

SİYER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

SAYI: 8 • ISSN 2547-9822 • TEMMUZ-ARALIK 2020



SIYER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

SAYI 08

ISSN 2547-9822

TARİH Temmuz-Aralık 2020

FİYATI 25 TL

1 YILLIK FİYATI 50 TL (15€)

YAYIN SÜRESİ 6 Aylık

SAHİBİ VE SORUMLU

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ Ömür YILDIRIM

GENEL YAYIN YÖNETMENİ Mesher ŞEKER

EDİTÖR Doç. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT

EDİTÖR YARDIMCILARI Ar. Gör. Ali TEKKOYUN
Kürşat ASLAN

MİZANPAJ Mevlüt Sami ERTEM

BASKI-CİLT Gülmat Matbaa
Maltepe Mh. FazılpaŐa Cd. No: 8/4
Zeytinburnu/İstanbul Tel +90 212 577 79 77
Sertifika No: 34712

SATIŐ PAZARLAMA VE DAĞITIM Hakan TAN

TEMSİLCİLİK TALEPLERİ / İRTİBAT +90 531 660 50 18

BİZE ULAŐIN Bağlar Mahallesi 24. Sokak No: 10/A
GüneŐli-Bağcılar / İstanbul

TELEFON +90 212 550 0 571

FAKS +90 212 544 58 46

WHATSAPP HATTI +90 531 660 50 18

WEB www.siyerarastirmalaridergisi.com
www.siyerarastirmalaridergisi.net
www.siyerarastirmalaridergisi.org

E-POSTA info@siyerdergisi.com

BASIM TARİHİ 01.07.2020

TARANAN İNDEKSLER Directory of Research Journals Indexing
Academic Resource Index



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

Her hakkı saklıdır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Fotoğraf, yazı ve diğer görsellerin izin alınmadan ve kaynak gösterilmeden her türlü ortamda çoğaltılması yasaktır.

YAYIN KURULU Doç. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT
(Editör, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Âdem APAK
(Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN
(İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ
(Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Muhammed Hanefi PALABIYIK
(Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ünal KILIÇ
(Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Ar. Gör. Ali TEKKOYUN
(Editör Yardımcısı, Dokuz Eylül Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi)

DANIŞMA KURULU Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN
(İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Eyüp BAŞ
(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ
(Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. İ. Hakkı ATÇEKEN
(Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK
(Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet AKBAŞ
(Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ
(Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL
(Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ
(İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. M. Sadık AKDEMİR
(Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. M. Salih ARI
(Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Metin YILMAZ
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ
(Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN
(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi)

Prof. Dr. Rıza SAVAŞ
(Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN
(Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN
(Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ
(İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi)

Doç. Dr. Gülgün UYAR
(Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Kenan AYAR
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. Mithat ESER
(Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi)

Doç. Dr. Ömer SABUNCU
(Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)

Muhammed Emin YILDIRIM
(Siyer Araştırmaları Vakfı)

SAYI HAKEMLERİ Prof. Dr. Abdullah KARAHAN
Prof. Dr. Adem APAK
Prof. Dr. Ahmet GÜZEL
Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ
Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ
Prof. Dr. Mehmet AKBAŞ
Prof. Dr. Mustafa Sabri KÜÇÜKAŞÇI
Prof. Dr. Talat SAKALLI
Prof. Dr. Veli ATMACA
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN
Doç. Dr. Cihat KÜLEKÇİ
Doç. Dr. Feyza Betül KÖSE
Doç. Dr. Halide ASLAN
Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ
Doç. Dr. Ömer ÖZPINAR
Doç. Dr. Tahsin KOÇYIĞIT
Dr. Öğr. Üy. Halil İbrahim HANÇABAY
Dr. Öğr. Üy. İlyas UÇAR
Dr. Öğr. Üy. Mehmet Şamil BAŞ
Dr. Öğr. Üy. Seyfullah EFE
Arş. Gör. Ali TEKKOYUN

A) YAYIN İLKELERİ

1. Siyer Araştırmaları Dergisi, “Siyer” alanında uluslararası düzeyde, bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak söz konusu alanda bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Siyer Araştırmaları Dergisi yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Siyer Araştırmaları Dergisi, etik kurallardan olan dürüstlük, açıklık, diğer araştırmacıların fikir ve bulgularına saygı ve atıfta bulunarak kullanma, alıntılarının etik ve bilimsel ilkelere uygun olması, objektiflik ve yapılan araştırma ile ilgili mevcut yasa ve yönetmeliklere uygun davranmak gibi hususlara uymayı taahhüt eder.
4. Dergiye gönderilen yazılar, editörler kurulu (editör ve yardımcıları) tarafından ilgili yazının derginin yayın şartlarını taşıdığına karar vermesi hâlinde hakemlere gönderilir.
5. Editör ve editör yardımcıları yayın kurulunun tabii üyesidirler.
6. Dergide çalışma ve yazışma dilleri Türkçe, İngilizce ve Arapçadır.
7. Dergiye gönderilen çalışmalar “Makaleler”, “Tanıtım ve Değerlendirmeler” ve “Çeviriler” üst başlıkları altında neşredilecektir.
8. Dergiye kabul edilecek makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün çalışmalar olmalıdır. Çalışmaların başka bir yerde yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. Yazılar önceden herhangi bir kongre, sempozyum ya da toplantıda bildiri olarak sunulması durumunda yer ve tarih belirtmek koşuluyla, tez ya da basılı kitaplardan istifadeyle hazırlanması hâlinde istifade edilen kaynak zikredilmek koşuluyla Yayın Kurulu tarafından uygun görüldüğü takdirde yayımlanabilir. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap eleştirileri yayımlanabilir. Yayımlanması uygun görülen çalışmaların bütün yayım hakları Siyer Araştırmaları Dergisi’ne aittir. Yayımlanan yazıların bilimsel içerik, hukuk ve dil açısından sorumluluğu yazarlarına aittir.
9. Dergiye gönderilen yazıların takibi ve değerlendirilme süreci azami 4 (dört) aydır.
10. Yayımlanan makaleler için yazarlara telif ücreti ödenir.
11. Siyer Araştırmaları Dergisi açık erişim politikası benimsemiştir.
12. Makale göndermek için, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/siyer/index> adresine yazar kaydı yapılarak üye olduktan sonra <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/itad/author/submit/1> adresindeki “Yeni Gönderi Başlat: Beş adımda makale gönderisinin ilk adımı için TIKLAYINIZ” butonuna basılarak adımların takip edilmesi gerekmektedir.
13. Makale gönderimi için adımlar takip edilirken verilen “yazım kurallarına” mutlaka uyulmalıdır.

B) YAZAR REHBERİ

- a. Kitap: Yazar soyadı adı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (thk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed. veya haz.), yayımevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), Yazma eser ise, Yazar soyadı adı, eser adı (italik), Kütüphanesi, numarası (no.), varak numarası (örnek, vr. 10b).
- b. Makale: Yazar soyadı adı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; IV), süreli yayın ise (örnek; Sayı: 3), sayfa aralığı (s.).
- c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
- d) İnternette kaynak kullanma durumunda yazar soyadı adı, eser adı (italik), internet adresi, erişim tarihi (örnek; 01.01.2014) belirtilmelidir. İnternette tüzel kişi/kurum/kuruluş yazılarının kullanılması durumunda tüzel kişi/kurum/kuruluş vb. adı, eser adı (italik), internet adresi, erişim tarihi (örnek, 01.01.2014) vermelidir.
- e) Dergimizde kullanılan bazı kısaltma örnekleri; bakınız (bkz.), karşılaştırınız (krş.), Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), Kütüphanesi (Ktp.).



İÇİNDEKİLER

Editörden	11
Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Kaynakları ve Kapsamı Üzerine Bir Değerlendirme <i>Prof. Dr. Adil YAVUZ</i>	15
Şîa'da İmamlara Atfedilen Tıbbın Kaynakları ve Sünnî Anlayışla Mukayesesi <i>Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY</i>	35
Tıbb-ı Nebevî Rivâyetleri Hakkında Bazı Yaklaşımlar (Sûfiler ve Şîa Özelinde) <i>Doç. Dr. Veli ABA</i>	73
Makdisî'nin Kitâbu'l-Emrâz'ı Özelinde Hz. Peygamber'in Hastalıklara Bakışı <i>Yüksek Lisans Öğrencisi M. Tatha KILIÇ</i>	107
İslâm Tarihi Boyunca Görülen Salgın Hastalıklar ve Alınan Önlemler <i>Öğr. Gör. Hüseyin el-MHEMİT</i>	123
Horasan ve Mâverâünnehir'le Münasebeti Bulunan Sahabîler <i>Prof. Dr. Kasım ŞULUL</i>	139

Aşkı Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dâir Birtakım Yeni Bulgular	171
<i>Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ / Arş. Gör. Ömer Faruk CAN</i>	
Siyer Yazıcılığında İbn İshâk'ın Sîre'si Özelinde Rivayet Nakli ve Aidiyeti Sorunu	191
<i>İslam Tarihi Uzmanı Ramazan AKIN</i>	
Tıbb-ı Nebevî'nin Güncel Değeri	211
<i>Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL</i>	
Hz. Peygamber (sas) ve Sağlık	221
<i>Prof. Dr. Saffet KÖSE</i>	
İbn Fâris'in Evcezü's-siyer'i	231
<i>Yüksek Lisans Öğrencisi Semih ÖZDEMİR</i>	
Nur Ahmet KURBAN, Türkistan Coğrafyasında Çağdaş Dönem Kur'ân Çalışmaları	245
<i>Öğr. Gör. Halil İ. ÖNDER</i>	





EDITÖRDEN...

Merhaba

Dünyaca garip bir zaman diliminden geçiyoruz. Her birimiz, planladıklarından bambaşka günler yaşadığı bir yılın yarısından fazlasını geride bıraktık. Koronavirüs, ne yazık ki yaşattığı yüzbinlerce can kaybıyla birlikte bulaştığı tüm ülkelerin sağlığından ekonomisine, sosyal hayatından alışkanlıklarına kadar hemen her şeyi kasıp kavurmaya devam ediyor. Bizim gibi her gün başka bir sorunla cedelleşmek zorunda kalan coğrafyamızda, henüz “normal” olanı tanımadan, hiç beklenmedik bir anda hayatımıza giren yeni kavramlardan biriyle tanışıyoruz: “Yeni normal”...

Sağlığın “en büyük nimet ve devlet” oluşu, bu “yeni normal”in vaz geçilmez mottosu olacak gibi. Bu nedenle, henüz koronalı günlerin başlarında yayın kurulumuz olarak, dergimizin bu yeni sayısının dosya konusunu “Hz. Peygamber ve Sağlık” olarak seçtik. İnşallah dergimiz bundan böyle de sürpriz konularla karşınıza çıkacak.

Hep birlikte yaşadığımız bu zor ve sıkıntılı sürece rağmen, dergimizin sekizinci sayısını sizlere zamanında ulaştırabilmenin huzurunu ve mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sıkıntılı süreçte ilmî ve akademik faaliyetlerine ara vermeden göz nuru çalışmaları ile dergimize zenginlik katan kıymetli yazarlarımız; Prof. Dr. Adil Yavuz, Prof. Dr. İbrahim Kutluay, Prof. Dr. Kasım Şulul, Prof. Dr. Nurettin Gemici, Prof. Dr. Saffet Köse, Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal, Doç. Dr. Veli Aba, Öğr. Gör. Hüseyin el-Mhemıt, Öğr. Gör. Halil İ. Önder, M. Talha Kılıç, Ramazan Akın ve Semih Özdemir’e en samimi duygularıyla şükranlarımı sunuyorum.

Ayrıca bu sayıda hakemlik görevini büyük bir özveriyle yerine getiren hocalarımıza, yardımlarında mesâi mefhumu tanımayan Ali’ye, Kürşat’a ve Meshet’e, desteklerinden dolayı Siyer Vakfı’nın saygıdeğer yönetici ve çalışanlarına ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

Siz kıymetli okuyucularımızın dergimize olan vâkî ilgisi ve muhabbeti ise her türlü takdirin üzerinde, sağ olun, var olun.

Dokuzuncu sayımızda yeniden görüşmek ümidiyle.

Sağlıcakla kalın!..

Doç. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT

MAKALELER



TIBB-I NEBEVÎ HADİSLERİNİN KAYNAKLARI VE KAPSAMI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME *

ADİL YAVUZ
PROF. DR.



N. ERBAKAN Ü. AHMET KELEŞOĞLU İLAHİYAT F.

ÖZET

Peygamberlerin asli ve öncelikli görevi, Allah'ın kendilerine vahyettiği ilahi emirleri, ilkeleri insanlara tebliğ etmek, onların anlayabileceği şekilde açıklamaktır.

Bununla birlikte onların hayatın her alanına dair beyanları bulunmaktadır. Bu çerçevede ele alınıp tartışılan konulardan birisi de, Tıbb-ı Nebevî hadisleridir. Öncelikle

İslam dinin ana esaslarına bakıldığında üç tanesinin doğrudan sağlıklı da ilgili olduğu görülecektir. Sağlık konusu da dinin üzerinde durması gereken önemli konular arasındadır. Hadisler söz konusu olduğunda,

tıp alanı ile ilgili birçok rivayetin olduğu bilinen bir gerçektir. Sadece bu tür hadisleri bir araya getirmek üzere müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Hz.

Peygamber, tıp ile ilgili konularda önemli tavsiyelerde bulunmuştur. İlim adamlarından bir kısmı bu tür hadislerin kaynağının, vahiy olduğunu düşünmektedir.

Diğer bir grup alim ise onların kaynağının, vahiy olmadığı kanaatindedirler. Konu ile ilgili hadislere bakıldığında, hastanın moralini takviye eden sözler, günümüz tıp anlayışına göre hâlâ geçerli olan tavsiyeler, koruyucu hekimlik kapsamına giren öğütler ve botanik eczacılığı kapsamındaki tedavi yöntemleri öne çıkmaktadır.

Söz konusu çerçevede yer alan koruyucu hekimlik ve botanik eczacılığı ile ilgili veriler üzerine ciddi tetkikler yapılmalıdır. Bu bağlamda bir araştırma merkezinin kurulması polemiklere son verecek bir adım olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tıbb-ı Nebevî, Koruyucu hekimlik

AN EVALUATION ON THE
SOURCES AND SCOPE
OF AL-TIBB AL-NABAWI
HADITHS

ABSTRACT

The primary and primary duty of the prophets is to communicate the divine orders and principles that God has revealed to them to people, and to explain them in a way that they can understand. However, they have words about every aspect of life. One of the issues discussed and discussed within this framework is the al-Tibb al-Nabawi hadiths. First of all, when looking at the main principles of Islam, it will be seen that three of them are directly related to health. The issue of health is also one of the important issues that should emphasize religion. When it comes to hadiths, it is a known fact that there are many rumors about medicine. Separate works were also written to bring only such hadiths together. The Prophet made important recommendations on medical matters. Some of the scientists think that such hadiths are based on certain and revelation. Another group of scholars think that the source is not revelation. Looking at the hadiths, the words that reinforce the patient's morale, the recommendations that are still valid in accordance with today's medical understanding, the advices within the scope of preventive medicine and the treatment methods within the scope of botanical pharmacy come to the fore. Serious investigations should be made on the data related to preventive medicine and botanical pharmacy in this framework. In this context, the establishment of a research center will be a step to end polemics.

Keywords: Hadith, Al-Tibb al-Nabawi, Preventive medicine

* Bu çalışma, 07-09 Ekim 2015 tarihleri arasında Adana Valiliği ve Çukurova Üniversitesi tarafından Adana'da düzenlenen Uluslararası İslam ve Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi'nde sunulan tebliğin genişletilip makale haline getirilmiş şeklidir.

Giriş

İnsanları yaratan, çeşitli nimetlerle donatan ve onlardan dünya hayatında ilahi iradeye uygun bir hayat sürmelerini isteyen Allah, onların bu sorumluluklarını yerine getirebilmelerine rehberlik edip yol göstermek üzere peygamberleri görevlendirmiştir. Peygamberlerin asli ve öncelikli görevi, Allah'ın kendilerine vahyettiği ilahî emirleri, ilkeleri insanlara tebliğ etmek, onların anlayabileceği şekilde açıklamak ve bunların nasıl hayata geçirilebileceğini yaşayarak göstermektir. Hz. Muhammed (sas), bu görevi îfa etmek üzere görevlendirilen son peygamberdir.

Hz. Peygamber (sas) bu görevlerini yerine getirirken, bir taraftan kendisine bahşedilen vahiyden, ilimden istifade etmiş, diğer taraftan ilahi iradenin belirlediği ana ilkeler çerçevesinde bir hayat tarzını ortaya koymanın mücadelesini vermiştir. Bu noktada onun görevlerini yaparken dile getirdiği sözlerinin ve ortaya koyduğu uygulamalarının tamamı ilahî kaynaklı bilgiler midir? Yoksa bunda kendi tecrübelerinin, yaşadığı toplumun birikiminin etkisi var mıdır? Özellikle insanların kulluk görevleri ile doğrudan ilgili olmayan alanlarda onun söylediklerinin kaynağı nedir? Mesela onun ziraat veya sağlık alanı ile ilgili söylediklerinin kaynağı vahiy midir? Bunların bir kısmı veya tamamı, o dönemin beşeri tecrübesine dayanan bilgiler midir? Bu durum geçmişte olduğu gibi günümüzde de tartışılmaktadır.

Bu çerçevede ele alınıp tartışılan konulardan birisi de, Tıbb-ı Nebevî hadisleridir. Onların muhtevası nedir? Günümüz tıp verileri ile mukayese edildiğinde neleri kapsamaktadır? Bunların bugünün şartlarında pratize edilmesi ne ölçüde mümkündür? Bu çalışmamızda, Tıbb-ı Nebevî

ile ilgili hadislerin sadece kaynağı ve kapsamı üzerinde durmak istiyoruz. Bunların açıklığa kavuşturulması, bu rivayetleri okuyan günümüz insanının aklına gelebilecek soruların bir kısmına cevap teşkil edebilecektir.

A) Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Kaynakları

Hadislerin kaynağını ele almadan önce Nebevî bilginin mahiyeti üzerinde biraz durmak istiyoruz. Kur'ân-ı Kerim'e müracaat ettiğimizde Allah'ın, Peygamberleri hangi amaçla görevlendirdiğinin açıkça belirtildiğini görmekteyiz. Nitekim "O, müşrikler hoşlanmasa da dinini bütün dinlerin üzerine çıkarmak için Rasulünü hidayet ve hak dinle gönderdi."^[1] "Doğrusu biz seni, gerçekle, şahit, müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik"^[2] "Biz Rasulleri, sadece müjdeleyici ve uyarıcılar olarak göndeririz"^[3] şeklindeki âyetlere dikkatle baktığımızda, Peygamberlerin asli görevlerinin insanları güzel amellere teşvik etmek ve salih amel sahiplerini müjdelemek, hata işleyen veya hak yoldan çıkanları uyarıp ikaz etmek olduğu anlaşılmaktadır. Peygamber algısında ilk dikkat etmemiz gereken husus budur. Bu çerçevede Peygamberlerin temel görevlerinin tebliğ, tebyin, teşrî' ve temsil olduğunda âlimler hemfikirdirler. Kur'ân'ı tebliğ eden Peygamber (sas) onu, açıklamalarıyla ve pratiğe aktarmasıyla yaşanır bir hayat tarzına dönüştürmüştür. Kur'ân'ın ana hatlarıyla ortaya koyduğu emir ve nehiylerin uygulanması, Hz. Peygamber'in katkılarıyla sağlanabilmiştir. Hatta dinin en temel emirlerinin ifasında bile sünnete müracaat etmek kaçınılmaz bir zorunluluk teşkil etmektedir. Nitekim namazın nasıl kılınacağı, haccın nasıl ifa edileceği, zekatın verilmesi ile ilgili ayrıntılar Kur'ân'da bulunmayan hususlardır. Bunların yaşanması, pratiğe aktarılması ancak Hz. Peygamber'in uygulamalarına müracaat ile mümkündür. Söz gelimi, Kur'ân'da emredilen zekatın, kimler üzerine farz olduğu, hangi periyotlar içinde ve hangi tür mal varlığından hangi oranda ödeneceği, hadislerle açıklığa kavuşturulmuştur. Peki, Hz. Peygamber'in bu açıklayıcı hadisleri, kendi tercihi midir? Bunlar o dönemin Arap toplumunun örfü müdür? Yani Peygamber zekat esaslarını vahiyden bağımsız olarak mı vaz' etmiştir. Elbette değildir. Bunlarda metlûv veya gayr-i metlûv^[4] vahiyle gelen bilgiye ihtiyaç kaçınılmazdır. Bu durum Hz. Peygamber'in, Kur'ân vahyi dışında da ilahi bilgiye istinad eden bilgilerle desteklenmesini zorunlu kılmaktadır.

[1] Tevbe 9/33; Feth 48/28; Saff 61/9.

[2] Feth 48/8.

[3] Kehf 18/56.

[4] Vahy-i metlûv, yani Kur'ân'da yer alan ve ayet ve sure şeklinde okunan vahiydir. İkinci tip vahiy ise vahy-i gayri metlûvdür. Bu tip vahiy, Kur'ân'da yer almaz ve bu ikinci tip vahiy, hadis kitaplarında bulabiliriz.

Yine Hz. Peygamber'in gayb, kıyamet ve âhîret ile ilgili Kur'ân'da yer olmayan konulardaki hadislerini de ne Arap örfüyle ne beşerî bilgi ile açıklamak mümkündür. Bunların zorunlu olarak ilahî bilgilendirmeye dayanması gerektiğini kabul etmek durumundayız. “De ki, göklerde ve yerdeki gaybı (görünmeyen şeyleri) Allah'tan başka kimse bilmez”^[5] ayetinde gaybı ancak Allah'ın bileceği vurgulanmıştır. Ancak bir başka ayette ise, “Gaybı bilen O (Allah'tır). Gaybını kimseye göstermez. Ancak razı olduğu Rasule gaybını gösterir (bildirir)”^[6] buyrulmuştur. Bu ayetten de Allah'ın kullarına muttali kılmadığı gayb ile ilgili birtakım bilgileri, bazı Peygamberlerine bildirebileceği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede hadislerin ve onlarla aktarılan bu tür bilgilerin vahiy kaynaklı olmasının bir zorunluluk olduğu söylenebilir. Çünkü bunların, ne beşerî bilgi ile ne de yaşadığı toplumun örfü ve kültürü ile bilinebilmesi ve anlatılması mümkün değildir.

Dinin hükümlerinin ortaya konulmasında bir takım temel hedefler gözetilmektedir. Bunlar, usûlcüler tarafından Mekâsıdu's-şerîa olarak adlandırılmıştır. Muhammed b. Tahir İbn Âşûr (1393/1973), Mekâsıdu's-şerîa'yı, “kanun koyucunun hükümleri vaz' ederken gözettiği, amaç edindiği hedef ve gerekçeler” şeklinde tanımlamıştır.^[7] Burada dinden bahsedildiğine göre kanun koyucu, Allah ve onun takdir ettiği kapsam içinde Resûlullah'tır. Bunların hüküm koyarken gözettiği hedefler ise İslam dininin hükümleriyle gözetilen amaçlardır.

Usûlcüler, Mekâsıdu's-şerîa'nın üç mertebesi olduğunda neredeyse ittifak halindedirler. Bunlar, zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyâtır. Şâtıbî (790/1388), zarûriyyâtı, “din ve dünya işlerinin yürütülmesi kendilerine bağlı olan hususlardır. Eğer onlar olmazsa, dünya işleri fesada uğrar, kargaşa olur, hayat son bulur” diyerek tanımlamıştır.^[8] Hâciyyât, kendisi olmasa da olabilen, ancak bir genişlik ve kolaylık sağladığı için ihtiyaç duyulan şeylerdir.^[9] Tahsîniyyat ise, zaruret ve hâcet seviyesinde olmayan, mekarim-i ahlak'a (güzel ahlaka) teşvik gayesinin içeren maslahatlarıdır.^[10]

Buradan dinin en öncelikli hedeflerinin, zarûriyyât ile ilgili olduğunu anlamaktayız. Nitekim usûlcüler de bunu ed-Darûrâtü'l-hamse veya el-Usûlü'l-hamse (beş zorunlu ilke) şeklinde dile getirmişlerdir. Zarûriyyât kapsamındaki bu beş zorunlu ilke, hedef şunlardır:

[5] Neml 27/65.

[6] Cin 72/26-27.

[7] İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Mekâsıdu's-şerîati'l-islamiyye*, Tunus, 1978, 51.

[8] Şâtıbî, İbrahim, *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*, Lübnan, ts, I-IV, II, 7.

[9] Şâtıbî, age., II, 9.

[10] Bkz. Cüveynî, Abdulmelik b. Abdullah, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, I-II, Katar, 1992, II, 610.

- 1- Dinin korunması
- 2- Canın korunması
- 3- Aklın korunması
- 4- Neslin korunması
- 5- Malın korunması

Dinin gerçekleştirilmede öncelikli hedefi olan bu esaslara baktığımızda, üç tanesinin doğrudan sağlıkla da ilgili olduğunu görmekteyiz. Canın, aklın ve neslin korunması hedefinin kâmil manada gerçekleştirilmesi, sağlık sözü konusu edilmeden mümkün müdür? Bu mümkün olmadığına göre sağlık konusu da dinin üzerinde durması gereken önemli konuları arasındadır diyebiliriz. Bu çerçevede tıp ile ilgili bazı hususlarda Hz. Peygamber'in açıklamaları bulunmaktadır.^[11]

Kur'ân-ı Kerim'e baktığımızda dini bazı mükellefiyetlerin yerine getirilmesinde, sağlığını kaybeden kimselere, bazı kolaylıkların sağlandığını veya bazı mükellefiyetlerle ilgili sorumluluklarının kaldırıldığını görmekteyiz. Mesela, oruç tutamayacak kadar hasta olanların daha sonra kaza etmek üzere Ramazan orucunu tutmayabileceklerinin,^[12] su ile gusledemeyecek kadar hasta olurlarsa, gusül yerine teyemmüm edebileceklerinin,^[13] cephe savaş durumunda salâtü'l-havf (korku namazı) kılarken, hasta olanların yanlarında silah bulundurmak zorunda olmayacaklarının,^[14] yine hastaların askeri seferlere katılamamaları sebebiyle sorumlu tutulmayacaklarının,^[15] Kur'ân ayetleri ile tespit edildiğini görmekteyiz. Bu İlahî beyanlardan Rabbimizin, “Allah, ancak bir kimsenin gücünün yettiğinden mükellef tutar”^[16] temel ilkesi ile kullarını, tâkatlarını aşan hususlardan sorumlu tutmadığını anlamaktayız. Buradaki kolaylıkların da hastalık sebebiyle sağlandığını, bunları yerine getirmede sağlıklı olan ile hasta olan arasındaki farkın gözetildiğini görmekteyiz. İbrahim'in (as) kavmine Âlemlerin Rabbi olan Allah'ı tanıtırken bazı özelliklerini saymaktadır. Bu özelliklerden birisini de “Hastalandığım zaman bana şifa veren O'dur”^[17] diyerek ifade etmektedir. Bir başka ayet-i kerimede, bal arısının çeşitli meyvelerden çiçeklerden derleyerek ürettiği balda insanlar için şifa olduğu ve bunda düşünen her bir

[11] Bkz. Sakallı, Talat, “Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1995, sayı: 2, Isparta, 1995, s. 54.

[12] Bkz. Bakara 2/184-185.

[13] Bkz. Nisâ 4/43.

[14] Bkz. Nisa 4/102.

[15] Bkz. Tevbe 9/91; Fetih 48/17.

[16] Bakara 2/286.

[17] Şuara 26/79.

millet için ayetler (mucizeler) olduğu belirtilmektedir.^[18] Bu ayette balın, bir yönüyle insanlar için şifa olduğu, diğer taraftan onların Allah'ın kudretini anlamaları için onun oluşumunda mucizeler olduğuna işaret edilmektedir. “Biz, Kur’ân’dan mü’minler için şifa ve rahmet olacak şeyler indiriyoruz”^[19] âyet-i kerimesi, iki türlü açıklanmıştır. Birinci olarak, kalplerdeki cehaleti, şüpheyi gidermesi ve Allah'ın varlığına delalet eden şeyler üzerindeki perdeyi kaldırması olarak açıklanmıştır. İkinci bir yorum olarak da, maddi hastalıklara, kendisiyle yapılan dua, istiaze ve rukye yoluyla şifa olması şeklinde izah edilmiş ve mecazın umum ifade etmesinden hareketle şifanın her iki anlama da hamledilmesine bir mani olmadığı belirtilmiştir.^[20] Bu ayetlerde dile getirilenlerden, dini hayatın ve onunla ilgili bazı mükellefiyetlerin, vahye muhatap olan insanın sağlığı ile de yakından ilgili olduğu açıktır. Ancak Kur’ân ayetlerinde, belli bir hastalığın tedavisi ile ilgili açık bir beyan bulunmamaktadır.^[21] Çünkü Kur’ân bir tıp kitabı olmadığı gibi bir tıbbî tavsiyeler kitabı da değildir. Bununla birlikte Kur’ân temelinde şekillenilen dini hayatın ise insan sağlığı ile belli ölçüde ilgili olduğu yukarıdaki tespitlerden anlaşılmaktadır.

Hadis ve sünnet söz konusu olduğunda, tıp alanı ile ilgili birçok rivayetin olduğu bilinen bir gerçektir. Hatta bu konu ile ilgili rivayetler, hadisin tasnif döneminde telif edilen hadis musannefatının *Kitâbu't-tıb*, *Kitâbu'l-merdâ* ve *Kitâbü's-selâm* gibi bölümlerinde bir araya getirilip derlenmiştir. Sadece bu tür rivayetleri bir araya getirmek üzere et-Tıbbu'n-Nebevî adlı müstakil eserler de kaleme alınmıştır.^[22] Bu eserlerde yer alan hadislerin sayısının bazı hadis musannefatında onlu rakamlarla bazı eserlerde ise yüzü rakamlarla ifade edilecek düzeyde olması,^[23] bu konuda göz ardı edilemeyecek düzeyde Nebevî beyanın olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu da Hz. Peygamber'in dikkat çekecek ölçüde tıp alanı ile ilgilendiğine ve bu konuda bilgiler verdiğine delalet etmektedir.

[18] Bkz. Nahl 17/69.

[19] Bkz. İsrâ 17/82.

[20] Bkz. Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-kadîr*, IV, t.lk., Hişam Buhârî, Hudar Ukârî, Beyrut, 1997, III, 315.

[21] Al-i İmran suresinin 49. Ayetinde, İsa'ya (as) atfen, “...Ben çamurdan kuş şeklinde bir şey yapar, ona üflerim. Allah'ın izniyle o, hemen kuş olur. Körü ve alacahı iyileştiririm. Allah'ın izniyle ölümlüğe diriltirim...” burulmaktadır. Ancak bu ayette geçen tedaviler, tıbbî yolla değil İlahî iradenin sağladığı imkanla Nebevî bir mucize olarak gerçekleşmiştir.

[22] Bu alanda kaleme alınan eserler hakkında bilgi için bkz. Denizkuları, Mahmut, *Peygamberimiz ve Tıp*, İstanbul, 1981, 13; Atmaca, Veli, *Tıbb-ı Nebevî Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi* (Bibliyografya Denemesi), *Hikmet Yurdu*, 2013, c. VI, sayı: 11, 39-74.

[23] Bkz. Atmaca, agm. s.49-51.

Hz. Peygamber (sas), “Sakın sizden birini, emrettiğim ya da nehyettiğim bir husus kendisine ulaşınca koltuğuna yaslanmış bir halde “Benim aklım ermez. Biz Allah’ın Kitabında ne bulursak ona uyarız” derken bulmayayım”^[24] demiştir. Böylece Resûlullah’ın kendi emir ve nehiyelerinin, Kur’ân İslam’ı söylemi veya sünnet bağlayıcı değil gerekçesi ile hafife alınmaması gerektiği uyarısını yapmaktadır. Hattabî (388/), “*Dikkat edin bana kitap ve onun bir misli verildi*”^[25] hadisini şerh ederken şöyle demektedir: “Metlûv tilâvet olunan zahir olan vahiy gibi tilâvet olunmayan bir vahyin daha ona verildiği anlamına gelebileceğini belirtir. Kitap kapsamında indirilen vahiy, tilâvet olunan vahiydir. Onu açıklaması için indirilen vahiyde de Nebi (sas), umumi olanı tahsis eder, Kitapta olmayan yeni hükümler koyar. Bu bilgi de sünnettir.”^[26]

Bu tespitler, Hz. Peygamber’in her söylediğinin vahye dayandığı anlamına gelmez. Nitekim hadis kaynakları şöyle bir olayı nakletmektedirler. Resûlullah (sas) Medine’de hurma ağaçlarının üzerine çıkıp tozlanma yoluyla döllenme için çalışan bazı insanlar görür. Onların ne yaptığı sorulur. Anlatılınca Nebi (sas) *bunun bir faydasının olacağını sanmıyorum* der. Onlar da bu işi terk ederler. Ancak o yıl hurma rekoltesi az olur. Bu kendisine haber verilince Resûlullah (sas): “*Ben de ancak bir insanım. Size dininizle ilgili bir şey emredersem onu alıp yapınız. Kendi görüşümle bir şey söylersem, ben de bir insanım (yanılabiliyim)*” demiştir. Bir başka rivayete göre ise, “*Siz dünyalık işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz*” buyurmuştur.^[27] Nebi’nin (sas) bu ifadelerinden, onun din ile ilgili olmayan mesleki ihtisasa dayanan konulardaki beyanlarının dinî bağlayıcılığının olmadığı şeklinde anlaşılabilir. Nitekim Nevevî, bu hadisi şerh ederken, Peygamberin teşri gayesi olmaksızın dünya işleri ile ilgili kendi görüşüne dayanarak söylediklerinin isabetli olmayabileceğini, bunun da onun için bir eksiklik olmadığını ifade etmiştir.^[28] Hz. Peygamber, ticaretle meşgul olan Mekke şehrinin çocuğudur. Medine’de ise şehrin ekonomik kaynakları açısından ziraat, daha da etkin bir faaliyet alanını teşkil etmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in ziraî konuda bir birikim sahibi olmaması doğaldır. Ancak Hz. Peygamber’in ziraî üretimle ilgili bu ifadesi ziraatla ilgili her alanı kapsayacak şekilde teşmil edilmemelidir. Onun ziraat ortaklığı (müzâraa), ziraî ürünlerin zekatı gibi konulardaki beyanları

[24] Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 5; Tirmizî, “İlm”, 3; İbn Mâce, “Mukaddime”, 2.

[25] Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 5.

[26] Bkz. Hattabî, Ebu Süleyman, *Meâlimü’s-sünen şerhu süneni Ebî Davud*, IV, Beyrut, 1411, IV, 276.

[27] Müslim İbnü’l-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, I-V, Kahire, 1412, “Fedâil”, 139, 140, 141.

[28] Bkz. Nevevî, Zekeriyâ b. Şeref, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. El-Haccâc*, Amman, 1421, 1446.

elbette fikhî/hukukî bir değer taşımakta ve dinî açıdan bağlayıcılık ifade etmektedir. Yani ziraî üretimin nasıl yapılması gerektiği, ziraat mühendisliği ile ilgilidir. Ama ziraat ortaklığı, ziraî ürünlerden alınacak zekat ve benzeri konular ise fikhın, hukukun, dolayısıyla hadis ve sünnetin de konusudur. Nitekim hadis musannefatında müzaraa, müsakât gibi bölümlerde bu tür hususları ifade eden hadisler kayıt altına alınmıştır.

Buraya kadar anlatılanlardan, Hz. Peygamber’e Kur’ân vahyi dışında da bazı ilahi bilgilerin bildirilmesi gerektiği, gayb, ahkam ile ilgili hususlarda da bazı malumatın Allah tarafından verilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Kur’ân’da herhangi bir hastalığın tedavi ile ilgili bir açıklama bulunmamaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber’in asli görevinin, dini tebliğ ve açıklama olmakla birlikte hayatın birçok alanı ile ilgili beyanlarının olduğu ve bunların da hadis musannefatında yerini aldığı görülmektedir. Hz. Peygamber’in her ağzından çıkan sözün vahiy olduğunu söylemek de mümkün görünmemektedir. Bu durumda tıp alanı ile ilgili hadisler ve uygulamalar nasıl değerlendirilecektir? Acaba bu hadislerde vahye müstenid hususlar var mıdır?

Tirmizî ve İbn Mâce’nin tahrir ettikleri bir hadiste şöyle bir bilgiye rastlamaktayız: “Resûlullah (sas) şöyle buyurmuştur: *Bana (gece yolculuğu yaptırılan) İsrâ gecesinde, kendilerine uğradığım meleklerden her bir topluluk, ‘Ey Muhammed! Ümmetine hacamat yapmalarını emret’ demişlerdir.*”^[29] Bu hadisin Ahmad b. Hanbel’in Müsnedinde yer alan rivayetine göre ise Melekler Hz. Peygamber’e hitaben, “*hacamat yaptır Ey Muhammed*” demişlerdir. Burada aktarılan rivayetlerde de bir nüans farkı varsa da, ortak olan nokta, böyle bir bilginin melekler tarafından Hz. Peygamber’e (sas) verilmiş olmasıdır. Yani bu bilgi ve tavsiye beşeri boyutu olmayan bir bilgidir ve verilen bilgi de tıp yani sağlık alanı ile ilgilidir.

Sevban (ra), bir gün Resûlullah’ın yanında ayakta bekliyordum. Bir Yahudi bilgin gelerek, Hz. Peygambere dört beş soru sorduğunu nakletmiştir. Bunların çoğu kıyamet ve sonrası ile ilgili konulardadır. Sorduğu son sorudan önce, ‘bunu ancak bir peygamber veya bir iki kişi daha bilebilir diyerek şu soruyu yöneltir: “sana çocuğun nasıl meydana geldiğini sormaya geldim. Nebi (sas) şu cevabı verir: “*Erkeğin menisi beyaz, kadının menisi ise sarıdır. Bunlar ana rahminde birleştiğinde, erkeğin menisi kadının menisine galip gelirse (öne geçerse), Allah’ın izni ile çocuk erkek olur. Eğer kadının menisi, erkeğin menisine galip gelirse, çocuk Allah’ın izni ile kız olur,* buyurdu. Yahudi bilgin, ‘doğru söyledin. Sen, şüphesiz bir peygambersin’ dedi ve oradan ayrıлып gitti. Sonra Resûlullah

[29] İbn Mâce, “Tıb”, 20 (3479); Tirmizî, “Tıb”, 12 (2059).

(sas), şöyle buyurdu: “*Şüphesiz bu adam soracaklarını bana sordu. Ama ben onun sorduklarından hiçbir şeyi, Allah, bana bildirinceye kadar bilmiyordum.*”^[30] Peki doğrudan tıp alanı ile ilgili bu sorular ve Allah’ın kendisine cevaplarını bildirdiğini söylediği ifadeler, Kur’ân’da ayet olarak geçiyor mu? Geçmiyor. O halde, kendisinin de bilmediğini söylediği bu tür bazı bilgilerin, Hz. Peygamber’e Allah tarafından bildirildiğini kabul etmekten başka bir izah mümkün gözükmemektedir.

Ahmed b. Hanbel’in Müned’inde tahrir ettiği bir rivayete göre Resûlullah (sas) şöyle buyurmuştur: “*Cebraîl as. Bana her geldiğinde misvak kullanmamı emrederdi. (Bu sebeple çok misvak kullanmaktan) ön dişlerimin söküleceğinden korktum.*”^[31] Bu hadisten de ağız sağlığı ve temizliği ile ilgili bu bilginin Hz. Peygamber’e Cebraîl tarafından tavsiye edildiğini, muhtemelen bu sebeple de onun misvak kullanmaya ümmetini ısrarla teşvik ettiği bilinmektedir. Rivayetin konumuzla ilgili yönü, bu bilginin Hz. Peygamber’e Cebraîl tarafından bildirilmiş olmasıdır.

Hız. Peygamber’in tıp ile ilgili söylediklerinin tamamının kendi toplumunun birikimin yansıttığını söylememizi engelleyen bazı bilgiler de hadis kaynaklarında geçmektedir. Mesela, “Resûlullah’a (sas) nuşra^[32] denilen tedavi usûlü sorulmuş, o da “*o, şeytan işidir*” cevabını vermiştir.^[33] Burada Hz. Peygamber, kendisine sorulan ve toplumda kabul gören bir tedavi yöntemini onaylamamaktadır. Bir başka rivayette ise Ümmü’l-Münzir bint Kays el-Ensâriyye şu bilgiyi aktarmaktadır: “Resûlullah (sas) bir gün yanıma geldi. Yanında hastalıktan yeni kurtulmakta olan Ali (ra) de vardı. (O sırada) bizim asılı hurma salkımlarımız vardı. Resûlullah kalkıp ondan yemeye başladı. Ali (ra) de ondan yemek için ayağa kalktı. Bunun üzerine Resûlullah (sas), Ali’ye :”*Sakin ha, sen hastalıktan yeni kurtuluyorsun*” buyurdu. Ali de, (onlardan yemekten) vazgeçti. Ben (onlara) arpa ve şalgam yemeği yapıp getirdim. Bunun üzerine Resûlullah (sas), (hazırladığım yemeği göstererek): “*Bundan ye. Bu senin için faydalıdır*” buyurdu.^[34] Hz. Ali, Hz. Peygamberle aynı çevrede yetişmiştir. Hayatının çoğu birlikte geçmiş olduğu halde, nekahet döneminde olduğundan, onun o süre içinde hurma yemesini tasvip etmediğini görmekteyiz. Yine bir rivayete göre bir doktor gelerek Hz. Peygamber’e ilaca kurbağa eti koymanın hükmünü sorar. Hz. Peygamber (sas), kurbağanın

[30] Müslim, “Hayz”, 34 (315).

[31] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 263.

[32] Nuşra, cinlerin çarptığı zannedilen bir kimseye okunup üflenmekle yapılan bir nevi tedavi usûlüdür. Bkz. İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi’l-hadîs*, V, 54.

[33] Ebû Dâvûd, “Tıb”, 9(3868).

[34] Ebû Dâvûd, “Tıb”, 2 (3856).

öldürülmesini nehyeder.^[35] Soruyu soran doktor o dönemde kullanılan bir ilacın yapımını soruyor ve Hz. Peygamber ise onun yapılmasını men ediyor. Yani kendi dönemindeki bir ilaç kullanımını onaylamıyor.

Hz. Peygamber (sas), tıp ile ilgili konularda sadece kendi toplumunun birikimini aktarıyorsa, o zaman bu rivayetlerde aktarılan bilgiler, nasıl izah edilecektir? Böyle bir iddiada bulunmaktansa, Hz. Peygamber'in en azından bazı bilgilerinin, kendi toplumunun birikimi dışında kaynaklandığı düşünülmelidir. O, bu aktarılan rivayetlerden anlaşıldığına göre çevresinin bazı uygulamalarını tasvip etmemiştir. Hacamat ile ilgili, meleklerin de kendisine bazı bilgiler verdiği, bizzat kendisinden nakledilmiştir.

Bunların yanı sıra Resûlullah'ın (sas), bazı tıbbî boyutu olan tavsiyelerinde, kendi gözlemlerinin de etkili olduğunu görmekteyiz. Cüdâme el-Esediyeye'nin aktardığına göre, Resûlullah (sas) şöyle buyurmuştur: *“Ben erkeğin, emzikli kadınla cinsi münasebette bulunmasını yasaklamayı epey düşündüm. Nihayet Rumlarla İranlıların bunu yaptıklarını ve çocuklarına hiçbir zarar vermediğini hatırlayıp (bundan vazgeç)tim.”*^[36] Bu hadiste verilen bilgi, Hz. Peygamber'in diğer toplumlardaki tecrübeyi de dikkate aldığını göstermektedir.

Sahabenin, tıbbî konularda da Hz. Peygamber'in (sas) tavsiyelerine uydıklarını görmekteyiz. Nebevî Sünneti zahiren değil fiqhî derinliği içinde anlamaya çalışmasıyla tanınan Hz. Ömer'in (r.a) Şam seferi esnasındaki tavrı, bunun önemli misallerinden sadece biri ve toplumu ilgilendirenidir.^[37] Hz.Ömer,(r.a) Şam bölgesinde Serğ denilen yerde ordu komutanı Ebû Ubeyde (r.a) ve arkadaşlarının Şam'da veba olduğunu haber vermesi üzerine, önce ilk muhacirleri sonra Ensar'ı toplamış onların ihtilaf etmeleri üzerine, Kureyş'in ileri gelenleriyle istişare etmiş ve onların görüş birliği ile dönmesinin uygun olacağını söylemeleri üzerine Hz. Peygamber'in (sas) *“bulaşıcı hastalık olan yere girmeme ve oradan dışarı çıkmamayı”*^[38] hadisini dikkate alarak vebalı bölgeye girmeden Medine'ye dönmüştür. Özü itibarıyla Hz. Peygamber'in bu beyanı, tıp alanıyla ilgili bir bilgi ihtiva etmektedir.

Doğrudan Hz. Peygamber'in kendi ifadelerinden tespit ederek aktardığımız bu bilgilerden ve Hz. Ömer'in veba hastalığı olan bir beldeye girip girmeme konusunda, hem Hz. Peygamber'in beyanını dikkate alıp ve istişare ile teyit ettikten sonra ona göre hareket ettiğini anlamaktayız.

[35] Bkz. Ebû Dâvûd, “Tıb”, 11 (3871); Nesâî, “Sayd”, 36 (4355); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, III, 454.

[36] Ebû Dâvûd, “Tıb”, 16 (3882).

[37] Raşit Küçük, “Tıbb-ı Nebevî Literatürü Üzerine Bir Deneme”, *İlim ve Sanat*, c.1/3, s. 6, (6- 8) İstanbul 1985.

[38] Buhârî, Tıp, 30; Müslim, “Selam”, V/ 70, nr. 98; Atmaca, Veli, *Tıbb-ı Nebevî Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi (Bibliyografya Denemesi)*, Hikmet Yurdu, Ocak-Haziran 2013, yıl:6, c. VI, s. 47

Şimdi de Tıbb-ı Nebevî'nin kaynakları ile ilgili ilim ehlinin kanaatlerini arz etmek istiyoruz. Tıbb-ı Nebevî'nin kaynakları konusunda ana hatlarıyla iki farklı görüşün ileri sürüldüğünü görmekteyiz. Bunlardan ilkinde göre onun kaynağı, vahiydir. Önce bunu dile getiren alimlerin görüşlerini aktaracağız. Daha sonra da diğer görüşte olanların kanaatlerini aktaracağız.

İbn Kayyım el-Cevziyye'ye (751/1350) göre, Tıbb-ı Nebevî'nin kaynağı vahiydir. Ona göre Peygamberin Tıbbı kesin ve ilahidir. Vahye dayanır. Diğer tıplar ise tahmin, zan ve tecrübeye dayanmaktadır. Ona göre tam bir iman ile Nebevî tıba inanan kimseler, onun faydasını görürler.^[39]

Muasır alimlerden Muhammed Ebu Şehbe, Tıbb-ı Nebevî konusunda şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Tıba ilişkin hadislerde kullanılan üslup ile, hurmaların aşılınması hadisindeki üslup arasında çok fark vardır. Zira Resûlullah (sas), hurmaların aşılınması olayında, kesin bir ifade kullanmış: ‘Keşke böyle yapmasaydınız, daha iyi olurdu’ demek suretiyle temennisini dile getirmiştir. Halbuki Resûlullah, tıbbî hadislerin, hepsinde olmasa bile büyük çoğunluğunda, onların vahiy ürünü olduklarını ima edecek şekilde, kat’i ifadeler kullanmıştır.”^[40]

Tıp ile ilgili hadisler konusunda müstakil bir çalışma yapan Ali Rıza Karabulut, Tıbb-ı Nebevî'nin kaynağı konusunda kanaatini şöyle dile getirmektedir: “Her zaman için vahyin kontrolü ve irşadı altında olan Peygamber (sas), yalnız şeriatı öğretmek için gönderilmiş değildir. Dünyevî konularda, bilhassa tıbbî konularda en güzel örnek teşkil etmiştir. Çünkü Peygamber (sas), vahiy yoluyla aldığı emirler dışında, Arapların o güne kadar uyguladıkları tıp bilgilerini aynen değil, ta’dil ve tashih ederek uygulamaya koymuştur... Bu açıklamalardan sonra, Tıbb-ı Nebevî'nin kaynaklarını, Kur’ân-ı Kerim, vahye dayalı hadis-i şerifler, kıyas, tecrübe, (bazı uygulamaları) ta’dil ve tashih diyebiliriz”^[41]

Diğer bir grup alim ise Tıbb-ı Nebevî'nin kaynağının vahiy olmadığı kanaatindedirler. Şimdi de onların görüşlerine bir göz atalım.

İbn Haldun’a (808/1405) göre, Hz. Peygamber’in bu tür konulardaki sözleri âdetlere dayanır. Şeriatle ilgili değildir. O bize, şeriatı öğretmek için gönderilmiştir. Tıp ve benzeri konuları öğretmek için değil.^[42]

Şah Veliyullah Dihlevî (1176/1762) sünneti, risaletin tebliğine yönelik olan sünnetler ve Risaletin tebliğine yönelik olmayan sünnetler olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ahiret hayatı, melekût âlemi, ibadetlerle ilgili kurallar,

[39] Bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd*, Beyrut, 2003, IV, 7.

[40] Ebu Şehbe, Muhammed, *Difâ' anî's-Sünne*, trc. M. Görmez, M. E. Özafşar, II, 138.

[41] Karabulut, Ali Rıza, *Tıbb-ı Nebevî Ansiklopedisi*, I-II, Kayseri, 2006, I, 14.

[42] Bkz. İbn Haldun, Abdurrahman, *el-Mukaddime*, thk. Halil Şehhade, Beyrut, 1988, I, 651.

ihtiyaçların karşılanması gibi hususların Risaletin tebliği kapsamında olduğunu ve bunların bir kısmının vahye bir kısmının da içtihadı dayalı olduğunu belirtir. Tıp ile ilgili hadisler, ibadet kastı olmayan âdet kabilinden davranışları ve Hz. Peygamber'in yargı ile ilgili kararları gibi hususlardaki beyanlarının risaletin beyanı kapsamında olmadığını söyler^[43]

Fazlurrahman ise "Tıbb-ı Nebvî literatürü, son derece püriten ve dindarlıklarını aşırıya götüren dindar şahsiyetlerin ve kelamcılarının bir ürünüdür." demektedir.^[44] Ona göre, "Peygamber'den gelen tıpla ilgili hadisler, üç ayrı kategoride incelenebilir. Birinci kategori, hastalık durumlarında tıbbî tedaviyi teşvik eden ve teferruatlı sağlık ilkeleri vermeyi hedefleyen hadislerdir. İkinci kategori, tıbbî veya manevî olsun, bir takım hastalıklar ve sağlık problemleri ile onları tedavi etmede gerekli tedbirlerle ilgili Hz. Peygamberden geldiği varsayılan ifadeleri kapsar. Üçüncüsü ise, Nebvî tıp literatüründe bu hadislerin rolüdür"^[45] Onun bu ifadelerinden hastalıklar ve sağlık problemleri ile ilgili rivayetlerin Peygamber'e aidiyetini bir varsayım olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Hattabî'nin tıpla ilgili hadislerin vahiyle irtibatı konusundaki kanaatini inceleyen bir çalışmada ulaşılan sonuç şöylece hulasa edilebilir: "Hattabî, hadisleri kaynağı açısından değerlendirirken bunları iki gruba ayırmakta ve Hz. Peygamber'in peygamberlik göreviyle ilgili hadislerini vahye, bunun dışındakileri de kendi bilgisine dayandırmaktadır."^[46]

Sünnet vahiy ilişkisini ele alan makalesinde Saffet Sancaklı da şu kanaate ulaşmıştır: "Sünnetin vahiyle olan ilişkisi konusunda orta yolun takip edilmesi, bizce daha isabetli ve gerçekçi görülmektedir. Buna göre, Hz. Peygamber'in, Kur'ân dışında Allah'la irtibatının olduğu, Kur'ân dışında vahiy aldığı ve sürekli vahyin projektörü altında bulunduğu ortaya çıkmaktadır... Hz. Peygamber'in, kendi görüş ve kanaatlerinin vahiyle ne derece irtibatlı olduğunun tespitini yapmak oldukça zordur."^[47] Kanaatimizde de sünnet ve vahiy arasında bir ilişki ve bilgi kaynağı olma durumu vardır. Ancak bunların her bir sünnet/hadis düzeyinde ayrı ayrı ortaya konulması, neredeyse imkansız gibidir.

[43] Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, I-II, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul, 2003, I, 395-396.

[44] Fazlurrahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp, Değişim ve Kimlik*, trc. A. B. Baloğlu, A. Çiftçi, Ankara, 1997, s. 80.

[45] Fazlurrahman, *age.*, 49.

[46] Karacabey, Salih, "Hadis Vahiy Münasebeti ve Tıpla İlgili Hadisler Hakkında Hattabî'nin Görüşleri", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IV, sayı:4, 217-225, Bursa, 1992, 222.

[47] Sancaklı, Saffet, Sünnet Vahiy İlişkisi, *Diyanet İlmî Dergi*, c.XXXIV, sayı:3, 53-70; 65, 66.

Aktarılan rivayetler ve kanaatler üzerinde düşünüldüğünde, Hz. Peygamber'in tıp ile ilgili beyanlarının tamamının vahye dayandığını söylemek mümkün görünmemektedir. Aynı şekilde bu tür hadislerin tamamının da vahiyle hiçbir bağı olmayan sadece Peygamber'in kendi tecrübelerine ve o dönemin Arap toplumunun uygulamalarına istinad ettiğini söylemek de isabetli bir tutum olmayacaktır.

B- Kapsamı

Hız. Peygamber (sas), tedavi yollarını araştırmayı teşvik etmiştir.^[48] Üsame b. Şerîk'in anlattığına göre çeşitli yerlerden gelen bedeviler, Hz. Peygamber'e tedavi olalım mı diye sorunca, Nebi (sas): *"Tedavî olunuz. Çünkü Allah, şifasını yaratmadığı bir hastalık yaratmamıştır. Ancak bir hastalık müstesna o da, ihtiyarlıktır buyurmuştur."*^[49] Hadiste, her hastalığın bir çaresinin olduğu hatırlatılarak, tıbbî araştırmalar teşvik edilmiş olmaktadır.^[50]

Resûlullah (sas) insanın kendi canına kıymasını men ederek şöyle buyurmuştur: *"Kim bir zehir içerek kendini öldürürse, o kimse cehennem ateşi içinde ebedi kalarak dâima o zehiri yutmakla azap görecektir."*^[51] Hadisin Müslim rivayetinde bıçakla kendini öldürerek veya dağ gibi yüksek bir yerden atarak intihar etmesi durumunda da aynı şekilde azap göreceği bildirilir. Bu hadis çerçevesinden baktığımızda, Hz. Peygamber'in kendiliğinden, intihar edenin cehennemde ebedi zehir içerek azap göreceğini söylemesi mümkün müdür? Bu ancak ilahî irade ile ortaya konulabilecek bir husustur. Dolayısıyla Kur'ân'da açık bir ifade ile bu dile getirilmemiş de, onu ne Nebevî ne de beşerî bir beyan ve tasarruf olarak görmek mümkündür.

Acaba Tıbb-ı Nebevî hadisleri bir hüküm konusu mudur? Yoksa ümmetin sağlığını korumayı hedefleyen bir tavsiye konusu mudur?

Buhârî Sahîh'inin tıp bölümünün ikinci bâbına, *"Erkek kadını, kadın erkeği tedavi edebilir mi?"* başlığını koymuş ve Rubeyyi' bint Muavviz'den, Resûlullah ile gazvelere çıktıklarını, kendilerinin savaşanlara su dağıtıp hizmet ettiklerini, ölenleri ve yaralıları Medine'ye taşıdıkları rivayetini^[52] aktarmıştır. Onun bâb başlığını veriş şeklinden hadisi, bunun caiz olduğuna delil olarak serdettiğini anlamaktayız.

[48] Müslim, "Selâm", V/ 51, nr. 67; İbn Mâce, "Tıb", 1, nr. 3436- 3439

[49] Ebû Dâvûd, "Tıb", 1.

[50] Bkz. Buhârî, "Tıb", 1; Ebû Dâvûd, "Tıb", 1; Tirmizî, "Tıb", 2.

[51] Müslim, İman, 175; Tirmizî, "Tıb", 7; İbn Mâce, "Tıb", 11.

[52] Bkz. Buhârî, "Tıb", 2.

Resûlullah (sas), “*Daha önceden tabiplik yaptığı bilinmeyen birisi bir kavme doktorluk yapmaya kalkar da hastaya zarar verirse, verdiği zararın bedelini ödemekle mükelleftir*”^[53] buyurmuştur. Hasta haklarının korunması açısından hekimlik yapanlara önemli bir sorumluluk yükleyen hadis aynı zamanda hukuki bir uygulamaya, tazminata zemin teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu hadislerin hukuki bir değer taşıdığı anlaşılmaktadır. Vahye müstenit olması da ihtimal dahilindedir. Ancak tüm Tıbb-ı Nebevi hadisleri için aynı şeyi söylemek mümkün değildir.

1 -Hastanın moralini takviye eden hadisler

Dini açıdan Tıbb-ı Nebevi hadislerine bakıldığında şu tür rivayetler karımıza çıkmaktadır: Buhârî, hastalığın keffaret olması başlığı altında Resûlullah’ın (sas) şöyle buyurduğunu nakletmektedir: “*Kendine isabet edip batan bir dikene varıncaya kadar Müslümanın başına gelen gam, keder, üzüntü ve eza veren hiçbir şey yoktur ki Allah buna karşılık onun hatalarını affetmemiş olsun*”, “*Allah, kimin hakkında hayır dilerse ona musibet verir*”^[54] Bu rivayetler öncelikle bir Müslümana her tür sıkıntıya karşı direnme gücü aşlamaktadır. Hasta olan bir insan önemli ölçüde vücut direncini kaybetmektedir. Buna bir de moral bozukluğu eklenirse, vücudunun hastalığa dayanması ve tedavisi iyice zorlaşacaktır. Bu hadislerde başa gelen musibetin hem manevi boyutu, başışlanmaya vesile olması vurgulanmakta hem de ona direnme gücü, moralini ayakta tutma psikolojisi aşlanmaktadır.^[55] Müslümanın Müslüman kardeşi üzerindeki hakları arasında “*Hasta ziyareti*”^[56] de yer almaktadır. Hasta ziyaretinin, hasta olanın moralini düzeltip vücut direncini artırmaya önemli ölçüde katkı sağladığı bilinen bir gerçektir. “*Aç olanı doyurun, hasta olanı ziyaret edin ve esir olanı hürriyetine kavuşturun*”^[57] hadisini Buhârî, Hasta ziyaretinin vacipliği başlığı altında vermektedir. Yani ona göre bu sorumluluk gerektiren bir görevdir. Bu tür hadisler bir taraftan toplumsal dokuyu güçlendirirken, diğer taraftan da sıkıntıya düşenlere psikolojik bir destek sağlamaktadır.

[53] Ebû Dâvûd, “Diyât”, 23.

[54] Buhârî, “Merdâ”, 1.

[55] Hz. Peygamber’in hasta olanlara yönelik uygulama ve tavsiyeleri için bkz. Aydın, Garip, “Manevî Destek Bağlamında Hz. Peygamber’in Hastalara Yaklaşımı”, *Bilimname*, XXXI, 2016/2, 29-274.

[56] Müslim, “Selam”, 4; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 90.

[57] Buhârî, “Merdâ”, 4.

2- Hz. Peygamber'in günümüz tıp anlayışına göre hâlâ geçerli olan tavsiyeleri

Bugünün tıp anlayışına –o günkü imkanlar çerçevesinde bakıldığında– ters düşmeyen bazı uygulamalar görmekteyiz. Bunlardan bazıları şöyle ifade edilebilir:

“Hz. Peygamber (sas) ateşli bir kadının su ile serinletilmesini tavsiye etti.”^[58] Bugün de tabipler vücut sıcaklığı yükselen kimseler için elbiselerinin hafifletilmesini ve hararetin düşmesi için ıslak bez ile koltuk atı ve ayaklarının serinletilmesini önermektedirler.

Uhud Savaşında yaralanan Resûlullah (sav)'in kanının durdurulması için Hz. Ali, kalkanın içinde su getirdi. Hz. Fatıma O'nun kanını yıkadı, sonra bir hasır yaktı ve onun küllü ile yara kapatıldı.”^[59] Günümüzde de kan kaybeden bir hasta için hekimler öncelikle kan kaybını önleyici tedbirler almaktadırlar.

3- Koruyucu hekimlik kapsamındaki değerlendirebilecek bazı hadisleri

“Yiyecek ve içeceklerinizin kaplarının ağzını açık bırakmayınız.”^[60] Ağzı açık kalan bir kabın içine girecek zehirli bir böcek ve benzeri zararlı bir haşerat ondan içenin ölümüne sebep olabilir.

Hz. Peygamber yanına gelen bazı kimseleri uyararak “Size ne oluyor ki, dişleriniz sararmış olduğu halde yanıma geliyorsunuz. Misvak kullanınız”^[61] demiştir. Günümüzdeki tüm imkanlara rağmen toplumun hâlâ ağız ve diş sağlığına dikkat etmediği bir gerçektir. Bu tavsiyenin, kırk yaşına kadar okuma yazma bilmeyen bir kimse tarafından, bundan ondört asır önce dile getirilmesi son derece dikkat çekicidir.

Tıka basa yemekten men eden Hz. Peygamber, insanı ayakta tutacak dengeli bir beslenmeyi tavsiye etmekte ve yemekte midesinin en fazla “üçte birini yemek için, üçte birini su için, üçte birini de nefes alabilmek için ayırmasını”^[62] tavsiye etmektedir. Bu gün ölçsüz bir şekilde yemek yiyenler, obezite sıkıntısı çekmekte, bazen bırakın başkasına faydalı olmayı kendi vücudunu taşımaktan aciz kalmaktadırlar. Obezite problemi ile baş edebilmek için de doktor doktor dolaşmaktadırlar. Halbuki, Nebevî tavsiyeyi gözeten birisi hem sağlığını korur hem de lüzumsuz yere tüketmediği imkanları ile

[58] Müslim, “Selam”, 82.

[59] İbn Mâce, “Tıb”, 15.

[60] Müslim, “Eşribe”, 96, Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 22.

[61] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 214.

[62] Bkz. Tirmizî, “Zühhd”, 47; İbn Mâce, “Et'ime”, 50.

başkalarına yardımcı olma imkanını elde eder. Daha fazla tüketme hırsına kapılan insanlar da devletler de insanlığın baş belası haline gelmektedirler. Dünyada en çok tüketenlerin gözünün, aç ve sefillerin doğal kaynaklarında ekmeğinde olması, insanlık ve medeni olma iddiasıyla tam bir tezat teşkil etmektedir.

Salgın hastalığın olduğu yerlerde bir önlem olarak devreye konulan karantina uygulamasını Hz. Peygamber'in bundan 14 önce asır başlatması son derece dikkat çekici bir durumdur. Nitekim o şöyle buyurmuştur: “*Bir yerde veba olduğunu iştirseniz, oraya girmeyiniz. Bulduğunuz yerde veba vukua gelirse, oradan ayrılmayınız*”^[63] Hz. Peygamber bir tabip olmadığına göre, bu konudaki bilgisi, belki vahye müstenit olabilir.

4- Botanik eczacılığı kapsamındaki tedavi usûlleri ihtiva eden hadisleri

“*Mantar kudret helvası cinsindedir. Suyu göze şifadır.*”^[64]

“*Mantar (Allah'ın Beni İsrail'e in'am ettiği kudret helvası denen) menn'dendir. Suyu göz için şifadır. Acve (denen hurma cinsi) cennettendir ve zehire karşı şifadır.*” Aynı babda, Ebu Hüreyre'nin bu konudaki tecrübesi de nakladılmaktadır. O şöyle demiştir: “Ben üç veya beş veya yedi mantar aldım, onları sıkıp suyunu bir şişeye koydum. Gözü hasta olan bir cariyeme tatbik ettim. İyileşti.”^[65]

Bazı hadislerde geçen ifadeler de mutlak anlamına alındığı için problem oluşturmaktadır. Bunlardan birisi “*Çörek otu ölümden başka her derde devadır*”^[66] hadisidir. Tıbb-ı Nebevî hadisleri bir bütün olarak dikkate alındığında, Hz. Peygamberin tedavi için tavsiye ettiği yegane şeyin çörek otu olmadığını görmekteyiz. Şayet ölümden başka her şeye faydalı olsaydı, herkese sadece çörek otunu tavsiye etmesi gerekirdi. Nebi (sas)'in kendisi de farklı tedavi yollarına başvurmuştur. O halde bu hadis ile kastedilen şey, onun önemini vurgulamaktır. Bir kimsenin kahramanlığını ifade etmek için, o bir orduya bedeldir deriz. Bu mübalağalı bir anlatımdır. Gerçekte hiçbir kimse bir orduya bedel iş yapamaz. Hadisteki ifade de böyle anlaşılmalıdır.

Günümüzde yaygın olan, kimyasal üretime dayanan ilaçların kullanılmasıdır. Ancak gittikçe botanik eczacılığına verilen önemin her geçen gün arttığını görmekteyiz. Bu tür veriler ve tavsiyeler koca karı ilaçları olarak uzun yıllar tahkir edilmiştir. Belki de bunlar ilmi tetkike tabi tutulmadan

[63] Buhârî, “Tıb”, 30; Müslim, “Selam”, 93.

[64] Buhârî, “Tıb”, 20; Müslim, “Eşribe”, 157.

[65] Bkz. Tirmizî, “Tıb”, 22.

[66] Buhârî, “Tıb”, 7.

tahkir edildiği için, İslam ülkeleri kendi ilaçlarını üretememiş, dünyada kimyasal ilaç üretenlerin pazarı haline gelmiştir. Bu gün Dünyanın üreten gücü halinde son yılların en hızlı büyüyen ülkesi Çin’de ise Botanik Eczacılığı yaygın bir şekilde hizmet vermektedir. Dünya’daki her beş insandan biri bugün Çinli ise, botanik eczacılığı sanıldığı kadar basite alınacak bir şey olmasa gerektir. Kazakistanlı öğrencilerimizden öğrendiğimize göre, Çin sadece kendi ülkesinde değil, Kazakistan’daki önemli bir miktarda bir araziye bu amaçla kullanmak üzere kiralamıştır. Son yıllarda teknik ve bilim alanında Çin, ciddi atılımlar yapmış ve dünyanın en büyük ikinci ekonomik gücü haline gelmiştir. Bu atılımlarla birlikte geleneksel tıptan ve botanik eczacılığından aktif bir şekilde halen istifade etmektedir.

Bu çerçevede Tıbb-ı Nebevî de yer alan koruyucu hekimlik ve botanik eczacılığı ile ilgili verileri inceleyen ciddi tetkikler yapılmalıdır. Tabiplerin, biyo-kimyacıların, eczacıların ve ilahiyatçıların birlikte çalışacağı bir üniversitenin gözetiminde bir Tıbb-ı Nebevî Enstitüsü veya Tıbb-ı Nebevî Araştırma Merkezi kurularak bu verilerin günümüz ilmi imkanları ile ele alınıp incelenmesi, bu konudaki ezber ve ön yargıya dayanan polemiklere son verecek, belki İslam Dünyasında özgün bir ilaç endüstrisinin teşekkülüne de öncülük edebilecektir.

Sonuç

Dinin muhatabı olan insanlar açısından sağlık hayatın bir gerçeği olduğu kadar hastalık da hayatın bir gerçeğidir. Bu sebeple Allah Teala, insanlara yüklediği bazı sorumlulukların yerine getirilmesinde, sağlıklı olanlar ile hasta olanların yükümlülüklerin eşit tutmamış, hasta olanlara bu sorumlulukların ifasında bazı kolaylıklar tanımıştır. Ancak Kur’ân ayetlerinde herhangi bir hastalığın tedavisi ile ilgili bir açıklama bulunmamaktadır.

İnsanlara Allah’ın dinini tebliğ eden Hz. Peygamber’in (sas), en önemli görevi Kur’ân’da toplanan vahiylerin tebliği ve açıklanması olmuştur. Ancak bu açıklamaların bir kısmı vardır ki onların, doğrudan Hz. Peygamber tarafından yapılması mümkün değildir. Ölümünden sonraki hayat, ahiret ahvali, mizan, cennet, cehennem gibi itikatla ilgili bilgiler, namazların rekatları, zekatın nisabı, hangi periyotlar içinde verileceği, haccın nasıl ifa edileceği gibi teabbüdi bilgiler bunlara örnek olarak verilebilir. Bu alan ise, Kur’ân’da toplanan metlûv vahyin dışında bir bilgilendirmeyi gerektirmektedir ki buna da, gayr-i metlûv vahiy denilmiştir.

Hız. Peygamber’in (sas), dini tebliğ ederken insanların sağlıklarını ilgilendiren bazı açıklama ve beyanlarının da olduğu bilinmektedir. Nitekim

bunlar, hadis musannefatı içinde kitabu't-tıb, kitâbu'l-merdâ, kitâbü's-selâm gibi bölümlerde bir araya getirildiği gibi bu konuda müstakil eserler de telif edilmiştir. Bu hadislerin kaynağı eskiden beri tartışılmaktadır.

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Muhammed Ebu Şehbe gibi bazı alimlere göre Tıbb-ı Nebevî'nin kaynağı vahiydir. Onlara göre Peygamberin Tıbbı kesin ve ilahidir. Vahye dayanır. Dünyevî konularda, bilhassa tıbbî konularda Nebi (sas), en güzel örnek teşkil etmiştir. O, vahiy yoluyla aldığı emirler dışında, Arapların o güne kadar uyguladıkları tıp bilgilerini aynen değil, ta'dîl ve tashih ederek uygulamaya koymuştur. Onlardan bazılarına göre, Tıbb-ı Nebevî'nin kaynaklarını, Kur'ân-ı Kerim, vahye dayalı hadis-i şerifler, kıyas, tecrübedir.

İbn Haldun'a göre Hz. Peygamber'in Tıbb-ı Nebevî gibi konulardaki sözleri âdetlere dayanır. Şeriatle ilgili değildir. O bize, şeriatı öğretmek için gönderilmiştir. Tıp ve benzeri konuları öğretmek için değil. Şah Veliyullah Dihlevî'ye göre (1176/1762) sünnet, risaletin tebliğine yönelik olan sünnetler ve Risaletin tebliğine yönelik olmayan sünnetler olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre Peygamber'in Tıp ile ilgili hadisleri, yargı ile ilgili kararları gibi hususlardaki beyanlarının risaletin beyanı kapsamında olmadığını söyler.

Aktarılan rivayetler ve kanaatler değerlendirildiğinde, Hz. Peygamber'in tıp ile ilgili beyanlarının tamamının vahye dayandığını söylemek mümkün görünmemektedir. Aynı şekilde bu tür hadislerin tamamının da vahiyle hiçbir bağı olmayan sadece Peygamber'in kendi tecrübelerine ve o dönemin Arap toplumunun uygulamalarına istinad ettiğini söylemek de isabetli bir tutum olmayacaktır.

Tıbb-ı Nebevî ile ilgili hadislerin muhtevası genel bir perspektifle ele alındığında şunlar söylenebilir: Hz. Peygamber, tedaviyi ve tedavi yollarının araştırılmasını teşvik etmiştir. Hastalanan bazı sahabilerini tedavi için döneminin hekimlerine yönlendirmiştir. İlgili rivayetlerin önemli bir kısmı da koruyucu hekimlik kapsamında değerlendirilebilir. Onun tedavi yolları ile ilgili yaptığı açıklamaların önemli bir kısmının, günümüzdeki aktüel ifadesi ile botanik eczacılığı ile ilgili olduğu görülmektedir. Botanik eczacılığı, günümüzde alternatif bir tedavi yöntemi olarak gittikçe artan bir ilgi görmeye başlamıştır. Hatta botanik tedavi uygulamaları, bilim ve teknoloji alanında dev atılımlar yapan, din ile irtibatı olmayan ülkelerde bile başvurulan bir tedavi yöntemi olarak uygulanmaktadır. İslam ülkelerinin çoğunda maalesef bu tür veriler ve tavsiyeler, koca karı ilaçları olarak uzun yıllar tahkir edilmiştir. Belki de bunlar ilmi tetkike tabi tutulmadan tahkir edildiği için, İslam ülkeleri kendi ilaçlarını üretememiş, dünyada kimyasal

ilaç üretenlerin pazarı haline gelmiştir. Konu ile ilgili bir tıp dergisindeki tespitlere göre İslam ülkelerinin kendi öz keşifleri ile üretilen patentini aldığı ilaç sayısı yirmiyi bile bulmamaktadır.

Bu makale çerçevesinde nihaî bir öneri olarak, Tıbb-ı Nebevî’de yer alan koruyucu hekimlik ve botanik eczacılığı ile ilgili verileri inceleyen ciddi tetkikler yapılmalıdır. Bu işe ilgi duyan bir üniversitenin gözetiminde, tabiplerin, biyo-kimyacıların, eczacıların ve ilahiyatçıların birlikte çalışacağı bir Tıbb-ı Nebevî Enstitüsü veya Tıbb-ı Nebevî Araştırma Merkezi kurularak bu verilerin günümüz ilmî imkanları ile ele alınıp incelenmesini teklif ediyoruz. Belki bu tür samimi çabalar ve araştırmalar, İslam Dünyası’nda özgün bir ilaç endüstrisinin teşekkülüne de öncülük edebilecektir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî (241/855), *el-Müsned*, I-VI, Amman, 2003.
- Atmaca, Veli, “Tıbb-ı Nebevî Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi (Bibliyografya Denemesi)”, -*Hikmet Yurdu*, Ocak-Haziran 2013/I, c. VI, sayı:11, s.39-74, Malatya, 2013.
- Aydın, Garip, “Manevî Destek Bağlamında Hz. Peygamber’in Hastalara Yaklaşımı”, *Bilimname*, XXXI, 2016/2, 29-274.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (256/870), *Sahîhu’l-Buhârî (el-Câmiu’l-müsnedü’s-sahîhu’l muhtasar min umûri Rasûlillah ve sünenih ve eyyâmih)* thk. Abdulazîz b. Abdullah b. Bâz, I-VIII, Beyrut, 1994.
- Cüveynî, Abdulmelik b. Abdullah (478/1085), *el-Burhân fi usûli’l-fikhi-II*, Katar, 1992.
- Denizkuşları, Mahmut, *Peygamberimiz ve Tıp*, İstanbul, 1981.
- Dihlevî, Şah Veliyullah Ahmed b. Abdurrahim (1176/1762), *Huccetullâhi’l-bâliğa*, I-II, trc., Mehmet Erdoğan, İstanbul, 2003.
- Dönmez, Mustafa, *Ebu Nuaym el-İsfehânî’nin et-Tıbbu’n-Nebevî İsimli Eserinin Tahkiki*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayınlanmamış doktora tezi), Bursa, 2005.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eş’as (275/888), *Sünenü Ebî Dâvud*, I-IV, thk. Sıdkî Muhammed Cemil, Beyrut, 1994.
- Ebu Şehbe, Muhammed, *Difâun ani’s-Sünne*, trc. Mehmet Görmez, M. Emin Özafşar, I- II, Ankara, 1990.
- Fazlurrahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp, Değişim ve Kimlik*, trc. A. B. Baloğlu, A. Çiftçi, Ankara, 1997.
- Hattâbî, Ebu Süleyman Ahmed b. Muhammed (388/998), *Meâlimü’s-süneni şerhu süneni Ebî Davud*, I-IV, Beyrut, 1411.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir (1284/1868), *Mekâsıdu’ş-şer’iati’l-islamiyye*, Tunus, 1978, 51.
- İbn Haldun, Abdurrahman (808/1406), *el-Mukaddime*, thk. Halil Şehhade, Beyrut, 1988.
- İbn Kayyim el-Cevziyye Muhammed b. Ebi Bekr (751/1350), *Zâdü’l-Meâd*, Beyrut, 2003.
- İbnü’l-Esir el-Cezerî, Mübarek b. Muhammed (606/1209), *en-Nihâye fi garîbi’l-hadis*, I-V, Kum, 1342.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd Kazvîni (273/886), *Sünenü İbn Mâce*, I-II, thk. Sıdkî Cemil Attâr, Beyrut, 1415/1995.
- Karabulut, Ali Rıza, *Tıbb-ı Nebevî Ansiklopedisi*, I-II, Kayseri, 2006.
- Karacabey, Salih, “Hadis Vahiy Münasebeti ve Tıpla İlgili Hadisler Hakkında Hattâbî’nin Görüşleri”, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IV, sayı:4, Bursa, 1992

- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (261/875), *Sahihu Müslim (el-Câmiu's-sahîh)*, I-V, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Beyrut, 1956.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb (303/915), *Sünenü'n-nesâî*, I-IX, tlk. Abdulfettâh Ebu Gudde, 3. bsk. Beyrut, 1414/1994.
- Nevevî, Zekeriya b. Şeref (676/1277), *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. El-Haccâc*, Amman, 1421.
- Raşit Küçük, "Tıbb-ı Nebevi Literatürü Üzerine Bir Deneme", İlim ve Sanat, c.I/3, s. 6, (6- 8) İstanbul 1985.
- Sakallı, Talat, "Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1995, sayı: 2, Isparta, 1995.
- Sancaklı, Saffet, Sünnet Vahiy İlişkisi, *Diyanet İlmî Dergi*, c.XXXIV, sayı:3, 53-70, Ankara, 1998.
- Şâtıbî, İbrahim b. Musa (790/1388), *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerîa*, Lübnan, ts, I-IV, II, 7.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali (1250/1834), *Fethu'l-kadîr*, I-V, tlk., Hişam Buhârî, Hudar Ukârî, Beyrut, 1997, III, 315.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa (279/892), *Sünenü't-tirmizî*, I-V, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdulbâki, Abdulkadir İrfân Hassûne, Beyrut, 1414/1994.



ŞİA'DA İMAMLARA ATFEDİLEN TIBBIN KAYNAKLARI VE SÜNNÎ ANLAYIŞLA MUKAYESESİ

İBRAHİM KUTLUAY
PROF. DR.

İZMİR KATİP ÇELEBİ Ü. İSLAMİ İLİMLER F.



ÖZET

Şîa'da imamların tıbbî, tıbb-ı nebevînin bir devamı olarak değerlendirilmekte ve imamların tıbbî bilgilerinin kaynağı, bunları *vahy-i gayr-i metlûv* kanalıyla alan Hz. Peygamber'e ve onun vârisi olan imamlara dayandırılmaktadır. Bu bilgiler ise peygamberlere Cebrâil vasıtasıyla Allah'tan gelmektedir. Ehl-i sünnet'e göre tıbb-ı nebevî, Hz. Peygamber'e mahsustur. İsnâaşeriyye'de ise tıbb-ı nebevîyi de içine alacak şekilde tıbb-ı emmeden söz edilmekte olup bu, Resûl-i Ekrem'e ilave olarak on iki imama ya da daha geniş mânada Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma'nın da ilave edilmesiyle on dört masuma atfedilmektedir. Bu konuda İsnâaşeri âlimler tarafından *Tıbbü'l- eimme*, *Tıbbü Ca'feri's-Sâdik*, *Tıbbü'r-Rızâ* gibi adlarla müstakil kitaplar telif edildiği gibi Şîa hadis kaynaklarında dağınık vaziyette, imamlara atfedilen tıbbî tavsiyelere, ilaçlara ve tedavi usûllerine dair rivayetler de yer almaktadır. Bu çalışmamızın temel amacı, Şîa hadis kaynaklarında dağınık vaziyette, *Tıbbü'l- eimme* adıyla ya da *Tıbbü Ca'feri's-Sâdik*, *Tıbbü İmam er-Rızâ* gibi belli bir imamın tıbbına yönelik telif ve tasnif edilen kitaplardaki rivayet ve bilgilerden hareketle imamların tıbbının temel özelliklerini ana hatlarıyla ortaya koymak ve bunları tıbb-ı nebevîye dair Ehl-i sünnet kaynaklarındaki rivayetlerle mukayese ederek bir sonuca gitmektir. Metot olarak Şîa hadis kaynaklardaki rivayetler taranacak, ayrıca imamların tıbbına dair Şii âlimler tarafından kaleme alınan çalışmalarda yer verilen *ahbâr* değerlendirilecektir. Bu bilgilerin modern tıpla ne ölçüde örtüştüğü ya da ilmi değeri ve geçerliliği başka çalışmaların konusu olup araştırmamızın kapsamı dışında tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tıbb-ı nebevî, Tıbb-ı Eimme, İsnâaşeriyye, On İki İmam, Rukye.

THE SOURCES OF
MEDICINE ATTRIBUTED
TO INFALLIBLE IMAMS
IN SHİA AND ITS
COMPARISON WITH SUNNÎ
UNDERSTANDING

ABSTRACT

In Shia, the medicine of the infallible imams is considered as a continuation of the Medicine of the Prophet (tıbb al-nabawî) and the source of the medical information of the Imams primarily based on the Prophet and formers imams who are his descendants and heirs. It is believed that this information comes to prophets from Allah Almighty via Angel Gabriel. On the other hand according to the Ahl al-sunnah, tıbb al-nabawî belongs to just the Prophet himself. Besides, in Ithnâsheriyye, it is mentioned that *tıbb al-aimma* includes *tıbb al-nabawî* and it is attributed to totally fourteen infallibles in addition to the Prophet and his daughter Fatima. In this regard, Shiî scholars compiled the individual books named *Tıbb al-Aimma*, *Tıbb Ja'fer al-Sâdıq*, *Tıbb al-Rızâ*, besides Shiî hadith sources disorderly include some medical advice, medicines, and treatment methods attributed to Imams. The main purpose of this study is to determine the main features of the medicine of Imams depending on the narrations taking place in the hadith sources scattered and the books called *tıbb al-aimma* which were attributed to specific imam such as *Tıbb Ja'far al-Sâdıq*, *Tıbb İmam al-Rızâ* and evaluate the main features of the medicine of Imams. Also reaching a conclusion will be compare them with the narrations in the Ahl al-Sunnah sources regarding tıbb al-nabawî. As a method, the narrations in the hadith sources of Shia will be scanned, and *ahbâr* in the works written by the Shia scholars regarding the medicine of imams will be evaluated. The extent to which this information overlaps with modern medicine, or its scientific value and validity is the subject of other studies.

Keywords: the Prophetic Medicine, the Medicine of Imams, Ithnâshariya, Ruqya, Twelve Imams.

Giriş

Tıbb-ı nebevî, kısaca “Hz. Peygamber’in sağlıkla ilgili değerlendirme ve tavsiyeleri, bunlar üzerine oluşan literatür” şeklinde tanımlanmıştır.^[1] Bunun tafsilatlı ve kapsayıcı bir tanımı “insanı ruh ve beden bütünlüğü içinde değerlendirip “tıbb-ı ilacî”den daha ziyade “tıbb-ı vikâî”yi (hıfzussıhha) önceleyen, Hz. Peygamber’in yaşadığı çağın ve coğrafyanın imkânları çerçevesinde hastalıkların teşhis ve tedavisinde kendisinin uyguladığı, ashâbına ve ümmetine tavsiye ettiği perhiz, kan aldırma, sularla tedavi, tedavide bazı bitki ve yiyecekleri kullanma, zaruret hâlinde başvurulmuş dağlama gibi maddî; dua, istiâze ve rukye gibi manevî metotlardan oluşan; hıfzıssıhha, teşhis ve tedavi yönleri bulunan, bir kısmı vahye dayansa da çoğu, döneminin tıbbî gelenek, birikim ve uygulamalarının yanı sıra Hz. Peygamber’in tecrübelerini de ihtiva eden tıbbî prensipler açısından evrensel bir değer taşıyan tıbbî hususların bütünü” şeklinde yapılabilir.

Her alanda Müslüman topluma önder olarak ilahî tayinle görevlendirildiği savunulan ve kendilerine itaatin imanın bir şartı (usûlü’-d-dîn) olarak değerlendirildiği İsnâaşeriyye’de; Ehl-i sünnet’in anladığı mânada tıbb-ı nebevî ile tıbb-ı eimme, aynı şey olmayıp aralarında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bilindiği üzere İsnâaşeriyye’ye göre masum imamlar^[2] ilham almaları, ayrıca peygamber(ler)in ve imam olan atalarının ilimlerine vâris olmaları gibi sebeplerden dolayı onların söz, fiil ve takrirleri Hz. Peygamber’in

[1] Ayhan Tekineş, “Tıbb-ı Nebevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/85.

[2] İsnâaşeriyye, *on iki imamın masum olduğuna inandığından ve diğer âlimlerle karışmaması için metinde “masum imam” tabiri tercih edilmiştir. Mutlak olarak zikrettiğimizde imam kelimesiyle on iki imamdandır birini kastetmekteyiz.*

söz, fiil ve onayları gibi sünnet sayılmakta ve bağlayıcı kabul edilmektedir. Bu şekilde imamların söz, fiil ve onayları ilahî kaynağa bağlandığından Hz. Peygamber'in tıbbî ile imamların tıbbî son tahlilde aynı kaynaktan neşet etmiş olmaktadır. Ehl-i sünnet'e göre imamların tıbbî, aralarında benzerlik bulunsa da tamamen tıbb-ı nebevî içinde mütalaa edilemeyeceğinden, onu İsnâaşerî âlimlerin niteledikleri şekilde tıbb-ı eimme/imamların tıbbî tabiriyle ve müstakil olarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Netice olarak istisnalar bir yana bırakılırsa Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğu hem tıbb-ı nebevînin kaynağının tamamen vahiy olduğunu kabul etmediğinden, hem de imamların tıbbına dair İsnâaşerî âlimlerin görüşlerini paylaşmadığından konu için "tıbb-ı nebevî" ve "tıbb-ı eimme" şeklinde iki farklı tabir kullanmak ve bunları müstakil olarak tahlil etmek gerekmektedir.

Tıbb-ı nebevînin kaynağı, bağlayıcılığı, ilmî kıymeti, tıbbın hangi nev'ine girdiği, istifade imkânı ve geçerliliği gibi hususlar pek çok çalışmaya^[3] konu teşkil etmiştir. Ancak söz konusu çalışmalarda imamların tıbbının genel özellikleri ve temel amaçları ele alınmış değildir. Biz çalışmamızda tıbb-ı nebevî bağlamında "imamların tıbbî"nin kaynaklarını ve temel özelliklerini incelemeyi amaçlıyoruz.

Şîa hadis kaynaklarında ve bu alanda telif edilen tıbb-ı eimme türü kitaplarda ya da hususi olarak bir imamın tıbbına dair çalışmalarda Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) yanı sıra on iki imam arasında en çok Hz. Ali (ö. 40/661), Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733), Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765), ve Ali er-Rızâ'dan (ö. 203/818) tıbbı dair rivayetler nakledilmiş, bunlar içinde Ca'fer es-Sâdık bu hususta öne çıkmıştır.

İmamlardan nakledilen tıbbı dair bilgilerin ilmî değerinin ve modern tıptaki yerinin tespiti tıp uzmanlarının işidir. Biz oldukça kapsamlı olan bu konuda sadece Şîa kaynaklarında yer alan bazı rivayetleri ve bu alandaki özellikle imamların tıbbî adıyla neşredilen bazı telifatı esas alarak rivayetlerin muhtevası açısından bunlardan ne gibi prensipler çıkarılabileceğini belirlemeye çalışacak ve bir değerlendirme yapmakla yetineceğiz. Bu sebeple tek tek bitkilerin, bazı yiyecek ve içeceklerin ne tür hastalıklarda

[3] Meselâ bkz. Şeref Mahmüd el-Kudât, "Hel Tıbbî'n-Nebi Vahy", *Meccelletü Mu'te* (2002): 1-33; Bünyamin Erül, "Tıpla İlgili Rivâyetlerin Değeri", *Adana 2015 Uluslararası İslam & Tıp Tıbb-ı Nebevî Kongresi*, edit. Hasan Akkanat vö. Adana: y.y. (2016): 13-24; Enbiya Yıldırım, "Nebevî Tıbbın Konumu", *Adana 2015 Uluslararası İslam & Tıp Tıbb-ı Nebevî Kongresi*, edit. Hasan Akkanat vö. Adana: y.y. (2016): 37-47; İbrahim Kutluay, "Tıbb-ı Nebevî'nin Vahiy Kaynakları", *Adana 2015 Uluslararası İslam & Tıp Tıbb-ı Nebevî Kongresi*, edit. Hasan Akkanat vö. (Adana: y.y., 2016), 49-61; Orhan Yılmaz, "İbn Kayyim'in Tıbb-ı Nebevî İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2014): 9; Veli Aba, "Tıbb-ı Nebevî Bağlamında İlahî Şifânın Kaynağı ve Değeri Üzerine Teolojik Değerlendirmeler", *Akademik Sıyer Dergisi*, 1/1 (2019): 112-139.

kullanıldığı üzerinde durmayacağız. Zira bu meselede imamlara ait bazı sözlerin Sünnî âlimler tarafından telif edilen tıbb-ı nebevî türü eserlere hadis olarak girip girmediğini de tetkik etmek gerekecektir. Özellikle Şîa hadis kaynaklarında imamlara atfedilen tıbbı dair rivayetlerin Ehl-i sünnet hadis kaynaklarındaki rivayetlerle mukayese edilmesi, bize bu hususta Şîa'nın Ehl-i sünnet hadis kaynaklarından etkilenip etkilenmediği hususunda bir fikir vermesinin yanında, aynı kaynaktan beslendiği savunulan imamların tıbbı dair görüş ve tavsiyelerinin Hz. Peygamber'e ait tıbbî öğütlerle benzer olup olmadığını ortaya koyacaktır. Asıl konumuz Ehl-i sünnet ulemâsına göre tıbb-ı nebevînin temel özellikleri olmamakla birlikte bir fikir vermesi ve mukayese imkânı sağlaması açısından bu konudaki tartışmalara kısaca değinmemiz yerinde olacaktır.

1. Ehl-i Sünnet Kaynaklarında Tıbb-ı nebevî'nin Temel Özellikleri ve Bu Konudaki Tartışmalar

Ümmetin her alanda önderi olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ümmetinin sağlığı ile ilgilenmesi son derece tabiidir. Bu sebeple o, esas görevi olmasa da daha çok tıp ilminin konusunu teşkil eden genel olarak sağlık, hıfzıssıhha^[4] ve tedavi gibi konularda ümmetine bazı telkin ve tavsiyelerde bulunmuş, uygulamaları ile bizzat kendisi ashâbına ve ümmetine örnek olmuştur. Öyle ki Allah Resûlü'nün tıbbı dair söz ve uygulamaları, temel hadis kaynaklarında genellikle "Kitâbu't-tıb" başlığı altında yer almıştır. Nitekim Buhârî (ö. 256/869), *Sahîh*'inde, "Kitâbü't-tıb" ve "Kitâbü'l-merzâ" adıyla bu konuya iki bölüm ayırmıştır. İbn Mâce (ö. 273/886), Ebû Dâvûd (ö. 275 888) ve Tirmizî (ö. 279/892) "Kitâbü't-tıb" bölümü altında konu ile ilgili hadisleri zikrederken Müslim (ö. 261/874), Nesâî (ö. 303/915) ve İmam Mâlik (ö. 179/795) de eserlerinde farklı başlıklar altında aynı konuları ele almışlardır. Bunların yanı sıra söz konusu kaynaklarda "Kitâbü'l-cenâiz" "Kitâbü'l-et'ime ve'l-eşribe" gibi bölümlerde de tıpla ilişkilendirilebilecek bazı hadisler tahrîc edilmiştir.

İslâm âlimleri arasında tarih boyunca tıbb-ı nebevî çeşitli açılardan tartışmaya medar olmuştur: Bunlardan ilki onun kaynağı meselesi olup bu husus Hz. Peygamber'in sünnetinin kaynağı ile doğrudan irtibatlıdır. Ona dair görüşler tam olarak bilinmeden tıbb-ı nebevînin kaynağını isabetli olarak belirlemek mümkün gözükmemektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse İslâm âlimleri arasında ilk tıp bilgilerinin kaynağına dair geleneksel görüş,

[4] Geniş bilgi için bkz. Nebi Bozkurt, "Hıfzıssıhha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1998), 17/316-318.

bunların Allah Teâlâ tarafından peygamberlere öğretildiği yönündedir. Bu görüşü Hıristiyan tabiplerin, hatta Grek asıllı Galen'in (Câlinûs) (ö. 200 [?]) de dile getirdiği belirtilmektedir. Nitekim Galen'in "Tıp sanatı; Allah Teâlâ'nın öğretmesiyledir, O'nun bağışdır, insanoğluna O'nun bir lütfudur" diyerek bu hususa vurgu yaptığı görülmektedir.^[5]

İslâm âlimlerinin tıbb-ı nebevînin kaynağı ve bağlayıcı olup olmadığı hususunda üç farklı görüşü benimsedikleri görülmektedir:

a) Tıbb-ı nebevînin büyük ölçüde vahye dayandığı ve bağlayıcı olduğu. Ana hatlarıyla ifade edersek İslâm âlimleri arasında özellikle İbn Hazm (ö. 456/1063), İbn Teymiyye (ö. 728/1327), İbn Kayyim (ö. 751/1350)^[6] gibi âlimler, Hz. Peygamber'in içtihatlarının vahyin kontrolünde olduğu kanaatindedirler. Dolayısıyla bu kanaattaki âlimler, tıbb-ı nebevîyi de aynı şekilde değerlendirmekte ve tabii olarak büyük ölçüde vahye dayandırmaktadırlar.^[7]

b) Tıbb-ı nebevînin vahye istinat etmeyip dünyevî hususlardan olduğu. Hattâbî (ö. 388/998), Nevevî (ö. 676/1277)^[8] ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi âlimlere göre tıbbî meseleler, Hz. Peygamber açısından yanılmanın mümkün olduğu dünyevî hususlar olup vahye istinat etmemektedir.^[9] Bu görüşü savunan âlimlere göre Resûl-i Ekrem'in asıl görevi tabiplik değildir ve tıp dünyevî bir konudur; dolayısıyla bu konudaki rivayetler döneminin tıbbî tecrübe ve uygulamaları ile Hz. Peygamber'in kendi görüş, tercih ve tecrübelerini yansıtmaktadır.

c) Tıbb-ı nebevînin tamamı olmasa da bir kısmının vahy-i gayr-i metlûv ya da ilham türünden vahye dayandığı, dolayısıyla tabiplerin tıbbına nisbetle büyük bir kıymeti haiz olduğu şeklinde genel olarak üç kısımda değerlendirilmek mümkündür.

[5] Bkz. İlhan Kutluer, "Câlinûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7/32 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993); Ayhan Tekineş, "Tıbb-ı Nebevî'nin Metafizik Temelleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2010/Ocak-Haziran), 121; Ruhâvî, *Edebü't-tabîb* (nşr. Merizî'nin 'Asîrî, Riyad 1992), 155.

[6] İbn Kayyim, Allah Resûlüne (s.a.v.) ait tıbbın vahiy ve nübüvvet kandili ile kâmil bir akıldan sâdır olduğu için yakînî, kat'î ve ilâhî menşeli olduğunu, diğer insanların tıbbî bilgilerinin ise sezgi, zan ve tecrübeye dayandığını vurgulamıştır. Bkz. Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdül-meâd fî hedyi hayri'l-'ibâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle: 1415/1994), 4/33; İbn Kayyim, *et-Tıbbü'n-Nebevî*, Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 4-7.

[7] Şeref el-Kudât bu konudaki görüşleri üç maddede özetleyip değerlendirmiştir. Bkz. Kudât, "Hel Tıbbi'n-Nebî Vahy", 4-7.

[8] Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1392/1972), 15/116.

[9] Geniş bilgi için bkz. Kutluay, "Tıbb-ı Nebevî'nin Vahiy Kaynakları", *Adana 2015 Uluslararası İslam & Tıp Tıbb-ı Nebevî Kongresi*, edit. Hasan Akkanat vö. (Adana: y.y., 2016), 49-61; Yılmaz, "İbn Kayyim'in Tıbb-ı Nebevî İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi", 9; Aba, "Tıbb-ı Nebevî Bağlamında İlahî Şifânın Kaynağı ve Değeri Üzerine Teolojik Değerlendirmeler", 117-123.

Birinci ve ikinci maddede zikrettiğimiz, ifrat ve tefriti yansıtan mülahazalar bir yana bırakılırsa tıbb-ı nebevînin belli bölümünün vahiy kaynaklı olduğu, âlimler arasında en çok benimsenen ve bizim de iştirak ettiğimiz görüştür. Zira Cebrâil'in Resûl-i Ekrem'e hastalıklara karşı okunmak üzere bazı dualar öğretmesi,^[10] Mi'rac gecesinde bazı meleklerin Resûlullah'a ümmetine hacamatı emretmesi yönünde tavsiyede bulunmaları,^[11] Allah Resûlü'nün modern tıpla da örtüşen zayıf bir rivayet olsa da tırnak aralarında mikropların barındığına şeytan sembolünü kullanarak bilgi vermesi,^[12] mikrop ve hastalıkların elin ağız ve bedene temasıyla bulaşmasından hareketle özellikle el temizliğine ısrarla vurgu yapması,^[13] bazı hastalıkların insandan insana ya da hayvandan hayvana bulaşabildiğini, bu sebeple karantina uygulamasına gidilmesinin tavsiye etmesi,^[14] iyice acıkmadan sofraya oturmama, tam doymadan kalkma, kısaca midenin üçte birini boş bırakma gibi modern tıbbın ehemmiyet atfettiği perhizi ve sıhhat için orucu ve öğle uykusunu tavsiye etmesi^[15] gibi hususları sadece yaşadığı dönemdeki tıbbî birikimine, tecrübeye ya da dönemin tabiplerinden öğrenilmiş bilgilere dayandığı görüşü ile izah etmek ve onları ilahî kaynaktan bağımsız değerlendirmek uygun gözükmemektedir. Hülâsa bütün bunlar bize tıbbî prensipler bazında tıbb-ı nebevînin bir bölümünün gayr-i metlûv vahye dayandığını söyleme imkânı vermektedir. Tıbb-ı nebevînin

[10] *Müsned*, 43/292; İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed, *Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 7/229.

[11] Tirmizî, "Tıb", 12; İbn Mâce, "Tıb", 21; Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr/ el-Bahrü'z-zehhâr*. thk. Mahfûzürrahmân Zeynüllâh, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdullâh (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hukm, 1988-2009), 12/232; Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk: Târik b. İvazullâh b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 3/289; Tirmizî, İbn Mes'ud'un naklettiği bu hadisi hasen-garîb olarak nitelendirmiştir. "Tıb", 12.

[12] «خَلَّلُوا لِحَاكِمِكُمْ وَفَضُّوا أَظْفَارَكُمْ فَإِنَّ الْمَيْطَانَ يَجْرِي مَا بَيْنَ اللَّحْمِ وَالظُّفْرِ» "Sakallarınızı hilalayiniz (parmaklarınızla suyu içine temas ettiriniz), tırnaklarınızı kısaltınız; zira şeytan tırnaklarınızın arasında barınır" bkz. Süyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, 1/6592; Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Asâkir, Hz. Ali ve Câbir'den nakletmişlerdir. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi li ahlâki'r-râvî*, 1/374; İbn Asâkir, *Târihu Dimâşk*, 53/347; Deylemî, *Firdevs*, 2/168; Zeynüddîn Muhammed Abdürrahûf el-Münâvî, *Fezû'l-kadîr şerhu'l-Câmi's-sağîr*, ta'lik. Mâcîd el-Hamevî (Mısır: el-Mektebetü'l-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356), 3/411; Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttaki Hindî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, neşr. Bekri Hayyânî, Saffet Sakka. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405), 9/301. Süyûtî, tahrîc ettiği hadisten sonra sıhhati ile ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamış, Münâvî kısaca şerh ettikten sonra bu rivayetin zayıf olduğunu belirtmiştir. Elbânî, bu hadisin isnadında yer alan ve hadis uydurmasıyla tanınan Osman b. Abdîrrahman sebebiyle bu rivayete mevzu hükmünü verir. Bkz. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, *Zaifü Câmiü's-sağîr ve ziyâdetuh*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.

[13] Temizliğe vurgu o kadar fazladır ki imanının yarısı sayılır. Müslim, "Tahâret", 1; Tirmizî, "Da'avât", 86; Dârimî, "Vudû", 2.

[14] Buhârî, "Tıb", 30.

[15] İbn Mâce, "Sıyâm", 22.

bağlayıcı olup olmamasına gelince Hz. Peygamber'in tıbbı dair tavsiye ve uygulamalarının olduğu gibi değil, ortaya koyduğu prensipler noktasında bir bağlayıcılığından söz edilebilir.

Bununla birlikte Allah Resûlü'nün (s.a.v.) içinde yaşadığı toplumun bu alandaki birikiminden ve dönemin tabiplerinin bilgilerinden, kısaca içinde yaşadığı gelenekten tamamen müstağni kaldığını söylemek gerçekçi değildir. Onun gerek kendi hastalığı sırasında tedavi olduğu dönemin tabiplerinden gerekse rahatsızlanan bazı sahâbîlerini yönlendirdiği doktorlardan birtakım tıbbî bilgiler edinmesi tabiidir. Nitekim İran'daki Cündişapur tıp okulunun varlığı ile mukayese edildiğinde ona göre pek gelişmemiş olsa da Hicaz bölgesinde yetişmiş tabipler vardı. Nitekim Arap Yarımadası'nda İslâmiyet öncesi dönemde şöhrete ulaşmış pek çok doktordan söz edilmektedir. el-Hâris b. Kelede (ö. 13/634), Nadr b. el-Hâris (ö. 2/624) ve sahâbî Dımâd b. Sa'lebe el-Ezdî (ö.?) bunlardan bazılarıdır.^[16] Bunlardan İslâm dönemine erişmesine rağmen Müslüman olmayan ve Taif'te yaşayan el-Hâris b. Kelede, Resûl-i Ekrem'in sağlığında tabiplik yapmış ve Allah Resûlü, hasta olan bazı kimseleri tedavi etmesi için ona bazı hastaları yönlendirmiştir.

Tıbb-ı nebevînin genel özelliklerine gelince bunun ilk ve en temel prensibi ni en açık biçimde “Allah Teâlâ, indirdiği her hastalığın devasını da indirmiştir”^[17] ve “Allah, ihtiyarlık hariç, şifasını indirmedeği hiçbir hastalığı yaratmamıştır, dolayısıyla tedavi olunuz”^[18] mealindeki hadislerde bulmak mümkündür. Bu hadis, aynı zamanda hastalık ve şifayı Yaratıcı ile irtibatlandırarak metafizik ve ulvî bir kaynağa bağlamakta,^[19] onu bir imtihan unsuru olarak değerlendirmektedir. Burada hem hastalık ve şifanın Allah'tan geldiği vurgulanmakta hem de tedavi olmanın Allah'ın bir emri olduğuna dikkat çekilmektedir. Başka bir ifade ile Hz. İbrahim'in duasında vurgulandığı üzere^[20] hakikî müsebbib ve hastalıklara şifa veren Allah Teâlâ'dır;^[21] şifa O'nun izniyle^[22] olup sebepleri de yaratan Allah'tır. Bu çerçevede hekim, elinden geleni yapar; hastanın iyileşip iyileşmemesi ise Allah'ın elindedir.

[16] Muhammed el-Halîlî, *Tıbbü'l-İmâmî's-Sâdik* (Necf: Mektebetü Menşurâti'l-Haydariyye, 1389/1970), 10-11; Mahmut Denizkuşları, *Peygamberimiz ve Tıp* (İstanbul: Doğuş Yayınları, 1981), 11.

[17] Buhârî, “Tıb”, 1; İbn Mâce, “Tıb”, 1; Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk el-İsfehânî Ebû Nuaym, *et-Tıbbü'n-Nebevî*, thk. Mustafa Dönmez et-Türkî (Dâru İbn Hazm, 2006), 1/173-176.

[18] Ebû Dâvûd, “Tıb”, 1; Tirmizî, “Tıb”, 2; Meclîsî, *Bihâr*, 59/46-47.

[19] eş-Şuarâ 26/80.

[20] eş-Şuarâ 26/79-81.

[21] “Ey insanların Rabbi! Hastalığı gider, şifa ver, Şâfi yalnızca Sensin.” Bkz. Buhârî, “Mardâ” 20; “Tıb”, 38. Bkz. İbn Mâce, “Tıb”, 24.

[22] Ebû Dâvûd, “Tıb”, 19.

Nitekim ağır bir şekilde hastalanan ashâbdan Es'ad b. Zürrâre'nin (ö. 1/623) boğazındaki yarayı Allah Resûlü (s.a.v.) dağlamasına rağmen Esa'd vefat etmiştir.^[23]

Tıbb-ı nebevînin temel ilkelerinden olan hastalıkların ârız olmasında asıl müsebbibin Allah Teâlâ olduğu, hastalığının yanı sıra devasının da yaratıldığı inancı, hem tabipleri hastalıkların sebep ve çarelerini araştırmaya sevk etmiş hem de hastalıkların kaynakları hakkındaki batıl inanışlara mâni olmuştur. *Sünnetullah*, insanların dünya hayatında nimetlerin yanında daha çok kendi elleriyle yaptıkları şeylerin bir sonucu olarak başta hastalıklar olmak üzere korku, açlık, malın eksilmesi ve can kaybı gibi hususlarla imtihan edilecekleri^[24] şeklinde tecelli etmektedir. İnsanlara düşen bunları öncelikle Allah'ın bir imtihanı olarak değerlendirmek, kendinden kaynaklanan bir ihmal yoksa bunların diğer faktörlerin neticesi şeklinde neşet etmiş olabileceğini göz ardı etmemek, her ne sebeple olursa olsun başa gelen hastalıkların çaresini aramanın, şifa talebinde bulunmanın ve tedavi olmanın kaderin bir parçası olduğunu^[25] unutmamaktır.

Tıbb-ı nebevînin ikinci kısmını hastalıkların tedavisi teşkil etmektedir. Bilinen bir gerçektir ki, Resûlullah'ın asıl görevi, Allah'ın koyduğu temel ilkeler çerçevesinde ümmetinin dinî ve uhrevî hayatını tanzim etmek ve iki cihanda mutlu olmalarının yollarını göstermektir.^[26] Yukarıda dikkat çektiğimiz gibi tıp, dünyevî meseleler arasında görülse de bu durum, Resûl-i Ekrem'in ümmetinin sağlığı ile ilgilenmesine ve bu konuda birtakım tavsiyelerde bulunmasına ve kendi tecrübelerini aktarmasına mâni değildir. Bu bağlamda tıbb-ı nebevîde belli başlı tedavi yöntemleri; perhiz, kan aldırma (hacamat), buruna ilaç damlatma,^[27] su ile (humma gibi hastalıkları) tedavi,^[28] bal, çörekotu, zeytinyağı, acve hurmasının^[29] yanı sıra bazı bitkileri ilaç olarak kullanma, dağlama^[30] vb. olup bunlar, dönemin imkânları ve uygulamalarını yansıtan çoğu tarihî olan hususlardır. Bunlardan başka

[23] *Müsned*, 27/166.

[24] el-Bakara 2/155.

[25] Bkz. Tirmizî, "Tıb", 21; İbn Mâce, "Tıb", 1.

[26] Nebevî, *Şerhu Müslim*, 15/116.

[27] Buhârî, "Tıb", 9. Allah Resûlü, bazı ilaçların kullanılış yöntemini öğretmiştir. Meselâ "Size şu üdu'l-Hindî'yi (topalak otu) tavsiye ederim; onda yedi şifa vardır. Bademcik için burundan damlatılır; zâtü'l-cenb (böğürlerdeki ağrılar) için ise ağızdan içirilir." Buhârî, "Tıb", 9.

[28] Buhârî, "Tıb", 28; Su ile tedavi için bkz. Tirmizî, "Tıb", 33. Hz. Peygamber hasta olup ateşi yükseldiğinde üzerine farklı kuyulardan getirilen suların dökülmesini istemiştir. Bkz. Buhârî, "Vudû" 47; "Tıb", 22; İbn Mâce, "Tıb", 19.

[29] Buhârî, "Tıb", 52.

[30] Buhârî, "Tıb", 3, 4.

rukye^[31] ve istiâze^[32] tıbb-ı nebevîde önemli bir yeri haizdir. Meselâ “Üç şeyde şifa vardır: Hacamat, bal şerbeti ve dağlama; fakat dağlamaktan hoşlanmam”^[33] rivayetinde, yaralanmalarda kanın durdurulması ve yaradaki mikropların arındırılması amacıyla uygulanan dağlama metodunun yaşadığı çağdaki tedavi usûllerinden olduğu, o günkü şartlarda alternatifinin keşfedilmediği için tavsiye edildiği izahıtan vârestedir. Nitekim Muhammed el-Bâkır'ın (ö. 117/735) ifade ettiği gibi Arapların tıbbı; hacamat, hukne, banyo, burundan ilaç damlatma (su‘ut), zararlı maddeleri kusma yoluyla dışarı atırma (kay), bal gibi gıdalar kullanmaya dayanmaktadır.^[34]

Dikkat çekmek istediğimiz diğer bir husus, tıbb-ı nebevînin koruyucu hekimlik (hıfzıssıhha/tıbb-ı vikâî) ve tedavi yöntemleri (tıbb-ı ilâcî) olmak üzere iki basamaktan oluştuğu, koruyucu hekimliğe daha fazla vurgu yapıldığıdır; zira sağlığı korumak önceliklidir. Sağlığa itina gösterilmesi hâlinde hastalıklardan azamî derecede uzak durulacağı için tedavi daha sonraki aşamayı teşkil edecektir. Nitekim modern tıp “Sağlığı korumak, ilaç kullanmaktan daha iyidir” ilkesiyle aynı gerçeğe dikkat çekmektedir. Bu çerçevede tıbb-ı nebevînin koruyucu hekimlik kısmı; en güzel ve sistemli perhiz olan oruç,^[35] gece namazı, ağız ve beden temizliği,^[36] soğuktan korunma, manzaralı mekânlarda oturma, sağlıklı ev ve beldelerde yaşama, seyahat etme, sağlığa zararlı iklim şartlarında yolculuktan ve güneşte fazla kalmaktan kaçınma,^[37] salgın hastalıkların bulunduğu ortamlardan uzak durma (karantina),^[38] şiddetli sıcaklarda beden ısısının düşürülmesi, düzenli uyku için uygun vakitleri seçme, sağlıklı ve temiz gıdalarla beslenme^[39] ve zararlı yiyeceklerden kaçınma,^[40] vücudu kuvvetlendirmek için özel hazırlanmış

[31] Geniş bilgi için bkz. Veli Atmaca, *Hadislerde Rukye Hz. Peygamber ve Sahâbenin Uygulamaları Işığında Şifa Hadisleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010).

[32] Bkz. Buhârî, “Tıb”, 38.

[33] Buhârî, “Tıb”, 3, 4.

[34] Hur el-Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme fî usûli'l-eimme*, thk. Muhammed b. Muhammed el-Hüseyn el-Kâinî (y.y. Müessisü Meârifî İslâmî İmam er-Rızâ, 1418), 3/175. Söz konusu metotlar için bkz. Sünnî kaynakları için bkz. İbn Kayyim, *et-Tıbbü'n-nebevî*, 1/96.

[35] “Oruç tutunuz, sıhhat bulunuz...” (Taberânî, *el-Mu‘cemü'l-evsat*, 8/174) buyurulması, tutma imkânı olanlar için orucun ne kadar sağlığa faydalı olduğunu beyan etmektedir.

[36] Ağız ve diş temizliği için o gününün imkânları çerçevesinde misvak kullanılması teşvik edilmiştir. Bkz. Buhârî, “Savm”, 27; İbn Mâce, “Tahâret”, 7; Nesâî, “Tahâret”, 4; Tirmizî, “Edeb”, 41.

[37] *Müsned*, 2: 383; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 15.

[38] “Bir yerde tâun (gibi bulaşıcı bir hastalık) çıktığını işittiğinizde (size bulaşmaması için oraya) girmeyin, sizin bulunduğunuz yerde tâun zuhur ederse o beldeden çıkmayın.” Buhârî, “Tıb”, 29; Müslim, “Selâm”, 98; *Muvatta*‘, “Câmi”, 673; *Müsned*, 3/85, 143.

[39] Buhârî, “Ahkâm”, 9.

[40] İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü'n-Nebevî*, 66.

macunlar kullanma, gerektiğinde kan aldırma (hacamat),^[41] vücut direncinin düşmesi durumunda besin değeri yüksek gıdalar alma, ateşli bazı hastalıklarda suyun tedavi edici özelliklerinden yararlanma,^[42] şifalı su ve hamamlarda yıkanma, zehirlenmeye karşı acve hurması yeme,^[43] güzel koku kullanma,^[44] göze sürme çekme,^[45] saç bakımı^[46] ve sağlıklı elbiseler giyme,^[47] elbise temizliğine dikkat etme,^[48] gözünü dinlendirici manzaralara bakma ve giyim kuşamda uygun renk seçme gibi hususları ihtiva etmektedir.

Tıbb-ı nebevînin öngördüğü esaslardan biri de tıbbın bir uzmanlık işi olduğudur. Bu sebeple Hz. Peygamber, hastaların uzman ve ehil kişiler tarafından tedavi edilmesi gerektiği esasını getirmiştir.^[49] Zira sağlığı korumak farz olduğu gibi ehil olmayan birinin tedavi ettiğini zannederek hastaya kalıcı zararlar vermesi de haramdır; ihmal ya da kasıt durumunda ehil olmayan kişi tazminle sorumludur.^[50] Bu sebeple İslâm hukuku, tıbbı bilmediği hâlde hekimlik yapmaya kalkışan kişinin hastaya verdiği zararı tazmin edeceği kaidelerini vaz etmiştir.

2. İsnâşeriyye İmâmiyyesi'ne Göre İmamların Tıbbının Alanı ve Temel Özellikleri

Yukarıda zikrettiğimiz ilkeler çerçevesinde asıl konumuz olan İsnâşeriyye İmâmiyyesi'ne göre imamların tıbbının alanı ve temel özelliklerini, aşağıda müstakil başlıklar altında ve ana hatlarıyla zikretmek faydalı olacaktır. Bunun için önce bu alandaki Şîî âlim ve araştırmacılar tarafından meydana getirilen literatüre işaret etmemiz gerekmektedir.

[41] Buhârî, "Tıb", 3, 4.

[42] Buhârî, "Tıb", 7. Ateşli hastalığında su ile ateşinin giderilmesini tavsiye etmesi bu mânada yorumlanabilir.

[43] *Müsned*, 3/52, 112; Buhârî, "Et'ime", 43.

[44] *Müsned*, 19/305 Güzel koku, Hz. Peygamber'in sevdiği ve ikram edildiğinde reddetmediği sünnetlerdendir. Bkz. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshâk el-İsfehânî, *et-Tıbbü'n-Nebevî*, thk. Mustafa Dönmez et-Türkî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 1/209.

[45] *Müsned*, 5/343; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hüt (Riyad: Mektebetü'r-Rüsd, 1409), 5/37.

[46] "Resûlullah'ın saçını gürdü ve temizdi." Bkz. Müslim, "Hayz", 57; *Müsned*, 12/380; Hz. Peygamber saçlarını tarar ve eşlerine taratırdı. Bkz. *Müsned*, 42/480.

[47] Resûlullah (s.a.v.); keten, pamuk ve sert olmayan giysileri tercih ederdi. Bkz. Ebû Abdurrahmân Abdullah b. Mübârek, *ez-Zühâd ve'r-rekâik*, thk. Habîbü'r-Rahmân el-A'zamî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts), 64.

[48] "(Tercihen) Beyaz elbise giyiniz, o daha temiz ve hoştur". İbn Mâce, "Tıb" 5.

[49] Kendisinin dönemin tabiplerinden el-Hâris b. Kelede'ye tedavi olması, ashâbdan Sa'd b. Ebî Vakkâs hastalandığında tedavi olmak üzere ona götürülmesini tavsiye etmesi bunun bir göstergesidir. Ebû Dâvûd, "Tıb", 12; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 6/50.

[50] Ebû Dâvûd, "Diyât", 23; Nesâî, "Et'ime", 41; İbn Mâce, "Tıb", 16; Ali Kaya, "İslam Hukukuna Göre Hekimin Tıbbî Müdâhalede Doğan Hukukî ve Cezai Sorumluluğu", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 17/4 (2004): 296.

2.1. İmamların Tıbbına Dair Literatür

Tıbbı dair rivayetler, Şîa hadis kaynaklarında dağınık vaziyette yer aldığı gibi imamların tıbbına dair müstakil kitaplar da telif ve tasnif edilmiştir. Meselâ Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) *el-İhlîylece/el-İhlîlece* (الْإِهْلِيَّةُ),^[51] Ali er-Rızâ'ya (ö. 203/818) hastalıkların tedavisi ve ilaçlara dair *Risâle-i zehebiyye Tıbbü İmam er-Rızâ*^[52] isimli tıbbı dair iki farklı kitap nisbet edilmiştir.

Şîi araştırmacı Muhammed Mehdî es-Seyyid Hasan el-Hirsân, imamların tıbbına dair birtakım kitaplar zikretmiştir. Ancak onun verdiği listede bazı müelliflerin vefat tarihleri, bazılarının kitabının tam adı, matbu mu yoksa mahtut mu olduğuna dair bilgilerde eksiklik bulunmaktadır. Biz tespit edebildiğimiz kadarıyla bu listeye müelliflerin vefat tarihlerini ekledik ve söz konusu listeyi buna göre düzenleyerek kronolojik hâle getirdik; ayrıca listenin sonuna çağdaş araştırmacılara ait bazı eserleri ilave ettik. Şîi tıbbı ya da tıbb-ı eimme literatürüne dair sözü edilen listenin tahkikini, listede bulunmayan eserleri tespit ederek müellifler ve eserleri hakkındaki detaylı bilgileri, neşredeceğimiz bir başka çalışmaya bıraktık. Aşağıda ismi zikredilen Şîi âlimler, imamların tıbbını konu edinen kitaplar telif etmişlerdir:

- “1. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Seyyâr el-Basrî. On birinci imam Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Askerî (ö. 260/873-3) zamanında yaşamıştır. Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Necâşî (ö. 450/1058-9), üç râvi vasıtasıyla el-Basrî'den hadis nakletmiştir. Şeyh Sadûk (ö. 381/991), *el-Hisâl*'inde ve Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî (ö. III /IX. asrın sonları) *el-Mehâsin* isimli eserinde bu kişiden hadis rivayet etmişlerdir.
2. Ebü'l-Hasan Mûsâ b. el-Hasan b. Âmir b. 'İmrân b. Abdillah b. Sa'd el-Eş'arî el-Kummî (ö. 262'den sonra). Tıbbı dair eserinin ismi zikree dilmemektedir.

[51] Mustafa Öz, Mufaddal b. Ömer'den rivayet edilen *Kitâbü't-Tevhîd ve'l-ihlîlce*, *Tevhîdü'l-Mufaddal* diye de anılır” diyerek kitabın ismini “*el-İhlîlce*” şeklinde tesbit etmiştir. Bkz. “Ca'fer es-Sâdık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993) 7/3. Ancak Şîi âlimler bu ismi *el-İhlîlece* şeklinde tesbit ve telaffuz etmektedirler, bizim tercihimiz de bu yöndedir. Bu kitap, talebesi Ebû Muhammed Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi el-Küfî'nin Ca'fer es-Sâdık'tan rivayetlerinden müteşekkildir. thk. Kays el-Attâr, Kum: Mektebetü Allâme el-Meclisî, 1385'te (Hâmişinde Allâme el-Meclisî'nin şerhi ile birlikte) tek cilt olarak neşredilmiştir. Ayrıca bkz. Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali el-Meclisî (II. Meclisî), *Bihârü'l-envârü'l-câmia li-düerri ahbârü'l-eimmeti'l-athâr*, thk. heyet (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbüât, İhyâu Kütübü'l-İslâmiyye, 1429/2008), 1/38; Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/22.

[52] Kıymetinden dolayı altın suyu ile yazıldığı için *Risâle-i zehebiyye* adı verildiği belirtilmekte ve bunun Ali b. Rabban et-Taberî'ye ait 850 yılında kaleme alınan *Firdevsü'l-Hikme*'den daha önce yazıldığı bilinmektedir. Eser Halife Me'mûn'un talebi üzerine yazılmıştır. Muhammed Ali el-Bâr tarafından, İmam Ali er-Rızâ, adıyla tahkik edilip (Beyrut: Dâru'l-Menâhil'de, 1992)'de neşredilmiştir. Tıbb-ı nebevî özelinde yazılmış ilk eser olarak kabul edilir. Bkz. Ahmet Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi* (İstanbul: Çağdaş Basın Yayınları, 2004) 83; Mustafa Dönmez, *Ebü Nuaym el-İsfahânî'nin et-Tıbbü'n-Nebevî İsimli Eserinin Tahkiki* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005), 80; İbrahim Canan, *Hz. Peygamber'in Sünnetine Tıp (Tıbb-ı Nebevî)* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 59.

3. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Recâ el-Becelî el-Kûfî (ö. 266/880). Tıbbâ dair eserinin ismi zikredilmemektedir.
4. Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hasan b. Faddâl b. Ömer b. Eymân el-Fethî (ö. 270/883'ten sonra). Tıbbâ dair eserinin ismi zikredilmemektedir.
5. Abdullah b. Ca'fer b. el-Hüseyin b. Mâlik b. Câmî' el-Humeyrî (ö. 290/902'de Kûfe'ye gelmiştir), *Kurbü'l-Isnâd*^[53] isimli kitabın müellifidir. III (XI). Ve IV (X). asır râvilerindedir.
6. Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ud b. Muhammed b. 'Ayyâşî es-Sülemî es-Semerkindî (ö. 320/932). Tıbbâ dair eserinin ismi zikredilmemektedir.
7. Ebü'l-Hasan b. Ali b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbaveyh el-Kummî (ö. 329/941), *Men lâ yahdurühü'l-fakîh* adlı eserin müellifi Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) babasıdır.
8. Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. el-Hasan Zü'l-Kummî (ö. 350/958)
9. Yedinci imam Mûsâ b. Ca'fer el-Kâzım'ın (ö. 183/799) ve sekizinci imam Ali b. Mûsâ er-Rızâ'nın (ö. 203/818) ashâbından olan Bistâm'ın oğulları el-Hüseyin b. Bistâm b. Sebûr ez-Zeyyât ile Abdullah b. Bistâm b. Sebûr ez-Zeyyât (IV. asır),^[54] müştereken *Tıbbü'l-eimme*^[55] adıyla bir kitap telif etmişlerdir.
10. Ebû Ahmed Abdülazîz b. Yahyâ b. Ahmed b. Îsâ el-Celudî, Ebülkâsım Ca'fer b. Muhammed el-Kûleveyh (ö. 367/977-9). Tıbbâ dair eserinin ismi zikredilmemektedir.
11. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Yahyâ b. 'Imrân b. Abdillâh b. Sa'd b. Mâlik el-Eş'arî el-Kummî (ö.?), *Nevâdiru'l-hikme* adlı eserin müellifidir.
12. Ebû Abdillâh Muhammed b. 'Ubeydillâh el-Cennebî el-Berkî (ö.?) (Kitabının ismi zikredilmemiştir).
Ayrıca imamların ashâbından sonra yaşamış bazı âlimlerin imamların tıbbî ile ilgili telifatı bulunmaktadır.
13. es-Seyyid Ebû Muhammed Zeyd b. Ali b. el-Hasan el-Hüseyinî (ö.?), Şeyh et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) öğrencisidir.
14. Şeyh Ahmed b. Sâlih el-Bilâdî el-Bahrânî el-Cehramî (ö. 1124/1712). İçinde tıbbâ dair rivayetleri zikrettiği *et-Tıbbü'l-Ahmedî* isimli bir eser telif etmiştir.

[53] https://www.aldhiaa.com/arabic/books/alhadis_va_olome/moton_hadithie/gorbol_estenad/gorbol_estenad.pdf; <http://alhassanain.org/arabic/?com=book&id=94>. Bu eser elektronik ortamda neşredilmiştir.

[54] Ancak bu iki kardeş, Şii biyografi müellifleri tarafından tevsik edilmemişlerdir. Eski Yunan ve Câhiliye dönemi halk tıbbına dair bilgileri de ihtiva eden ve müştereken telif ettikleri bu eser, *Tıbbü'n-Nebevî* adını taşımaktadır. Meclisî'nin *Bihâr*'ında kullandığı kaynaklardan olsa da mevzûk bir eser değildir. <http://www.duas.org/tibb.htm>

[55] Kum: Dâru's-Şerifi'r-Rızâ, 1411.

15. es-Seyyid Abdullah Şübr el-Kâzımî'nin (ö. 1242/1827) *Tıbbü'l-eimme*^[56] isimli bir eseri bulunmaktadır.
16. Muhammed Kâsım b. Gulâm Ali, bir tabip olup imamların tıbbına dair kitap telif etmiştir.
17. Çağdaş Şîî araştırmacılarından Muhammed Şerîf b. Muhammed Sâdık el-Havatunabâdî de *Tıbbü'l-eimme* üzerine kitabı olan müelliflerdendir. Ayrıca onun *Şerhu Tıbbî'n-Nebî*'si ile *Şerhu Tıbbî'r-Rızâ* adlı eserleri vardır.
18. es-Seyyid Mahmûd, *Mefâtihu's-sıhha* isimli bir eser telif etmiştir.^[57]

2.2. İmamların Tıbbının Mahiyeti ve Bilimler Arasındaki Yeri

Şîa'ya göre tıp lüzumlu ilimlerdendir. Şîa kaynaklarında ilimlerin *beden (fizikî) ilimleri* ve *din (metafizik) ilimleri* olarak ikiye ayrıldığı şeklindeki bilgi, Resûlullah'a (s.a.v.),^[58] Hz. Ali'ye (ö. 40/661) ve Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'e (ö. 94/712) nisbet edilmiştir. Şöyle ki ilmin kapısı olarak nitelenen^[59] Hz. Ali'nin, ilmi, *beden (fizikî) ilimleri* ve *din (metafizik) ilimleri* şeklinde iki grupta özetlediği,^[60] başka bir rivayette onun “Dört çeşit ilim vardır: Din için fıkıh, beden için tıp, dil için gramer ve mevsimleri ayırt etmek ve zamanı bilmek için yıldızların tetkiki (astronomi)^[61] şeklinde bunları genişlettiği nakledilmiştir. İlimin iki ana gruba ayrıldığı Zeynelâbidîn'e de atfedilmektedir. Şîa hadis kaynaklarında nakledildiğine göre Abbâsî halifelerinden Hârûn er-Reşîd'in (ö. 193/809) Hıristiyan olan uzman bir tabibi bulunmaktaydı. Mezkûr tabip, Zeynelâbidîn'e hitaben “Kur'ân'da tıp ilmi bulunmamaktadır. Hâlbuki ilim; *bedenler ilmi* ve *din ilimleri* şeklinde ikiye ayrılır” demesi üzerine o, “Allah

[56] Beyrut: Dâru'l-Mürtezâ, 1430/2009.

[57] Muhammed Mehdi al-Seyyid Hasan el-Hirsân, <https://www.al-islam.org/islamic-medical-wisdom-tibb-al-aimma/foreword>

[58] Meclisî, *Bihâr*, 1/220.

[59] Tirmizî'nin lafzı “Ben hikmet eviyim; Ali onun kapısıdır” şeklindedir. Bkz. Tirmizî, “Menakıb”, 20; Diğer bazı kaynaklarda ise Allah Resûlü'nün “Ben ilim şehriyim, Ali onun kapısıdır; ben hikmetin yurduyum, Ali onun kapısıdır; şehre girmek isteyen kapısından gelsin” buyurduğu nakledilmiştir. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim, el-Müstedrek ale's-Sahihayn, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 3/138; Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, el-Mu'cemü'l-kebir, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi (Riyad: Dâru's-Samûi', 1415/1994), 11/65. Bu rivayeti bir çalışmasına konu ediniş inceleleyen Seyid Avcı, ilgili rivayet hakkında muhaddislerin “sahih, hasen, zayıf ve uydurma” şeklinde dört farklı yaklaşım sergilediklerini, son tahlilde “bu hadis muhaddisler arasında tartışma konusu olsa da hadisin bir aslının bulunduğu ve hasen kategorisinde yer aldığı, ancak hilafetle bir ilgisinin bulunmadığı” sonucuna varmıştır. Bkz. Seyit Avcı, “Ben İlim Şehriyim Ali de Onun Kapısıdır Hadisi Üzerine”, Marife, 4/3 (2004): 372-375, 381.

[60] Halilî, *Tıbbü'l-İmâmî's-Sâdık*, 18. Şîa temel hadis kaynaklarında bu rivayeti tespit edemedik.

[61] Seyyid Hasan el-Kabâncî, *Müsnedü İmam Ali*, thk. Tâhir Selâmî (y.y. Merkezü'l-ebhâsi'l-akâidiyye, t.y), 9/2; Meclisî, *Bihâr*, 1/218; Mirzâ Huseyn et-Taberî Muhaddis en-Nürî, *Müstedrekü'l-vesâil ve müstenbetü'l-mesâil*. Beyrut 1987; 4/278; 13/104; Halilî, *Tıbbü'l-İmâmî's-Sâdık*, 19.

Teâlâ bütün tıbbî yarım satırlık âyette özetlemiştir: ‘Yiyiniz, içiniz, (bunlarda dengeli olup) israf etmeyiniz’.^[62] Resûlullah (s.a.v.) da ‘Mide hastalık evi, perhiz ise devanın başıdır; her bedene alıştığı şeyi veriniz’^[63] buyurmuştur” dediğinde mezkûr tabip, “Kitabınız Kur’ân ve peygamberiniz Hz. Muhammed, Galen tıbbına dair hiçbir şeyi hariç bırakmamıştır” şeklinde karşılık vermiştir.^[64]

Hemen ifade edelim ki IX. (XV.) yüzyılın ikinci yarısında tohum (germ) teorisinin zuhuruna kadar hem İslâm dünyasında hem de Avrupa’da “hümorale patoloji teorisi” hâkimdi.^[65] Kadîm tıp anlayışında olduğu gibi, söz konusu tıp anlayışında kişinin sağlığı kan, balgam, sarı safra ve kara safra şeklindeki dört *ahlâtın*^[66] dengeli ve mutedil olmasına bağlıdır. Öyle ki Ca’fer es-Sâdık ve Ali er-Rızâ gibi imamlardan nakledilen tıbbî bilgilerde, onların insan metabolizmasını dikkate aldıkları ve kişinin sağlığını korumasının dengeleri korumasına bağlı olduğuna vurgu yaptıkları görülmektedir. Nitekim Abbâsî halifelerinden Me’mûn’un (ö. 218/833) İmam Ali er-Rızâ’dan tıbb-ı nebevîye dair bir kitap yazmasını istediği, onun hastalıkların tedavisi ve ilaçlara dair yukarıda bahsini ettiğimiz *Risâle-i zehebiyye Tıbbü İmam er-Rızâ* adıyla tafsilatlı bir kitap telif ettiği nakledilmiştir.^[67] Bu kitap; beslenme miktarı, kalitesi, zamanı ve her mevsime göre diyet formülleri, iklim ve havanın insan bedeni üzerindeki etkileri ve hava değişikliklerine göre nasıl davranılacağı; sıcak, soğuk, nemli ve kuru havanın insandaki dört *ahlât* (kan, balgam, safra ve

[62] el-A’râf 7/31.

[63] (المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء) “Mide hastalık evi, perhiz devanın başıdır” sözü hadis olmayıp Arap tabiplerinden el-Hâris b. Kelede’ye aittir. Bkz. Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Mekâsîdü’l-hasene*, thk. Muhammed Osman el-Haşet (Beirut: Dâru’l-kütübi’l-Arabî, 1405/1985), 1/611; Ebü’l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlü’l-İlbâs*, thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yusuf el-Hindevî (el-Mektebetü’l-Misriyye, 1420/2000), 2/252. Ancak doğru bir tespit olduğundan bazı imamlar tarafından da tekrar edilmiş veya onlara da atfedilmiştir.

[64] Meclisî, *Bihâr*, 62/123.

[65] “Tıp” Bu dört sıvının her biri soğuk ve sıcak, kuru ve yaş olmak üzere dört temel nitelikten ikisine sahiptir. Meselâ kara safra soğuk ve kurudur, kan ise sıcak ve yaştır. Bu dört sıvının (ahlât-ı erbaa) birinde dengesizlik meydana geldiğinde hastalık ortaya çıkar. Bu durumda yapılacak tedavi, meselâ kanı toplardamardan almak (fasd) ve hacamat yoluyla aşırı sıvıları izâle etmek yahut kan ve balgam yapıcı diyetler vb. yoluyla eksik sıvıyı tekrar çoğaltmak suretiyle dengeyi yeniden sağlamayı amaçlamaktadır. Peter E. Pormann, “Tıp”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/96.

[66] Dört ahlât; balgam, sarı safra, kan ve kara safra sevda diye bilinen dört sıvı (bkz. İbn Sinâ, *el-Kânûn fi’t-tıb*, thk. Muhammed Emin ed-Danâvî (y.y., ts.), 1/33) olup bunlar insanın hararet, soğukluk (burûde), ıslaklık (rutubet) ve kuruluk (yebûse) şeklindeki dört tabiatından biri ile tezâhür etmektedir. İnsanın sağlıklı olması söz konusu dört sıvının bunların dengeli olmasına bağlıdır. Bunların bozulması hastalığa yol açar. Bkz. Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî el-İlbîrî, *Muhtasar fi’t-tıb el-‘ilâc bi’l-ağziye ve’l-a’sâb fi bilâd*, thk. Muhammed Emin ed-Denâvî (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 61.

[67] Hur el-Âmilî, *el-Fusûlü’l-mühimme*, 3/152; Ebrahim Azarpour, Maral Moraditochae, Hamid Reza Bozorgi, “Herbalism in Medical Imam Reza. Journal on New Biological Reports”, *JNBR* 4/1 (2015): 14.

kara safra)^[68] üzerindeki tesirleri, bunların sağlığa ve kişinin psikolojisine etkisi; su çeşitleri, en güzel sular; düzenli uykunun sağlık üzerindeki tesiri; ağzın, dişlerin ve üreme organlarının temizliği, mideyi koruma, yaşlanmanın sağlık üzerindeki etkileri, hacamat gibi yollarla kan aldırmanın usûlü ve faydaları; banyo, sauna gibi sıcak su ve buhar banyolarının vücuda ve sağlığa etkileri, yolculukta sağlığı koruma, cinsî münasebette temizliğe dikkat etme ve bunun doğacak bebek üzerindeki tesirleri; cüzzam (leprosy), bir cilt hastalığı olan sedef (vitiligo), eklem ağrıları (arthralgia), hemoroid, felç (paralysis), mide rahatsızlıkları, böbrek taşı rahatsızlıkları (renal stone), hepatit vb. hastalıklardan korunma yolları gibi hususları ihtiva etmektedir.^[69]

İmamların tıbbına dair eserlerde Hz. Ali'nin “*İnsan vücudu karmaşık (kompleks) bir dünyadır ve insan, bedeninin hastalıklarından sorumludur. İnsan metabolizması hastalıklara karşı kendi içinden tedavi üretir*”^[70] dediği göz önüne alınırsa hıfzıssıhhanın öncelendiği, günümüzün de temel problemlerinden olan zaruret olmadığı hâlde gelişigüzel antibiyotik kullanımı gibi o dönemde mevcut olan ilaçlara hemen başvurulmamasının, her hastalık için geçerli olmasa da bazı basit rahatsızlıklarda vücudun kendi kendini tamir etmesine fırsat tanınmasının tavsiye edilmesi dikkat çekicidir. İmam Ali er-Rızâ'nın (ö. 203/818) ölen bir kişi hakkında “Ona masaj yapılsaydı yaşardı” demesine bakılırsa ona göre “kaçınılabılır” ve “kaçınılamaz” şeklinde iki tür ölüm olduğu anlaşılmaktadır. Kişi, hastalığın türüne uygun ilaç kullanma, masaj yaptırma, sadaka ve zekât verme, dua gibi usûllerle hastalıklarına derman aramalıdır.^[71] *Risâle-i zehebiyye Tıbbü İmam er-Rızâ*, günümüzün de en yaygın sağlık problemlerinden olan diyabet ve kalp rahatsızlıklarına daha o zamandan dikkat çekmesi ve onlara karşı tedbirler tavsiye etmesi açısından önem arz etmektedir.

Ayrıca Şîa hadis kaynaklarında, toplumun önderi olarak görülen masum imamlardan başta sağlığı koruma (hıfzıssıhha), hastalıkların tedavisine yönelik olarak bazı tedavi metotları, ilaçlar, hastalıkları ve zararlı şeyleri uzaklaştırma, gıdalar, zikir ve dualar gibi çeşitli bilgiler nakledilmiştir. Daha önce vurguladığımız üzere tıpta önce hastalanmamak esas olduğundan imamların tıbbında da hastalıklardan korunmaya ve tedaviye yönelik en çok tavsiye edilen metotlar arasında *istiâze* ve dua başta gelmektedir. Öyle ki Kur'ân,

[68] Bkz. İbn Sinâ, *el-Kânûn fi'l-tıbb*, 1/283.

[69] Ebrahim Azarpour, Maral Moraditochae, Hamid Reza Bozorgi, “Herbalism in Medical Imam Reza”, 14.

[70] Hur el-Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme*, 3/24, 25; <https://en.shafaqna.com/55891/medicine-imam-reza-s/> erişim: 18 Mayıs 2020.

[71] <https://en.shafaqna.com/55891/medicine-imam-reza-s/>

öncelikle rûhî ve imanî hastalıklara karşı şifa ve rahmet olarak gönderilmiş^[72] olsa da imamlar şifa amacıyla fizikî hastalıklara karşı Kur'ân'dan bazı âyetler ve dualar okumuşlardır. Fâtiha sûresi ve Âyetü'l-kürsî bunların başında gelmektedir. Nitekim Ca'fer es-Sâdk, sırf Allah rızası için hasta ziyaretine gidenin duasının müstecap olacağını ifade etmiştir.^[73] Söz konusu rivayetlerin Ehl-i sünnet âlimleri tarafından kaleme alınmış olan tıbb-ı nebevî hadisleri ile uyum içinde olduğu, dikkat çekmek istediğimiz hususlar arasındadır.

2.3. İmamların Tıbbî Bilgilerinin Kaynağı

Bazıları tıbbın kaynağını Keldânîlere, bazıları Yemen ve Bâbil'e ya da çoğunluğun yaptığı gibi Eski Yunan'a nisbet etse de tabip ve tarihçi İbn Ebî Useybia'nın (ö. 668/1269) *'Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâtî'l-etubbâ* adlı eserinde dediği gibi onu tek bir millete ya da beldeye dayandırmak isabetli değildir.^[74]

Diğer yandan Hint, İran, (kısmen) Yunan ve Mısır kültürü gibi kadim kültürlerde tıp bilgisi, "ilahî bir bilgi türü" olarak algılanmaktadır. Bu sebeple söz konusu bilgiye sıradan kişiler değil, ancak gayb bilgisine sahip olduğu iddia edilen kişiler ulaşabilirler.^[75] Nitekim Şîa hadis kaynaklarındaki ilgili rivayetlerden anlaşıldığına göre, imamların tıp bilgisi aynı şekilde ilahî kaynağa dayandırılmaktadır. Ca'fer es-Sâdik'ın bu ilmi ataları vasıtasıyla Resûlullah'tan (s.a.v.) aldığı, onun ise Cebrail kanalıyla Allah Teâlâ'dan öğrendiği belirtilmekte, imamların bunların dışında birinden tıp ilmine dair bir bilgi almadıkları vurgulanmaktadır.^[76] Nitekim uzunca bir rivayette, peygamberlerin ve masum imamların tıbbî bilgilere tecrübe ile değil, onların kendilerine bildirilmesiyle vâkıf oldukları kaydedilmektedir; zira bu bilgileri elde edebilmek için imamların bütün beldeleri dolaşmalarının, her ağacı ve bitkiyi tanımalarının, hangi ilacın neye iyi geldiğini tecrübe etmelerinin pek güç olduğu ifade edilmektedir.^[77] Buna göre ilaçların özellikleri, cinsleri,

[72] el-İsrâ 17/82. Krş. Yunus 10/57; el-Fussilet 41/44. Nitekim Şîi müfessir Tabersî (ö. 548/1154) bu âyeti, Kur'ân cehâletin körlüğüne ve imanda şekketme şaşkınlığına karşı şifadır. O, ayrıca kalplere de şifadır. Kur'ân'ın Kıraatıyla bereketlenilir, illetleri defetmede ondan yardım istenir. Kısaca o, insanların dünyalarına da ahiretlerine de şifa olup müminlere rahmettir şeklinde yorumlanmıştır. Bkz. Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl et-Tabersî, *Meccmaü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Murtezâ, 1427/2006), 7/217-218.

[73] Meclisî, *Bihâr*, 78/358.

[74] Halilî, *Tıbbü'l-İmâmî's-Sâdik*, 9.

[75] Veli Atmaca, *Tarih Boyunca Hastalık Algılamasında Dua Şifa İlişkisi* (İstanbul: Gerekli Kitap, 2011), 29-30.

[76] Halilî, *Tıbbü'l-İmâmî's-Sâdik*, 8; imamların muhaddesün oldukları ve ilham aldıklarına dair bkz. İbrahim Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü İle Mukayeseli Bir Çalışma* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 86 vd.

[77] Ca'fer es-Sâdik, *el-İhlîce*, thk. Kays el-Attâr (Kum: Mektebetü Allâme el-Meclisî, 1385), 120-121; Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/28.

faidaları ve hastalık nev'ilerine dair bilgilere insanlar akıl ve tecrübeleri ile değil, peygamberlerin bunları haber vermesiyle sahip olmuşlardır.^[78] İlk tıp bilgilerinin ilahî kaynaklı olduğu hususu, Grek ve putperest hekim Galen'in yanı sıra Hıristiyan ve Müslüman âlimlerin çoğunluğunun üzerinde birleştiği bir görüştür. Bu çerçevede Şîa'da şifalı bitkilerin Allah tarafından nebîlere ve sâlih kullara bildirildiği savunulmaktadır. Allah'ın izniyle bazı bitkiler, ne tür hassalar ihtiva ettiklerini nebîlere ve sâlih kullara hâl diliyle haber vermişlerdir. Meselâ Hz. Süleyman'ın mihrabında bir tür ot (haşîşe) bitmiş, o, Hz. Süleyman'a “*Beni al; zira ben şu şu hastalıklara devayım*” diye haber vermiştir. Hz. Süleyman, ömrünün sonlarına doğru mihrabında gördüğü ota adını sormuş ve ondan adının *harnûbe* (خرنوبة) olduğunu öğrenmiştir.^[79] İddia edildiğine göre Ehl-i beyt imamlarının bilgileri, bitmeyen bir kaynağa dayanmakta; imamlar bunları Allah Resûlü'nden ve onun Ehl-i beyt'inden öğrendikleri, Allah Resûlü'nün ise mevcut hastalıklar, bunların ilaçları ve tedavi yolları gibi hususlardaki bilgileri son tahlilde Cebrâil vasıtasıyla Allah Teâlâ'dan vahiy yoluyla aldığı savunulmaktadır. Buna göre masum imamlar, sadece imanî ve ruhî hastalıkları değil bedenî hastalıkları da tedavi etmektedirler. İmamların, ruhî ve psikolojik hastalıkların belirtilerine vâkıf oldukları ve onlara karşı tedavi tavsiye ettikleri gibi onların bedenî hastalıklarla ilgili de bilgileri bulunmaktadır.^[80]

Bu arada imamlara dayandırılarak Şîa hadis kaynaklarında zikredilen tıbbîa dair görüşlere “rivayet edilmiş/rivayetlere dayalı tıp” adı verilmiştir. İmamların tıpla ilgili sözlerine yer veren Şîa kaynaklarında ısrarla vurgulanan hususlardan biri, imamların tıpla ilgili sahih sözlerini nakleden râvîlerin ve hadis imamlarının Yunan ve Hind tıbbından haberlerinin olmadığı, kendi dönemlerinde yaşayan tabiplerle görüşmedikleri ya da tıbbîa dair bu bilgileri tıbbîa dair kitaplardan aktarmadıklarıdır.^[81] Bununla birlikte Abbâsî halifesi Me'mun'un (786-883) o dönemde Abbâsî devletin başkenti olan Merv'de organize ettiği birkaç ilmî toplantıda İmam Ali b. Mûsâ er-Rızâ (ö. 203/818), Süryânî hekim Yuhannâ b. Mâseveyh (777-857)^[82] ve Cibrâil b. Buhtîşû' (ö.

[78] Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/28.

[79] Küleynî, *el-Kâfî*, 8/83-84; Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/21.

[80] Muhammed Mehdî al-Seyyid Hasan el-Hirsân <https://www.al-islam.org/islamic-medical-wisdom-tibb-al-aimma/foreword>

[81] Hirsân, <https://www.al-islam.org/islamic-medical-wisdom-tibb-al-aimma/foreword>

[82] Ebû Zekerıyyâ Yühannâ (Yahyâ) b. Mâseveyh, Abbâsîler döneminin meşhur Süryânî hekimidir. Babası Ebû Yuhannâ'nın Cündişâpûr Bimâristanı'nda eczacı olarak görev yaptığı nakledilmektedir. İran dilinde Yuhannâ adı yoktur. Yuhannâ b. Mâseveyh'i dönemin Cündişâpur Üniversitesi tıp profesörlerinden biri olarak nitelemek isabetli gözükmemektedir.

213/828)^[83] ile karşılaşmışsa da imamın onlardan tıbbî bilgi almadığı kabul edilmektedir. Aslına bakılırsa İsnâaşeriyye, meseleyi mânevî hastalıklara deva olduğundan şüphe bulunmayan Kur'ân'ın buna ilave olarak bedenî hastalıklar için de bir şifa olduğu temeline dayandırdığı anlaşılmaktadır. Buna göre Kur'ân'ın tefsirini ve bu şifa yönünü en iyi bilen kimse, Kur'ân'ın kendisine indirildiği Hz. Peygamber'dir. İlmi ondan alan Ehl-i beyt imamları, söz konusu bilgilere bu yolla vâkıf olmaktadır. Nitekim başka bir rivayetten öğrendiğimize göre İmam Ca'fer es-Sâdık; beyin, kalb, ciğer, kan, omurga, göz, kulak, burun, kirpik, kaş gibi pek çok azanın fonksiyonlarını, niçin bu şekilde yaratıldıklarını ve yaratılış hikmetlerini açıklamıştır. Kendisini dinleyen Hintli kişi (el-Hindî), kendisine “Bu bilgileri nereden elde ettiniz?” dediğinde imam, “*Onu imam olan babalarımдан aldım; onlar Resûlullah'tan (s.a.v.); o, Cebrâil'den; Cebrâil de bedenleri ve ruhları yaratan Rabbü'l-âlemîn'den almıştır*”^[84] şeklinde cevap vermiştir.

Şia kaynaklarında nakledildiğine göre, tabiplere ve tıbbâ çok ehemmiyet verip Bağdat'ta ikamet etmelerini sağlayan, Süryanice tıp kitaplarını Arapçaya tercüme ettiren ve Cündişapur'dan sonra Bağdad'ı ilim ve tıp merkezi hâline getiren Halife Mansûr'un (ö. 158/775) huzurunda, Ca'fer es-Sâdık ile mezkûr Hintli tabip arasında bir muhavere olmuş; imam, Hintli tabibe soğuğu sıcakla, sıcaklığı soğukla, yaşı kuru ile, kuruyu yaş ile tedavi ettiğini, bunun ilmini Allah Teâlâ'dan ve Resûlullah'tan (s.a.v.) aldığını, midenin hastalık evi olduğunu,^[85] bedene alışık olduğu ve ona uygun şeyleri vererek hastalığı tedavi ettiğini söylemiştir.^[86] Hangisinin daha fazla tıp bilgisine sahip olduğu gündeme geldiğinde Ca'fer es-Sâdık, ilgili tabibe insan azalarının niçin bu şekilde yaratıldıkları ve bunların fonksiyonları üzerine yirmi soru yöneltmiş, ondan bunların cevaplarını alamamıştır. Bunun üzerine kendisi bu hususta ikna edici açıklamalarda bulunmuştur. Hintli tabip, imamın bu derin bilgisini anlayıp bunların ilahî kaynaklı olduğunu öğrenince Müslüman olmuş ve Ca'fer es-Sâdık'ın döneminin en âlim kişisi olduğuna tanıklık etmiştir.^[87]

[83] Ebrahim Azarpour, Maral Moraditochae, Hamid Reza Bozorgi. “Herbalism in Medical Imam Reza”, 14. Esasen 250 sene o sarayda tıbbî hizmet veren Buhtîşû' ailesi üyeleri de İranlı değil, esasen Nestûrî Hıristiyanlarındandır;

[84] Meclisî, *Bihâr*, 20/20; 58/310; Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/50. Söz konusu tabiple imamın diğer muhavereleri için bkz. Ca'fer es-Sâdık, *el-İhlîlece*, thk. Kays el-Attâr (Kum: Mektebetü Allâme el-Meclisî, 1385), 69-73.

[85] Daha önce de ifade edildiği gibi bu söz Resûlullah'a (s.a.v.) ait değildir. Bkz. Sehâvî, *el-Mekâsîdül-hasene*, 1/611; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-îlbâs*, 2/252.

[86] Hur el-Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme*, 3/239; Meclisî, *Bihâr*, 58/10; Halilî, *Tıbbü'l-İmâmî's-Sâdık*, 12-13.

[87] Hur el-Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme*, 3/239; Meclisî, *Bihâr*, 58/310; Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/49-50.

Bunları teyit eder mahiyette Şeyh Müfid (ö. 413/1022), “Tıp sahihtir, ona dair bilgi sabit olup bu Hz. Peygamber’e ve imamlara vahiy (ilham) yoluyla gelmiştir” demiştir. Müfid’e göre ulemâ, bunu Resûlullah’tan (s.a.v.) alırlar. Hastalığın gerçek yapısı hakkında şifahî bilgi ve Allah tarafından gönderilen bir bilgi (vahiy ya da ilham) olmadan hastalıkların devasına ve nasıl tedavi edileceğine dair malumat sahibi olmak mümkün değildir.^[88] Bu bakımdan Müfid, ifrat derecesindeki bu görüşüyle tıbbî tamamen ilahî bir kaynağa bağlamış olmaktadır.

İlham yoluyla bilgi aldıkları için fikhî meselelerde bile içtihat etmedikleri ileri sürülen, dolayısıyla bu konudaki görüşleri ilham yoluyla da olsa ilahî kaynağa dayandırılan^[89] masum imamların tıp bilgilerinin vahiy/ilham kaynaklı olması, İsnâaşeriyye açısından anlaşılabilir bir durumdur. Zira Şii âlimler, topluma önder olan imamların tam donanımlı ve insanların en bilgilisi olmalarını zaruri görmekteyler. Bu sebeple masum imamların imam olan ataları vasıtasıyla önceki peygamberlerin ilmî mirasına vâris oldukları, dolayısıyla bunlardan başkasından ilim öğrenmedikleri iddia edilmektedir. Bu bakış açısına göre, tıp bilgileri ilahî bir kaynağa müstenit olan imamların tabiplerden tıp öğrenmelerine ve diğer bilgileri almalarına ihtiyaç kalmamaktadır.

Kanaatimizce imamların dinî ve fikhî meselelerde ilham aldıkları iddiası İsnâaşeriyye açısından anlaşılabilir bir olsa da esasen her iki iddianın da ne derece isabetli olduğu ciddi bir problemdir. Bize göre imamların tıp bilgisinin hiç olmazsa bir kısmının Hz. Peygamber’e dayandırılması sebebiyle son tahlilde ilahî kaynaklı olması mümkün ise de bunun tamamının vahye ya da ilhama müstenit olduğunu iddia etmek isabetli değildir. Zira Hz. Peygamber’in yukarıda tartıştığımız tıp bilgisinin, bir kısmı vahiy kaynaklı olmakla birlikte büyük ölçüde döneminin tabiplerinden, yaşadığı coğrafya ve kültürün birikimlerinden ve kendi tecrübelerinden oluştuğu açıktır. Bu durum Allah Resûlü için bile geçerli olduğuna göre, imamların tubba dair bilgi ve tecrübelerinin tamamının ilahî kaynaklı olduğunu ileri sürmek aşırıya kaçmaktır. Zira onların içinde yaşadığı toplumun ve kültürün bu alandaki bilgilerinden müstağni kaldıkları ya da bunlardan yararlanmadıkları düşünülemez. Ayrıca imamlar öncelikle toplumun dinî önderlerdir, onlardan mükemmel bir tıp bilgisine sahip olmaları şart olarak görülmez, bir tabip kadar tıbbî bilgilerinin olmaması kendileri için bir nâkisa teşkil etmez.

[88] Hirsân, <https://www.al-islam.org/islamic-medical-wisdom-tibb-al-aimma/foreword>

[89] Geniş bilgi için bkz. İbrahim Kutluay, “İsnâaşeriyye’ye Göre Masum İmamların Allah Teâlâ ile İletişim Vasıtası Olarak İlham ve Diğer Bilgi Kaynakları”, *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu “Din, Dil ve İletişim”* edit. Yunus Araz, Sercan Yavuz, Barış Çakan. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Yayınları (2019): 516-520.

2.4. İmamlara Göre Tıbbın Temel Esasları ve Hıfzıssıhhanın Değeri

Yukarıda tıbb-ı nebevînin esasını hıfzıssıhhanın teşkil ettiğini vurgulamıştık. Sağlığı korumaya özen gösterilmesine rağmen hastalığa yakalanılmıyorsa yapılması gereken tedavi olmaktadır.^[90] Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ahkâm ve etik değerler itibarıyla büyük ölçüde tıbb-ı nebevînin üzerine bina olan İslâm tıp anlayışında ilaç vb. ile tedaviden (tıbb-ı ilâcî) önce koruyucu tıbbı önem verilmiştir. Allah’a kulluk edebilmek için sağlıklı olmak gerekmektedir ve bu farzdır; bunun için peygamberler, ümmetlerine bu hususta da önderlik etmişlerdir.

Şîa kaynaklarında imamlar içinde tıbbı dair en çok bilgi Ca’fer es-Sâdık’tan nakledildiğini ifade etmiştik. Ona göre, *dört ahlât* teorisine uygun olarak insanın (sağlık konusunda bilgisinin temeli ve) kıymeti kan, sarı safra, kara safra^[91] ve balgam şeklindeki dört mizacı (dört sıvı arasındaki dengeyi) bilmesinden kaynaklanır. Söz konusu dört mizaç; dördü destekleyici/direk, dördü ise rükün olmak üzere kendi içinde iki kısma ayrılır. Destekleyiciler akıl, akıldan gelen zekâ, anlayış, hıfz ve ilimdir. Rükünler ise nur, nâr, ruh ve sudan ibarettir.^[92] Hıristiyan hekim Yuhannâ b. Mâseveyh’in Ca’fer es-Sâdık’tan naklettiğine göre Ca’fer “Vücutun tabiî unsurları dördttür: Köle konumunda olan ve bazen efendisini öldürebilen kan, düşman olan ve kapıyı kapatsan da başka yerden gelen yel (rîh), kral ve karar verici mevkiinde olan balgam, yeryüzü konumunda olan ve bazen üzerinde yaşayanları sallayan safra” demiştir.^[93] Aynı şekilde İmam Ali er-Rızâ’ya göre insanda bulunan *ahlât-ı erbaa*dan kan, itaatkâr bir köledir; ancak bazen köle efendisini öldürebilir. Balgam, mücadelecî bir düşmandır; rîh (yel), idare eden bir melektir; safra arzıdır, kurduğunda üstündekiler de kurur.^[94] Ali er-Rızâ, insan vücudunu bir krallığa benzetmiş ve kalbin kral mevkiinde, kan damarlarının, sinirlerin ve beynin ise bu krallık içinde yer alan valiler konumunda olduğunu belirtmiştir. Kralın evi kalp, onun hâkimiyet alanı ise bedendir. Kişinin elleri, ayakları, gözleri, kulakları ve dili ise kralın ordusu ve onun mensuplarıdır. Mide, krallığın hazinesi (maliye), göğsü ise gizli planı (yıllık programı)dır. Ayrıca Ali er-Rızâ vücudun her bir azası için bir benzetmede bulunmuştur.

[90] Sadûk, (İbn Bâbeveyh) Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin, *el-İ’tikâdât*. thk. İsmâ Abdü’s-Seyyid (y.y. el-Mü’temerü’l-Âlemî li Elfıyeti’ş-Şeyh el-Müfid, 1413), 116.

[91] Bu, kara safra yerine metinde “rîh” şeklinde ifade edilmiştir.

[92] Hur el-Âmilî, *el-Fusûlü’l-mühimme*, 3/243; Meclisî, *Bihâr*, 58/476; Şübr, *Tıbbü’l-eimme*, 1/53.

[93] Hirsân <https://www.al-islam.org/islamic-medical-wisdom-tıbb-al-aimma/foreword>

[94] Şübr, *Tıbbü’l-eimme*, 1/47, 57; Hirsân, <https://www.al-islam.org/islamic-medical-wisdom-tıbb-al-aimma/foreword>

Meselâ o, gözü işığa, kulakları dışarıdan alınan bilgileri kabul eden kaynağa; dili, dudakları ve dişleri kralın iradesini aktaran vasıtaya benzetmiştir.^[95]

Ca'fer es-Sâdık'a göre insanın yediği - içtiği şeyler ateşte (nâr) pişer; insan nurla görür, nurla iş yapar; rüzgârla (rîh) koku alır ve işitir, yiyecek ve içeceği su ile elde eder; ruhla hareket eder. Midede hararet olmasa hazım gerçekleşmez.^[96] Diğer azalara nisbetle kalbin bedendeki yeri, masum imamın toplumdaki konumu gibidir; diğer azaların kalbe, insanların da imama itaat etmesi gerekir.^[97] Kalp; bir şeye bakmak istediğinde göz o yöne yönelir, bir şeyi işitmek istediğinde kulağını açar ve dinler, koklamak istediğinde burun kokuyu alır.^[98] Ca'fer es-Sâdık'ın belirttiği üzere ruhun meskeni dimağdır, baş kesilince ruh da çıkar. Güneş, yörüngesinde olsa da ışıkları bütün yeryüzünü kaplar. Bunun gibi ruhun eseri bedendedir.^[99]

Ca'fer es-Sâdık, talebesi Mufaddal b. Ömer el-Kûfî'ye (ö. 185/801), neslin devamı ve çoğalması için Allah Teâlâ'nın karşı cinse karşı istek yarattığını vurguladıktan sonra, çocuğun nasıl teşekkül ettiğini, her insanın başının her insanın kendi vücut özelliklerine göre takdir edildiğini, başka birinin başının diğer bir insana uygun düşmeyeceğini, başın tek; el, göz, ayak gibi âzaların çift olmasının daha münasip olduğunu belirtmiştir. Ca'fer es-Sâdık'ın söz konusu hususlara vurgu yapmasının sebebi, bunların Allah'ın insanlara bahsettiği büyük nimetlerden olmasıdır.^[100] Ca'fer es-Sâdık'ın vurguladığına göre Allah Teâlâ, kulağın içine giren haşeratın yaşayamaması için helezon şeklinde ve içini acı bir tatta yaratmıştır; aksi takdirde insanoğlunu kulağından giren haşaratlar öldürürdü. İki dudağı da tatları alabilecek şekilde yaratmıştır ki insanoğlu tatlı ve acının tatlarını alabilsin. Ayrıca Allah Teâlâ'nın insanoğlunun iki gözünü, oval ve göz kapaklı biçimde yaratması, göze dışarıdan bir cismin girmesine mâni olmak içindir. Gözden akan gözyaşının tuzlu olması, gözün içine giren zararlı maddeleri bertaraf etmek içindir. Burunun soğuk yapıda ve dışarıya bir şeyin akabilmesine uygun şekilde yaratılması, başta olan hastalıkların burundan akarak çıkabilmesi içindir; aksi takdirde beyin kurtlanırdı.^[101] İnsanın sağlığını muhafaza edebilmesi için belli başlı sağlık kurallarını bilmesi, yediği- içtiği şeylerin sağlıklı ve kaliteli olmasına, uyku

[95] Ebrahim Azarpour, Maral Moraditochae, Hamid Reza Bozorgi. "Herbalism in Medical Imam Reza", 14-15.

[96] Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/51-52.

[97] Hur el-Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme*, 3/243; Meclisî, *Bihâr*, 58/476; Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/53.

[98] Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1: 53.

[99] Meclisî, *Bihâr*, 6/111; 6/332; 58/251; Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/58.

[100] Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1: 42.

[101] Meclisî, *Bihâr*, 2/424; Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/47.

düzenine, stressiz bir hayat sürmeye çalışmaya ve egzersize dikkat etmesi gerekir; zira bunların her birinin insan sağlığına doğrudan etkisi vardır. Bu bağlamda Ca'fer es-Sâdık'ın “*Uyku bedeni, konuşma ruhu, sukût aklı rahatlatır*” sözü uykunun önemine dikkat çekmektedir.^[102]

2.5. Hastalık ve Şifanın Allah'tan Olduğuna İnanmak

Tıbb-ı nebevînin esaslarından biri de hastalık ve şifanın Allah Teâlâ'dan olduğunu bilmektir.^[103] Sünnî hadis kaynaklarında nakledilen bir habere göre Resûlullah (s.a.v.) bir sefer esnasında ashâbıyla sohbet ederken mü'minin başına gelen hastalıkların günahlarına keffaret olduğu bildirmiştir. Oradakilerden biri “Ey Allah'ın Resûlü! Hastalık nedir ki? Ben hiç hasta olmadım” dediğinde Resûl-i Ekrem (s.a.v.) “*Kalk yanımızdan, sen bizden değilsin!*” buyurmuştur.^[104] Bu rivayetten açıkça anlaşıldığına göre Allah Teâlâ, gerek sağlıkla gerekse hastalıklarla kullarını sınamaktadır. Keza Sünnet'te insanların ya da hayvanların birbirlerine bulaşıcı hastalıkları bulaştırdığı ifade edilmekle ve karantina uygulaması tavsiye edilmekle^[105] birlikte, bu durum hastalığı ilk defa yaratanın Allah Teâlâ olduğu gerçeğine aykırı değildir.^[106] Hadislerde, cüzzamlı hastalara onları rahatsız edecek şekilde bakılmasının yasaklanması,^[107] hastalığın Allah'tan olduğu ve elinde olmayan sebeplerle hastalanan kimseleri rahatsız etmeme anlayışının bir gereğidir.

Aynı şekilde sağlık, hastalık ve şifayı yaratanın Allah Teâlâ olduğu gerçeği, imamların tıbbında da vurgulanan hususlardandır. Nitekim Şîa kaynaklarında nakledilen bir habere göre Hz. Mûsâ, Allah Teâlâ'ya “*Yâ Rabbî hastalık ve şifa kimdendir?*” diye sorduğunda O, “*Bendendir, ancak kullar hastaları tabiplerin iyileştirdiğini zannederler*” buyurmuştur.^[108] Burada tabiplerin rolü inkâr edilmeyip hakikî müsebbibin ve yaratıcının eş-Şâfi isminin sahibi^[109] Allah Teâlâ olduğuna dikkat çekilmektedir. Hastalığı bir hikmete bağlı olarak yaratma Allah'a atfedilir; ancak bu durum tedaviye engel teşkil etmez ya

[102] Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/57.

[103] Veli Atmaca, “Hadisler Çerçevesinde Tıbb-ı Nebevî'nin İnanç Boyutu Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi Journal of Hadith Studies*, 9/2 (2011): 37.

[104] Ebû Dâvûd, “Cenâiz” 1.

[105] Buhârî, “Tıb”, 53. “*Bir yerde veba (yatıbbı da bulaşıcı bir hastalık) zuhur ettiğini işitmişseniz oraya girmeyin, sizin bulunduğunuz yerde veba ortaya çıkmışsa (vebadan kaçıp kurtulmak için) oradan çıkmayın.*” (Buhârî, “Tıb”, 30) mealindeki hadis, ilahî bilgi ile ulaşılabilecek özellikler taşımaktadır.

[106] Buhârî, “Tıb”, 53.

[107] İbn Mâce, “Tıb”, 44.

[108] Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 116; Hur el-Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme*, 3/15; Meclisî, *Bihâr*, 59/44-45; Nürî, *Müstedrekü'l-Vesâil*, 16/440; Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/20.

[109] Buhârî, “Tıb”, 38; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 17; Tirmizî, “Cenâiz”, 4.

da tedavi olmak Allah'ın takdir ve tercihinine karşı çıkmak olarak değerlendirilemez; zira *sünnetullah* insanların hastalıklarla imtihana tâbi tutulmaları ya da insanoğlunun çeşitli sahalardaki sağlıkla ilgili ihmalleri, insanların gerek bilerek gerekse imkânsızlıklardan dolayı sağlıklı gıdalarla beslen(e)memeleri, çevre kirliliği, stres, bilim ve teknolojinin sağladığı imkân ve kolaylıklar kadar bunların yol açtığı hareketsiz bir hayat, radyasyon gibi olumsuzlukların hastalıklara yol açması şeklinde tezahür etmektedir. Bu, aslında karada ve denizde insanın eliyle yaptıkları yüzünden fesadın olduğu âyetinde^[110] vurgulanan husustur.

Tıpla ilgili Şii kaynaklarda kuvvetli bir imanın sağlık üzerindeki müspet tesirine de dikkat çekilmiştir. Nitekim Meclisî'nin (ö. 1111/1699) yorumuna göre, deneme amacıyla kullanılan bazı ilaçların, inancı sağlam olan mü'minin bedeninde göstereceği tesir ile inançsız kişi ya da inancı zayıf olan kimsede meydana getireceği etki arasında fark olabilir. İlaç, hususî özellikler taşıdığı ve farklı bir yapıda olduğu için değil, Mü'minin onun Allah'tan geldiğine inanmasından ve O'na samimi bağlılığından dolayı söz konusu iki kişide aynı ilacın tesiri farklılık gösterebilmektedir.^[111]

İmamların tıbbının temel özelliklerinden biri de en kıymetli nimetlerden olan sağlık ve afiyeti Allah'tan bilme, bunların kıymetini takdir ederek Allah Teâlâ'ya, O'nun emirlerine uymak suretiyle şükretmedir; zira Allah'ın üzerimizdeki nimet ve lütufları sınırsızdır.^[112] Bu durum O'na çokça şükretmeyi gerektirmektedir. Ehl-i sünnet hadis kaynaklarında kaydedilen rivayetlerden anlaşıldığına göre insan bedeninde 360 mafsâl bulunmaktadır.^[113] Ayrıca Ca'fer es-Sâdık'ın Allah Resûlü'ne (s.a.v.) nisbet ettiği bir hadise göre o, insan bedeninde 360 damar olduğunu, 180 damardaki kanın hareketli, 180'inin ise sakin durduğunu; hareketli olan bir kan sakin olursa insanın uyuyamadığını, sakin olan bir kanın da hareket etmesi hâlinde insanın yine uyuyamadığını belirtmiş, sabah olduğu zaman insanın "*Elhamdüillâhi Rabbilâlemîn kesîran alâ külli hâl*" diyerek 360 defa dua etmesi ve şükretmesi lazım geldiğini haber vermiştir.^[114]

[110] er-Rûm 30/41.

[111] Hirsân, <https://www.al-islam.org/islamic-medical-wisdom-tibb-al-aimma/foreword>

[112] en-Nahl 16/18.

[113] Ebû 'Urve Ma'mer b. Râşid el-Ezdî, *el-Câmi'*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1403), 11/37; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 14/452; Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali et-Temîmî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dımaşk: Dâru'l-Memûn li't-Türâs, 1404/1984), 8/64.

[114] Küleynî, *el-Kâfî*, 2/275; Hur el-Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme*, 3/246; Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/55.

2.6. Tedavi Olmanın ve Bunun İçin Uzman Hekimlere Başvurmanın Gerekli Olduğu

Sünnî kaynaklarda yer alan, kişinin hastalandığında tedavi olması gerektiğine, devası yaratılmayan hiçbir hastalığın olmadığına vurgu yapan hadisler,^[115] hastalıklara karşı şifa aramanın bir kulluk görevi olduğunu göstermektedir. Nitekim Muhammed el-Bâkır'a "Hastalanan kişi tedavi olmalı mı?" diye sorulduğunda o, "*Elbette tedavi olmalı; zira Allah devada bereket, şifa ve bol hayır yaratmıştır*" demiştir.^[116] Benzer bir rivayet Ca'fer es-Sâdık'a da nisbet edilmiştir. O, gerek hastalığı gerekse şifayı yaratanın Allah Teâlâ olduğunu, ayrıca O'nun şifası olmayan hiçbir hastalık yaratmadığını^[117] belirtmiştir. Bu sebeple kişi hastalığına iyi gelecek ilaçları kullanmalıdır.^[118]

Şii âlimler tarafından telif edilen tıbbî kaynaklarda ismi tasrih edilmeyen önceki peygamberlerden birinin hastalandığı, ancak onun "*Beni hasta eden Allah Teâlâ'nın şifa vermesi için tedavi olmayı terk edeceğim*" diyerek tedaviye başvurmadığı, bunun üzerine Allah'ın "*Tedavi olmadıkça sana şifa vermeyeceğim; zira hastalık da şifa da bendendir*" buyurduğu rivayet edilmiştir.^[119] Mesîh'e atfedilen bir haberde ise "*Yaralanmış kişinin kendi yarasını tedavi etmekten kaçınması, tedaviyi ihmal ettiğinden dolayı onu yaralayanın suçuna kendisini kesinlikle ortak yapar*"^[120] denilmektedir. Hatta ona göre kişi ihramda olduğu sırada hastalanmışsa ihram yasakları içine girse bile bazı yiyecekleri yemek suretiyle tedavi olmalıdır. Netice olarak tedavi olmanın ve bunun için uzman hekimlere başvurmanın gerekli olduğuna dair Sünnî kaynaklardaki rivayetlerle Şîa kaynaklarındaki imamlara atfedilen *ahbâr* örtüşmektedir.

2.7. Haram ve Sarhoşluk Verici Maddelerle Tedavinin Haram Olduğu

Allah Teâlâ insana hastalık bulaşmaması, bünyesinin ve karakterinin zarar görmemesi gibi sebeplerle kan, leş ve içinde trişin gibi parazitleri barındıran ve başka zararları da bulunan domuz^[121] etlerini yemeyi haram kılmıştır.

[115] Buhârî, "Tıb", 1; Ebû Dâvûd, "Tıb", 1; Tirmizî, "Tıb", 2; İbn Mâce, "Tıb", 1.

[116] Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 25/223; Hur el-Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme*, 3/22; Meclisî, *Bihâr*, 59/47; Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/63.

[117] Bu mânadaki hadis, Sünnî kaynaklarda sahih bir isnadla zikredilmektedir.

[118] Hur el-Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme*, 3/22; Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/63.

[119] Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 2/410; Hur el-Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme*, 3/27; Meclisî, *Bihâr*, 59/47; 78/211; Nûrî, *Müstedrekü'l-Vesâil*, 2/154; Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/62; Halilî, *Tıbbü'l-İmâmi's-Sâdık*, 70.

[120] Küleynî, *el-Kâfi*, 8/184; Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 2/409; Hur el-Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme*, 3/27; Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/63.

[121] el-Mâide 5/3.

Hadislerde de tabiatı itibariyle pis olan köpek dişleriyle avlanan hayvanların^[122] ve yırtıcı kuşların^[123] etleri ile pislik yemeği âdet edinen hayvanların (*cellâle*) tüketilmesinin yasaklandığı görülmektedir.^[124]

Öte yandan Allah Resûlü (s.a.v.) pis^[125] ve sarhoşluk verici maddelerin (içki) ilaç olarak kullanılmasına izin vermemiş, onun ilaç olduğunu söyleyen bir sahâbîye “O, hastalıktır” diye cevap vermiştir.^[126] İbn Mes’ud’un (ö. 32/652-53) rivayet ettiğine göre Resûlullah’a (s.a.v.) “*Allah Teâlâ, size haram kıldığı bir şeyde şifa yaratmamıştır*” buyurmuştur.^[127] Haram olan yiyecekleri yemek, içecekleri içmek suretiyle onlarda deva aramak yasaklanmış olmaktadır.

Tıbb-ı nebevîde olduğu gibi imamların tıbbında da haram ile tedavinin yasaklandığı göze çarpmaktadır. Nitekim yarasını iyileştirmek için sarhoşluk verici *nebizden* az miktarda ve zevk almadan içen bir kişinin durumu ve söz konusu fiilin hükmü sorulduğunda Ca’fer es-Sâdık “*Allah haram olan bir madde ile tedavi olmadaki şifa yaratmamıştır*”^[128] diyerek haram olan maddelerle tedavinin caiz olmadığını belirtmiştir. Ca’fer es-Sâdık Resûlullah’ın habîs olan şeylerle tedavi olmayı yasakladığını haber vermiştir.^[129] Bundan dolayı “*Bedene hastalık getirme ihtimali olan devadan kaçın*”^[130] denilerek ilaç ve tedavinin mümkün merteye başka hastalıklara yol açmaması, haram ve zararlı olmaması ilkesi getirilmiştir. Ayrıca bu konudaki kaynaklarda Allah Teâlâ’nın acıda (mur) şifa yaratmadığı kaydedilmektedir.^[131]

2.8. İklim, Mevsim ve Mekânların Sağlığa ve Hastalıkların Tedavisine Etkisi

İmamların tıbbına dair kaynaklarda, mevsimlerin, iklim şartlarının ve mekânların insan sağlığı ve hastalıklarla ilişkisine, ayrıca tedavinin başarısı

[122] *Müsned*, 1/ 226.

[123] *Müsned*, 1/ 275.

[124] *Müsned*, 1/ 226; Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 25; Tirmizî, “Et’ime”, 24. Eti yenmeyen hayvanlar; tırnaklı ve pençeli yırtıcı kuşlar, köpek dişleri olup avını onunla parçalayan vahşi hayvanlar, tabiatı itibariyle iğrenç bulunan fare, yılan, kurbağa cinsinden hayvanları ve haşereler, ehli eşek eti, at, katır (Bkz. *Müsned*, 28/ 18) şeklinde sıralanabilir. Balık dışındaki deniz ürünleri ise mezhepler arasında ihtilafıdır.

[125] Ebû Dâvûd, “Tib”, 11.

[126] Ebû Dâvûd, “Tib”, 11; Tirmizî, “Tib”, 8.

[127] Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *Talebetü't-talebe* (y.y. 1311), 1/160.

[128] Küleynî, *el-Kâfî*, 6/413; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 9/113; Hur el-Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme*, 3/146, 151, 175; Meclisî, *Bihâr*, 59/60, 61; Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/67.

[129] Hur el-Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme*, 3/151; Meclisî, *Bihâr*, 59/61; Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/70.

[130] Hur el-Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme*, 3/27; Meclisî, *Bihâr*, 59/47; Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/62.

[131] Hur el-Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme*, 3/85. Ancak el-Antâkî'nin pek çok ilacın terkiibinde acının bulunduğunu belirtmesi, Ca’fer es-Sâdık’ın görüşünün genelleştirilemeyeceğini göstermektedir. Bkz. Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 2/433.

üzerindeki etkilerine dikkat çekilmektedir. Kullanılması gereken ilacın türü, dozu ve hastalıkların tedavi şekli her bölge için aynı değildir. Bu sebeple imamların kendilerine başvuran hastaların özel durumlarını ve şartlarını, yaşadıkları iklimi dikkate aldıkları görülmektedir. Sıcak iklimde yaşayan hastaya tavsiye edilen ilaç ve tedavi metodu ile soğuk iklimde yaşayan kişilerin ilaç ve tedavi metotlarının değişebildiği dikkat çekmektedir; zira her beden kendi şartları ve alışık olduğu çevre şartları vardır. Bazı insanlara fayda veren bir ilaç ve tedavi, aynı bölgede yaşasa da başka birine zararlı olabilir. Bu bağlamda Ca'fer es-Sâdık'tan sığağın soğuğa nisbetle daha faydalı olduğu nakledilse de bu rivayete zıt olarak Hz. Ali'den sığağın eza verdiği, soğuğun da birtakım zorlukları ihtiva ettiği^[132] ve her hastalığın aslının soğuk olduğu nakledilmiştir.^[133]

Şeyh Sadûk'un kaydettiğine göre, Mekke ve Medine'nin havasını itibara alarak yapılan tavsiyeleri başka yerlere teşmil etmek isabetli değildir. Zira imamlar kendilerine hastalığı ile ilgili sorulan sorulara, çoğu kere soruyu yönelten kişinin özel durumunu ve şartlarını dikkate alarak cevap verdiklerinden bu tavsiyelerin başkaları için de geçerli olabileceğini varsaymak isabetli olmayabilir. Ayrıca Sadûk'a göre Şîa'ya muhalif olanlar, kitaplarda *tedlîste* bulunmuş olabilirler. İmamların sözlerini nakledenlerin, imamın ne dediğini bazen karıştırmış ya da bir kısmını ezberleyip korumuş, diğer kısmını ise unutmuş olmaları mümkündür.^[134]

3. İmamların Tıbbına Göre Bazı Tedavi Usûlleri

Aşağıda imamların tıbbında bazı tedavi usûllerinin belli başlılarını müstakil başlıklar altında hülâsa edeceğiz.

3.1. Dengeli Beslenme, Diyet ve Perhiz

Modern tıpta dengeli beslenme ve mideyi tıka basa doldurmaktan kaçınarak kararında yeme - içme; obezite, diyabet, kalp, tansiyon, kemik rahatsızlıkları gibi hastalıklardan korunmada önemli bir yer tutmaktadır.

Hz. Peygamber, *“İnsanoğlu, midesinden daha kötü bir kap doldurmamıştır”*^[135] buyurarak mideyi tıka basa doldurmayı ve zevk için yeme - içmeyi ağır bir dille tenkit etmektedir. Bu sebeple vücudun ihtiyacı kadar yeme- içme ve

[132] Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/60.

[133] Nûrî, *Müstedrekü'l-Vesâil*, 162/24; Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 1/56. Bu söz bazı Şîi kaynaklarda Resûlullah'a da nisbet edilmiştir. Bkz. Meclisi, *Bihâr*, 59/184.

[134] Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 116.

[135] Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/268; Müsned, 28/422. İbn Hibbân, *Sahih*, 12/41; Bu rivayetin Şîi kaynakları için bkz. Meclisi, *Bihâr*, 63/337; Nûrî, *Müstedrekü'l-Vesâil*, 2/211.

perhiz, tıbb-ı nebevîde olduğu gibi imamların tıbbında da üzerinde ehemmiyetle durulan hususlardandır. İştahı ve ihtiyacı varken yemek, sağlıklı ve faydalı bir yemektir; iştahı yokken yemek ise kişiyi hasta eder.^[136] Kur'ân'ın “*Yiyin, için; ancak israf etmeyin*”^[137] şeklinde üç kelime ile tıbbî özetlediği ifade edilmiştir.^[138] Hz. Ali, oğlu Hasan'a “Sana riayet ettiğin takdirde ilaca ihtiyaç hissettirmeyecek dört genel prensip öğreteyim mi? Acıkmadan yemeğe oturma, yemeğe iştahın varken sofradan kalk, yiyeceklerini iyice çiğne, uykudan uyandıktan sonra kendini rahatlat!” diyerek doğru beslenme usûlünü öğretmiştir. Ayrıca Hz. Ali, yukarıda zikrettiğimiz âyetin tıp ilmini özetlediğine dikkat çekmiş, oburlukla sağlığın bir arada olamayacağını belirtmiştir.^[139] Keza Hz. Ali'ye “*Kalpleri çok yiyip içerek öldürmeyiniz, aşırı suyun bitkiyi öldürdüğü gibi çok yiyip içme de kalbi öldürür*” sözü atfedilmiştir.^[140]

Yuhannâ b. Mâseveyh'e göre Hz. Ali'nin beslenme konusundaki görüşü, ünlü Grek tabibi ve filozofu Galen'in görüşü ile paralellik arz etmektedir. Câhiliye dönemi Arap tabiplerinden el-Hâris b. Kelede'ye ait, “midenin hastalık evi, perhizin (zararlı yiyeceklerden kaçınmak), ilacın başı olduğu” sözü, Hz. Ali başta olmak üzere hemen pek çok imam tarafından tekrar edilmiştir. Öyle ki Ca'fer es-Sâdık'ın “İnsanlar az miktarda yemekle yetinseler vücutları sağlıklı olur” dediği kaydedilmiştir.^[141] Ca'fer es-Sâdık, acıkmadan yemek yendiği takdirde bunun dimağ zayıflığına yol açacağını ifade etmiştir.^[142] Midenin üçte birini yemekle, üçte birini su ile doldurup üçte birini ise boş bırakmak önemli bir prensiptir.^[143] Öyle ki tabipler, “Midenin üçte birinin yiyeceklerle doldurulması senin lehindedir; diğer ikisi ise seni tedaviye gelen tabibin lehindedir” demişlerdir.^[144]

[136] İslâm, Ehl-i Beyt, “Kelâmü İmâmi's-Sâdık fi't-tıbb”, <https://arabic.tebyan.net/index.aspx?pid=268204> erişim: 18 Mayıs 2020. <https://arabic.tebyan.net/index.aspx?pid=268204>

[137] el-A'râf 7/31.

[138] Halîlî, *Tıbbü'l-İmâmi's-Sâdık*, 16.

[139] Halîlî, *Tıbbü'l-İmâmi's-Sâdık*, 18; Hirsân, <https://www.al-islam.org/islamic-medical-wisdom-tibb-al-aimma/foreword>

[140] Halîlî, *Tıbbü'l-İmâmi's-Sâdık*, 18.

[141] Ona göre “Üç şey insanı şişman, üç şey ise zayıf ve yağsız yapar: Buhar banyosu, güzel kokuları koklama ve yumuşak giysiler giyme kişiyi yağlandırır. Aşırı yumurta yeme, ishal ve mideyi yiyeceklerle doldurma ise zayıflatır” demiştir. Ancak mideyi yiyeceklerle doldurmanın kişiyi zayıflatacağı problemlidir. Bkz. Hirsân, <https://www.al-islam.org/islamic-medical-wisdom-tibb-al-aimma/foreword>

[142] Ehl-i Beyt, “Kelâmü İmâmi's-Sâdık fi't-tıbb”, <https://arabic.tebyan.net/index.aspx?pid=268204>

[143] *Müsned*, 28/422. İbn Hibbân, *Sahîh*, 12/41.

[144] Ehl-i Beyt, “Kelâmü İmâmi's-Sâdık fi't-tıbb”, <https://arabic.tebyan.net/index.aspx?pid=268204>

3. 2. Sağlıklı Olduğu Müddetçe İlaç Kullanmamak ve Vücutun Kendi Kendini Tedavi Etmesine İzin Vermek

Sağlıklı olduğu müddetçe rutin kontroller dışında basit bir rahatsızlığı büyütüp doktora gitmemek lazımdır; zira bu, kişiyi hastalık hastası yapabilir ve aşırı olursa bazı psikolojik problemlere sebep olabilir. Ayrıca gereksiz yere alınan ilaç vücudun dengesini bozar. Şöyle ki hastalık dengeyi bozan bir unsur iken ona dengeyi bozucu ikinci bir unsurun eklenmesi ile vücut hastalığa yenik düşebilir. Nitekim Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) “*Vücûdun hastalığa dayandığı müddetçe ilaçtan uzak dur*”^[145] dediği, aynı şekilde Mûsâ el-Kâzım'ın (ö. 183/799) “*Kendini iyi hissettiğin müddetçe tabiplerin tedavisinden uzak dur; zira beden binaya benzer, az bir şey çoğalır yani binayı tamir etmeye kalkıştığında tamir edilecek pek çok kısım çıkar. Ayrıca bazı yiyeceklerden uzak durmak tedavinin temelidir. Mide hastalıkların evidir. Vücudunuza alışılageldiğiniz şeyi veriniz*”^[146] dediği nakledilmiştir. Her hastalıkta ya da hastalığa yakalanıldığında hemen ilaca sarılmamak, bir müddet vücudun kendi kendini tedavi etmesine izin vermek gerektiğine dair yine Mûsâ el-Kâzım'ın “*(Bir hastalığı iyileştirirken başka bir) hastalığa sebep olmayan ilaçtan ve sıhhat için vücudu ihtiyacı olmayan şeylerden uzak tutmaktan daha faydalı bir şey yoktur*” sözü bu noktada önemlidir.^[147] Mûsâ el-Kâzım'ın yukarıda kaydettiğimiz görüşüne benzer şekilde Ali b. Mûsâ er-Rızâ'nın (ö. 203/818) “*Vücudunuz hastalığa dayanabildiği müddetçe ilaç almaktan kaçınınız; hastalık giderek ilerliyorlarsa o takdirde ilaca başvurunuz*” dediği rivayet edilmiştir.

Elbette bunlar, hastalık teşhis edilir edilmez tedavi edilmesine ve belli zaman aralıklarıyla sağlığı genel kontrol (checkup) ettirmeye engel teşkil etmez; zira bazı hastalıklarda erken teşhisin ve hastalığın ilk safhasında tedaviye başlamanın, tedavinin başarı ile neticelenmesindeki rolü inkâr edilemez. Burada kastedilen, bir takıntı hâlinde her hastalıkta hemen ve gereksiz yere ilaç^[148] kullanıp vücuda zararlı maddelerin girmesi sonucu dengesinin bozulmasına mâni olmaktır.

[145] Hur el-Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme*. thk. Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî el-Kâinî (y.y. Müessisü meârifî İslâmî İmam er-Rızâ 1418), 25. Ehl-i Beyt, “Kelâmü İmâmi's-Sâdık fi't-tıb”, <https://arabic.tebyan.net/index.aspx?pid=268204>;

[146] Meclisî, *Bihâr*, 59/45; Hirsân, <https://www.al-islam.org/islamic-medical-wisdom-tibb-al-aimma/foreword>

[147] Hirsân <https://www.al-islam.org/islamic-medical-wisdom-tibb-al-aimma/foreword>

[148] Buna çağımızda gereksiz yere antibiyotik kullanımı ile bağırsakta bulunan faydalı bakterilerin tamamen yok edilmesi sonucu bağırsıklık sisteminin zarar görmesi misâl verilebilir.

3. 3. Bazı Bitkileri İlaç Olarak Kullanmak

“Geleneksel tıp” ya da “halk tıbbı” diye de bilinen bu nev’i, temelde hastalıkların tedavisinde bitkilerin ya da bitki özlerinin kullanılmasına dayanır. Bu tür tıp, modern dönemde botaniğe dayalı tıp (botanical medicine, medical herbalism, herbal medicine, herbology, phytotherapy) gibi adlarla da anılmaktadır.^[149]

İlaçların özünün tabiatıta mevcut olan bitkiler olduğu bilinmektedir. Kadim dönemden beri bazı bitkiler hastalıklara karşı vücut direncini korumada, bağışıklığı güçlendirmede ve hastalıkların tedavisinde etkin olarak kullanılmıştır. Çörek otu, zencefil, zerdeçal, sinameki bunlardan ilk akla gelenleridir. Nitekim İmam Ali er-Rızâ, erken dönemde bir Müslüman tarafından yazılmış tıp kitabı olarak *Risâle-i Zehebiyye*’sinde nar, incir, üzüm, mantar, hurma, salatalık, zencefil, zeytinyağı, frenk soğanı, mercimek, kabak, muz, erik, limon, patlıcan, bezelye, ada çayı, karpuz, sarımsak, su teresi, pancar, kına, hatmi, rezene, sedef otu, sumak, kimyon, elma, hindiba, marul, kereviz, tütüsü, ceviz, kişniş, fasulye, nergis, şeker kamışı, kiraz ve erik olmak üzere kırk civarında sebze ve meyvenin hassalarını, hangi hastalığa iyi geldiğini ve tedavi maksadıyla kullanılış usûlünü zikretmiştir.^[150]

3. 4. Rukye ve Dua

Hz. Peygamber’in “*Size şifâh iki şey olan bal ve Kur’ân’ı tavsiye ederim*”^[151] bu yurması, Kur’ân’ın mânevî hastalıklar için olduğu kadar maddî hastalıklar için de şifa maksadıyla okunabileceğine delâlet etmektedir. Doğrusu getirdiği ilkeler ve ihtiva ettiği emirler hakkıyla anlaşılıp uygulanırsa Kur’ân’ın bütün zihnî, psikolojik, ahlâkî ve ictimâî hastalıklara şifa olduğunda şüphe bulunmamaktadır.

Resûl-i Ekrem, Kur’ân’dan ilgili âyetlerin okunması ve Allah’ın isimlerinin anılması suretiyle dua ile tedaviye (rukye)^[152] müsaade etmiştir. Nitekim o, bir hastaya Allah Teâlâ’nın şifa lütfetmesi için Fâtiha sûresini okuyan ashâbdan

[149] Geniş bilgi için bkz. Azarpour, Ebrahim; Moraditochae Maral, Bozorgi Hamid Reza, “Herbalism in Medical Imam Reza”, 11.

[150] Bunların hassaları, faydaları ve hangi hastalıklar için kullanıldığı ile ilgili olarak bkz. Ebrahim Azarpour, Maral Moraditochae, Hamid Reza Bozorgi, “Herbalism in Medical Imam Reza”, 15-18. (ö. 13/634), Şia hadis ya da tıbbî eimme türü kaynaklarda yer alan özellikle çiçeklerin hassaları ile ilgili bazı rivayetlerin Sünnî tıbbı-ı nebevî kaynaklarında müştereken yer alması, bunların Şia menşeli olabileceğini düşündürmektedir. Geniş bilgi için bkz. Sabri Çap, “Gül Dışındaki Çiçeklerle İlgili Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/2 (2018): 305-331.

[151] İbn Mâce, “Tıb” 7.

[152] Rukye, “şifaya kavuşmak ve korunmak maksadıyla Kur’ân’dan bazı âyetleri, esmâ-i hüsnâyı veya Allah’ın sıfatlarını okuyup üfleme”ye denilmektedir. Bkz. Ebû Tâhir Muhammed b.

Ebû Said el-Hudrî'nin (ö. 74/693-94) bu fiilini onaylamıştır.^[153] Ancak rukyeye bâtil şeyler ve hurafeler karıştırmamak gerekmektedir. Zamanında ve zaman bir hekime tedavi olmak suretiyle şifa aramak demek olan “fiilî dua” ile Allah’ın güzel isimlerini, bazı âyetleri ve Resûlullah tarafından öğretilen duaları okumak suretiyle deva aramak yani “kavlî dua” birleştirilmelidir.

İmamların tıbbında, girişte de vurguladığımız gibi gerek hıfzıssıhha da gerekse hastalıkların tedavisinde pozitif tıbbın imkânlarından yararlanmanın yanında *rukya* ve *dua* da tavsiye edilmektedir. Ca’fer es-Sâdık’ın “*Duaya sarıl, zira o her derde devâdır*”^[154] sözü, meseleyi özetler mahiyettedir. Kur’ân âyetlerini ve Allah’ın isimlerini (esmâ-i hüsnâ) hastalık ve diğer musibetlerden korunmak ve tedavi olmak amacıyla okumak, âyetleri ve esmâ-i hüsnâyı şefaathçi edinmek, ruhun manevî kirlerinden arınması için çabalamak, zorlukları ve problemleri çözmek ve ağrıları bununla tedavi etmek, imamların tıbbının özellikleri arasındadır.

İmrân b. Husayn (ö. 52/672), Enes (ö. 93/711-12) gibi sahâbîlerin Resûlullah’tan (s.a.v.) naklettiğine göre Allah Resûlü “*Rukye göz değmesine ve humma hastalığına karşı yapılır*” buyurmuştur.^[155] Bazı rivayetlerde *durdurulamayan kana* da rukye yapılabileceği ilave edilmiştir.^[156] Ca’fer es-Sâdık’a nisbet edilen bir habere göre o, Kur’ân’dan bazı âyetlere ve hadislere referansta bulunarak *rukya*de mahzur olmadığını ifade etmiştir. Mânevî hastalıklara şifa olan Kur’ân’ın maddî hastalıklar için de okunabileceği, bu sebeple ilgili rivayette onun şifa vermediği kişiye Allah Teâlâ’nın başka yollarla şifa vermeyeceği,^[157] zira Allah Teâlâ’nın Kur’ân’ı mü’minlere şifa olarak indirdiği belirtilmektedir. Bu yoruma göre Kur’ân’ın mânevî hastalıkların yanı sıra maddî hastalıklara da şifa olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Ca’fer es-Sâdık’tan göz değmesine, hummaya ve diş ağrısına (dırs) karşı rukya yapılmasında mahzur olmadığı görüşü rivayet edilmiştir.^[158] İlgili rivayetler dikkate alındığında, Kur’ân şifa olduğundan akrep, yılan vb. sokmasına karşı, ayrıca kendisine sihir yapılanlara ve akli hastalığı olanlara Kur’ân’dan bazı

Yakub Firûzâbâdî, *el-Okyanusü'l-basît fi tercümeti'l-Kâmüsü'l-muhit*, thk. Mektebü't-Türâs fi Müesseseti'r-Risâle (Beyrut: y.y. 2005), 1/335.

[153] Buhârî, “Tıb”, 33.

[154] Hur el-Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme*, 3/30.

[155] Buhârî, “Tıb”, 17; Müslim, “İmân”, 174; Meclisî, *Bihâr*, 76/365.

[156] Ebû Dâvûd, “Tıb”, 18.

[157] Bu ifade, bir rivayette Ca’fer es-Sâdık’a (bkz. Hur el-Âmilî, *Vesâil*, 6/236), *Müstedrekü'l-Vesâil*'de ise Resûlullah’a (s.a.v.) nisbet edilmiştir. Bkz. Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 117; Nûrî, *Müstedrekü'l-Vesâil*, 4/312.

[158] Hur el-Âmilî, *Vesâil*, 6/236.

bazı dualar öğretmiştir.^[168] Bundan başka, diğer yaralara karşı imamlardan bazı dualar tavsiye edilmektedir.^[169]

Nazara ve sihire karşı da bazı âyetlerin^[170] ve duaların okunması tavsiye edilmiştir.^[171] Nazar ve sihir yapıldığının, buna karşı bazı tedbirler alındığının Asr-ı saâdet'ten temeli bulunmaktadır. Öyle ki gerek Sünnî gerekse Şîa kaynaklarında nakledildiğine göre, Medine döneminde Yahudi Lebîd b. A'sam, Resûlullah'a (s.a.v.) sihir yapmış ve onu Zû Ervân kuyusuna atmıştır. Cebrail'in bu durumu haber vermesi üzerine Allah Resûlü, Hz. Ali'yi göndererek sihir için hazırlan maddeyi kuyudan çıkarıp kendisine getirmiştir.^[172]

İmamlardan nakledilen kapsamlı dualar arasında Allah'ın cemalini, mülkünü, vechini ve Resûlullah'ı vesile ederek yarattığı şeylerin şerrinden yine Allah'a sığınma bulunmakta,^[173] ayrıca Şîa hadis kaynaklarında farklı hastalıkları karşı hangi sebze, meyve türünden bitki ve yiyeceklerin nasıl kullanılacağı,^[174] bazı hastalıkların^[175] tedavi usûlü ve okunacak dualar nakledilmekte^[176] ve haftanın yedi farklı gününde okunacak yedi farklı dua yer almaktadır.^[177]

Sonuç

Şîa'da bir grup âlim, Nebevî tıbbın kutsiyetine, imamlardan nakledilen tıpla ilgili haberleri dâhil etmiştir. Tıbbı dair rivayetler Ehl-i sünnet hadis mecmualarında *Kitâbü't-tıb*, *Kitâbü'l-cenâiz*, *Kitâbü'l-merzâ*, *Kitâbü's-selâm* gibi müstakil bölümler altında zikredilirken söz konusu rivayetlerin Şîa kaynaklarında dağınık vaziyette yer aldığı görülmektedir. On iki imam içinde Hz. Ali, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık ve Ali er-Rızâ'dan tıbbı dair rivayetlerin nakledildiği, bunlar içinde de en çok Ca'fer es-Sâdık'tan rivayetler geldiği

[168] Nûrî et-Tabersî, *Müstedrekü'l-Vesâil*, 6/319; Meclisî, *Bihâr*, 88/491.

[169] (فَلَا يَفُتُّرُ وَالْعَيْنُ فَلَا تَشْهَرُ تُرَدُّهُ بِسْمِ اللَّهِ أَرْقِيكَ بِسْمِ اللَّهِ الْأَكْبَرِ مِنَ الْجَدِيدَةِ وَالْحَجَرِ [الْمَلْبُودِ] وَالثَّابِ الْأَشْمَرِ وَالْعَرِيقِ)
Bu dua, sağ el yara üstüne konup üç defa okunur. Bkz. Nûrî et-Tabersî, *Müstedrekü'l-Vesâil*, 4/317.

[170] Bu âyetler; Yûnus 10/81-82; en-Nâziât 79/27-28. el-Arâf 7/118, 119, 120, 121,122.

[171] Meclisî, *Bihâr*, 13/68; 60/1; 92/127; Nûrî et-Tabersî, *Müstedrekü'l-Vesâil*, 6/389.

[172] *Müsnedü Ali*, 2/554; Meclisî, *Bihâr*, 60/24; Buhârî'nin rivayetinde hâdiseyi Âişe nakletmekte olup kuyuya bir grup sahâbî gönderilmiştir. Bkz. Buhârî, "Tıb", 50; İbn Kayyim, *et-Tıbbü'n-Nebevî*, 94.

[173] Küleynî, *el-Kâfî*, 2/538.

[174] Bkz. Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 2/114-208; 2/431-483.

[175] Bkz. Şübr, *Tıbbü'l-eimme*, 2/236-431.

[176] Bkz. Hur el-Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme*, 3/157-246.

[177] Hangi hastalığa karşı hangi duanın okunacağına dair imamlardan bazı *ahbâr* nakledilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Ayşe Dumanlı, *Şîa'ya Göre Rukye Rivayetleri ve Ehl-i Sünnet Rivayetleri İle Mukayesesi: Kitâbü Tıbbi Ehl-i Beyti'n-Nebî Özelinde* (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ, 2012), 28-97.

görülmektedir. Ayrıca imamların tıbbına, onlardan gelen ilgili rivayetleri cem etmeye yönelik zengin bir literatürün oluştuğu dikkat çekmektedir. Hatta *Tıbbü Ca'fer es-Sâdık*, *Tıbbü Ali er-Rızâ* gibi bu alanda hususi kitaplar telif edilmiş, Ca'fer es-Sâdık'a kendi telifi olan *el-İhlîlece* ve Ali er-Rızâ'ya *Risâle-i zehebiyye Tıbbü İmam er-Rızâ* adlı kitap nisbet edilmiştir.

İmamların tıbbi ile ilgili en önemli ve dikkat çekici husus, onların tıp bilgisinin ilâhî kaynaklı olduğuna Şîa kaynaklarında ısrarlı vurgu yapılmasıdır. Bu durum, imam olan babalarından başkasından ilim öğrenmeyen ve peygamberlerin yanı sıra atalarının ilmüne vâris olduğu kabul edilen imamların tıbbî bilgilerinin de İmam > Resûlullah > Cebrâil > Allah Teâlâ kanalıyla gelmesi, dolayısıyla ilahî kaynaklı olması anlamına gelmektedir. Şîa'ya göre toplumun her alanda önderi olan ve insanlara rehberlik yapmaları için Allah tarafından tayin edilen imamların asıl görevleri, Hz. Peygamber'de olduğu gibi, insanların dinî ve uhrevî mutluluk yollarını öğretip rehberlik yapmak ise de onların taraftarlarının sağlığına yönelik olarak pek çok koruyucu tedbir, ilaç ve dua tavsiye ettikleri görülmektedir.

Klasik dönem tıp kaynaklarında zikredilen ve IX./XIV. yüzyılın ikinci yarısına kadar hem İslâm dünyasında hem de Avrupa'da hâkim tıp anlayışı olan "hümorale patoloji teorisi"ne göre kan, balgam, sarı safra ve kara safra şeklindeki insanda bulunan dört sıvının (ahlât-ı erbaa) ve bunların insan sağlığının en önemli göstergesini teşkil ettiği şeklindeki izahlar, imamların tıbbıyla paralellik arz etmektedir. Ehemmiyetle vurgulanmalıdır ki, sağlığı korumak ve tedavi için başvuru hıfzıssıhha, perhiz, bal gibi gıdaları ve bazı bitkileri ilaç olarak kullanma, değişik türleriyle hacamat, dağlama, rukye gibi uygulamalar Ehl-i sünnet kaynaklarında yer alan tıbb-ı nebevîye dair rivayetlerle örtüşmektedir. Bunlar içinde perhiz ve dengeli beslenme ayrı bir yere sahiptir. Yeme ve içmede iktisat, lüzumsuz yere ilaç kullanmama, vücudun yapısını ve ihtiyacını tanıyarak ona alışık olduğu gıdaları verme, her hastanın bünyesinin aynı olmadığını ve yaşadıkları bölgeyi ve iklimi dikkate alarak farklı tedavi metotları uygulama işi, imamlardan gelen ve her devirde geçerliliğini koruyan genel ve evrensel tıbbî tavsiyeler olarak dikkat çekmektedir.

Tıbb-ı vikâî (hıfzıssıhha) ve tıbb-ı ilâcî (bitkilerle tedavi, kan aldırma, perhiz, buruna ilaç damlatma, ağız yoluyla ilaç alma, ateşli hastalıklarda su kullanma, rukye vb.) şeklinde iki ana kısımda mütalaa edilebilecek olan tıbb-ı nebevînin esaslarının imamların dilinden de tekrar edilmiş olması, imamların tıbbının son tahlilde tıbb-ı nebevînin bir uzantısı olduğunu, daha açık bir ifade ile Resûlullah'a (s.a.v.) ait tıbbî hadislerin bazen

ona nisbet edilmeden imamlar tarafından tekrar edildiğini ya da Şîî râviler tarafından imamlara nisbet edildiğini düşündürmektedir. Hastalığı da şifayı da Allah'ın yarattığı, dermanı olmayan hastalığın mevcut olmadığı, bunun için çabalanması gerektiği, hakiki müsebbibin Allah Teâlâ olduğu, sağlık, afiyet ve hastalıkların da bir imtihan olduğu, kulların her hâlükârda denendikleri, fiilî ve kavli duaya birlikte sarılmanın gerektiği gibi hususlar, her iki tıbbın ortak yaklaşımı olarak göze çarpmaktadır.

Sonuç olarak İsnâaşeriyye imâmet teorisinin derin etkilerini taşıyan imamların tıbbının, tarihsel özellikler taşıdıkları unutulmadan ulaşılan tıbbî birikim ve teknolojik imkânlar sayesinde günümüzde hastalıkların birebir tedavisinde revaçta olmasa ya da gelişen tıbbî imkânlar sebebiyle günümüzde pek uygulanmasa bile, “genel tıbbî prensipler” noktasında günümüzde de geçerli, evrensel ve fonksiyonel olduğu söylenebilir. Ehl-i sünnet âlimlerin telif ettikleri tıbb-ı nebevî adını taşıyan eserlere Şîa kaynaklarında yer alan rivayetlerin dâhil olup olmadığı ve bunların sıhhati, araştırılması gereken bir konu olarak durmaktadır.

Kaynakça

- Aba, Veli. “Tıbb-ı Nebevî Bağlamında İlahî Şifânın Kaynağı ve Değeri Üzerine Teolojik Değerlendirmeler”. *Akademik Siyer Dergisi*. 1/1 (2019):112-139.
- Abdullah b. Mübârek, Ebû Abdîrrahmân. *ez-Zühd ve'r-rekâik*. thk. Habîbü'r-Rahmân, el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Acclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*. thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yusuf el-Hindevî. el-Mektebetü'l-Mısıriyye, 1420/2000.
- Ağırakça, Ahmet. *İslâm Tıp Tarihi*. İstanbul: Çağdaş Basın Yayınları, 2004.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaut, Adil Mürşid vö. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Akpur, Hikmet. “Tıbb-ı Nebevî Hadisleri Vahiy midir? İbn Haldûn ve Fazlurrahman'ın Tıbb-ı Nebevî Telakkilerinin Değerlendirilmesi”. *Rihle, Ruhumuzun Mayası Tasavvuf I -Özel Sayısı- 4/14* (Ocak-Haziran 2012), 140-159.
- Ateş, Ali Osman. “Hz. Peygamber'in Bilgi Kaynakları”. *Adana 2015 Uluslararası İslam & Tıp Tıbb-ı Nebevî Kongresi*, edit. Hasan Akkanat vö. (Adana: y.y., 2016), 377-393.
- Atmaca, Veli. *Hadislerde Rukye Hz. Peygamber ve Sahâbenin Uygulamaları Işığında Şîfa Hadisleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Atmaca, Veli. *Tarih Boyunca Hastalık Algılamasında Dua Şîfa İlişkisi*. İstanbul: Gerekli Kitap, 2011.
- Atmaca, Veli. “Hadisler Çerçevesinde Tıbb-ı Nebevînin İnanç Boyutu Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi Journal of Hadith Studies*. 9/2 (2011): 35-53.
- Avcı, Seyit. “Ben İlim Şehriyim Ali de Onun Kapısıdır” Hadisi Üzerine”. *Marife*. 4/3 (2004): 381- 381.

- Azarpour, Ebrahim; Moraditochae Maral, Bozorgi Hamid Reza. "Herbalism in Medical Imam Reza. Journal on New Biological Reports". *JNBR* 4/1 (2015): 11-19.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr, *Müsnedü'l-Bezzâr/el-Bahru'z-zehhâr*. thk. Mahfûzürrahmân Zeynüllâh, Adil b. Sad, Sabrî Abdullah. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hukm, 1988-2009.
- Bozkurt, Nebi, "Hıfzıssihha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/316-318. İstanbul: TDV Yayınları 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhâ: Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ca'fer es-Sâdık, *el-İhliylece*. thk. Kays el-Attâr. Kum: Mektebetü Allâme el-Meclisî, 1385.
- Canan, İbrahim. *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Tıp (Tıbb-ı Nebevî)*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Çap, Sabri. "Gül Dışındaki Çiçeklerle İlgili Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 18/2 (2018): 305-331.
- Dönmez, Mustafa. *Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin et-Tıbbü'n-Nebevî İsimli Eserinin Tahkiki*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005.
- Dumanlı, Ayşe. Şî'â'ya Göre Rukye Rivayetleri ve Ehl-i Sünnet Rivayetleri İle Mukayesesi (Kîtâbu Tıbbı Ehl-i Beyti'n-Nebî Özelinde), Yüksek Lisans Tezi. Fırat Üniversitesi, Elazığ, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. Ebî Bekr el-İsfehânî. *et-Tıbbü'n-Nebevî*. thk. Mustafa Dönmez et-Türkî. y.y: Dâru İbn Hazm, 2006.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali et-Temîmî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. thk. Hüseyin Selim Esed. Dımaşk: Dâru'l-Memûn li't-Türâs, 1404/1984.
- Elbânî, Ebû Abdirrahmân Muhammed Nâsiruddîn. *Zaifü Câmiü'sağîr ve ziyâdetuh*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Erul, Bünyamin. "Tıpla İlgili Rivayetlerin Değeri". *Adana 2015 Uluslararası İslam & Tıp Tıbb-ı Nebevî Kongresi*, ed. Hasan Akkanat vö. Adana: y.y., (2016): 13-24.
- Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub. *el-Okyanusu'l-basît fî tercümeti'l-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Mektebü't-Türâs fî Müesseseti'r-Risâle. Beyrut, y.y. 2005.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Halîlî, Muhammed. *Tıbbü'l-İmâmî's-Sâdık*. Necef: Mektebetü Menşurâti'l-Haydariyye, 1389/1970.
- Hirsân, Muhammed Mehdî es-Seyyid Hasan. <https://www.al-islam.org/islamic-medical-wisdom-tibb-al-aimma/foreword>. Erişim: 18 Mayıs 2020.
- Hur el-Âmilî, Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî. *el-Fusûlü'l-mühimme fî usûli'l-eimme*. thk. Muhammed b. Muhammed el-Hüseyin el-Kâinî. y.y. el-Müessesetü Meârifî'l-İslâmî İmam Rızâ. 1418/1997.

- Hur el-Âmilî, Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî. *Vesâilü's-Şîa ilâ tahsîli mesâil-i's-serîa*. thk. Muhammed Rızâ el-Hüseyinî el-Celâlî (Şîi Şâmile programı).
- İbn Bistâm, Abdullah b. Sâbur ez-Zeyyâd ve el Hüseyin b. Bistâm en-Neysabûriyeyn. *Tıbbü'l-Eimme*, Kum: Dâru's-Şerîfi'r-Rızâ, 1411/1990.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef fi'lehâdisi ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad: Mektebetü'r-Rüşt, 1409/1988.
- İbn Ebî Useybia, Ahmed b. el-Kâsım b. Halife b. Yûnus. *Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etıbbâ*. thk. Nezzâr Rızâ. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayât, ts.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Endelûsî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed Veliyüddîn el-İşbilî. *Divânü'l-mübtedi' ve'l-haber fi târihi'l-Arab (el-Mukaddime)*. thk. Halil Şahâda. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed. *Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle: 1415/1994.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *et-Tıbbü'n-Nebevî*. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh. *el-Kânûn fi't-tıb*. thk. Muhammed Emin ed-Danâvî. y.y. ts.
- İlbirî, Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî el-Kurtubî. *Muhtasar fi't-tıb el-İlac bi'l-ağziye ve'l-a'sâb fi bilâd*. thk. Muhammed Emin ed-Danâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütü'bi'l-İlmiyye, 1998.
- Kabâncî, Seyyid Hasan. *Müsnedü İmam Ali*. thk. Tâhir Selâmî. y.y. Merkezü'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, t.y
- Kaya, Ali. "İslam Hukukuna Göre Hekimin Tıbbî Müdâhaleden Doğan Hukukî ve Cezai Sorumluluğu". *İslami Araştırmalar Dergisi*. 17/ 4 (2004): 295-306.
- Kudât, Şeref Mahmûd. "Hel ehâdisu't-tıbbî'n-nebeviyyi vahyûn". *Meccelletü Mu'te* (2002): 1-33.
- Kutluay, İbrahim. *Şîa'da Hadis Usûlü* (Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü İle Mukayeseli Bir Çalışma), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.
- Kutluay, İbrahim. "Tıbb-ı Nebevî'nin Vahiy Kaynakları". *Adana 2015 Uluslararası İslam & Tıp Tıbb-ı Nebevî Kongresi*, edit. Hasan Akkanat vö. Adana: y.y., (2016) 49-61.
- İbrahim Kutluay, "İsnâaşeriyye'ye Göre Masum İmamların Allah Teâlâ ile İletişim Vasıtası Olarak İlham ve Diğer Bilgi Kaynakları", *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Dil ve İletişim"* edit. Yunus Araz, Sercan Yavuz, Barış Çakan. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Yayınları (2019): 512-526.

- Kutluer, İlhan. "Câlinûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993. 7/ 32-34.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâfi*. Beyrut: Menşûratü'l-Fecr, 1428/2007.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû 'Urve, el-Ezdi. *el-Câmi'*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- Meclisî, (II. Meclisî) Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali. *Bihârü'l-envârî'l-câmia li-düreri ahbârî'l-eimmeti'l-athâr*. thk. Heyet. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Matbûât, 1429/2000.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdür-rauf. *Fezû'l-kadîr şerhu'l-Câmii's-sağîr*. ta'lik. Mâcid el-Hamevî, Mısır: el-Mektebetü'l-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisaburî Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Müttakî, Ali b. Hüsamiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Hindî. *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. neşr. Bekri Hayyânî, Saffet Sakka. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405.
- Nesefî, Ebü Hafs Ömer b. Muhammed. *Talebetü't-talebe*. y.y. 1311/1893.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392/1972.
- Nürî, Muhaddis Mirzâ Huseyn et-Tabersî. *Müstedrekü'l-vesâil ve müstenbetü'l-mesâil* (Şii Şâmile programı).
- Öz, Mustafa, "Ca'fer es-Sâdik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Öztürk, Levent "Tıbb-ı Nebevî'de Tıbbî Etik'in Meta-Etik Analizi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 117.
- Pormann, Peter E. "Tıp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41: 95-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ruhâvî, *Edebü't-tabîb*. nşr. Riyad: Merîzin 'Asîrî, 1412/1992.
- Sadûk, (İbn Bâbeveyh) Ebü Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *el-İ'tikadât*. thk. İsmâ Abdü's-Seyyid. y.y. el-Mü'temeru'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413/1992.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman. *el-Mekâsîdü'l-hasene*. thk. Muhammed Osman el-Haşet. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1405/1985.
- Şimşek, Murat. *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Şübr, Seyyid Abdullah. *Tıbbü'l-eimme*. Beyrut: Dâru'l-Mürtezâ, 1430/2009.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed el-Lahmî. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. Riyad: Dârü's-Samî', 1415/1994.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed el-Lahmî. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk: Târik b. İvazullâh b. Muhammed. Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.

- Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn Fazl b. Hasan b. Fazl. *Mecmaü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Murtezâ, 1427/2006.
- Tekineş, Ayhan. "Tıbb-ı nebevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 85. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Tekineş, Ayhan. "Tıbb-ı nebevî'nin Metafizik Temelleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2010/Ocak-Haziran): 119-138.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Yıldırım, Enbiya. "Nebevî Tıbbın Konumu". *Adana 2015 Uluslararası İslam & Tıp Tıbb-ı Nebevî Kongresi*. edit. Hasan Akkanat vö. Adana: y.y. (2016): 37-47.
- https://www.aldhiaa.com/arabic/books/alhadis_va_olome/moton_hadithie/gorbol_estenad/gorbol_estenad.pdf erişim: 15 Haziran 2020.
- <http://alhassanain.org/arabic/?com=book&id=94> erişim: 15 Haziran 2020.
- İslâm, Ehl-i Beyt, "Kelâmü İmâmi's-Sâdık fi't-tıbb", <https://arabic.tebyan.net/index.aspx?pid=268204> erişim: 18 Mayıs 2020.
- Shafaqna, "The Medicine of Imam Reza (A.S.)". <https://en.shafaqna.com/55891/medicine-imam-reza-s/> erişim: 18 Mayıs 2020.



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 tıbbâ dair hangi 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 tıbbâ dair 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 tasnîf 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 sûfilerin, hadis ve sünnet anlayışları, peygamberlik tasavvurları ve şerh metotları ayrı başlıklar altında ele alınacak, bu çerçevede sûfilerin tıp ile ilgili rivayetlere bakış açıları ortaya konmaya çalışılacaktır.

Sûfilerin Hadis ve Sünnet Anlayışı

Dinî ilimlerle iştiğal eden ulemâ gibi ilk sûfilerin de teorik ve pratik açıdan hadis ve sünnetle ilgilenmeleri tabiî 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 sûfilerin 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 sûfilere arasında hadis ilmiyle ilgilenenlerin 160'dan fazla olduğu belirtilmektedir.^[5] Sûfiler rivayet ve dirâyet açısından hadis ilminin farklı alanlarıyla da meşgul olmuşlardır. Sûfi muhaddisler, hadis usûlü ve şerhleri, erbaûnlar, kitâb-ı zühd, ezkâr ve evrâd, terğîb ve terhîb konularında eserler de telif etmişlerdir.^[6]

Her ne kadar sûfiler 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 kullarımlarına 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'an 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-kütübî'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, entelektüel 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 “zühd” 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, “zühd” anlayışı ve kültürüne alt yapı teşkil edebilecek birçok unsur bulmak mümkündür.^[30]

Doğal olarak tasavvufu 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 tasavvufu 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 bâtni yorumu 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 sûfiler dilinde “Nûr-ı Muhammedî” şeklinde ifade edilen konuyla ilgili olduğu tespitinden hareketle ayrı gibi görülen bu iki konun 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 sûfi 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 bahşettiği 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 ebedîsi” 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 düşünceден 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. Züheyr 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 anlaşılmalıdır. 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 Sûfilîğin 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 Muinüddin, *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'î 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 tasavvufî 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 hadis ile 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 görülmeye başlanmıştır. 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 Rasûlü'nün 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-itikâdi'l-İmâmiyye*, (Şîi İmamiyyenin İnanç Esasları), çev. Ethem Ruhi Fığlalı, 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. Abdullâh b. Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (I-IV), thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l'İktübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1990., III, 137. Her nekadar 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 çıbanlar 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 Akıl, *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 teberrük 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 yansımaları 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 Şîfa 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 Beyti'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 Beyti'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 alsada 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-hadîsî'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 ulûmî'd-dîn*, Dâ-ru'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-fikr, Beyrut, 2001.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, (I-IV), thk. Osman Yahya, Kahire, 1972.
- el-Fütühâtü'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- Yeğin, 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, Zeynüddin 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 Şübri, *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 İlmî*, 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.
- Türçan, 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.



MAKDİSÎ'NİN KİTÂBU'L-EMRÂZ'I ÖZELİNDE HZ. PEYGAMBER'İN HASTALIKLARA BAKIŞI

M. TALHA KILIÇ
ANKARA SOSYAL BİLİMLER Ü. İSLAMİ
ARAŞTIRMALAR ENSTİTÜSÜ Y. L. ÖĞRENCİSİ



ÖZET

Hayatın her alanında insanlığa yol gösteren, olaylar ve durumlar karşısında nasıl bir tavır takınılması gerektiğini bütün açıklığıyla ifade eden Hz. Peygamber (sas), hastalıklar konusunda da çok önemli tavsiyeler ve uyarılarda bulunmuştur. O'nun bu tavsiyeleri sadece ilk dönem hadis kaynaklarında “Kitâbu'l-Merzâ” ve “Kitâbu't-Tıbb” gibi bölümlerin açılmasına değil İslami literatürde et-Tıbbu'n-Nebevî, Kitâbu'l-Meraz ve Kitabu'l-Emrâz türü müstakil eserlerin doğmasına da sebebiyet vermiştir. Buradan hareketle bu makalede biz, hicri yedinci yüzyıl hadis alimi olan Ziyâeddin el-Makdisî'nin kaleme aldığı “Kitâbu'l-Emrâz ve'l-Keffârât ve't-Tıbb ve'r-Rukayyât” isimli eser özelinde Hz. Peygamber'in hastalıklara olan bakışını tespit etmeye ve söz konusu eseri bu bağlamda ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Hastalık, Kefâret, Makdisî, Kitabu'l-Emrâz.

THE PROPHET
MUHAMMAD'S VIEW
ON THE DISEASES
WITHIN THE CONTEXT
OF KİTAB AL-AMRADH

ABSTRACT

As the Prophet Muhammad (pbuh) guided in all aspects of life and evidently instructed how to treat against the events and situations encountered, he also gave advices and warnings on diseases. His advices and warnings not only led the chapters such as “Kitab al-Mardhah” and “Kitab al-Tıbb” to hold place in early Hadith books but also caused the separate books like al-Tıbb al-Nabawi, Kitab al-Maradh and Kitab al-Amradh to be produced in Islamic literature. Considering the literature on diseases, this paper aims to determine the Prophet Muhammad's view on diseases within the context of Kitab al-Amradh wa al-Kaffarat wa al-Tıbb wa al-Ruqayyat by Dhiya al-Din al-Maqdisi, who was a Hadith scholar in seventh century of Hegira.

Keywords: the Prophet Muhammad, Disease, Kaffarat, al-Maqdisi, Kitab al-Amradh.

Giriş

Asırlar boyunca Hz. Peygamber'in (sas) hadisleri amelî ve itikâdî birçok meseleye mesned kabul edilmiştir. Bununla birlikte hadisler tarihi süreç içerisinde bir araya getirilerek hicrî ikinci yüzyıl ile hicrî üçüncü yüzyıl aralığında “ale'l-ebvâb” ve “ale'r-ricâl” olarak tasnife tabi tutulmuştur. Yapılan tasniflerde Hz. Peygamber'in her bir konuyla ilgili söylemiş olduğu sözler İslam ümmeti içerisinde kabul edilmiş ve genel bir hareket tarzının oluşmasına sebebiyet vermiştir. İşbu hadisler sadece bir kabule değil ciddi fırkalaşmaları da beraberinde getiren tartışmalara da sebebiyet vermiştir. Böyle olunca her bir başlık kendi içerisinde özel olarak incelenmiş ve kimi zaman bu başlıkların isimlerini taşıyan müstakil eserleri de üretmiştir. Hadis eserlerinde gördüğümüz “Kitâbu'l-Merzâ” ve “Kitâbu't-Tıb” gibi başlıklar, müstakil eserler olarak karşımıza çıkan “*et-Tıbbu'n-Nebevî*”^[1] “*Kitabu'l-Meraz*”^[2] ve araştırmamızın konusu olan “*Kitâbu'l-Emrâz ve'l-Keffârât*”^[3] isimli eserler böyle bir çabanın ürünüdür^[4]. Söz konusu başlık ve eserlerin özel olarak ele alınmalarında sadece bu çabanın değil İslam ümmetinin hastalıklar ve tedavileri noktasında Hz. Peygamber'in tavsiyelerini çokça merak edip uygulama isteklerinin de olduğu bir gerçektir. Nitekim günümüzde

- [1] Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed İshâk el-İsfehânî, *Mevsû'atu et-Tıbbu'n-Nebevî*, thk. Mustafa Hızır Dönmez et-Türki (Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2006); Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zer'î İbn Kayyim el-Cevzî, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, thk. Ebû Ömer Mahmud Şevki Müflih (Riyad: Daru's-Salam, 2012)
- [2] Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebî'd-Dünya, *Kitâbu'l-Meraz ve'l-Keffârât*, thk. Abdulvekil en-Nedvî (Bombay: Daru's-Selefiyye, 1991)
- [3] Ebû Abdullah Muhammed b. Abdulvahid Ziyaeddin el-Makdisî, *Kitâbu'l-Emrâz ve'l-Keffârât ve't-Tıb ve'l-Rukayyât*, thk. Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî (Kahire: Dar-u İbn Affân, 1999)
- [4] Diğer eserler için ayrıca bkz: Ebû Abdullah Muhammed b. Abdulvahid Ziyaeddin el-Makdisî, *et-Tıb ve'r-Rukayyât ve'l-Emrâz ve'l-Keffârât mine'l-Hadîsi'n-Nebeviyyi's-Şerîf*, thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003)

Hız. Peygamber'in (sas) tedavi tavsiyelerinden sadece biri olan hacamatın bu denli artması da bu merakı destekler niteliktedir.

Hız. Peygamber'in (sas) tıp ve hastalıklar ile ilgili sözlerinin hadis kaynaklarında ki sayısal dağılımı da oldukça önemlidir. Söz gelimi İmam Müslim'i *Sahîh*'inde Dârimî'yi ise *Sünen*'inde tıp ve hastalıklar ile ilgili özel bir bölüm açmadıkları için müstesna tutarsak Kütüb-i Sitte'nin diğer kitaplarında bu konulardaki bölümlere rastlamak mümkündür. Bu durum Müslim'in ve Dârimî'nin bu hadislere yer vermedikleri manasına gelmemelidir. Çünkü bu hadisleri Dârimî'nin "Kitâbu'r-Rikâk" başlığı altında Müslim'in ise çok farklı bablar altında rivayet ettiği görülmektedir. Tıp ve hastalıklar ile ilgili hadislerin Kütüb-i Sitte'nin diğer kitaplarında ki sayısal dağılımı ise şu şekildedir: İmam Buhârî'nin *Sahîh*'inde 141, Tirmizî'nin *Sünen*'inde 51, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde 60, Nesâî'nin *Sünen*'inde 192, İbn Mâce'nin *Sünen*'inde ise 113 rivayet şeklindedir. Tüm bunlar Hız. Peygamber'in (sas) bu alana ne denli önem verdiği bir kanıtı mahiyetindedir.

A. Ziyâeddin el-Makdisî'nin (ö. 643/1245) Hayatı ve Eserleri

Tam adı Ebû Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Ahmed el-Makdisî es-Sa'dî olan Makdisî hicrî 569/1174 yılında Dımaşk'ta dünyaya gelmiştir.^[5] İlmî bir çevrede büyüüp yetişen Makdisî; hafız, hüccet ve Ziyâeddin lakaplarıyla meşhur olmuştur.^[6] Babası devrin önemli âlimlerinden Abdülvâhid b. Ahmed el-Makdisî'dir. Annesi ise aynı aileye mensup Rukiyye bnt. Ahmed el-Makdisiyye'dir.^[7] Küçük yaşta Kur'ân'ı ezberleyen Makdisî, kendi memleketi olan Dımaşk'ta birçok âlimden hadis almıştır. İlk rihlesini hicrî 595 yılında Mısır'a gerçekleştirmiştir. Orada başta Ebu'l-Kâsım el-Bûsîrî olmak üzere birçok âlimden hadis işitmiştir.^[8] Ardından ikinci rihlesini Bağdat'a gerçekleştirerek orada meşhur hocaları arasında bulunan Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'den çokça istifade etmiştir.^[9] Ardından sırasıyla İsbahan, Hemezân, Nişabur, Herat ve Merv gibi şehirleri dolaşmıştır. Bu seyahatlerinde beş yüzden fazla hocadan ders aldığı ifade edilmiştir.^[10]

[5] Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Târîhu'l-İslâm ve Vefâyâtı'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk. Beşar Avvad Maruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 14/472; Abdurrahman b. Ahmed b. Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: Mektebetu'l-Abikân, 2005), 3/515

[6] Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah es-Safedi, *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, thk. Ahmed Arnavût veTürki Mustafa (Beyrut: Dâr-u İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2000), 4/48.

[7] Mehmet Efendioğlu, "Ziyâeddin el-Makdisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/491.

[8] İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 3/516

[9] Safedi, *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, 4/48

[10] İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 3/516

Bir Hanbelî âlimi olan Makdisî hicrî 612 yılında Dımaşk'a döndükten sonra Kâsiyûn dağının eteklerinde Dârulhadis ez-Ziyâiyye'yi kurmuş ve orada çok sayıda talebe yetiştirerek eser telifine yönelmiştir.^[11] Makdisî'nin talebeleri arasında; İbnu'l-Hâcib, İbn Kudâme, İbnu's-Sellâm, Ali el-Mevsîlî gibi meşhur âlimler bulunmaktadır.^[12]

Hadis ve rical ilminde hatırı sayılır bir mevki elde eden Makdisî hakkında talebelerinin ve akranlarının sözleri oldukça dikkat çekicidir. Söz gelimi talebelerinden İbn Neccâr'ın onun hakkında kullandığı şu ifadeler oldukça önemlidir: “O; hafız, mutkım, sebt, sika, sadûk, nebîl, hucce, hadis ve rical âlimi, birçok hadis mecmuası ve tahricine sahip, takvalı, zahid, âbid, helal lokma noktasında oldukça ihtiyatlı, Allah yolunda mücahit birisiydi. Ömrüme yemin olsun ki gözlerim; iffeti, nezaheti ve ilim talebindeki güzel yolu itibariyle onun bir benzerini görmemiştir.”^[13] Zehebî ise Mizzî'den onun hakkında şunları aktarmaktadır: “Ziyâeddin, Hafız Abdulgani'den daha fazla hadis ve rical bilgisine sahipti. Kendi döneminde bir benzeri daha yoktu.”^[14] Bununla birlikte Makdisî hakkında: “Rabbanî âlimlerden biriydi”, “rivayet hususunda oldukça ihtiyatlıydı”^[15], “çokça zikreder ve mütavaziydi” gibi ifadelerde kullanılmıştır.^[16]

Velûd bir âlim olduğunu bildiğimiz Makdisî, her ne kadar hadis ve rical âlimi olarak tanınsa da pek çok alanda eser telif etmiştir. Bu eserlerinden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *Fezâilu'l-Kur'ân*
2. *Kitâbu'l-Ahkâm*
3. *el-Ehâdisü'l-Muhtâra (tanınmasını sağlayan eseri)*
4. *Fezâilu'l-A'mâl*
5. *Fezâilu's-Şâm*
6. *Menâkıbu Ashâbi'l-Hadis*
7. *en-Nehyu 'an Sebbi'l-Ashâb*
8. *Kitâbu'l-Cenne*
9. *Kitâbu'n-Nâr*
10. *Kitâbu'l-Emrâz ve'l-Keffârât ve't-Tıb ve'l-Rukayyât*^[17]

[11] İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 3/516-517; Efendioğlu, “Ziyâeddin el-Makdisî”, 44/492

[12] Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, 4/49

[13] İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 3/516

[14] İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 3/517

[15] Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî (Haydarabad: Dâiretu Meârifî'l-Osmâniyye, 1956); 4/1406

[16] İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 3/517

[17] Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, 4/49; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 3/518-519; bkz: Efendioğlu, “Ziyâeddin el-Makdisî”

28 Cemâziyelâhir 643'te bir pazartesi günü 74 yaşında iken vefat eden Makdisî, (rahmetullahi aleyh)^[18] medresesinin bulunduğu Dımaşk'taki Kâsiyûn dağının eteklerine defnedilmiştir.^[19] Asıl konumuz Ziyâeddin el-Makdisî'nin hayatı ve eserleri olmadığı için bu kadarla iktifa ediyoruz.

B. Kitâbu'l-Emrâz ve'l-Keffârât'ın Özellikleri ve Muhtevası

Makdisî'nin kaleme aldığı ve çalışmamızın konusu olan "*Kitâbu'l-Emrâz ve'l-Keffârât ve't-Tıb ve'r-Rukayyât*" isimli eserin üç farklı isimde baskısı yapılmıştır. Bu baskılar Mecdî Fethî es-Seyyid tarafından "*et-Tıbbu'n-Nebevî*"^[20], Muhammed Hasan Muhammed İsmail tarafından ise "*et-Tıb ve'r-Rukayyât ve'l-Emrâz ve'l-Keffârât mine'l-Hadîsi'n-Nebeviyyi'ş-Şerîf*"^[21] adıyla neşredilmiştir. Araştırmamıza esas olan eser ise "*Kitâbu'l-Emrâz ve'l-Keffârât ve't-Tıb ve'r-Rukayyât*"^[22] ismiyle Ebû İshak el-Huveynî tarafından neşredilmiştir. Eserin Rûdânî tarafından "*el-Merdâ ve'l-keffârât*"^[23] ismiyle ihtisar edildiği belirtilse de maalesef bu esere ulaşamadık. Eseri "*et-Tıbbu'n-Nebevî*" ismiyle neşreden Mecdî Fethî es-Seyyid, eserin yazma haline ilişkin önemli bilgiler vererek şöyle demektedir: "*Eserin ilk yazması on dört sayfadan oluşmaktadır. Ancak bu sayfalar oldukça büyük sayfalar. Her bir sayfada yirmi altı satır, her satırda ise ortalama on beş kelime bulunmaktadır. Eserin ikinci yazması ise ilkinin bir kopyasıdır. Ancak burada müstensih senedleri hafz etmiştir. Bu nüsha ise kırk bir sayfadan oluşmaktadır. Her bir sayfada on dokuz satır, her satırda ise yedi kelime vardır.*"^[24]

Hiz. Peygamber'in tıp ile alakalı hadislerini bir araya toplayan Makdisî, *Kitâbu'l-Emrâz*'ı telif etme sebebini eserinin mukaddime kısmında şu şekilde açıklamaktadır: "*Kardeşlerimin bazıları benden Hiz. Peygamber'in tıp ile ilgili meşhur kitaplarda geçen sahih hadislerini toplamamı istediler. Bende bu isteğe cevap vererek Hiz. Peygamber'in hastalığın kefareti olduğu, kulun derecesini yükseltip günahlarının silinmesine vesile olduğu ile ilgili hadislerini toplayarak işe başladım.*"^[25]

[18] Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, 4/1406; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, 4/49; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 3/521.

[19] İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 3/521.

[20] Ebû Abdullah Muhammed b. Abdulvahid Ziyaeddin el-Makdisî, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid (Tanta: Dâru's-Sahabeti't-Turâs, 1989)

[21] Ebû Abdullah Muhammed b. Abdulvahid Ziyaeddin el-Makdisî, *et-Tıb ve'r-Rukayyât ve'l-Emrâz ve'l-Keffârât mine'l-Hadîsi'n-Nebeviyyi'ş-Şerîf*, thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003)

[22] Ebû Abdullah Muhammed b. Abdulvahid Ziyaeddin el-Makdisî, *Kitâbu'l-Emrâz ve'l-Keffârât ve't-Tıb ve'l-Rukayyât*, thk. Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî (Kahire: Dar-u İbn Affân, 1999)

[23] Mehmet Efendioğlu, "Ziyâeddin el-Makdisî"

[24] Makdisî, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, 13.

[25] Makdisî, *Kitâbu'l-Emrâz*, 2823.

Ziyâeddin el-Makdisî eserine Hz. Peygamber'in tıp ile alakalı 92 hadisini almış ve bu hadislerin tamamının Sahîhayn'da geçtiğini ifade etmiştir.^[26] Elbette bu hadisler sadece Sahîhayn'da değil Kütüb-i Sitte'nin diğer kitaplarında da geçmektedir. Elimizdeki nüshaları tahkik edenlerin bunu açıkça belirttiği gibi Makdisî'de ara ara buna değinmiştir. Baskılar arasındaki hadis sayıları da farklılık göstermektedir. Söz gelimi Mecdî Fethî eserin baş kısımlarında toplamda 93 hadis olduğunu belirtmesine rağmen eserde 91 hadis yer almaktadır. Bunun sebebi ise Ebû İshak el-Huveynî neşrinde bulunan iki hadise yer vermemesidir.^[27] Ebû İshak el-Huveynî neşrinde ise Mecdî Fethî neşrinde bulunan bir hadis yer almamaktadır.^[28] İki baskı arasındaki sayısal farklılığın sebebi budur. 93 hadis üzerinden değerlendirmesini yapan Mecdî Fethî, bu hadislerin sıhhat dağılımlarını şu şekilde göstermektedir: “*Kavlî ve fiilî hadislerin toplamı 93'tür. Bunların 84'ü sahîh veya hasen'dir. Yedisi zayıf, ikisi ise şiddetli zayıftır. Mevzu' hadis ise yer almamaktadır.*”^[29] Bu ifadeler her ne kadar Makdisî'nin eserinin mukaddimesinde zikrettiği ve sadece sahîh hadisleri alacağını belirttiği sözlerine aykırı görünse de sahîh hadislerin dağılımının fazla olması itibarıyla önemlidir.

Makdisî'nin *Kitâbu'l-Emrâz*'ını incelediğimizde müellifin belirlemiş olduğu başlıkların, eserde geçen hadislerin genel hükmünü ifade etmesi itibarıyla Buhârî'nin *Sahîh*'ine benzediğini görmekteyiz. Kitabın tamamı okunmayıp sadece bu başlıkların okunmasıyla bile kitabın nelerden bahsettiği anlaşılmış, Hz. Peygamber'in tıp ve hastalıklar ile ilgili bakış açısının ne olduğu kavranmış olacaktır. Biz de makalemizin bu kısmında yukarıdaki amaca matuf olarak Makdisî'nin koymuş olduğu bu başlıkları zikretmeye çalışacağız.

“*Allah'ın İmtihan Edeceği Kuluna Hayır Dilemesi*” başlığıyla kitabına başlayan Makdisî diğer başlıkları şu şekilde zikrederek devam etmektedir:

- *İmtihanların En Şiddetlisinin Peygamberlere Gelmesi.*
- *Eyyûb'un (as) İmtihanı*
- *Allah'ın Müslüman Salih Kullarından İmtihan Olanları Sevmesi*
- *Mü'minin Başına Gelen Sıkıntı ve Benzeri Şeyleri Allah'ın Onun Günahlarına Keffâret Kılması.*
- *Mü'minin Başına Gelen İmtihanların Onun Derecesini Yükseltmesi*
- *Humma ve Hastalığın Kişi İçin Bir Temizlik Olması*
- *Mü'min ve Münafığın Misali*

[26] Makdisî, *Kitâbu'l-Emrâz*, 238.

[27] Bu hadisler için bkz: Makdisî, *Kitâbu'l-Emrâz*, 39, 51.

[28] Bu hadis için bkz: Makdisî, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, 70.

[29] Makdisî, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, 6.

- İmtihana Sabredenin Ahirette Güzel Bir Derece Kazanması
- Gözünü Kaybeden Bir Kişinin Karşılığını Allah'tan Bekleyip Sabretmesi Durumunda Kazanacağı Ecir
- Kişinin Sağlıklı İken Yapmış Olduğu Hayırlı Amellerin Mükâfatının Hasta İken de Verilmesi
- Musibet Anında İstircâ' Edenin (İnnâ Lillâhi ve İnnâ İleyhi Râci'ün diyenin) Ecri

Bu kısma kadar hastalıklar hakkında vârid olan hadisleri zikreden Makdisi buradan sonra “Kitâbu't-Tıbb” diye bir başlık açarak Hz. Peygamber'in tedavi ile ilgili sözlerini paylaşmıştır. Bizde buradan itibaren söz konusu bölümün başlıklarını zikredeceğiz:

- Hastalığın Allah'ın Bir Takdiri Olması
- Allah'ın İhtiyarlık Hariç İndirdiği Her Hastalığın Şifasını da Vermesi
- Her Hastalığın Şifasının da Olması
- Allah'ın Sevddiği Kulunu Koruması
- Şifanın Üç Şeyde Olması^[30]
- Bal Hakkında Söylenenler
- Yer Elması Hakkında^[31]
- Sürme Hakkında
- Gözü “Sabr” Adı Verilen Bir İlaç ile Pansuman Etmek
- Çörek Otu Hakkında
- Hacamat Hakkında
 - Baş Hacamati
 - Omuz ve Boyun Hacamati
 - İki Omuz Arası Hacamat
 - Ayak Yüzeyine Hacamat
 - Kadınlar İçin Hacamat
 - Hacamatın Yapılmasının Müstehab Olduğu Günler
- Ütüleme Hakkında
- Dağlama Hakkında
- Humma'nın Soğuk Su İle Tedavi Edilmesinin Emredilmesi
- Hind Otu ve Zeytin Yağı ile Tedavi Hakkında
- Hind Otu İle Tedavi Hakkında

[30] Hz. Peygamber'in burada zikredilen beyanına göre bu üç şey: Hacamat, Bal ve dağlama ile tedavidir.; Makdisî, *Kitâbu'l-Emrâz*, 88.

[31] Yer elması olarak çevirdiğimiz الكمأة Anadolu'da yer mantarı olarak bilinmektedir. İlgili başlık altında yer elmasının suyunun göze faydalı olduğu Hz. Peygamber tarafından ifade edilmektedir.; Makdisî, *Kitâbu'l-Emrâz*, 99.

- *Safran Ve Zeytin Yağı İle Tedavi Hakkında*
- *“Es-Sennâ” Sinameki Otuyla Tedavi Hakkında*
- *‘Acve Hurması ile Tedavi Hakkında*
- *“En-Nesâ” Kalça Damarı Hakkında*
- *Veiba’nın Bulunduğu Yerlerden Uzak Durmak*
- *Çorbanın Faydası*
- *Baş Ağrısı Hakkında*
- *Yemeğe Sinek Düştüğünde Tamamını Batırmadan Çıkarmamak*
- *Kanayan Yarayı Durduran Şey Hakkında*
- *Yaraya Kına Konulması Hakkında*
- *Zerîra İsimli Özel Bir Koku Hakkında*
- *Alkol İle Tedavinin Nehyedilmesi*
- *Zehirle Yapılacak Tedavinin Nehyedilmesi*
- *İlaç Yapımında Kurbağanın Kullanılmasının Nehyedilmesi*
- *Panzehir Kullanımının Önemi Hakkında.*
- *Yorgunluk ve Uyuklamayı Gideren Şey Hakkında*
- *Kadınların Erkekleri Tedavi Etmesinin Mübah Olması*
- *Tabib Denmesinin Mekruh Oluşu^[32]*
- *Doktorluk Vazifesini Gereğince Yapmayanın Bundan Sorumlu Olması*
- *Temizlenme Hakkında*
- *Gece Namazının Vücuttaki Hastalıkları Defetmesi Hakkında*
- *Allah’ın Sadaka ile Kişiyi Kötülüklerden Alkoyması*
- *Hastanın Sağlıklı Bir Kimseyi Ziyaret Etmesinin Mekruh Oluşu Hakkında*
- *Bulaşıcılığın Olmaması Hakkında.^[33]*
- *“Gül” Hakkında^[34]*
- *Tedavide Büyünün Kullanılması Hakkında*
Büyünün Kullanılmasının Yasaklandığı Durumlar
Büyünün Allah’ın Takdiri Olduğu Hakkında
Zehirlenen Kimselere Büyünün Yapılabileceği Hakkında
Göz Değmesinin Hak Olduğu Hakkında
Gözü Değen Kişinin Abdestle Emredilmesi Hakkında
- *Musibeti Gideren Dua*

[32] Bu başlık altında zikredilen hadis-i şerifte Hz. Peygamber (sas), kendisinin tabip olduğunu söyleyen birisine: “Sen refiksin tabip olan Allah’tır.” Demiştir. Makdisî, *Kitâbu’l-Emrâz*, 183.

[33] Hz. Peygamber (sas), tıbbî bir vakıa olan bulaşıcılığın inkar etmemiş, olan her şeyin Allah’ın takdiri ile olduğunu ifade etmek için bu sözü söylemiştir. Bkz: Makdisî, *Kitâbu’l-Emrâz*, 205.

[34] Bu kelime, erkeğin henüz çocuğunu emzirmekte olan hanımıyla ilişkiye girmesini ifade etmektedir. Bkz: Makdisî, *Kitâbu’l-Emrâz*, 210.

Görüldüğü üzere bu başlıklar Hz. Peygamber'in (sas) hastalıklara bakışını genel olarak ifade etmesi itibariyle oldukça önemlidir. Elbette bazı meselelerin bulunduğu dönemin şartları ve tıp anlayışı içerisinde değerlendirilmesi hayati önem arz etmektedir. Ancak Hz. Peygamber (sas) kendi döneminin tıbbî gelişmelerini yakından takip etmiş İslam'a uygun en doğru ve temiz tedavi yöntemini uygulamış ve tavsiye etmiştir. Biz de buradan itibaren özellikle Hz. Peygamber'in (sas) hastalıklara bakışını müstakil olarak ele almaya çalışarak günümüz insanının hastalıklar karşısındaki tavrının nasıl olması gerektiğini işbu nebevi anlayış doğrultusunda izah etmeye çalışacağız.

C. Kitâbu'l-Emrâz Özelinde Hz.

Peygamber'in Hastalıklara Bakışı

Hz. Peygamber'in hastalıklar ile ilgili hadislerini bir araya getirdiğimizde O'nun (sas) hastalıklara bakışını şu kavramlar üzerinden ifade edebiliriz: Musibet, Kefâret ve Ecir.

a. Musibet

Hz. Peygamber (sas) hastalıkları ilk olarak bir musibet olarak değerlendirmiş ve her gelen musibetin Allah'tan olduğunu bilinmesini istemiştir. Nitekim Efendimiz (sas): *"Allah'ın indirdiği hiçbir hastalık yoktur ki beraberinde devasını da indirmemiş olsun."*^[35] buyurarak hastalığında şifasının da Allah'tan olduğunu ifade etmiştir. Başka bir hadiste ise *"Allah'ın mü'min hakkında ki hükmüne şaşarım. Ona bir hayır isabet ettiğinde şükreder, bir musibet isabet ettiğinde ise hamdeder"*^[36], buyurarak bununla mü'minin başına gelen her şeyin Allah'ın bir hükmü olduğunu ifade etmek istemiştir. Hz. Peygamber (sas) hastalıkların tedavisinde kullanılan rukye'nin de Allah'ın kaderinden olduğunu ifade ederek^[37] hem hastalığın hem de onun tedavisinin kader olduğunu ifade etmiştir. O'nun (sas) hastalığa musibet olarak bakışı ve musibetin Allah'ın takdiri olduğunu söylemesi mümin sinelerde bir itminana ve sakinete yol açmış ahiret inancını pekiştirerek sonucunda Allah'a tam bir teslimiyeti ortaya çıkarmıştır. Hz. Peygamber'in bu bakışı sahabe içerisinde de yankı bulmuştur. Hz. Ömer devrinde Şam'da vuku bulan bir veba salgınında Hz. Ömer'in salgından kaçmak istemesi üzerine Ebû 'Ubeyde b. Cerrâh (ra): *"Allah'ın kaderinden mi kaçıyorsun?"* dediğinde Hz. Ömer (ra):

[35] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Cami'us-Sahîh*, (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002); "Tıb", 1(No: 5678).

[36] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, thk. Şuayb el-Arnâvut ve Âdil Mürşit (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998); 3/82 (No:1487).

[37] Makdisî, *Kitâbu'l-Emrâz*, 221.

“Evet, Allah’ın kaderinden yine O’nun kaderine kaçıyorum”^[38] diyerek bu anlayışı en güzel şekilde ifade etmiştir.

Yüce Allah da Kur’ân-ı Kerim’de birçok kez farklı münasebetlerle musibete dikkat çekmiştir. Bunlardan birinde: **“Yeryüzünde ve kendi nefislerinizde uğradığınız hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta (Levh-i Mahfuz’da) yazılmış olmasın. Şüphesiz bu, Allah’a göre kolaydır.”**^[39] Buyurarak musibet kavramının önceden takdir edilmiş bir gerçeklik olduğunu ifade etmiştir. Bir başka ayet-i kerimede ise: **“Allah’ın izni olmaksızın hiçbir musibet başa gelmez. Kim Allah’a inanırsa, Allah onun kalbini doğruya iletir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir”**^[40] buyurularak musibetin Allah’ın izni ile gerçekleşebileceği ifade edilmiştir. Şu ayet-i kerimede konumuzla ilgili ve oldukça değerlidir: **“Onlar, başlarına bir musibet gelince, ‘Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah’a aidiz ve şüphesiz O’na döneceğiz’ derler.”** Bu ayet-i kerimede Yüce Allah, müminin başına bir musibet geldiğinde ne söylemesi gerektiğini ifade ederek her şeyde olduğu gibi musibetin de bir ahlakının olduğunu belirtmiştir. Nitekim bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber (sas): *“Başına musibet gelen hiçbir müslüman yoktur ki Allah’ın emrettiği: ‘İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râci’ûn. Allahım başıma gelen bu musibetten dolayı bana ecir ver ve bunu hakkımda hayırlı olana çevir.’ desinde Allah bunu onun hakkında daha hayırlı olana çevirmiş olmasın.”*^[41] Buyurarak ayet-i kerimede emredilen ve bir musibet esnasında söylenmesi gereken istirca’ sözlerini açıklamış bulunmaktadır.

İstirca’ yapmanın hayırlı neticeler sağladığına dair sahabe arasında da önemli bir örneklik vardır. Söz gelimi Efendimiz’in (sas) eşlerinden Ümmü Seleme (rah), önceki eşi Ebû Seleme’nin vefatı üzerine yukarıda ifade edilen istirca’ sözlerini söylemiş ancak: *“Müslümanlar arasında Ebû Seleme’den daha hayırlısı mı var ki?”* diye sormaktan da kendini alamamıştır. Allah’ın kendisine eş olarak Hz. Peygamber’i (sas) nasip etmesi üzerine ise: *“Allah bana daha hayırlısını nasip etti”*^[42] diyerek istirca’ emrinin hakikatte nasıl vuku bulduğunu belirtmiştir. Ziyâeddin el-Makdisî’de incelememize konu olan kitabına *“Musibet Anında İstircâ’ Edenin Ecri”*^[43] diyerek bir başlık açmış ve ilgili hadisleri burada zikretmiştir.

[38] Buhârî, “Tıb”, 30 (No:5729); Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ-i’t-Turâsî’l-Arabî, 1985); “Câmi’”, 22.

[39] Diyanet İşleri Başkanlığı (Erişim 15 Haziran 2020), el-Hadid 57/22.

[40] Diyanet İşleri Başkanlığı (Erişim 15 Haziran 2020), et-Tegâbun, 64/11.

[41] Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Cami’us-Sahîh*, thk. Nizar b. Muhammed el-Feryâbî (Riyad, Dâru’t-Tîbe, 2006); “Cenâiz”, 918.

[42] Müslim, “Cenâiz”, 918.

[43] Makdisî, *Kitâbu’l-Emrâz*, 65.

Hız. Peygamber (sas), bela ve musibetlerin en çok kimlere isabet ettiği hususuna da açıklık getirmiştir. Bu durum mümin sinelerde bela ve musibetlerin bir kula gelmesinin o kul hakkında Allah tarafından şerrin murâd edildiği veya o kulun Allah tarafından sevilmediği yanlış algısını da yıkmıştır. Nitekim bununla ilgili Ziyâeddin el-Makdîsî, “İmtihanların En Şiddetlisinin Peygamberlere Gelmesi”^[44] isimli bir başlık açmış ve bu başlık altında Hız. Peygamber’in (sas) şu hadisini zikretmiştir: *Bir gün Sa’d b. Ebi Vakkâs Hız. Peygamber’e gelerek: Ya Resûlullah! İnsanların en şiddetli musibet çekenleri kimlerdir? diye sormuş, bunun üzerine Hız. Peygamber (sas): Peygamberledir. Onlardan sonra Allah’ın sâlih kullarıdır. Onlardan sonra ise insanların en ideali olanlardır. Bir adam dini ölçüsünde bela ve musibet görür. Dini sağlam olanın musibeti de artar. Dini zayıf olanın ise musibeti de hafif olur. Bir adamın hiçbir günahı olmasa dahi yeryüzünde gezdiği müddetçe musibeti eksik olmaz.*^[45] demiş böylelikle ahlakına uygun hareket edildiği takdirde musibetin ve imtihanın mümin hakkında hayır olabileceğini ifade etmiştir.

İnsanların maruz kaldığı her türlü ruhi ve bedensel hastalıklar Hız. Peygamber’in musibet algısıyla anlaşılrsa bugün karşılaşılan pek çok hastalık hastaların direnme gücünü artıracak ve belki de maruz kaldıkları hastalığı atlatmada ciddi kolaylıklar getirecektir. Bu bile Hız. Peygamber’in insanı nasıl iyi anladığını ve analiz ettiğini görmemiz açısından müstesna bir örnektir.

b. Kefâret

Hız. Peygamber’in (sas) hastalıklara bakışını oluşturan ikinci kavram ise kefâret kavramıdır. O (sas), musibet olarak gördüğü hastalığın gerekleri yerine getirildiğinde kulun günahlarının örtülmesi olarak anlayabileceğimiz kefâret kavramını nazara vererek hastalığa farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Söz gelimi Hız. Peygamber (sas): “Mü’min’e isabet eden hiçbir meşakkat, keder, hastalık hatta önem verdiği hiçbir üzüntüsü yoktur ki Allah onu günahlarına kefâret etmesin”^[46]. buyurarak bu durumu açıklamıştır. Ziyâeddin el-Makdîsî’de kitabına “Mü’minin Başına Gelen Sıkıntı ve Benzeri Şeyleri Allah’ın Onun Günahlarına Keffâret Kılması”^[47] başlığını açmış ve bu başlık altında Hız. Peygamber’in şu hadisini rivayet etmiştir: “Bir diken bile olsa mü’min’e isabet

[44] Makdîsî, *Kitâbu'l-Emrâz*, 28.

[45] Makdîsî, *Kitâbu'l-Emrâz*, 29; Ebî Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk: Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beirut: Dâru İhyâ-i'l-Kütübi'l-Arabi), “Fiten”, 23 (No:4023).

[46] Ebû İshâ Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *el-Câmi'ul-Kebîr*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beirut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996); “Cenâiz”, 1 (No: 966).

[47] Makdîsî, *Kitâbu'l-Emrâz*, 40.

eden hiçbir hastalık yahut acı yoktur ki onun günahlarına kefâret olmasın.”^[48] Bu hadisten sonra Makdisî, içerisinde kefâret yerine “düşürmek” manasına gelen “hatta” filinin kullanıldığı şu hadisi de bu başlık altında rivayet etmiştir: “Her hangi bir hastalıktan dolayı Müslümana isabet eden hiçbir sıkıntı yoktur ki Allah onun günahlarını ağacın yapraklarını düşürdüğü gibi düşürmüş olmasın.” Bu manada zikrettiğimiz son üç hadiste bizlere; büyük küçük, az çok fark etmeksizin Müslümana isabet eden her türlü sıkıntının onun için bir kefâret, günahlardan bir kurtuluş olduğunu göstermektedir.

Müslümanın, başına gelen her türlü hastalık veya sıkıntıdan dolayı günahlarının örtülmesi başka hadislerde günahlardan temizlenme manasına gelen “tahâret” kavramı ile ifade edilmektedir. Makdisî’de kitabına “*Humma ve Hastalığın Kişi İçin Bir Temizlik Olması*”^[49] isimli bir başlık açarak ilgili hadisleri burada zikretmiştir. Söz gelimi bir defasında Kuba ehlinde bir grup sahabe Hz. Peygamber’e Humma hastalığından dolayı serzenişte bulunmuş bunun üzerine Hz. Peygamber (sas): “Eğer dilererseniz sizin için Allah’a dua ederim ve bu hastalığınız kaybolur. Ya da bu hastalık sizin için temizlik (tahûr) olur.” buyurmuştur. Bunun üzerine onlar: Öyleyse bizim için temizlik olsun^[50], diyerek hastalığın kendileri için günahlardan temizlenmeye vesile olmasını istemişlerdir. Bir başka hadiste ise Hz. Peygamber (sas): “Sara hastalığına tutulmuş hiçbir Müslüman yoktur ki o hastalıktan temiz/lenmiş olarak çıkmasın.”^[51] buyurarak hastalığın bir Müslüman için nasıl temizlik olabileceğini ifade etmiştir.

Kefâret kavramı Kur’ân-ı Kerim’de, çeşitli manalarda kullanılmaktadır.^[52] Ancak hadislerde ifade edildiği gibi günahların örtülmesi manasında kullanıldığı ayetlerde vardır. Bu ayetlerde günahların kefâret olunması; sadaka veren,^[53] takvalı olan,^[54] Kur’ân-ı doğrulayan,^[55] tövbe eden^[56], Allah’a inanan ve salih amel işleyen,^[57] kişilerin bir mükâfatı olarak karşımıza çıkmaktadır.

[48] Makdisî, *Kitâbu'l-Emrâz*, 40.

[49] Makdisî, *Kitâbu'l-Emrâz*, 44.

[50] Makdisî, *Kitâbu'l-Emrâz*, 44.

[51] Makdisî, *Kitâbu'l-Emrâz*, 45.

[52] el-Mâide, 5/45; el-Mâide, 5/89; el-Mâide, 5/95.

[53] el-Bakara, 2/271.

[54] el-Enfâl, 8/29; et-Talâk, 65/5.

[55] ez-Zümer, 39/33.

[56] et-Tahrîm, 66/8.

[57] et-Tegâbun, 64/9.

c. Ecir

Hız. Peygamber'in (sas) hastalıklara bakışının son kavramı ise "Ecir" kavramıdır. Hız. Peygamber (sas) kişinin günahlarını örten hastalıkların sadece örtmekle kalmayacağını onun için bir ecirde olacağını ifade etmiştir. Kuşkusuz O'nun (sas) bu meyandaki beyanları hastalığa düşür olan nice insanın umudunu ve Allah'a bağlılığını artıracak niteliktedir. Özellikle salgın hastalıkların içerisinde bulunduğumuz şu dönemde Hız. Peygamber'in hastalığı bir ecir olarak görmesi oldukça önemlidir. Söz gelimi bir defasında Hız. Âişe (rah), Hız. Peygamber'e (sas) taun salgını hakkında soru sormuş Hız. Peygamber (sas) ise şöyle cevap vermiştir: "*Taun, Allah'ın dilediğine gönderdiği bir azabtır. Allah onu müminler için rahmet vesilesi kılmıştır. Tauna yakalanan ve bu salgının ancak Allah'ın takdiri ile olduğunu bilerek bulunduğu yerde sabredip kalan hiçbir kul yoktur ki Allah ona şehit ecri gibi bir ecir vermesin.*"^[58] Hız. Peygamber'in (sas) bu ifadeleri insanlığı kasıp kavuran salgın hastalıkların müminler için bir rahmet vesilesi olduğunu göstermektedir. Üstelik şartları yerine getirildiğinde şehit sevabına denk gelen bir sevaptan bahsedilmektedir. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz üzere hastalığında bir ahlakı vardır. Bu ahlak yerine getirildiği takdirde beyan olunan müjdeler gerçekleşecektir. Bir Müslüman salgın hastalık gibi başına gelen her musibetin Allah'ın bir takdiri olduğu bilincinde olmadan hareket eder, isyan ve küfre kapı aralar, kaderi sorgular ve bu ahlakı tam manasıyla yerine getirmese söz konusu edilen bu mükâfatları elde edemeyeceği açıktır.

Ziyâeddin el-Makdisî'de hastalığın ecir olduğunu kitabının çok çeşitli başlıklarında zikretmektedir. Söz gelimi o, "*Gözünü Kaybeden Bir Kişinin Karşılığını Allah'tan Bekleyip Sabretmesi Durumunda Kazanacağı Ecir*", "*Musibet Anında İstircâ' Edenin (İnnâ Lillâhi ve İnnâ İleyhi Râci'ün diyenin) Ecri*" gibi başlıklar açarak bu durumu ifade etmiştir. Sadece bu başlıklarda değil; "*İmtihana Sabreden Ahirette Güzel Bir Derece Kazanması*", "*Kişinin Sağlıklı İken Yapmış Olduğu Hayırlı Amellerin Mükâfatının Hasta İken de Verilmesi*" gibi başlıklarda da hastalığın kul için bir ecir olduğunu belirtmektedir. Bu başlıklar altında zikredilen hadislerden birinde Hız. Peygamber (sas) şöyle buyurmaktadır: "*Yüce Allah kullarından bir kulunu iki sevdiğiyle (gözleriyle) imtihan ederde o kul ona sabrederse gözlerinin karşılığında ona cennet verilir.*"^[59] Bir başka hadiste ise siyahî bir hanım Hız. Peygamber'e (sas) gelerek sara nöbeti geçirdiğini bundan dolayı üzerinin açıldığını söyleyerek dua etmesini istemiştir. Hız. Peygamber (sas) ise: "*Dilersen sabret ve karşılığında cenneti kazan, dilersen de*

[58] Buhârî, "Tıb", 31 (No: 5734).

[59] Makdisî, *Kitâbu'l-Emrâz*, 61.

Allah'tan sana şifa vermesini dileyim.” demiş bunun üzerine hanım: Öyleyse sabrederim, ancak bu durumda iken üzerim açılıyor üzerimin açılmaması için dua etseniz, demiş Hz. Peygamber’de (sas) dua etmiştir^[60]. Görüldüğü üzere bu hadislerde hastanın hastalığından dolayı ecir alması; sabretmesi ve başına gelen hastalığın Allah’tan olduğunun bilincinde olmasına bağlanmıştır. Bir diğer hadiste ise kişinin sağlıklı iken yaptığı salih amelinin hastalığında da ona ecir olarak yazıldığı ifade edilmiştir.^[61] Bütün bunlar hastalığın kişinin ecir kazanmasında ne kadar önemli olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir.

d. Sonuç

Hicrî yedinci yüzyıl âlimi olan Ziyâeddin el-Makdisî, Hz. Peygamber’in hastalık ve tıp ile ilgili çoğunluğu sahih olan hadislerini bir araya getirdiği bu kitabında onun (sas) hastalıklar ve tıp ile ilgili genel görüşlerini anlamamıza yardımcı olacak bir uğraşın içerisine girmiştir. Onun bu uğraşı kendisinden sonra da bu alanda eserlerin telif edilmesine şerhlerin ve ihtisarların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Makdisî’nin kitabında zikrettiği başlıklarda oldukça önemlidir. Bu başlıklar hastalıklar ile ilgili genel bir bakış açısını okuyucuya kazandırması itibariyle oldukça müstesnadır.

Makdisî’nin *Kitâbu’l-Emrâz*’ı özelinde Hz. Peygamber’in hastalıklara bakışını tespit etmeye çalıştığımız bu çalışma bize bu alanın ne kadar önemli olduğunu ve her dönem güncelliğini koruduğunu göstermiştir. Ancak ne var ki bu alan istismara da açık olmuş bazen Hz. Peygamber’in bu sözleri yanlış anlaşılmalı ve sonucunda pek çok yanlış tedavi yöntemleri ortaya çıkmıştır. Hâlbuki bu hadisler kendi döneminin sağlık gelişimi içerisinde incelenmeli, Hz. Peygamber’in kime ne öneride bulunduğu bilinmeden gelişmiş güzel genel bir tıbbî hüküm gibi anlaşılmalıdır. Elbette her öneri o dönemde kalmamış bugün bile pek çok hastalığın tedavisinde yardımcı olarak kullanılmıştır. Ancak asıl olan Hz. Peygamber’in bu sözlerinden genel ve kapsayıcı bir anlayış ortaya çıkarıp her dönemde bunu tatbik edebilmektir. Bu da hastalıklar nezdinde; musibet, kefâret ve ecir olarak ortaya çıkarken, tıbbî olarak da; temizlik, helal oluş, mahremiyete saygı, kişiye göre tedavi ve sağlığın esas olması gibi genel esaslar ortaya çıkarmaktadır.

[60] Makdisî, *Kitâbu’l-Emrâz*, 49-50.

[61] Makdisî, *Kitâbu’l-Emrâz*, 63.

Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim. Diyanet İşleri Başkanlığı (Erişim 15 Haziran 2020). <https://kuran.diyaret.gov.tr/>
Efendioğlu, Mehmet. "Ziyâeddin el-Makdisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44/491-495. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'us-Sahîh*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- el-İsfehânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed İshâk. *Mevsû'atu et-Tıbbu'n-Nebevî*, thk. Mustafa Hızır Dönmez. (Kahire: Dâr-u İbn Affân, 1999).
- el-Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdolvâhid Ziyâeddin . *et-Tıbbu'n-Nebevî*. thk. Mecdi Fethi es-Seyyid. (Tanta: Dâru's-Sahâbeti't-Turâs, 1989).
- el-Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdolvâhid Ziyâeddin. *et-Tib ve'r-Rukayyât ve'l-Emrâz ve'l-Keffârât mine'l-Hadisî'n-Nebeviyyi's-Şerîf*. thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmail. (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003).
- el-Makdisî, *Kitâbu'l-Emrâz ve'l-Keffârât ve't-Tıp ve'r-Rukayyât*. thk. Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî. (Kahire: Dâr-u İbn Affân, 1999).
- es-Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*. thk. Ahmed Arnavut ve Türkî Mustafa. (Beirut: Dâr-u İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2000).
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'ul-Kebîr*. thk. Beşar Avvâd Mâruf. (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996).
- ez-Zehabî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslam ve Vefâyâtü'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*. thk. Beşar Avvâd Ma'rûf. (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003).
- ez-Zehabî, *Tezkiratu'l-Huffâz*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî. (Haydarabad: Dâiretu Meârifî'l-Osmaniyye, 1956).
- İbn Ebi'd-Dünya, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî . *Kitâbu'l-Meraz ve'l-Keffârât*. thk. Abdulvekil en-Nedvî. (Bombay: Dâru's-Selefiyye, 1991).
- İbn Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut ve Âdil Mürşit. (Beirut: Müessesetu'r-Risale, 1998).
- İbn Kayyım el-Cevzî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekr . *et-Tıbbu'n-Nebevî*. thk. Ebu Ömer Mahmud Şevkî Müflîh. (Riyad: Dâru's-Selam, 2012).
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. (Beirut: Dâru İhyâ-i'l-Kütübî'l-Arabî).
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed b. Receb. *ez-Zeyl 'ala Tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymîn. (Riyad: Mektebetu'l-Abîkân, 2005).
- İmam Mâlik, Ebû Abdullah Malik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta*. thk Muhammed Fuad Abdalbaki. (Beirut: Dâru İhyâ-i't-Turâsî'l-Arabî, 1985).
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'us-Sahîh*. thk. Nizar b. Muhammed el-Firyâbî. (Riyad: Dâru't-Tibe, 2006).



İSLÂM TARİHİ BOYUNCA GÖRÜLEN SALGIN HASTALIKLAR VE ALINAN ÖNLEMLER

HÜSEYİN EL-MHEMİT
ÖĞR. GÖR.

ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ



ÖZET

Tarih boyunca, İslâm dünyası çok sayıda salgına maruz kaldı. Tarih kitaplarında hakkında en çok haber bulunan ve en çok araştırılanlardan birisi “Amvâs Vebası”ydı. İslâm tarihindeki ilk salgın olarak bilinen bu hadiseden dolayı çok sayıda sahâbî hayatını kaybetti. Amvâs’la başlayan salgın hastalıklar tarihî süreçte yer yer kendisini gösterdi. Hatta Emevî Devleti’nin yıkılmasının nedenlerinden birisi de maruz kalınan veba sayısının artmasıdır.

Abbâsî dönemine gelince, salgın hastalıklar büyük ölçüde azalsa da kısmen etkili oldu. Hastalıklar insan hayatının bir parçası olduğundan Hz. Peygamber, hadislerde sıkça salgın hastalıklardan söz etmiş, Müslümanlara bazı önemli talimatlar vermiştir.

Tavsiyeleri ciddiye alan Müslümanlar, bunun yanında maddî ve manevî başka önlemler de aldılar.

Bu salgının sayısının bir sonucu olarak, Müslüman âlimler bunu ciddiye alıp salgın hakkında çok sayıda kitap yazdılar. Ayrıca salgın sırasında veya öncesinde takip etmemiz gereken bazı önerilerde bulundular.

İşte bu makaleyle İslâm tarihinde maruz kalınan vebâlar, bu vebalarda vefat eden insanlar ve alınan tedbir hakkında yeterli bilgi verilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Salgın, Hastalık, Amvâs, Veba, Taun

EPIDEMIC
OUTBREAKS
THROUGHOUT THE
ISLAMIC HISTORY
AND THE COUNTER
MEASURES

ABSTRACT

Throughout history, the Islamic world has been exposed to a large number of epidemics. One of the most prominent and researched in history books was the plague of Amvas. This epidemic is known as the first epidemic in Islam, and a large number of the Companions were killed in it. The Umayyad state was exposed to a large number of plagues, one of the reasons for its collapse. In the Abbasid state, the epidemics have abated greatly. Our Prophet spoke of epidemics frequently in hadiths, and gave some important instructions to Muslims. Also, Muslims recorded a number of other measures, material and moral. As a result of the large number of this epidemic, Muslim scholars took it seriously. They wrote a large number of books on the epidemic. They also gave a large number of recommendations that we should follow during or before epidemics.

Keywords: Epidemic, Disease, Amvâs, Plague, Taun

Giriş

Hastalık ve sağlık, insan fizyolojisinin tecrübe ettiği iki haldir. Normal bir insan bünyesinde sağlık uzun süreli ve asli bir durum iken, hastalık aniden gelişen ve belirli bir sürede etkisinden kurtulunabilen bir hadisedir. İnsanoğlu fitratı gereği sıradan ve rutin işlerden ziyade anlık gelişen, nadir tecrübe edilen olaylar üzerine meraklıdır. Bu arada bahse konu olan farklılık insan vücudunu etkisi altına alarak onu güçsüz, çaresiz ve yorgun bırakan hal olunca tıp ve tedavi yöntemleri beraberinde gelmiştir. Çölde yaşayan bedevîden şehir hayatı süren medeni insana kadar herkes tecrübe ettikleri hastalıkları anlama ve onlarla mücadele yoluna gitmiştir. Sarf edilen çabalar sonunda hastalıklar tanınarak çözümler üretilmeye çalışılmıştır.

Tarih boyunca hastalık konusu önem arz ettiği için, birçok hastalık henüz vücuda bulaşmadan veya bulaşsa bile daha fazla ilerlemeden ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Hekimler tanıdıkları ve aşısını ürettikleri hastalıklar konusunda gerekli donanıma sahip olduklarından sıradan hastalıkların tedavisinde netice almışlardır. Ancak bir anda ortaya çıkarak büyük kitleleri etkileyen ve ilk defa karşılaşıldığı için hastalığı yenme konusunda gerekli donanıma sahip olunmayan salgınlar, tarihin her döneminde korkulan vakalar olarak görülmüştür.^[1] Salgın patlak verdiğinde olayın şokunu hemen atlatan hekimler büyük bir soğukkanlılıkla bundan kurtulmanın yolunu ararlarken, yerel halk arasında da bir takım teşhis ve tedavi yöntemlerinin arayışına girmişlerdir. İslâm Tarihine

[1] Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed 'Ata-Mustafa Abdulkadir 'Ata, (Beyrüt: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1992), 6/25.

bakıldığında Müslümanlar karşılaştıkları böylesi durum karşısında tıbbî önlemler almakla birlikte hadiseye dinî hassasiyetlerle yaklaşmışlardır.^[2] İşte bu makalede İslâm Tarihinde görülen ve Müslümanları en çok etkileyen büyük çaplı salgınlar belirlenerek, inanç sahiplerinin salgınlarda ne gibi tutum içerisinde oldukları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Kavramlar

Kaynaklar bulaşıcı hastalıkları belirtmek için iki terim kullanmıştır. Birincisi Ta'ün "الطاعون",^[3] kelimesi, ikincisi ise Vebâ "وباء" kelimesidir.^[4] Halil b. Ahmet el-Ferâhidî'ye (ö. 175/791) göre veba ile Ta'ün aynı^[5] olsalar bile çoğu âlim bu iki terimin az bir farkla birbirinden ayrıldığını düşünür. İbni Hacer (ö. 852/1449) *Bazlu el-ma'un fi fadli't-ta'un* adlı kitabında, "Tâ'un vebadan daha özeldir, yani her ta'un vebâ olabilir ama her veba tâ'un olamaz" demektedir.^[6] Kadı İyâz (ö. 544/1149) ise *Şerhü Sahih-i Müslim* kitabında daha açık bir tanım kullanarak şöyle bir ayırım yapmıştır: "Tâ'un, vücutta ortaya çıkan yaralar; veba ise tüm yaygın hastalıklardır. Bu yüzden her ta'un vebâdır, ama her vebâ ta'un değildir."^[7] Âlimlerin bu kavramı birbirinden ayırırken dayandıkları mesned Hz. Peygamber'in şu Hadis-i Şerifidir: "Mesih deccal ve tâ'un Medine'ye giremez."^[8] (لا يدخل المدينة المسيح، ولا الطاعون).^[8] Hadisin lafızları iyi tetkik edildiğinde tâ'un ile vebânın farkı ortaya çıkar. Çünkü tarihin belirli dönemlerinde vebâ Medine'de baş göstermiş ve küçük çaplı da olsa insanların sağlığını tehdit etmiştir. Ancak tâ'un boyutunda büyük bir salgın vuku bulmamıştır. Hadise göre de böyle bir salgının Medine'ye musallat olması mümkün değildir. Bu yüzden küçük ve büyük çaplı salgınların vebâ ve tâ'un şeklinde ikiye ayrılması elzemdir. Ayrıca tâ'unun da kendi arasında

[2] Buhârî, "Tıb", 30; Müslim, "Selâm", 92.

[3] Kaynaklarda zikredilen "ricz" kelimesinin tâun yerine kullanıldığı düşünülse de burada geçen "ricz" (إن هذا الطاعون رجز سلط على من كان قبلكم) "inne"nin haberi olup, tâunu tanımlamak için kullanılan bir kelimedir. Bkz. Müslim, "Tâ 'un ve't-tayra ve'l-kahîn", 39. Vebâyla birlikte kullanılan başka bir hadiste de ricz (إن هذا الوباء رجز) "inne"nin haberi olup, vebayı tanımlamak için kullanılmıştır. Bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsned, 36/136. Sözlüklerde "ricz" kelimesi azap, günah, pislik manalarında kullanılır. Bkz. Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrût: Dâru's-Sadr, trz), 5/352.

[4] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/189.

[5] Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzumî-İbrahim Samurayî, (Kahire: Dâru'l-Hilal, 1985) 8/418.

[6] Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbni Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'un*, thk. Ahmet el-Katip, (Riyâd: Dâru'l-Asime), 104.

[7] Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Şerhü Sahih-i Müslim*, thk. Yahya İsmail, (Mısır: Dâru'l Vefa' 1998), 7/132; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyüb İbn Kayyim el-Cevzî, *Tıbbi'ne-bevî*, (Beyrût: Dâru'l-Hilâl, trz), 31.

[8] Buhârî, "Tıb", 30.

birkaç gruba ayrıldığını unutmamak gerekir.^[9] Aksi halde Hz. Peygamber'in hadisini yalanlamak veya onu yalanla itham etmek gibi bir durumla karşı karşıya gelinebilir.

A- İslâm Tarihi Boyunca Önlemler

Tarih kaynakları, hemen hemen her yıl İslâm beldelerinin bazı bölgelerinde bir salgının olduğuna işaret etmektedir. Fakat bizim araştırmak istediğimiz hastalıklar küçük çaptaki epidemik salgınlar değildir. Makalemizin ana eksenini veba veya tâ'ün gibi bir şehirden başka bir yere yayılan, bununla da kalmayıp başka yerlere intikal eden ve çok sayıda insanın ölümüne sebebiyet veren büyük çaplı pandemi türü salgınlardır. Ölüm oranının yüksek ve etki alanı fazla olan salgınları dikkate alarak belirlediğimiz yedi büyük pandemi türü vaka aşağıda kronolojik sıra ile sunulmuştur.

1- Tâ'un 'Amvâs

Kaynaklarda ilk salgın hastalığın 18/639 yılına denk geldiğinden bahsedilir. Ancak bundan önce iki salgın hastalığın olduğu da belirtilir. Birincisi Hz. Peygamber'in Medine'ye ilk geldiği zamana rastlayan hummâ,^[10] ikincisi ise hicretten altı yıl sonra Irak hududundaki Şiraveyh/Şirûye^[11] hadisidir. Bu salgınlar çok yaygın olmadığından ve insan hayatını fazla etkilemediğinden olsa gerek, İslâm Tarihinde ilk salgınlar arasında yer almaz. Zaten birincisinin Hz. Peygamber'in duasıyla kısa sürede atlatıldığı rivayet edilir.^[12]

Amvâs'ın Ürdün'de bir yer olduğunu ve salgının buradan başladığını kaynaklarımız kaydetmektedir.^[13] Dolayısıyla hastalık ortaya çıktığı yere nispeten Amvâs Tâ'unu diye adlandırılmaktadır.^[14] Her ne kadar salgın Amvâs'ta başlasa da Ürdün ile sınırlı kalmamış, Şam bölgesinin tamamına yayılmıştır. Tarihçiler İslâm'dan sonra ortaya çıkan en etkili salgınlardan birisinin Amvâs

[9] Hastalığın hıyarçıklı, septisemik ve akciğer vebası diye çeşitli türleri bilinmektedir. Bkz. Nûkhet Varlık, "Tâun", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/175.

[10] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Sakka, (Kahire: Mustafa Bâbî el-Halebî, 1955), 1/590.

[11] Hibetullah Muhammed Ebü'l-Bekâ el-Hillî, *el-Menâkûl-Mezidiyye fî ahbarî Mulukî'l-Esediyye*, Thk. Muhammed Abdulkadir, (Amman: Mektebetü'r-Risâle, 1984), 1/402.

[12] Buhârî, "Merdâ", 22.

[13] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-İber fî haberî men gâber*, thk. Muhammed Said Beysun, (Beyrût: Dâru-l kütübü'l-İlmîyye, 1985), 1/16; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbârî men zeheb*, thk. Mahmud el-Arnâvût, (Dımaşk: Dâru İbni Kesir, 1986), 1/166.

[14] Mustafa Fayda, "Amvâs", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/100. Detaylı bilgi için bkz. Nasir Behcet Fâdil, "et-Tevâin fî Sadri'l-İslâm ve Hilafeti Emeviyyin", *Mecelletü Camiatü Kerkük*, 2 (2011); Ercan Cengiz, "Hz. Ömer Döneminde Meydana Gelen Amvas Tâunu ve Etkileri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 / 13 (Ocak 2020): 129-150.

olduğunu söylerler.^[15] Bazı kaynaklar yirmi beş bin,^[16] bazıları ise otuz bin^[17] insanın bu salgın sebebiyle vefat ettiğini belirtirler. Salgında hayatını kaybedenler arasında Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Mu'az b. Cebel, Fadl b. Abbâs gibi çok meşhur sahâbiler de vardır.^[18] Taberî (ö. 310/923) bu salgın hakkında şu ürkütücü sözü söylemiştir: “Tarihte bu kadar dehşet verici ve öldürücü bir hastalık görülmedi. Bu vesileyle İslâm düşmanları gözlerini açtılar. Müslümanların kalpleri sarsıldı. Salgın çok can aldı ve uzun süre kaldı.”^[19] İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) Amr b. el-Âs'tan naklen şunları aktarır: “Çadırıma varisi olmayan yetmiş kılıç astım. Kimse kimseye nasılsın ya da hayırlı akşamlar diyemiyordu.”^[20]

2- Tâ'un el-Cârif

Abdülmelik b. Mervân zamanında hicrî 69/688 yılında Basra'da çok büyük bir salgın olmuştur^[21]. Kaynaklarda üç gün süren salgında her gün yaklaşık yetmiş bin insanın öldüğünü ifade etmektedir.^[22] Bu salgın sebebiyle uzun ömürlü sahâbeden Enes b. Mâlik'in yetmiş ila seksen civarındaki çocuk ve torunları; tâbiünden Abdurrahman b. Ebî Bekre'nin çocuklarından kırka yakın kişinin vefat ettiği bildirilir.^[23] Hatta anlatıldığına göre Basra'da neredeyse insan kalmamış ve ölenler çok fazla olduğundan defin dahi edilememiştir.^[24] Tarihçiler, bu salgının olduğu günlerde vahşi hayvanların evlere girdiği ve insanlara hiçbir şey yapmadan onların yemeklerini yemeye başladığını belirtirler.^[25] Basra valisi 'Ubeyd b. Ma'mer'in annesi bu salgın sebebiyle vefat ettiğinde bir yönetici olmasına rağmen Basra eşrafından hiç kimse cenazesine katılamamıştır.^[26] Yine bir gün 'Ubeyd b. Ma'mer, Cuma namazı için minbere çıktığında camide saf düzenine geçmiş yedi erkek ile

[15] İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 1/166.

[16] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, (Beyrût: Darut-Turas, 1387), 4/101.

[17] Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Beyrût: Dâru İhyâu't-Turas el-Arabî, 1988), 7/107.

[18] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Târihu'l-İslâm*, thk. Ömer b. Abdusellam, (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1993), 3/171.

[19] Taberî, *Târihü't-Taberî*, 4/63.

[20] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 4/248.

[21] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Me'ârif*, thk. Servet Ukkâşe, (Kâhire: Elhey'e el-Mısıryye li'l-Kitâb, 1992), 1/601; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 5/66.

[22] Zehebî, *el-İber*, 1/56.

[23] Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, (Mısır: Vezarâtüs-Sekafe, 1963), 1/182.

[24] Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 5/66.

[25] Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 5/66.

[26] Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdussellam, (Beyrût: Dâru'l-kirâbü'l-Arabî, 1997), 3/289.

bir kadın gördüğünde şaşkınlığını gizleyemeyerek “İnsanlar nerede?” diye sordu. Orada bulunan kadın şöyle cevap verdi: “*Toprağın altında, ey vali!*”^[27]

3- Tâ'un el-Fetayât

Velîd b. Abdülmelik döneminde hicrî 87/706 yılı civarında büyük bir salgın meydana gelmiştir.^[28] Hastalık, bakire kızları öldürerek başladığından ve onlardan birçok kimseyi öldürdüğünden tarihçiler bu salgını *el-Fetayât* diye adlandırdılar.^[29] Ancak salgın sadece bakire kızlarla sınırlı kalmayıp, erkekler arasında da yayıldı.^[30] Salgın öncelikle Basra'da ortaya çıktı; sonra Vâsıt, Kûfe ve Şam'a kadar ulaştı.^[31] Birçok şehre yayılan salgın, şehirlerdeki liderler üzerinde etkili olduğundan kaynakların bazıları bu salgını *Eşraf salgını* olarak da adlandırmışlardır^[32]. Yani yüksek makamlı, şerif insanların bir kısmı salgına maruz kalarak öldüğünden hastalığın ismi onlara nispet edilmiştir. Hastalığın bu derece ilerlemesinden Velîd b. Abdülmelik bile rahatsız olarak Şam'dan ayrılmak zorunda kaldı. Tarihçilerin bu vebaya maruz kalarak ölen insanların sayısı hakkında bir tahminleri yoktur. Ancak salgının vahametini belirtmek isteyen bazı tarihçiler “*Salgın yüzünden neredeyse aileler yok olacaktı.*” demişlerdir. Ayrıca tâbiünden Beşîr b. Ka'b b. Ebî el-Hamirî'nin içerisinde bulunduğu durum salgının öldürücü boyutunu ortaya çıkarma konusunda önemli bir kanıttır. Rivayet edildiğine göre salgının kendisine isabet etmesinin kaçınılmaz olduğunu ve öldüğünde kendisini gömecek bir kimsenin olmayacağını düşünen Beşîr b. Ka'b mezarını eliyle kazmış, içinde ölene kadar Kur'ân okumaya devam etmiştir.^[33]

4- Tâ'un Selem b. Kuteybe

Emevî halifelerinden Mervân b. Muhammed döneminde hicrî 131/749 yılında Irak'ta recep ayında başlayıp ramazan ayında birçok bölgeye sıçrayan büyük bir salgın olmuştur. Salgın hızla yayılarak hicrî 135/750 yılında Şam'a ulaşmıştır.^[34] İbnü'l-Cevzî'nin kanalıyla aktarılan rivayette Medâinî bu salgın hakkında şöyle demiştir: “*Irak'taki Merbed Mahallesinde her gün on*

[27] İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 1/297.

[28] Ebû Amr Halife b. Hayyât (ö. 240/854-55), *Târihu Halife b. Hayyât*, thk. Ekram Ziya el-Omeri, (Dimaşk: Dâru el-Kalem, 1397) 301.

[29] Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 6/25; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/267.

[30] Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât*, (Hindistan:Vezeratu'l-Ma'arif, 1973), 4/40.

[31] Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 6/25; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/267; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 9/61.

[32] İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Me'ârif*, 1/601.

[33] Ahmed el-Adevî, *el-Ta'uni fi el-esri el-Umevi*, (Katar: Merkezü'l-Ebhasü'l-Arabiye, 2018), 66.

[34] İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Me'ârif*, 1/602.

bin cenaze kaldırıldı. Bu durum günlerce devam etti.^[35] Salgın ortaya çıktığında Basra emiri Selem b. Kuteybe olduğundan salgın onun ismini taşımıştır.^[36] Uzun süre devam eden salgında iki gün çok şiddetli geçtiği, birinci gün yetmiş bin, ikinci gün aynı sayıda olmak üzere toplamda yüz kırk bin insanın vefat ettiği, söylenir.^[37] Tarihî kaynakların anlatımlarına göre ölenler çok olduğundan cenazelerine yetişmek mümkün olmuyordu. Hatta bazıları evde öldüğünden başıboş köpekler cesetlerine saldırıyordu.^[38]

5- Tâ'unu'l-Kebîr (Vebe'u Seneti Tis'a ve 'Erba'in)

Memlûklü devletinin hüküm sürdüğü dönemde hicrî 749/1348 yılında Mısır ve Şâm'da büyük bir veba meydana gelmiştir. Kaynaklarımızda bu tâ'un için muayyen bir isim tayin edilmese de yaptığımız araştırma neticesinde salgının başladığı yer olan Mısır'dan hareketle hastalığın şehre göre isimlendirilmesi gerektiği kanaati hâsıl olmuştur. Bu arada salgının ortaya çıktığı yılı da hesaba katarak salgını hicrî 749/1348 yılı (Vebe'u Seneti Tis'a ve 'Erba'in) vebası olarak dikkate almış bulunmaktayız. Bu salgının etki alanını bildirmek isteyen Yûsuf b. Tağrîberdî şöyle demiştir: *"Salgın dünyanın birçok bölgesine yayıldı ve hatta Mekke'ye kadar ulaştı. Diğer bir tabirle yeryüzünde Şarktan Garba kadar uzandı."*^[39] Nihayetinde salgın Mısır'da ve Şâm'da sayılmayacak kadar can almıştır. Salgında ölenler arasında Muhaddis Burhannedin İbrahim, Edebiyatçı Şihâbeddin Ahmed b. Mes'ûd gibi nice âlimler bulunmaktadır.^[40] Salgının kendi bölgelerine verdiği zararı önemseyen Şam tarihçileri, bu salgını Şam salgını olarak ifade etmektedirler. Çünkü hastalık Şam'da çok şiddetli bir şekilde gerçekleşmiş ve bu bölgede otuz birden fazla ilim adamını öldürmüştür.^[41]

6- Fenâü'l- 'Azîm (Tâ'un Sene-i Selase ve Selasîn ve Semanimi'e)

Memlûklülük döneminde hicrî 833/1429 yılında Mısırda ve özellikle Kahire civarlarında büyük bir salgın meydana gelmiştir. Yûsuf b. Tağrîberdî, salgının ortaya çıkardığı tabloyu dikkate alarak hadiseyi *Büyük Ölüm* (Fenâü'l- 'Azîm)

[35] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/287.

[36] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/288.

[37] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/287.

[38] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/288.

[39] Tağrîberdî *en-Nücümü'z-zâhire*, 10/233.

[40] Tağrîberdî *en-Nücümü'z-zâhire*, 10/234.

[41] Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg es-Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd, (Beyrût, Dâru'l-Fikr el-Muasır, 1998), 1/547, 2/327, 3/412, 4/111.

olarak isimlendirmiştir. Zira kendisi bir günde sadece Kahire’de 10 bin insanın vefat ettiğini ifade etmiştir. Bu sayı bir güne ait olmayıp birkaç gün sürmüştür. Takip eden günlerde ise 9 bin ve 8 bin kişi ölmüştür. Diğer salgınlarda olduğu gibi bu salgının da Mısır’da kalmayıp Şam’a kadar geldiğini Yûsuf b. Tağrîberdî’nin rivayetlerinden anlayabiliriz.^[42] Hatta salgın Mısır ve Arap Yarımadasıyla sınırlı kalmamış sıçrayarak Bursa’ya kadar ulaşmış ve Bursa’da her gün 1500 insan vefat etmiştir.^[43] Salgının şahitlerinden Tağrîberdî, hastalığın sadece insanları etkilenmediğini, balıklar ve suda yaşayan diğer canlıları ile kara hayvanlarını da olumsuz etkilediğini söylemiştir.^[44]

7- et- Tâ’unu’l- ‘Azîm

Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde hicrî 1215 yılında Mısırda büyük bir salgını başlamıştır. Şam’a ve hatta Anadolu’ya kadar ulaşan bu salgın sebebiyle çok sayıda insan ölmüştür. Tarihçilerin ifadesine göre salgın neredeyse tüm insanlık yok olacak kadar can almıştır. Cebertî, salgının özellikle gençler üzerinde etkili olduğunu ifade etmiştir.^[45] Salgın yüzünden tüm çarşılar kapatılmıştır. Kefenler bulunmamakta olup, insanlar birçoğu muhtaç hale gelmiştir. Bir kişi öldüğünde sadece birkaç kişiden oluşan cenaze heyeti dışında merasimlere katılımın olmadığı söylenir. Hayatın büyük oranda kısıtlandığını Cebertî şöyle ifade eder: “Bir aydan daha fazla tıraş olmadım. Her gün Asyût’ta (Mısır’ın bir bölgesi) altı yüzden daha fazla insan ölmekteydi. İnsanlar evinden çıktığında yolda ya bir cenazeye ya da hasta biriyle karşılaşmadan evlerine dönmezlerdi. Süresi tam olarak belirlenemese de mescitlerde namazlar tamamen durdurulmuştu. Ekim ve hasat işleri de aynı şekilde askıya alınmıştı.”^[46] Cebertî bu salgını tam olarak anlatılmak istendiğinde konunun bir cildi aşabileceğini ifade etmiştir.^[47]

Büyük çaplı salgınları seçerek sıraladığımız bu çalışmada her ne kadar yedi tane hadise üzerinde durulsa da bunların dışında çok sayıda veba ve tâ’unun olduğu tarihî kayıtlarda sabittir. Nitekim kaynaklarda birbirini takip eden yıllarda, art arda birçok salgının gerçekleştiğini fark ederiz. Yukardakiler, en yaygın olanlarıdır.

[42] Tağrîberdî *en-Nücümü’z-zâhire*, 14/81.

[43] Tağrîberdî *en-Nücümü’z-zâhire*, 14/338.

[44] Tağrîberdî *en-Nücümü’z-zâhire*, 14/339.

[45] Abdurrahman b. Hasan Cebertî, *‘Acâ’ibü’l-âsâr fi’t-terâcim ve’l-ahbâr*, (Beyrût: Dârü’l-Cil, trz.) 2.439.

[46] Cebertî, *‘Acâ’ibü’l-âsâr*, 2/440.

[47] Cebertî, *‘Acâ’ibü’l-âsâr*, 2/440.

B- Alınan Önlemler

Maddî ve manevî temizliğe önem veren İslâm dininin Müslümanlardan yapmalarını istediği davranışlardan birisi de temizlik konusunda hassas olmalarıdır. Çünkü temizlik dini vecibelerin uygulanmasında ilk adım olduğu kadar salgın gibi hastalıkların önlenmesinde önemli rol oynar. Salgın hastalıkların önlenmesinde dezenfektana önem veren Hz. Peygamber'in daha başka talimatları da bulunur.^[48] Ayrıca Müslümanların salgına maruz kaldıkça kendi başlarına geliştirdikleri bir dizi önlem de vardır. Tarih kitaplarında çeşitli zamanlarda uygulandığı söylenen bu önlemleri en çok başvurulandan en aza doğru yapılan sıralama ile aşağıdaki başlıklar altında zikretmek uygun olacaktır.

1- Hz. Peygamber'in Talimatları

Salgına maruz kalan Müslümanlar, Hz. Peygamber'in salgınla ilgili talimatlarını uyguladılar. Çünkü Hz. Peygamber salgınların sebeplerini, salgın esnasında yapılacak işlemleri ve bu yüzden vefat edenlerin akıbetlerini açıklayan birçok tavsiyesi bulunmaktadır. Salgın sebeplerini maddî ve manevî hallerle ilişkilendiren Hz. Peygamber, başka bir noktaya dikkat çekerek salgının manevî sebebini fuhuş ve zinayla izah etmiştir. Onun bildirimine göre fuhuş yapmak veya fuhşu yaygınlaştırmak salgının manevî sebeplerinden bir tanesidir.^[49] Yine Hz. Peygamber salgın esnasında uyulacak kurallara dair de önemli açıklamalar da bulunmuştur. Bir hadis-i şerifte şöyle buyurmuştur: "Eğer bir yerde veba duyduysanız, o yere girmeyin! Siz aynı ülkedeyseniz salgın ortaya çıkarsa, oradan dışarı çıkmayın."^[50] Başka bir hadiste ise şöyle demiştir: "Şayet veba bir ülkede meydana gelmiş ve o ülkede içinde iseniz, orada sabırla oturursanız, şehitle aynı mükâfatı elde edersiniz."^[51] Hz. Peygamber'in bu talimatları ilk defa Hz. Ömer döneminde vuku bulan Amvas vebasında uygulandı.^[52] Aynı şekilde Şam'da bulunan sahâbîlerin tamamı salgında bu talimatları harfiyen yerine getirdiler. Şam'a hiç kimseyi kabul etmediler ve Şam'dan dışarıya çıkamadılar. Böylelikle ya orada vefat edip, defnedildiler ya da hastalığı atlatarak hayatlarına devam ettiler. Hz. Peygamber'in talimatlarının salgınların genelinde uygulandığını

[48] Bkz. İlyas Uçar, "Hz. Peygamber Zamanında Medine'de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri" *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8, (2017), 196-218.

[49] İbni Mâce, "Fiten", 22. Hadisin metni için bkz.

لم تظهر الفاحشة في قوم قط، حتى يعلنوا بها، إلا أفشا فيهم الطاعون، والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا

[50] Buhârî, "Tıb", 29.

[51] Buhârî, "Tıb", 29.

[52] Taberî, *Târihü't-Taberî*, 4/57.

İslâm Tarihi kaynaklarına bakarak anlayabiliriz. Hz. Peygamber'in talimatlarını ciddiye alan Müslümanlar, şehit olarak kabzedilmenin de verdiği sevinçle, salgın sırasında metanetli duruşlar sergileyerek hastalığın daha fazla yayılmasının önüne geçmişlerdir.^[53]

2- Cihada Gitmemek

Salgın zamanında muhariplerin birliklerinde kalarak cihada gitmemeleri tıbbî bir önlemdir. Üstelik cihad güç gerektiren bir ameliye olduğundan, salgın sırasında Müslümanların güçlü olmaları söz konusu olamaz. Hatta İslam düşmanlarının bunu bir fırsata dönüştürerek, salgından zayıf düşen Müslümanlar üzerine saldırdıkları vakidir. İbn Kesir'in rivayetine göre Şam'da bir salgın sırasında Romalılar Antakya'ya kadar ulaşmış ve çok sayıda insanı öldürmüştür.^[54]

3- Dağlara veya Köyleri Gitmek

Dağların temiz bir havası vardır ve insan eli değmemiş bölgeler genelde mikroptan ârîdirler. Köylerde ise şehirde olduğu gibi insan kalabalığı yoktur. Bu yüzden salgın dönemlerinde insanların bir kısmının dağlara veya köylere gittiğini tarih kaynaklarında zikredilmektedir. Mesela Amvâs vebasında, insanlar Amr b. el-Âs'ın tavsiyesi ile Şâm yakınlarındaki dağlara gitti ve salgın fazla yayılmadan sona erdi.^[55] Emevî halifeleri ise başkent Şâm'dan uzaktaki Rusafe şehrini inşa etmişlerdi. Böylece salgın meydana geldiğinde başkenti terk edip Rusafe'ye giderlerdi. Rusafe iyi toprağa sahip temiz ve uzak bir şehirdi. Örneğin, Hişâm b. Abdülmelik Rusafe'de kaldı ve bu amaçla iki saray inşa ettirdi.^[56] Emevîlerden sonra da bu kurala uyulmuştur. Tarih kitaplarında bunun birçok örneğiyle karşılaşmak mümkündür. Nitekim Muhammed ed-Dakinî (ö. 952) bir salgın yüzünden Halep köylere giderek salgına maruz kalmaktan kurtulmuştur.^[57]

[53] Buhârî, "Tıb", 29.

[54] İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/285.

[55] Taberî, *Târihu'l-Taberî*, 4/62; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 4/248; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 7/91; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târihu'd-Dımaşk*, thk. 'Amr b. Garama, (Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1995), 76/266; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed, (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1994), 6/319.

[56] Ebü'l-Fidâ' el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâil b. Alî b. Mahmûd el-Eyyübî, *el-Muhtasar fi târihi'l-beşer*, (Mısır: el-Matba'atu'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, trz), 1/205.

[57] Ebü Abdillâh Radiyyüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf el-Halebî el-Hanefî, *Dürrü'l-habebe fi târihi a'yâni Haleb*, thk. Muhammed el-Fahurî, (Dımaşk: Vizaretü's-Sekafe, 1947), 4/66.

4- Dua Etmek

Müslümanlar salgın dönemlerinde manevî huzur duymak ve hastalığı Allah'ın yardımıyla atlatmak için dua ederek ellerini semaya kaldırıyorlardı. Aslında bu uygulama bir sünnettir. Çünkü bizzat Hz. Peygamber, kendi döneminde meydana gelen bir salgını sona erdirmek için Allah'a ilk dua eden kişiydi. Rivayet edildiğine göre sahâbe hicret ettiğinde, Medine'de bir hummâ veya sıtma olarak bilinen bir salgın meydana geldi. Bu salgın Hz. Ebû Bekir, 'Âmir b. Führeyre, Bilal ve diğerlerini etkiledi. Durumun vahametini gören Hz. Peygamber şöyle dua etti: "Ey Allah'ım! Mekke'yi sevdirdiğin gibi Medine'yi de bize sevdireceksin. Ey Allah'ım, salgını el-Cuhfe'ye def et!"^[58] Hz. Peygamber'in başlattığı bu gelenek Müslüman yöneticiler tarafından da devam ettirilmiştir. Örneğin 552 yılında meydana gelen bir hastalıktan kurtulmak için insanlar toplu ibadet mekânlarından olan şehir dışındaki Musallalarda toplanarak Allah'a dua etmişlerdir.^[59] Yine 833 yılında meydana gelen salgın ciddi bir boyuta ulaştığında, dönemin meliki insanlara kunut dualarıyla dua etmelerini ve Allah'a yakarmalarını emretmiştir.^[60] Kâhire'de zuhur eden salgında ise insanlar dua etmek için camilere gitmiş ve fakirlere sadaka vermişlerdir.^[61]

5- Kur'ân ve Buhârî Okumak

Müslümanlar zor zamanlarda, özellikle salgın zamanında, Kur'ân-ı Kerîm okumuşlardır. İslam Tarihine bakıldığında özellikle Hicri 8 ve 9. yüzyıldan itibaren zorluk zamanlarında Kur'ân okumak Müslümanların âdeti haline geldiği anlaşılır. Mesela 790 yılında Mısır'da tevarüs eden bir salgın yüzünden Müslümanların toplanıp dua ile Ku'ran okudukları bildirilir.^[62] Yine hicrî 1228 yılında çok büyük salgın patlak vermiş, bu sırada Kur'ân okunmuş, özellikle de Mülk, Ahkaf Sûreleri okumak tavsiye edilmiştir.^[63] Böyle dönemlerde Buhârî okumak İbn Hacer'in (773- 852/1372-1449) yaşadığı dönemden çok kısa bir süre önce Müslümanların bir âdeti olduğu bilinmektedir. Mesela 748 yılında Şam'da bir salgını sebebiyle insanlar Büyük Emevî camiine

[58] Nesâî, "Tıb", 27.

[59] Ahmed b. İbrahim Muvafakeddin, *Kunû'z-Zeheb fî Târihi'l-Haleb*, (Beyrût: Darul Kalem, 1417), 2/217.

[60] Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbnü'l-Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-ğumr bi-ebnâ'i'l-'umr*, thk. Hasen Habeş, (Mısır: Lecnetü İhiyâu't-Turas, 1969), 3/438.

[61] Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrizî (ö. 845/1442), *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, (Lübnân: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/86.

[62] İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 1/354.

[63] Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr*, 3/395.

şıgınıp Buhârî okumuşlardır.^[64] Yine hicrî 841 yılında dönemin sultanının da katılımı ile salgını def etmek amacıyla Buhârî okunmuştur.^[65]

6- Müslüman Doktorların Tavsiyeleri

Yukarıdaki anlatımlardan anlaşıldığı üzere İslâm tarihi boyunca çok salgın olmuştur. Haliyle insanları tedavi etmekle mükellef olan doktorlar bu konuya çok önem vermişlerdir. Bu önemin başlıca delili salgın hakkında yazılan yetmişten fazla kitabın günümüze kadar intikal etmesidir.^[66] Kitaplarda yer alan kurallara bakıldığında doktorların tavsiye ettikleri şeylerin en başında hafif yemekler tüketmek ve beraber spor yapmak gelir.^[67] Bazı doktorlar salgın zamanında köylere gitmek, soğan, sarımsak ve doğal yağları yemeyi önermişlerdir.^[68] Yine bazı doktorlar da limonun salgın karşısında çok faydalı olduğunu ifade etmişlerdir.^[69] Limonun hem kendisinin hem de kabuğunun beraber yenmesinin salgın karşısında çok etkili olduğunu özellikle belirtmişlerdir.^[70]

Doktorların tavsiyesini toplayan Suyûtî, şöyle bir tavsiyede bulunmuştur. “*Tâ’un karşısında en güzel önlemler şunlardır: Arpa, taze et, bakliyat ve marul tüketmek en sağlıklıdır.*”^[71]

Sonuç

İslâm Tarihi boyunca Müslümanların çok sayıda veba ve tâ’una maruz kaldıkları anlaşılmaktadır. Öyle ki hemen hemen her asırda birkaç büyük salgın cereyan etmiştir. Amvâs öncesi başlayan süreç, Amvâs’la adını duyurmuş ve Emevî asrında kendisini iyiden iyiye hissettirmiştir. Abbâsiler dönemine gelindiğinde, onların iddia ettiği üzere, bu tip salgınlar çok fazla

[64] Tağrıberdî *en-Nücümü’z-zâhire*, 10/203.

[65] Tağrıberdî *en-Nücümü’z-zâhire*, 15/93.

[66] Kitaplardan birkaçını tanıtmak gerekirse, bunların en eskisi filozof ve doktor el-Kindî’ye ait *Risâle fi’l-ebharetü’l-müslihâti lil cevvi mine’l-Evbâ* (رسالة في الأبخرة المصلحة للجو من الأوباء)’dir. Bunun yanında Abdurrahman el-Bestamî’nin *el-Ediyetü’l-münteba ve’l-edviyetü’l-mücerraba* (الأدعية المنتخبة تحفة النجباء بأحكام الطاعون) (والأدوية المجربة) (الوباء) kitaplarının yanında kayda değer pek çok eser kaleme alınmıştır.

[67] Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *el-Hâvî*, thk. Heysem Halife, (Beyrût: Dâru İhaya-u’t-t-Turâsil-‘Arabi, 2002), 4/428.

[68] Abdülmelik b. Habîb el-Kurtubî, *Mihtasar fi’t-Tıbb*, thk. Muhammed Emin, (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1998), 55.

[69] Ebû’l-Hasen Alâüddîn Ali b. Ebî’l-Hazm İbnü’n-Nefis el-Kareşi ed-Dımaşkı, *Kitâbü’ş-Şâmil fi’s-sinâ’ati’t-tıbbiyye*, thk. Yusuf Zeydan, (Birleşik Arap Emirliği: el-Merkezu’s-Sekafi, 2000), 1/151.

[70] İbnü’n-Nefis, *Kitâbü’ş-Şâmil*, 1/161.

[71] Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *İtmâmü’d-dirâye*, thk. İbrahim el-‘Acuz, (Beyrût: Dâru’l-kütübü’l-İlmiyye, 1985), 210.

hissedilmese de Memlûklular döneminde tekrar kendisini göstermiştir. Memlûk devletine musallat olan haslıklar Osmanlı devleti zamanında yer yer kendisini yine hissettirmiştir. Tüm bu salgınların ilginç tarafı ise ortaya çıktıkları bölgelerin daha çok Suriye, Mısır ve Irak olmasıdır. Belirtilen coğrafyalar uzun süre salgınlara maruz kalmış ve bu vesile ile salgın konusunda bir tecrübe sahibi olmuşlardır.

Tarihî süreç içerisinde birçok salgın cereyan etmesine rağmen öne çıkanlarının ele alındığı bu makaledeki örneklerden anlaşıldığı kadarıyla İslâm coğrafyasındaki yaşayan insanlar maruz kaldıkları hastalıklar karşısında birçok önlem alarak, salgınları en az zararla atlattırmaya çalışmışlardır. Hz. Peygamber'in tavsiyeleri bu önlemlerin en başında geldiği anlaşılmaktadır. Müslüman tabipler ve halk bu talimatlara çoğu zaman uymuşlardır. Bununla birlikte tövbe etmek, dua etmek, Kur'ân ve Buhârî okumak gibi manevî çözümleri de bir kenara bırakmamışlardır. Yine hastalığın asıl şifa kaynağı olarak görülen tıp her zaman önemli olmuştur. Müslüman doktorlar hastalıkları yakından takip ederek tedavide yeni yöntemler bulmuşlardır. Bu işi ciddi bir şekilde ele alıp, çok sayıda kitap yazmışlardır. Tespit ettiğimiz kadarıyla günümüze ulaşan kitap sayısı seksenden fazladır.

Makalemizin konusu tüm hastalıkları anlatmaktan ziyade okuyucuya konuyla alakalı genel bir bakış açısı kazandırmak olduğundan tarih boyunca ortaya çıkan en tehlikeli salgınlar anlatılmıştır. Elbette salgınları yakından tanımak ve tüm yönleriyle kavramak için daha geniş bir araştırma yapmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Yapılacak olan araştırmada çeşitli yöntemler kullanılabilir. Mesela hastalığın seyrini iyi anlamak için vebaları bölge bölge ayırarak bir tasnife tabi tutmak gerekebilir veya tarih metotları dikkate alınarak kronolojik tasnifler yapılabilir. Ancak kronolojik tasnif çok işlevsel olmayabilir. Çünkü salgınlar bir yılla sınırlı olmayıp uzun süre devam edebilir ve bir bölgede ortaya çıkan salgın başka bir şehre seneler sonra ulaşabilir. Bahse konu hususlar dikkate alınarak konu hakkında yeni ilmi çalışmaların yapılması faydalı olacaktır.

Kaynakça

- Abdülmelik b. Habîb el-Kurtubî. *Mıhtasar fi't-Tıb*. thk. Muhammed Emin. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- 'Adevî, Ahmed. *el-Tâ'unu fi el-esri el-Umevi*. Katar: Merkezü'l-Ebhasü'l-'Arabiye, 2018.
- Ahmed b. İbrahim Muvafakeddin. *Kunû'z-Zeheb fi Târihi'l-Haleb*. Beyrût: Darul Kalem, 1417.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî (ö. 256/870). *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zahir. Beyrût: Dâru-n Necat, 1422.

- Cebertî, Abdurrahman b. Hasan, *'Acâ'ibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*. Beyrût: Dârü'l-Cil, trz.
- Cengiz, Ercan, "Hz. Ömer Döneminde Meydana Gelen Amvas Tâunu ve Etkileri", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7 / 13 (Ocak 2020).
- Ebü'l-Bekâ, Hibetullah Muhammed el-Hilli. *el-Menâkûl-Mezidiyye fî ahbari Mulukî'l-Esedîyye*. Thk. Muhammed Abdulkadir. Amman: Mektebetü'r-Risâle, 1984.
- Ebü'l-Fidâ', el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâil b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî. *el-Muhtasar fî târihi'l-beşer*. Mısır: el-Matba'atu'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, trz.
- Fâdil, Nasir Behcet, "et-Tevâin fi Sadri'l-İslâm ve Hilafeti Emeviyyin", *Mecceletü Camiatü Kerkük*, 2 (2011);
- Fayda, Mustafa, "Amvâs", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdi Mahzumî-İbrahim Samurayî. Kahire: Dâru'l-Hilal, 1985.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr (ö. 240/854-55). *Târihu Halife b. Hayyât*. thk. Ekram Ziya el-'Omeri. Dımaşk: Dâru el-Kalem, 1397.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen (ö. 571/1176). *Târihu'd-Dımaşk*, thk. 'Amr b. Garama. Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1995.
- İbni Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî (ö. 852/1449). *Bezlü'l-mâ'ûn fî fazli't-tâ'ûn*. thk. Ahmet el-Katip. Riyâd: Dâru'l-Asime.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî (ö. 852/1449). *İnbâ'u'l-ğumr bi-ebnâ'i'l-'umr*. thk. Hasen Habeş. Mısır: Lecnetü İhiyâu't-Turas, 1969.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed el-Büstî (ö. 354/965). *es-Sikât*. Hindistan:Veza-ratu'l-Ma'arif, 1973.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik (ö. 218/833), *es-Siretü'n-nebe-viyye*, thk. Mustafa Sakka. Kahire: Mustafa Babi el-Halebî, 1955.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Şihâbiddîn (ö. 774/1373). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrût: Dâru İhyâu't-Turas el-Arabî, 1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *el-Me'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kâhire: Elhey'e el-Mısıriyye li'l-Kitâb, 1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali (ö. 711/1311). *Lisânu'l-Arab*. 1-15. Cilt. Beyrût: Dârus's-Sadr, trz.
- İbn Tağrîberdî Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî (ö. 874/1470). *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. Mısır: Veza-râtüs-Sekafe, 1963.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed (ö. 597/1201). *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed 'Ata-Mustafa Abdulkadir 'Ata. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed. *el-Kâmil fî't-târih*. thk. Ömer Abdusselam. Beyrût: Dâru'l-kirâbü'l-'Arabî, 1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbnü'l-Hanbelî Ebû Abdillâh Radiyyüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf el-Hanefî (ö. 971/1563). *Dürri'l-habebe fî târihi a'yâni Haleb*. thk. Muhammed el-Fahurî. Dımaşk: Vizaretü's-Sekafe, 1947.

- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî (ö. 1089/1679). *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Mahmud el-Arnâvût. Dımaşk: Dâr-u ibni Kesîr, 1986.
- İbnü'n-Nefsî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ebi'l-Hazm el-Kareşî ed-Dımaşkî (ö. 687/1288). *Kitâbü'ş-Şâmil fi's-sinâ'ati't-tıbbiyye*. thk. Yusuf Zeydan. Birleşik Arap Emirliği: el-Merkezu's-Sekafî, 2000.
- Kadî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Şerhü Sahîh-i Müslim*. thk. Yahya İsmail. Mısır: Dâru'l Vefa' 1998.
- Makrîzî, Ebü Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdîl dir b. Muhammed (ö. 845/1442). *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Lübnân: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Râzî, Ebü Bekr Muhammed b. Zekerıyyâ (ö. 313/925). *el-Hâvî*. thk. Heysen Halife. Beyrût: Dâru İhayau't-t-Turasil-'Arabi, 2002.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg (ö. 764/1363). *A'yânü'l-'asr ve a'vânü'n-nasr*, thk. Ali Ebü Zeyd. Beyrût, Dâru'l-Fikr el-Muasır, 1998.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî (ö. 911/1505). *İtmâmü'd-dirâye*. thk. İbrahim el-'Acuz. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1985.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd (ö. 310/923). *Târihü't-Taberî*. Beyrût: Darut-Turas, 1387.
- Uçar, İlyas, "Hz. Peygamber Zamanında Medîne'de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri" *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8, (2017), 196-218.
- Varlık, Nükhet, "Tâun", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348), *el-İber fî haberi men ğaber*, Thk. Muhammed Said Beysun, Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, trz.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târihu'l-İslâm*. thk. Ömer b. Abdusellam. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-Arabî, 1993.



HORASAN VE MÂVERÂÜNNEHİR'LE MÜNASEBETİ BULUNAN SAHABÎLER

KASIM ŞULUL
PROF. DR.

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ



ÖZET

Hız. Peygamber'in (sas) vefatından sonra ashâbın hangi coğrafyalara gittikleri ve hangi yerleşim birimlerine yerleşip vefat ettikleri önemli bir araştırma konusudur. Bu makalede Horasan ve Mâverâünnehir ile münasbeti bulunan, oralara giden veya yerleşen sahabiler alfabetik olarak ele alınacaktır. Zikredilen konular, İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-Kebîr*'i, Belâzürî'nin *Ensâbü'l-Eşrâf*'i, el-Begavî (v. 317/929) ve İbn Kâni'in (v. 351/962) *Mu'cemü's-Sahâbe*'leri, İbn Mende (v. 395/1004) ve Ebû Nu'aym'ın (v. 430/1038) *Ma'rîfetü's-Sahâbe*'leri, İbn Abdilber'in (v. 463/1071) *el-İsti'âb fî Ma'rîfeti'l-Ashâb*'i, İbn Hacer'in (v. 852/1449) *el-İsâbe fî Temyîzîs-Sahâbe*'si, İbnü'l-Esîr'in (v. 630/1233) *Üsdü'l-Gâbe*'si ve -Birecik'te 30 yıldan fazla yaşamış olan- el-Hâfız Ebû Musa er-Ru'aynî İsa b. Süleyman el-Endülüsi el-Bîrî'nin (v. 632/1235) *el-Câmi' limâ fî'l-Musannâfati'l-Cevâmi' min Esmâi's-Sahâbeti'l-A'lâm Uli'l-Fazli ve'l-Ehlâm* gibi sahabe biyografileri esas alınarak incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Sahâbe, sahâbe biyografileri, Horasan, Mâverâünnehir, fetih, tebliğ.

THE COMPANIONS
CONNECTED WITH
THE REGIONS OF
KHORASAN AND
TRANSOXIANA

ABSTRACT

It is an important research subject to present mobilization and settlement of Companions of the Prophet Muhammad after his passing away. Thus, this paper deals with the Companions, who were related in the regions of Khorasan and Transoxiana, and emigrated or lived there, in alphabetical order. These subjects will be analyzed by being predicated on the biographic sources on the Companions as follows: *al-Tabaqat al-Kubra* of Ibn Sa'd, *Ansab al-Ashraf* of Balazuri, the *Mu'jam al-Sahabah*'s of al-Bagavi (d. 317/929) and Ibn Kani (d. 351/962), *Ma'rifat al-Sahabah*'s of Ibn Mandah (395/1004) and Abu Nu'aym (d. 430/1038), *al-Isti'ab fi Marifat al-Ashab* of Ibn Abd al-Barr (d. 463/1071), *al-Isaba fi tamyiz al-Sahabah* of Ibn Hajar (d. 852/1449), *Usd al-Ghabah* of Ibn al-Asir (d. 630/1233), *al-Jami lima fi al-Musannafat al-Jawami min Asmai al-Sahabat al-A'lam ul al-Fadhil wa al-Ahlam* of al-Hafiz Abu Musa al-Ru'ayni Isa b. Sulaiman al-Andulusi al-Biri, who had lived more than thirty years in Birecik.

Keywords: Companion(s), Biographies of Companions, Khorasan, Transoxiana, Conquest, Propagation of Dawah.

Giriş

A Ashâb, Hz. Peygamber'in (sas) ilk muhataplarıdır ve ilk kuşak Müslümanlardır. İslâm'ı Hz. Peygamber'den (sas) ve birbirlerinden öğrenmiş ve yaşamışlardır. Ashâb, İslâm'ın doğuşuyla birlikte onun öğrenilmesi, yaşanması, yayılması ve Kur'ân ile Sünnet gibi kaynaklarının tesbitini en etkin bir şekilde sağlamışlardır. Hz. Peygamber'in (sas) talim ve terbiyesinde yetişen ashab, Müslüman kuşaklar arasında İslâm'ın yayılması konusunda en büyük paya sahiptir. Onlar ki 23 yıl boyunca Hz. Peygamber'e (sas) her koşulda destek olmuşlardır.

Örneğin Mekkeli müşriklerden bir grup Hz. Peygamber'in (sas) Mekke'den Medine'ye hicret etmesine engel olmak üzere Sevr mağarasına kadar gelmiştir. Hz. Ebû Bekir (ra), duyduğu seslerden endişeye kapılarak: *"Ey Allah'ın Resûlü! Eğilip baksalar bizi görecekler"* dedi. Resûl-i Ekrem (sas) ise: *"Üzülme, elbette Allah bizimle beraberdir"*^[1] sözleriyle onu teskin etmiştir.

Medine'ye hicretten sonra meydana gelen askerî faaliyetlerde Müslümanlar, beşerî ve coğrafi bakımdan oldukça büyük bir muhitte denizde bir damla gibiydiler. Onların ruh hallerini şu âyet-i kerîme tasvir eder. *"Hatırlayın ki, bir zaman siz yeryüzünde aciz tanınan az (bir toplum) idiniz; insanların sizi kapıp götürmesinden korkuyordunuz da şükredesiniz diye Allah size yer yurt verdi; yardımıyla sizi destekledi ve size temizinden rızıklar verdi."*^[2]

Resûlullah'ın (sas) süvarisi (Fârisü Resûlillah) Mikdâd b. Esved (ra), Bedir Gazvesi'nde, Resûlullah'ın (sas) yanına gelerek: *"Biz İsrâiloğulları'nın Musa'ya: 'Sen ve Rabbin gidin ve birlikte savaşın, biz burada oturacağız'" dediği gibi demeyeceğiz. Senin dört bir tarafında savaşacağız"* demiştir. Bu sözlerden dolayı Hz. Peygamber'in (sas) yüzü parlamış ve o çok memnun olmuştur.^[4]

[1] Tevbe, 9/40.

[2] Enfâl, 8/26.

[3] Mâide, 5/24.

[4] Buhârî, "Megâzi", 4; "Tefsîr", 5/ 4.

Henüz Mekke fethedilmeden, Medine ve etrafı gibi sınırlı bir bölgede bile tam etkin olmadıkları dönemde Hz. Peygamber'in (sas) emri üzerine ashâb, korumasız ve tek başlarına o dönemin büyük devletlerinin imparatorlarına, idarecilerine ve kabile reislerine İslâm'a davet mektupları götürmüştür. Hâris b. Umeyr (ra), İslâm'a davet mektubunu Bizans'a bağlı Busrâ emirine götürmekle görevlendirilmiştir. Bizans'a bağlı Suriye'de hüküm süren Gassânî emîrlerden Şurahbil b. Amr el-Gassânî, Mûte'ye varan Hâris'in (ra) yolunu kesip tutuklamıştır. Şurahbil, Resûlullah'ın (sas) elçisi olduğunu öğrenince Hâris'in (ra) boynunu vurdurmuştur. Böylece hem masum bir insanı katletmiş hem de uluslararası teâmülün/hukukun "elçilerin dokunulmazlığı" ilkesini ihlal etmiştir. Resûlullah (sas), elçisi Hâris'in (ra) öldürülmesi haberini duyunca çok üzülmüş ve bunu savaş nedeni kabul etmiştir.^[5] Medine'de hemen 3000 veya 6000^[6] kişilik büyük bir kuvvet el-Cürf ordugâhında hazırlanmıştır.

Hız. Peygamber'in (sas) vefatından sonra ashâbın hangi coğrafyalara gittikleri ve hangi yerleşim birimlerine yerleşip vefat ettikleri önemli bir araştırma konusudur. Başta sahâbîleri konu edinen çeşitli türlerdeki eserlerde olmak üzere klasik İslâm kaynakları muhtelif vesilelerle bu meseleye de uzun veya kısa açıklamalarla ele almışlardır. Hatta Ali b. Medîni (v. 234/848) çok erken bir dönemde bu konuda *Ma'rifetu men Nezele mine's-Sahâbe Sâiril'l-Büldân* (معرفة من نزل من الصحابة سائر البلدان)^[7] başlığını taşıyan müstakil bir eser yazmıştır. Eser sahâbe tetkikleri açısından önemlidir ve çeşitli memleketlere yerleşen sahâbîleri konu edinmektedir. Ancak eserin günümüze ulaşip ulaşmadığı bilinmemektedir.

Ashâbın, dünyanın çeşitli coğrafi bölgelere yayılması, Mekke döneminde peygamberlik sonrası devrede Habeşistan'a hicretle başlamış, Hz. Peygamber'in (sas) askerî faaliyetleri ve Arabistan'ın çeşitli yerlerine İslâm dinini öğretme, elçi, âmil/idareci, zekât memuru olarak göndermesiyle devam etmiş, onun (sas) vefatından sonra Arabistan'da ortaya çıkan ve Halife Hz. Ebû Bekir'in (ra) kararlı tavrıyla kısa sürede bertaraf edilen irtidat (dinden dönme) hareketlerinden sonra yine onun tarafından Hz. Peygamber'in (sas) vasiyeti üzerine başlatılan Suriye fetihleri (fütûhü's-Şâm) ile ivme kazanmış ve siyasi olarak Emevî halifesi sahâbî Mervân b. Hakem'in (ra) vefatına, dönem olarak ise son sahâbenin vefatına kadar sürmüştür.

[5] Hâris b. Umeyr için bkz. II,755-754; İbn Sa'd (v. 230/845), *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. İhsân Abbâs, nşr. Dârü Sâdır, Beyrut 1968, 1. Baskı, IV,343.

[6] Bkz. İbn Asâkir (v. 571/1175), *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr Ğarâme el-Ömerî, nşr. Dârü'l-Fikr 1415/1995, II, 9.

[7] Muhammed b. Ca'fer el-Kettâni el-Hasenî (1857-1927), *er-Risâletü'l-Müstetrafe li Beyâni Meşhûri Kütübi's-Sünneti'l-Müserrefe*, thk. Muhammed el-Muntasır b. Muhammed ez-Zemzemî, nşr. Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000, 6. Baskı, s. 127.

Ashâb vasıtasıyla gerçekleşen fetihler, Kur'ân ve sünnete istinad eden İslâm savaş ahlakı ve hukuku çerçevesinde gerçekleşmiştir. İslâm'ın çeşitli coğrafyalara yayılması sadece fütuhatla değil tebliğ, ulemâ ve ehl-i tasavvufun faaliyetleri ve ticâret gibi muhtelif vasıtalarla olmuştur. İslâm fütuhâtı çeşitli coğrafyaları İslâm'a açan bir anahtar görevi ifa etmiş; fetihlerden sonra ashâb, İslâm dinini ve kaynaklarını ölünceye kadar insanlara öğretmiş, İslâm'ın bütün güzelliklerini bizzat kendileri yaşayarak göstermiştir. İlim, talim-terbiye, ibadet, duâ, ihlas, takva, züht, istiğna, cihâd, isâr, üstün aile yapısı, dayanışma, idare, yargı, adalet, iktisat, savaş, imâr, teşebbüs, fedakârlık, çalışkanlık, tutumluluk, cesaret ve cömertlik gibi hayatın her alanında üstün ahlâk ve hasletler göstermiş ve birçok faaliyette bulunmuştur. Sahâbenin ilim yönüne, onların yetiştirdiği binlerce tabiin ulemâsı şahittir.

Örneğin Yezid b. Ebû Süfyân (ra), idareci olduğu Suriye'de Müslümanların çokluğu nedeniyle insanlara Kur'ân öğretmek konusunda yetkin üç kişi ile kendisine yardım edilmesini Hz. Ömer'e (ra) bir mektupla bildirdi. Hz. Ömer (ra); Muâz b. Cebel (ra), Ubâde b. es-Sâmit (ra) ve Hz. Peygamber (sas) tarafından ümmetin hakîmi diye nitelenen Ebü'd-Derdâ'yı (ra) bu işle görevlendirdi ve işe Hıms'tan başlamalarını istedi. Orada insanların Kur'ân öğrenimi konusunda belirli bir düzeye gelince Ubâde b. Sâmit'i (ra) Hıms'ta bırakıp Ebü'd-Derdâ'nın (ra) Dımaşk'a, Muâz b. Cebel'in (ra) Filistin'e Kur'ân öğretmek üzere gitmesini bildirdi.^[8] Muâz (ra), kısa bir süre sonra vefat etti. Ebü'd-Derdâ (ra) Dımaşk'ta uzun süre yaşadı ve çok meşhur bir ilim halkası kurdu. Onun gözetimi altındaki öğrencilerin sayısı 1600'ü aşırıyordu. Sabah namazını kıldıktan sonra, talebelerini Dımaşk Cuma Camisi'nde onarlı gruplara ayırarak her birine ayrı bir öğretmen (مقرئ/عريف: mukri') tayin etti ve her grubun gelişimini sırayla denetledi. Temel seviyeyi geçenerler doğrudan ondan ders almaya başlıyordu. Böylece daha ileri seviyedeki öğrenciler, Ebü'd-Derdâ (ra) ile çalışma ve alt seviyedeki öğrencilere öğretmenlik yapma ayrıcalığına sahip oluyordu.^[9]

Ashâb fethedilen yerleri imar etmiş, ilmi faaliyetleri teşvik etmiş, yeni şehirler kurmuş, buldukları şehirlerde mutlaka Cuma camileri (Ulu cami) ve beş vakit namaz için mahalle mescitleri inşa etmişlerdir. İslâm şehirlerindeki birçoğunun Cuma camilerini ilk tesis edenler ashâbdır. İslâm

[8] İbn Asâkir (v. 571/1175), *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Ömerî, nşr. Dârü'l-Fikr, 1415/1995, XXVI, 194.

[9] Bkz. İbn Sa'd, II,356; İbnü'l-Cezerî (v. 833/1429), *Ğâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ'*, nşr. Mektebetü İbn Teymiyye, I,606-607; Ekrem Ziya Umerî, *Asri'l-Hilâfeti'r-Râside: Muhâvele li Nakdi'r-Rivâyeti'l-Tarihiyye Vafke Menheci'l-Muhaddisin*, nşr. Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1430/2009, s. 295-300.

medeniyeti ve tarihinde Cuma camileri ve mescitlerinin, yediden yetmişe herkese açık ilim öğrenme ve öğretme mekânları olduğu da hatırlanmalıdır.

Sahâbî Sözcüğü

Sahâbe (الصَّحَابَةُ) sözcüğü “bir kimse ile hüsn-ü ülfet edip yâr ve hem dem olmak” anlamında mastar olmakla birlikte –sâhib/arkadaş anlamına gelen^[10]- *sahb* (صَحِب) kelimesinin çoğulu olan *ashâb* (أَصْحَابٌ) anlamında da kullanılmıştır. Bu konuda başka görüşler de bulunmaktadır.^[11]

Sahb (صَحِب) köküyle ilgili sâhib ve ashâb gibi birçok kelime *Kur’ân-ı Kerîm*’de zikredilmiştir.^[12] Peygamber Efendimiz (sas) de arkadaşları için ashâb sözcüğünü kullanmış ve “ashâbımı bana bırakın/onlara ilişmeyin” (دعوا لي أصحابي) buyurmuştur. Araplar, Hz. Peygamber’in (sas) arkadaşlarına *sahâbe* (الصحابية) denilmesi konusunda icmâ’ etmişlerdir.^[13]

İslâm ilim tarihinde sahâbenin birçok tarifi yapılmıştır. Bazıları şöyledir:

- Vâkıdî: “Ehl-i ilmin şöyle dediğini gördük: Resûlullah’ı (sas) bir saatliğine de olsa, ergenlik yaşına geldikten sonra her gören, Müslüman olan, din işini akleden ve kabul eden kişi bize göre Resûlullah’a (sas) arkadaşlık etmiş kişidir. Lakin onun (sas) ashâbı tabakalarına ve İslâm’ı kabuldeki önceliklerine göre sıralanır.”^[14]
- Ahmed b. Hanbel: “Onu (sas) bir sene, bir ay, bir gün, bir saat veya onu bir defa gören sahâbedendir.”^[15]
- Buhârî: “Müslümanlardan; Peygamber’e (sas) arkadaşlık eden veya onu (sas) görenler onun (sas) ashâbındandır.”^[16]

[10] Ferâhîdî (v. 175/791), *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrahim es-Samerrâî, nşr. Dârü'l-Hilâl, III, 124 “صح” md.

[11] İbn Sîde (v. 458/1066), *el-Muhkem ve'l-Muhîti'l-Azam*, thk. Abdülhamid Hindâvî, nşr. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, III, 167; Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanusu'l-Basit fî Tercemeti'l-Kamusu'l-Muhîti: Kâmûsu'l-Muhîti Tercümesi*, yayına hazırlayanlar: Mustafa Koç – Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul 2013, 1,497 “صح” md.; İbn Düreyd (v. 321/933), *Cemheretü'l-Lüğa*, thk. Remzi Münîr Balebekkî, nşr. Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987, 1. Baskı, I, 280 “صح” md.

[12] *Sahâbî* (الصحابي) sözcüğünün sonundaki yâ' (ي) harfi ise –Aynî'ye göre- mûbalağa, zaide veya nisbet ekidir ('Aynî (v. 855/1451), *Nühbetü'l-Efkâr fî Tenkîhi Mebâni'l-Ahbâr fî Şerhi Me'âni'l-Asâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, nşr. Vezâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Katar 1429/2008, 1. Baskı, I,48; Münâvî (v. 1031/1622), *Feyzü'l-Kadîr Şerhü'l-Câmi'i's-Sağîr*, nşr. el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Mısır 1356, 1. Baskı, I, 17).
Örneğin ashâb kelimesi *Kur'ân*'da 78 defa zikredilmiştir.

[13] Bkz. İbn Dürüsteyyh (v. 347/958), *Tashîhü'l-Fasîh*, thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn, nşr. el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kahire 1419/1998, s. 456.

[14] İzzeddîn İbnü'l-Esir (v. 630/1233), *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, nşr. Dârü'l-Fikr, Beyrut 1409/1989, I, 19.

[15] Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdîrahmân el-İrâkî (v. 806/1404), *Şerhü't-Tebşire ve't-Tezkire: Elfiyetü'l-İrâkî*, thk. Abdüllatif el-Hemîm – Mahir Yasin Fehl, nşr. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002, 1. Baskı, II, 120.

[16] Buhârî, “Ashâbî'n-Nebî”, 62/1. Bab.

- İbn Hacer'e göre terim olarak sahâbî; "Hz. Peygamber'e (sas) mümin olarak kavuşan/erişen ve Müslüman olarak vefat eden kimseye" denir.^[17]

On binlerce insanın, yirmi üç yıllık peygamberliği döneminde, çeşitli vesilelerle, Mekke, Medine ve Tâif gibi Arap Yarımadası'nın çeşitli yerlerinde, Hz. Peygamber'e (sas) muhatap olduğu ve İslâm'ı kabul ettiği tarihi bir sabitedir.

1. İslâm Coğrafyacılarına göre Horasan ve Mâverâünnehir

1.1. Horasan

Horasan (خراسان) ismi Eski Farsça'da hur (güneş) ve âsân (âyân, gelen, doğan) kelimelerinden meydana gelmiştir ve "güneşin doğduğu yer, güneş ülkesi; doğu bölgesi" anlamını taşımaktadır.^[18]

Horasan, Huttel (Tacikistan'da Kul'ab çevresi), Gur (Orta Afganistan) ve kısmen Sicistan (Sîstan); güneyden Deştîlût ve Kirman ile Rey arasındaki Fars toprakları; batıdan Deştikevîr'in batı kısmı ve Taberistan ile Cürcân; kuzeyden de Türkmenistan'ın bir bölümü, Hârîzm ve Mâverâünnehir tarafından çevrilmiş geniş bir alandır. 372/982'den sonra vefat ettiği tahmin edilen ancak ismi bilinmeyen bir yazara ait *Hudûdü'l-Âlem* adlı esere göre IV/X. asırda Horasan 80 kadar şehir barındırmaktaydı.^[19] Horasan; dillere destan büyüklükleri ve yapılarıyla *ümmühât* denilen Nişâbur, Merv, Belh ve Herat ana/merkezler etrafında dört büyük bölge olarak da tasvir edilmiştir.^[20] Bunlar dışında Belh, Tâlkân, Nesâ, Âbyurd, Serahs gibi şehirleri de olan Horasan'ın merkez şehri (ümmü'l-kurâ,^[21] başka bir ifadeyle kasabası^[22]) ise Merv'dir.^[23]

[17] İbn Hacer (v. 852/1449), *Nühbetü'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser (Subulü's-Selâm adlı eserin ekinde)*, thk. İsmâ es-Sibâbtî-İmâd es-Seyyid, nşr. Dârü'l-Hadîs, Kahire 1418/1997, IV, 724; *Nühbetü'n-Nazar fî Tavzih Nühbeti'l-Fiker fî Mustalah Ehli'l-Eser*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî, 2. Baskı 1429/2008, s. 136; Burhaneddin el-Ebnâsî, *eş-Şezâ el-Feyyâh min 'Ulûmi İbn Salâh*, II, 483-486.

[18] Yâkût el-Hamevî (v. 626/1229), *Mu'cemü'l-Büldân*, nşr. Dâr Sâdır, Beyrut 1995, 2. Baskı, II, 350 "خُرَاسَانَ" md.

[19] Yazarı meçhul (v. 372/982'den sonra), *Hudûdü'l-Âlem mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib*, Farsça'dan Arapça'ya tercüme eden: es-Seyyid Yusuf el-Hâdî, nşr. Dârü's-Sekâfe, Kahire 1423, s. 114-122.

[20] İbn Havkal (v. IV./X. yüzyıl), *Sûretü'l-Arz*, tercüme: Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2004, s. 325; İbn Abdilmün'im es-Sinhâcî (v. 900/1494), *er-Ravdü'l-Mi'târ fî Haberil-Aktâr*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1980, II. Baskı, s. 533; Osman Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 234-241'den tasarrufla naklen.

[21] Makdisî (v. 390/1000 civarı), *Ahsenü'l-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, nşr. Dârü's-Sâdır, Beyrut 1411/1991, s. 314 (لان مرو هي امّ القرى); Horasan hakkında geniş bilgi için bkz. s. 402-414.

[22] Kasaba (قصبه) şehre denir, medine (مدينة) manasına ki bir vilâyetin şehri olacaktır; bir görüşe göre büyük şehre yani bir ülkesini yahut bir vilâyetin en büyük şehrine denir. Şam eyaletinde Dımaşk ve Mısır ülkesinde Kahire gibi kaidetü'l-mülk ve taht-gâh tabir olunur (*Kâmûsu'l-Muhîr Tercümesi*, I,607 "قصب" md).

[23] Yâkût el-Hamevî, II, 350; Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdilhak İbn Şemâil el-Kutey'î el-Bağdâdî el-Hanbelî (v. 739/1338), *Merâsîdü'l-İttilâ' alâ Esmâil-Emkine ve'l-Bikâ*, nşr. Dârü'l-Cil, Beyrut 1412, I. Baskı, II, 730.



Horasan'ın günümüzde hangi ülkelerin sınırları içinde kaldığını gösteren bir harita^[24]

1.2. Maveraünnehir

Ya'kût el-Hamevî'nin de belirttiği gibi İslâm fetihlerinden önce Horasan'da Ceyhun (Amuderya, Belh, Oxus) Nehri'yle başlayan; ana şehirleri Buhârâ, Semerkant ve Hucend doğu bölgesine *Bilâdü'l-Heyâtıla* (Ak Hunlar Ülkesi, İngilizcede Hephthalites veya Ephthalites) denilmekteydi.^[25]

İslâm fetihlerinden sonra fütûh, tarih ve coğrafya gibi kaynaklarda “mâ” (ما) ism-i mevsûlundan sonra *verâ'* (وراء) mekân zarfı ile nehir (نهر) sözcüklerinde oluşan bir izafet terkiibinden (isim tamlaması) ibaret olan Mâverâünnehir denilmiştir ki; “nehirin öte tarafında bulunan ülke/bölge” anlamına gelir.^[26] Ya'kût el-Hamevî'ye göre Mâverâünnehir'in tamamına -Kalkaşandî'ye göre Türk diyarı olarak bilinen- Turan ülkesi de denir.^[27]

Hudûdü'l-Âlem adlı esere göre IV/X. asırda Mâverâünnehir 94 kadar şehir barındırmaktaydı.^[28] İstahrî'ye göre güneyde Ceyhun nehriyle sınırlanan Mâverâünnehir'in Buhara, Semerkant, Soğd toprakları, Üsrüşene (Ustrüşana), Şâş (Taşkent), Fergana, Keş (Kiş), Nesef (Nahşeb), Sagâniyân (Çagâniyân),

[24] https://www.google.com.tr/search?q=خراسان+قدیم&client=opera&hs=XG3&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwiis96QITjAhWq16YKHV6hBNMQ_AUIECgB&biw=1326&bih=658#imgdii=4nmp9drdsah-M:&imgsrc=c4qPhc96i0e5MM (erişim tarihi: 25-06-2019).

[25] Yâkût el-Hamevî, V, 422.

[26] Yâkût el-Hamevî, V, 45.

[27] Yâkût el-Hamevî, II, 57; Kalkaşandî (v. 821/1418), *Subhu'l-A'şâ fi Sınâ'ati'l-İnşâ*, nşr. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, I, 43.

[28] Yazarı meçhul (v. 372/982'den sonra), *Hudûdü'l-Âlem mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib*, Farsçadan Arapçaya tercüme eden: es-Seyyid Yusuf el-Hâdî, nşr. Dârü's-Sekâfe, Kahire 1423, s. 126-134.

Huttal (Huttalân), Tirmiz, Guvâziyân, Ahsîkes, Hârizm, Fârâb, İsbîcâb, Talas, İlak ve Hucend'i kapsadığını; İbn Havkal doğusunda Pamir, Reşt ve düz bir çizgi üzerinde Huttel'e sınır Hint topraklarının, batısında Tarâz'dan itibaren batıya doğru Bârâb (Fârâb), Sütkent, Semerkant'a tâbi Soğd, Buhara ve tâbi yerler, Hârizm ve Hârizm denizine (Aral gölü) kadar yay halindeki bir çizgi üzerinde Oğuzlar ve Karluklar ülkesinin kuzeyinde Fergana'nın doğu ucundan Tarâz'a kadar uzanan düz bir çizgi üzerindeki Karluk topraklarının, güneyinde ise Bedahşan ve Hârizm denizine kadar düz bir çizgi üzerinde Ceyhun nehrinin yer aldığını ve Huttal'in de Mâverâünnehir'e dâhil olduğunu kaydeder.^[29] Mâverâünnehir, ilk fetih yıllarından itibaren idarî açıdan Horasan'ın bir parçası olarak kabul edilmiştir



Orta Asya'da Horasan ve Mâverâünnehir

2. Horasan ve Maveraünnehir'in İslâm Hâkimiyetine girişi

2.1. Horasan

İslâm çağında Horasan'a da hükmeden Sâsânîlerle münasebetler Hz. Peygamber'in (sas) Abdullah b. Huzâfe'yi (ra) Sâsânî hükümdarı II. Hüsrev'e elçi olarak gönderip kendisini İslâm'a davet etmesiyle başlamış, fakat II. Hüsrev gönderilen mektubu yırtmaya kalkışması üzerine, onun bu tavrı Peygamber'e (sas) haber verilince; "Allah da onun mülkünü parçalasın" buyurmuştur. 12/633 tarihinde Sâsânîlere karşı Irak cephesi açılmıştır. İslâm orduları Hz. Ömer (ra) devrinde Sâsânî ordularını 15/636 yılında Kâdisiye'de, 16/637'de Celûlâ'da, 21/642'de Nihâvend'de yenilgiye uğratmıştır. Son Sâsânî

[29] İstâhrî (v. 346/957), *el-Mesâilk ve'l-Memâlik*, nşr. Dâr Sâdır 2004, s. 286 vd.; İbn Havkal, s. 347; O. G. Özgüdenli, "Mâverâünnehir", DİA, XXVIII, 177-180'den tasarrufla naklen.

hükümdarı III. Yezdicerd bu tarihten 31/651 yılına kadar resmen hükümdar olarak kaldıysa da peyderpey topraklarını kaybettikten bir süre sonra Merv'de öldürülmüştür. Sâsânî İmparatorluğu böylece tarihe karışmıştır.^[30]

Müslümanlara Kuzey Irak ve İran'ın kapılarını açan Kâdisiye Savaşı'ndan (15/636) sonra Hz. Ömer'in (ra) Basra'dan gönderdiği kuvvetler, Abdullah b. Büdeyl b. Verkâ el-Huzâî'nin^[31] emrinde Horasan'ın kapısı denilen Tabeseyn'e kadar ilerlemiştir. Belâzürî, Tabeseyn halkının 60.000 veya 75.000 dirhem ödemek suretiyle Müslümanlarla anlaşma yaptıklarını kaydetmiştir.^[32]

Yâkût el-Hamevî'nin kaydettiğine göre ise Hz. Ömer (ra) zamanında Horasan'a ilk giren el-Ahnef b. Kays'tır. O, işe Tabeseyn ile başlamış, sonra Herât, Merv, eş-Şahcân ve Nişabur'u kısa sürede fethetmiş, III. Yezdicerd b. Şehriyâr firar edip Mâverâünnehir'de bulunan Türk hakanına sığınmıştır.^[33]

Horasan'a sürekli ve etkili akınlar Hz. Osman (ra) devrinde başlamıştır. Hz. Osman (ra), bir mektupla Basra valisi tayin ettiği Abdullah b. Âmir el-Kureşî el-'Abşemî ve Kufe valisi olan Saîd b. 'Âs b. Ümeyye'ye Horasan'a askerî sefer düzenlemelerini emretmiştir.

Fethinden Tâhirîler (821-873) dönemine kadar Horasan'da Müslüman devletler ve idareciler hakkında ana hatlarıyla bilgi veren Ya'kûbî'ye göre fetih gayesiyle Horasan'a ilk giren Abdullah b. Âmir,^[34] 30/650 tarihinde yerine Ziyâd b. Ebîh'i vekil bırakarak harekete geçmiştir. 31/652^[35] yılında Abdullah b. Âmir, komutanlarından Ahnef b. Kays, Kirman ve Tabeseyn yolu ile girdiği Horasan'da Tohâristan'a kadar uzanan toprakları zapt ederken kendisi de Nişabur'u ele geçirmiş ve bu şehirde Horasan'ın ilk Cuma camisini yaptırmıştır. Abdullah b. Âmir ve Ahnef b. Kays'ın müsamahalı tutumları, Horasan'ın diğer şehirlerindeki Sâsânî valilerinin ve mahallî hükümdarların İslâm hâkimiyetini kabul etmelerine sebep olmuştur. Ahnef b. Kays ve Abdullah b. Âmir'in gayretleriyle Horasan süratle fethedilmiş ve Makdisî'ye göre halkı da aynı süratle Müslüman olmuştur. Hz. Ali (ra) döneminde çıkan karışıklıklar sebebiyle devletin Horasan üzerindeki hâkimiyeti azalmış ve merkezî idareye karşı ayaklanmalar başlamıştır. Sonunda komşuları olan

[30] Bkz. E. Naskalı, "İrân", DİA, XXII,394-395.

[31] Bazı kaynaklar Abdullah b. Verkâ er-Riyâhî ile Abdullah b. Büdeyl b. Verkâ el-Huzâî'yi karıştırmışlardır. Abdullah b. Büdeyl b. Verkâ el-Huzâî, Hz. Ömer (ra) döneminde çocuktu. Bkz. Ebû Nu'aym el-İsfahânî (v. 430/1038), *Târihu İsfahân*, thk. Seyyid Kısraî Hasan, nşr. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990, 1. Baskı, I, 43; Yâkût el-Hamevî, I, 209.

[32] Belâzürî (v. 279/892), *Fütühü'l-Büldân*, nşr. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1988, s. 190.

[33] Yâkût el-Hamevî, II, 351-352.

[34] Ahmed b. İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih el-Ya'kûbî (v. 284/897), *el-Büldân*, nşr. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1422, 1. Baskı, s. 127.

[35] Yâkût el-Hamevî, II, 350.

Türkler, Soğdlular ve hatta Çinlilerden yardım alan isyancılar Nîşâbur'dan Müslümanları çıkarmışlardır. Hz. Ali (ra), Ca'de b. Hübeyre el-Mahzûmî'yi oraya gönderdiyse de başarı kazanılamamış ve bu durum Hz. Ali'nin (ra) vefatına kadar devam etmiştir. Muâviye b. Ebî Süfyân (ra) iktidara gelir gelmez Abdullah b. Âmir'i tekrar Basra ve Horasan valiliğine tayin etmiştir. Onun 43/663'te bölgede kontrolü sağlamak için gönderdiği Abdurrahman b. Semüre ile Kays b. Heysen es-Sülemî, Belh ve Kâbil'i yeniden fethetmişlerdir. Ziyâd b. Ebîh'in 45/665'te Basra valiliğine getirilmesinden sonra Horasan ve Sistan'a yapılan askerî harekât planlı bir şekilde uygulanmış ve kısa süre sonra Müslümanlar bölgedeki hâkimiyetlerini yeniden sağlamışlardır.^[36]

2.2. Mâverâünnehir

İslâm ordularının gelişinden önce Soğd ve Türk asıllı mahallî hâkimlerin idaresinde bulunan Mâverâünnehir'e ilk ciddi askerî harekât Muâviye b. Ebî Süfyân'ın (ra) kumandanlarından Ubeydullah b. Ziyâd tarafından yapıldı. 24.000 askerle Ceyhun nehrini geçen Ubeydullah, Buhara hâkimi Buhara-Hudâ'yı mağlûp ederek bölgenin önemli merkezlerinden Beykend'i (Paykand) ele geçirdi (54/674). I. Yezîd'in valilerinden Selm b. Ziyâd (681-683) Ceyhun'u geçtiyse de Yezîd'in ölümüyle başlayan iç savaşlar yüzünden bir sonuç alınamadı. Mahallî hâkimlerin yardım talepleri Göktürklerin bölgeye başarılı askerî müdahalelerini getirdi (701).

Mâverâünnehir'de kalıcı başarılar, ancak Haccâc b. Yûsuf es-Sekafi'nin umumi valiliği esnasında Kuteybe b. Müslim'in 86/705'te Horasan valisi tayin edilmesiyle sağlandı. Kuteybe uzun mücadelelerden sonra mahallî hâkimleri bertaraf ederek Beykend, Timuşkent, Kermîniye, Buhara, Keş ve Nesef'i ele geçirdi. Tohâristan hâkimi Nîzek Tarhan öldürüldü. Semerkant yüklü bir haraç vererek teslim oldu. Bu başarılar, İslâm ordularının İsficâb'a kadar ilerlemesini ve Üsrüşene dışında Mâverâünnehir'in önemli bir kısmının Müslümanların kontrolüne girmesini sağladı.

Henüz İslâm hâkimiyetine girmeden bazı Müslümanların Mâverâünnehir'e yerleşip İslâm'ı yaymak için çalıştıklarına dair rivayetler bulunmakla birlikte bölgede İslâm'ın yayılışı Kuteybe b. Müslim zamanında gerçekleşmiştir. Kuteybe, takip ettiği başarılı siyasetle ordusuna aldığı askerlerin Müslüman olmasını sağlarken şehirlere yerleştirdiği Müslüman grupların yerli halkla iyi ilişkiler kurması ve Dahhâk b. Müzâhim gibi âlimlerin İslâm'ı halka iyi anlatmaları bölgenin İslâmlaşmasını kolaylaştırmıştır. Ömer b. Abdülazîz'in, seleflerinin aksine Müslümanlığı kabul edenlere

[36] O. Çetin, "Horasan", DİA, XVIII, 234-241'den tasarrufla naklen.

kolaylık göstermesi, onları cizyeden muaf tutması, insanları İslâm dinine kazandırmak için başlattığı tebliğ kampanyası Mâverâünnehir'in İslâmlaşma sürecini hızlandırmıştır.

Kuteybe b. Müslim döneminde Mâverâünnehir şehirlerinde birer askerî garnizon kurulmuş, bu garnizonlara Müslümanlar yerleştirilmiştir. Sosyoekonomik yapı devam ettirilmiş, para sistemi Buhara örneğinde olduğu gibi aynen korunmuş, Soğdca resmî dil olarak bir süre daha yerini muhafaza etmiştir. Nasr b. Seyyâr zamanında divan defterleri Orta Farsça'dan (Pehlevîce) Arapça'ya çevrilmiştir.^[37]

3. Horasan ve Mâverâünnehirle Münasebeti Bulunan Sahâbîler
İbn Sa'd, "Resûlullah'ın (sas) ashâbından Horasan'da bulunan; oraya gazaya gelen ve orada vefat edenler" diye bir başlık açmış ve şu sahabeleri zikretmiştir:

- Büreyde b. Husayb (ra).
- Ebû Berze el-Eslemî (ra).
- el-Hakem b. Amr el-Gifârî (ra).
- Abdurrahman b. Semure (ra).
- Kusem b. Abbâs (ra).
- Abdurrahman b. Ya'mer ed-Duilî (ra).^[38]

Yine İbn Sa'd, Horasan'a yerleşen ve tabaka olarak sahâbeden sonra gelen tabiîn ve tebe-i tabiînden olan 56 fakih ve muhaddisin isimlerini ve biyografilerini kaydetmiştir.^[39] Bu tabiîn uleması ashâb tarafından yetiştirilmiş olup İslâm'ın Horasan ve Mâverâünnehir'de kökleşmesine ve zikredilen iki bölgenin İslâm ilim tarihinin en güçlü havzaları olmasına sebep olmuştur. Buhârî'nin *et-Târîhü'l-Kebîr* adlı eserinde yer alan bir kayda göre Horasan'a yapılan bir askerî seferde 300 sahâbî bulunmuştur.^[40]

İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe* adlı eserinde Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (v. 405/1014) *Târîhu Nisâbü'r* adlı eserini kaynak göstererek Nişâbur'la münasebeti olan ashâbı kaydetmiştir. Hâkim en-Nisâbü'rî, *Târîhu Nisâbü'r*'de "Nisâbur'a gelen sahâbîler" şeklinde bir başlık açmıştır ki bu da bölgedeki sahabe yoğunluğunu göstermesi açısından kayda değerdir.^[41] Ancak bu başlık bu eserin günümüze gelen ve yayınlanan iki özetinde de yer almamaktadır.

[37] O. G. Özgüdenli, "Mâverâünnehir", DÎA, XXVIII, 177-180'den naklen.

[38] İbn Sa'd, VII, 365-367.

[39] İbn Sa'd, VII, 368-379.

[40] Buhârî (v. 256/870), *et-Târîhü'l-Kebîr*, ed. Muhammed Abdülmuid Hân, Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, Hadarabâd/Dekkan, V, 452, rivâyet no: 1470.

[41] İbn Hacer, *el-İsâbe*, VI, 303; biyografi no: 8654.

Bu iki özet, Hâkim en-Nisâbüri'nin *Telhîsu Târîhi Nîsâbü'r* ile Takiyüddin Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed b. Ezher b. Ahmed b. Muhammed el-İrâkî es-Serîfînî'nin (v. 641/1243) *el-Müntehab min Kitâbi's-Siyâk li Târîhi Nîsâbü'r* adlı eserlerdir. Ahmed Matar'ın *es-Sahâbetü'l-lezîne fetehû Bilâde Mâverâünnehir ve İklîm ed-Deylem ve İklîm el-Rehâb (Mâverâünnehir, ed-Deylem ve el-Rehâb'ı fetheden sahâbüler)* adlı eserini henüz inceleme imkânı bulamadık.^[42]

Araştırmacılar; Horasan ve Mâverâünnehir ile münasebeti bulunan sahabîlerin isimlerini, kimlik bilgilerini, vefat yerlerini ve oralardaki faaliyetlerini tesbit açısından daha kapsamlı ve derin bir şekilde tetkik etmelidir. Bu makale, konuya giriş mahiyetindedir. Horasan ve Mâverâünnehir ile münasebeti olan sahabîlerin isimlerini alfabetik olarak sıralayıp onlar hakkında kısa tanıtıcı bilgiler vereceğiz:

* **Abdullah b. 'Âmir el-Kureşî** (عَبْدُ اللَّهِ بْنِ عَامِرِ الْقُرَشِيِّ): v. 57/676 veya 58/677): Abdullah'ın babası 'Âmir b. Kureyz el-Kureşî el-'Abşemî, annesi Decâce bint Esmâ b. es-Salt es-Selmiyye'dir. Babası Âmir, Hz. Peygamber'in (sas) halası Beyzâ'nın oğludur. Abdullah b. Âmir, 4/626 yılında doğdu. Umretü'l-kazâ veya Mekke'nin fethi esnasında henüz üç yaşlarında iken Hz. Peygamber'e (sas) getirilmiş, Peygamber (sas) ona dua etmiş; "O bizim oğlumuzdur, içinizde bize en çok benzeyen odur" demiş ve "Hiçbir zaman susuz kalmasın" diye dua etmiştir.

Abdullah b. 'Âmir; iyi, cömert ve cesur bir şahsiyettir. İbn Hacer'e göre cömertliğiyle ilgili haberler sayılmayacak kadar çoktur.

Hz. Osman (ra), onu Ebû Musa el-Eş'ârî'den sonra Basra valiliğine tayin etti (29/650) ve Gazne'ye^[43] kadar bütün Horasan'ı fethetti. Böylece Valiliği sırasında İran ve Horasan'ın fethi tamamlandı ve son Sâsânî Hükümdarı III. Yezdicerd Merv'de öldürüldü.^[44]

Abdullah b. 'Âmir zamanında gerçekleştirilen bu fetihler sonunda Basra küçük bir ordugâh şehri olmaktan çıkıp körfezin doğusundaki bölgelerin idaresinden sorumlu bir merkez haline geldi. Ayrıca Bahreyn de buraya bağlandı. Bu bölgelerin divanları da Basra'ya nakledildiğinden, Abdullah'ın idaresindeki şehir büyük bir iktisadî gelişme gösterdi.

Muâviye (ra), hilâfeti döneminde, Büsr b. Ebî Ertât'ı Basra valiliğine tayin etti. Ancak Abdullah, bu şehirle ilgili yarım bıraktığı bazı işleri olduğunu

[42] Nşr. Dâru Emced, 2019, 1. Baskı (bkz. <https://www.neelwafurat.com/itempage.aspx?id=lb-b318976-309461&search=books>) (erişim tarihi: 06-07-2019)

[43] Eseri tahkik eden Gazne (غزوة) kelimesini yanlışlıkla Gazze (غزة) diye kaydetmiştir. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 15; biyografi no: 6195.

[44] İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 14-15; biyografi no: 6195.

söyleyerek halifeden kendisinin Basra'ya gönderilmesini istedi. Muâviye (ra) de Büsr'ü azledip Abdullah'ı tayin etti. Abdullah bu ikinci valiliği sırasında Horasan ve Sicistan'ı yeniden fethetti. Sind bölgesine de Râşid b. Amr el-Cüdeydî kumandasında bir ordu gönderdi. Böylece o, başta Basra olmak üzere Fars, Sicistan ve Horasan bölgelerinin valisi oldu. Fakat Muâviye, Basra ve çevresinde karışıklıklar çıkararak Hâricîler'e ve yol kesenlere karşı kuvvete başvurmaktan çekinen, suçlulara müsamahakâr davranan Abdullah'ı valilikten azletti (45/665). Abdullah bundan sonra, 670'te Bizans topraklarına bir kış seferi düzenlemesi dışında, hayatının geri kalan kısmını Mekke'de geçirdi; ölünce Arafat'ta defnedildi.

Abdullah b. Âmir, siyasî ve askerî alanlarda çok aktif rol oynamış, bilhassa İran ve Horasan'da gerçekleştirdiği fetihler dolayısıyla temayüz etmiştir. Onun imar hizmetleri de dikkati çekmektedir. Halkın su ihtiyacını karşılamak üzere Basra'da iki, Übülle'de bir kanal açtırmış, Nibâc ve Karyeteyn'i ağaçlandırmış, bazı ev ve konakları satın alıp yıktırdıktan sonra yol ve çarşı yaptırmıştır. Hacılar için Arafat'a bir havuz inşa ettirip kuyulardan buraya su getirtmiştir. Kaynaklar, onun şahsî meziyetlerini ve bilhassa su ile ilgili hizmetlerindeki başarısını Hz. Peygamber'in (sas) çocukken kendisine yaptığı duaya bağlamaktadır.^[45]

* **Abdullah b. el-Husayb el-Eslemî** (عبد الله بن الحصيبي الأسلمي): Büreyde b. el-Husayb'ın kardeşidir. Hâkim en-Nisâbü'rî, *Târîhu Nisâbü'rî*'de onu Horasan'a yerleşenler arasında zikretmiş ve sahâbî olduğunu belirtmiştir. Tetkik ettiğimiz kaynaklarda onun hakkında bundan fazla bir bilgiye rastlayamadık.^[46]

* **Abdullah b. Hâzım es-Sülemî** (v. 71/690 veya 87/705: عبد الله بن خازم السلمي): Annesi Aclâ gibi bir siyahî olan Abdullah b. Hâzım'ın künyesi Ebû Sâlih'tir, çok cesur bir şahsiyettir, kartala benzetilmiştir ve Horasan'ı on yıl idare etmiştir. Sa'd b. Osman er-Râzî; onu siyah bir sarık sarmış ve beyaz bir beygire binmiş bir şekilde Buhara'da gördüğünü nakletmiştir. Abdullah b. Hâzım, o siyah sarığı başına saranın Hz. Peygamber (sas) olduğunu bildirmiştir el-Hâkim en-Nisâbü'rî (v. 405/1014), onun ismini Horasan'a yerleşen sahabîler arasında kaydetmiştir. Buhârâ'da da bulunan Abdullah b. Hâzım, Nişabur'un Cüveyn rüstakında^[47] (مدفون بخراسان برستاق جوين) toprağa verilmiştir.^[48] Şöyle ki:

[45] M. Fayda, "Abdullah b. Âmir", DİA, I,84-85'ten naklen.

[46] İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 54 biyografi no: 4647.

[47] الرستاق (er-rustâk) ve الرصداق (er-rusdâk), istilâhımızda il ve kaza diye tabir olunur (*Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, IV,3995 "رستاق" md).

[48] İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 61; biyografi no: 4660.

Hız. Osman'ın halifeliliği sırasında, Basra Valisi Abdullah b. Âmir'in emrinde İıran ve Horasan'daki fetihlere kumandan olarak katıldı, birçok yerin fethedilmesinde başarılı hizmetler gördü. 651-652 yıllarında Herat ve Se-rahs'ı fethetmeyi, bir yıl sonra da isyan eden Kârin'in kuvvetlerini yenmeyi başardı. Bunun üzerine Basra Valisi Abdullah b. Âmir tarafından Horasan'a vali tayin edildi. İbn Âmir'in ikinci defa Basra valiliğine getirilmesi üzerine Belh ve Sicistan'ın fethine memur edildi. 665 yılına kadar Horasan'da çeşitli askerî faaliyetlerde bulundu. 684 yılından itibaren, Mekke'de halifeliliğini ilân etmiş olan Abdullah b. Zübeyr'e biat etti ve öldürülmesine kadar onun valisi olarak Horasan'da kaldı. Abdullah b. Hâzim'in, valiliği sırasında kendi adına altın para bastırılmıştır.^[49]

* **Abdurrahman b. Ebzâ el-Huzâ'î** (v. 70/689 civarı: **عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي الْخَزَاعِيِّ**): Babası da sahâbîdir. Mekke'de doğan Abdurrahman (ra), Kur'ân'ı bilen, dinde fakih, dinî farzlarda derin bilgiye sahip bir şahsiyettir.

Kur'ân-ı Kerîm üzerindeki derin bilgisi sebebiyle, efendisi ve Hız. Ömer'in (ra) Mekke valisi Nâfi' b. Abdilhâris, halife ile görüşmeye giderken onu yerine vekil bıraktı. Bu tercihin sebebini soran Hız. Ömer'e (ra) Nâfi'; "Mekke halkı içinde Kur'ân'ı en iyi okuyan ve ilâhî emirleri en iyi bilen odur" diye cevap vermiştir.^[50] Hız. Ömer (ra) onun hakkında "İbn Ebzâ, Allah'ın Kur'ân'la yücelttiği kişilerdendir" (ابْنُ أَبِي مِمَّنْ رَفَعَهُ اللَّهُ بِالْقُرْآنِ) demiştir. Kufe'ye yerleşmiştir.

Hız. Ali (ra), onu Horasan'a idareci olarak tayin etmiştir (658). Yetmiş küsur yıl yaşamıştır.^[51]

İbn Hibbân, Abdurrahman'ı tâbiilerden sayar, ancak Buhârî ve Ebû Hâtim gibi muhaddisler onun ashaptan olduğunu belirtmişlerdir; hatta Ebû Hâtim, Hız. Peygamber'in (sas) arkasında namaz kıldığını ifade etmiştir. Nitekim Resûlullah'ın (sas) dağıttığı ganimetlerden hisse aldığına dair rivayeti buna işaret etmektedir.^[52] Doğrudan Hız. Peygamber'den (sas) rivayet ettiği hadislerden başka, Ebû Bekir (ra), Hız. Ali (ra), Hız. Ömer (ra), Ammâr (ra), Übey b. Kâ'b (ra) gibi büyük sahâbîlerden naklettiği rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almıştır. Kendisinden de oğulları Saîd ve Abdullah, ayrıca Şa'bî, Ebû İshak es-Sebî ve diğer bazı tâbiiler hadis rivayet etmişlerdir.^[53]

[49] M. Fayda, "Abdullah b. Hâzim", DİA, 1,106-107'den naklen.

[50] Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 269.

[51] Zehebî, *Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ'*, III,202, biyografi no: 43; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 238-239; biyografi no: 5090.

[52] Buhârî, "Selem", 7.

[53] R. Küçük, "Abdurrahmân b. Ebzâ", DİA, I, 159-160'tan naklen.

* **Abdurrahman b. Semure** (عبد الرحمن بن سمرة بن حبيب بن عبد شمس العشمي): Künyesi, Ebû Said'dir.^[54] Mekke'nin fethi sırasında Hz. Peygamber (sas) tarafından başıslanan Kureşliler'den biri olup İslâm'dan önceki adı "Abdü Külâl" (Abdü Kelül veya Abdü'l-Kâ'be) idi. Müslüman olunca Hz. Peygamber (sas) ona Abdurrahman adını verdi. Daha sonra Mûte Seferi'ne ve Tebük Gazvesi'ne katıldı.

Abdullah b. Semure (ra), ilk defa Hz. Osman (ra) zamanında idarî kademe-de görev aldı. Irak'ın fethine katılarak bilhassa Horasan cephesinde savaştı. Basra genel valisi Abdullah b. Âmir tarafından Rebî' b. Ziyâd'ın yerine Sistan valiliğine tayin edildi (33/653). Bu sırada Zerenc halkı isyan ederek Rebî' b. Ziyâd'ın nâibini kovunca Abdurrahman (ra) 8000 kişilik bir ordu ile Zerenc'i kuşattı; iki milyon dirhem para ve 2000 köle alarak kale kumandanı ile yeni bir anlaşma yaptı. Aynı orduyla Sistan'a gelen bir grup âlim yerli halka İslâm'ı öğretmeye başladı. Abdurrahman (ra) daha sonra doğuya seferler düzenledi ve Hindistan yakınlarında Zerenc ile Kiş arasındaki yerleri ve Ruhhac ile Zemindâver arasındaki bölgeyi fethedip buralardaki putları tahrip etti. Abdurrahman (ra), Basra'ya döndüğünde Halife Hz. Ali'nin (ra) Abdullah b. Âmir'i azlettiğini gördü. Abdurrahman (ra), Cemel Vak'ası'ndan sonra Muâviye'nin (ra) safına katıldı (36/657).

Hz. Hasan (ra) ile görüşmek üzere Muâviye (ra) tarafından gönderilen heyette o da yer aldı (41/661). Muâviye (ra) halife olunca Abdullah b. Âmir'i tekrar Basra valiliğine tayin etti. Abdurrahman (r.a.) da onun nâibi sıfatıyla emrindeki büyük bir orduyla Sistan'a gitti (662). Abdullah b. Hâzim ile Sistan ve Horasan'da İslâm hâkimiyetini sağlamak için çalıştı. Zerenc'de Hasan-ı Basrî'nin üç yıl ders verdiği yerde bir cuma camii yaptırdı ve Hz. Osman (ra) devrinde fethedilmiş, ancak daha sonra İslâm hâkimiyetinden çıkan toprakları geri almaya teşebbüse etti. Bu gayretleri sonunda Zâbülistan, Ruhhac ve Büst'ü tekrar zaptetti. Bir ay süren kuşatmadan sonra Kâbil'i de ele geçirdi. Bu başarıları üzerine Muâviye tarafından Sistan valiliğine tayin edildi. Muâviye b. Ebû Süfyân (ra) 45 (665) yılında İbn Âmir'i, ondan bir ay sonra da kendisini görevden alınca Basra'ya döndü ve beş yıl sonra 50/670 veya 51/671 yılında orada vefat etti.^[55] Cenaze namazını Ziyâd b. Ebîh kıldırdı.

Abdurrahman b. Semure (ra) son derece cesur ve mütevazı bir kumandı. Doğrudan Hz. Peygamber'den (sas) ve Muâz b. Cebel'den (ra) hadîs rivayet etmiştir. Bilhassa, İslâm ahlâk ve hukukunun temel prensiplerinden sayılan, "Sakın kimseden riyaset isteme. Eğer isteğin üzerine sana riyaset verilirse,

[54] İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 262; biyografi no: 5149.

[55] İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 262; biyografi no: 5149.

istediğin şey ile baş başa bırakılırsın; Allah'ın yardımına mazhar olamazsın. Eğer istemeden sana riyaset verilirse, o zaman Allah'tan yardım görürsün. Bir de bir şeye yemin ettikten sonra başka bir davranışı daha hayırlı görecekle olursan, yeminin için kefâret ödeyip hayırlı olanı işle!"^[56] meâlindeki hadîsin hem muhatabı hem de râvisi olarak şöhrat bulmuştur. Rivayet ettiği on dört hadîsin üçü Buhârî ile Müslim'de, ikisi de sadece Müslim'de bulunmaktadır. Kendisinden de Abdullah b. Abbas (ra), Saîd b. Müseyyeb, Muhammed b. Sîrîn, Abdurrahman b. Ebî Leylâ ve Hasan-ı Basrî gibi sahâbî ve tâbiîler hadîs rivayet etmişlerdir.^[57]

* **Affân b. Habîb** (عفان بن حبيب): Nişabur'a yerleşen ashâb arasında zikredilmiştir.^[58]

* **el-Akra' b. Hâbis b. İkâl et-Temîmî** (v. 33/653: الأقرع بن حابس).^[59] Asıl adı Firâs idi, fakat kel olduğu için el-Akra' lâkabıyla şöhrat bulmuştur. Temîm kabilesinin reislerindendi ve Araplar arasında itibar sahibiydi. Câhiliye döneminde hakemlik yapar, elinden geldiğince adaletle hükmederdi. Mecûsî olan Akra', 8. yılın Ramazan ayında (Ocak 630) Mekke'nin fethinden önce İslâmiyet'i kabul etti ve Mekke üzerine yürümekte olan İslâm ordusuna Sukyâ denilen köyde katıldı. Mekke'nin fethinden sonra Huneyn Gazvesi ve Tâif Muhasarası'nda bulundu. Hz. Peygamber'in (sas) kalplerini İslâm'a ısındırmak için ganimetlerden pay ayırdığı şahıslar (müellefe-i kulûb) arasında o da vardı.

Hz. Peygamber (sas) 9. yılın Muharrem ayında (Nisan-Mayıs 630) Uyeyne b. Hısn el-Fezârî'yi bir seriyyenin başında, Sukyâ ile Benî Temîm arazisi arasındaki bölgede ikamet etmekte olan Temîmliler üzerine gönderdi; Uyeyne elli iki esirle geri döndü. Bunun üzerine Akra' (ra) ile Temîm'in ileri gelen diğer bazı simaları Medine'ye gelip Hz. Peygamber'den (sas) esirlerin serbest bırakılmasını istediler. Hz. Peygamber de onların ricasını kabul ederek esirleri iade etti. Temîmliler Akra'ın teşvikiyle aynı yıl, aralarında Akra' ile Uyeyne'nin de bulunduğu yetmiş seksen kişilik bir elçilik heyetini Hz. Peygamber'e (sas) gönderdiler. Bunlar (bir rivayete göre bunlardan Akra') Mescid-i Nebvî'ye girerek, "Ey Muhammed, dışarı çıksana!" diye bağırıyorlar ve bu davranışlarından dolayı; "Hücrelerin arkasından sana bağırınların çoğu -senin yüce mertebeni anlamayan kimselerdir. Eğer sen yanlarına çıkıncaya kadar sabretselerdi şüphesiz onlar için daha iyi olurdu"^[60] meâlindeki âyetlerle

[56] Buhârî, "Ahkâm", 5, 6, "Eymân", 1, "Keffârât", 10; Müslim, "İmâre", 13, "Eymân", 19.

[57] A. Önkâl, "Abdurrahman b. Semüre", *DİA*, I, 171-172'den naklen.

[58] İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 425; biyografi no: 5599.

[59] İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 254; biyografi no: 231.

[60] Hucurât 49/4-5.

kınanmışlardı. Resûlullah (sas) bir müddet sonra dışarı çıkınca Akra' (ra); "Ey Muhammed! Benim övdüğüm kimseler aziz, yerdiklerim de zelil olur" demiş, bunun üzerine Hz. Peygamber (sas) de; "İnsanları aziz ve zelil etmek yalnız Allah'a mahsustur" buyurmuştur. Temîmliler daha sonra Hz. Peygamber'e (sas) şair ve hatipleriyle birlikte geldiklerini söyleyerek şiir ve hitabet müsabakası yapmak istediler. Bu teklifi önce kabul etmek istemeyen Hz. Peygamber (sas) onların ısrarı karşısında razı oldu. Yarışma sonunda Müslüman şair ve hatiplerin üstünlüğünü kabul ederek Müslüman oldular.

Akra' (ra), Hz. Ebû Bekir (ra) devrinde Hâlid b. Velîd'in (ra) yalancı peygamberlerle yaptığı bütün savaşlara katıldı. İrtidad/dinden dönme olayları sırasında ez-Zibrikan ile Hz. Ebû Bekir'in (ra) yanına gelerek; "Bahreyn'in haracını bize verersen biz de kavmimizin itaat ve bağlılığını garanti ederiz" deyince Hz. Ebû Bekir (ra) bu isteği kabul etti ve onlara bir belge verdi. Ancak durumdan haberdar olan Hz. Ömer (ra) derhal müdahale etti ve belgeyi yırttı. Dûmetülcendel ve Enbâr savaşları sırasında öncü olarak görev yapan Akra' (ra), Hz. Osman (ra) devrinde Vali Ahnef b. Kays (ra) tarafından Cûzcân'ın fethiyle görevlendirildi; yapılan savaş sonunda Akra' (ra) şehri ele geçirdi (31/651 veya 32/652). Ertesi yıl Cûzcân'da bazı karışıklıklar çıkınca Abdullah b. Âmir tarafından halkı itaat altına almak üzere gönderildi.

Akra' b. Hâbis (ra) cesur ve başarılı bir kumandandı, fakat sert bir mizaca sahipti. Huneyn'de elde edilen ganimetlerin taksiminden sonra, mağlûp ordunun bir kısmı Hz. Peygamber'e (sas) Müslüman olduklarını söyleyerek esirleri serbest bırakmasını istediler. Hz. Peygamber (sas) de Abdülmuttalib oğullarıyla kendi hissesine düşen ganimet ve esirleri geri verdi. Diğer Müslümanlar da aynı şekilde hareket ettiler. Akra' (ra) ise; "Ben ve Temîmliler böyle bir şeye razı olamayız" diyerek Resûlullah'ın (sas) ricasını kabul etmedi. Yine bir defasında Hz. Peygamber'in (sas) Hz. Hasan'ı (ra) öptüğünü gören Akra' (ra) hayretle, "Siz çocuklarınızı öper misiniz? Benim on çocuğum var, fakat hiçbirini öpmedim" demişti. Haccın farz olduğunu tebliğ eden Hz. Peygamber'e (sas); "Her yıl mı haccedeceğiz?" diyen ve: "Ey iman edenler! Bir kısım şeyleri sormayın ki şayet açıkları hoşunuza gitmez"^[61] meâlindeki âyette kınanan da Akra'dır (ra).^[62]

* **Âmir b. Süleym el-Eslemî** (عامر بن سليم الأسلمي): el-Hâkim en-Nisâbûrî (v. 405/1014), *Târîhu Nisâbûr* adlı eserinde onu zikretmiş, bazı gazvelerde Hz. Peygamber'in (sas) sancağını taşımıştır. Âmir, Nişabur'da toprağa verilmiştir.^[63]

[61] Mâide 5/101.

[62] A. L. Kazancı, "Akra' b. Hâbis", *DİA*, II, 285'den naklen.

[63] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, III, 20, biyografi no: 2698.

* **Atıyye b. Amr el-Gıfârî** (عطية بن عمرو الغفاري): Hakem b. Amr b. Mücedda' el-Gıfârî'nin kardeşidir. Merv'de vefat etmiştir.^[64]

* **Büreyde b. el-Husayb** (بريدة بن الحصيب) v. 63/682-83): Kudaâ'dan Benî Eslem'e mensup Sehmoğulları kolundan olan Büreyde'nin (ra) künyesi Ebû Abdillâh, nisbesi el-Eslemî'dir.

Mekkeli müşriklerin hicret sırasında Hz. Peygamber'i (sas) diri veya ölü olarak ele geçirene büyük mükâfatlar vereceklerini duyan Büreyde b. Husayb el-Eslemî (ra), topraklarından geçmekte olan Hz. Peygamber (sas) ile yanındakileri durdurup kim olduklarını öğrenmek istedi. Bu esnada Resûlullah'ın (sas) konuşmasından etkilenerek Müslüman oldu. Adamlarıyla beraber onun arkasında namaz kıldı. Hz. Peygamber'in (sas) Medine'ye bayraksız girmesini uygun görmediği için kendi sarığını çözüp mızrağına bağladı ve arazilerinden çıkıncaya kadar onlara muhafızlık yaptı. Bir süre sonra o da hicret ederek Medine'ye yerleşti. Bedir ve Uhud gazvelerinde bulunamadı; fakat daha sonra Hz. Peygamber'le (sas) birlikte on altı gazveye katıldı.

Büreyde (ra), Müreysi' Gazvesi öncesinde istihbarat görevlisi olarak düşmanın savaş hazırlıklarını büyük bir maharetle tesbit etti; savaştan sonra da esirlerin muhafazasına memur edildi. Hudeybiye'ye giden İslâm ordusuna kılavuzluk yaparak orduyu Mekke keşif kollarının takibinden kurtardı. Hayber'in fethinde bulundu. Hayber'in fethinde surlarda açılan gedikten şehre girenlerden birisi Büreyde (ra) idi. O sırada üzerinde kırmızı bir elbise bulunduğu için herkes kendisini fark etmişti. Daha sonra Büreyde (ra) alçak gönüllülüğe aykırı bulduğu bu halinden daha büyük bir günahını hatırlamadığını anlatırdı. Mekke'nin fethi sırasında Eslem kabilesine ait iki sancaktan birini Büreyde (ra) taşıyordu. 9/630 yılında Hz. Peygamber (sas) tarafından Eslem ve Gıfâr kabilelerine zekât âmili olarak gönderildi. Tebûk Seferi için kabilesini savaşa hazırlamakla görevlendirildi. Resûlullah (sas) Üsâme ordusunun sancağını da ona vermişti.

Hz. Peygamber'in (sas) bir sefer sırasında konakladıkları yerde kalan bazı eşyayı Büreyde'nin (ra) sırtına koyduğunu ve kendisine "yük devesi" (ez-zâmile) diye iltifat ettiğini naklederdi. Hz. Peygamber'in (sas) kâtipliğini yaptı.

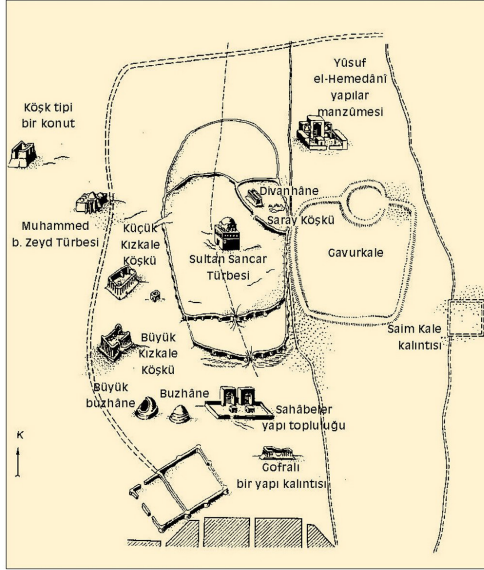
Hz. Ömer (ra) devrinde komutanlık yapan Büreyde el-Eslemî (ra), Basra'nın kuruluşuna; yani 14/635, 16/637 veya 17/638 yılına kadar Medine'de kaldı; daha sonra Basra'ya yerleşti. Hz. Osman (ra) zamanında Horasan'ın fethine katıldı. Yezid b. Muaviye döneminde ailesiyle birlikte Horasan'ın Merv şehrine

[64] Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Buhâr Kelâbâzî (v. 398/1008), *el-Hidâye ve'l-İrşâd fî Ma'rîfeti Ehli's-Sika ve's-Sedâd ellezine Ahrece lehüm el-Buhârî fî Câmi'ih*, Abdullah el-Leys, nşr. Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1407, 1. Baskı, I, 196; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, III,543, biyografi no: 3688; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV,422; biyografi no: 5591.

yerleşti ve 62/981 veya 63/982'de orada en son vefat eden sahabe oldu.^[65] Soyu Merv'de devam etmiştir. İkiz oğulları olan Abdullah ve Süleyman'da orada yaşamışlardır. Abdullah b. Büreyde el-Mervezî, Merv'de kadılık yapmıştır. İbn Hibbân, kabrinin Merv'de bulunduğunu ve meşhur olduğunu kaydetmiştir.^[66]

Büreyde b. Husayb (ra), Hz. Peygamber'den (sas) 164 hadîs rivayet etmiş, kendisinden iki oğlu Süleyman ve Abdullah ile Ebû Nadre el-Abdî, Şa'bi, Abdullah b. Evs el-Huzâî ve başkaları rivayette bulunmuştur. Büreyde'nin rivayet ettiği hadîslerden biri Buhârî ve Müslim'de, ayrıca bir tanesi Buhârî'de, on bir tanesi de Müslim'de yer almaktadır. Rivayet ettiği diğer hadîsler başta dört büyük sünen^[67] olmak üzere diğer hadîs kitaplarında ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde mevcuttur.

Büreyde (ra), at sırtında düşmana saldırmaktan daha güzel bir hayat şekli olmadığını ifade ederdi.^[68]



Kroki: Merv'de içinde sahâbe türbelerinin de bulunduğu mimari eserler^[69]

[65] Vâkıdî (v. 207/823), *Kitâbul-Megâzi*, thk. Marsden Jones, London 1966, I, 404,405,410; III, 1120-1125; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 85, biyografi no: 217; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 418; biyografi no: 632.

[66] İbn Hibbân (v. 354/965), *Meşâhîru 'Ulemâ'i'l-Emsâr ve A'lâmü 'Fukahâ'i'l-Aktâr*, thk. Marzuk Ali İbrahim, nşr. Dârü'l-Vefâ, el-Mansûra 1411/1991, s. 101, biyografi no: 414.

[67] Sünen; Hz. Peygamber'in (sas) ahkâm hadîslerini toplayan hadîs eserlerinin ortak adıdır. Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin Kütüb-i Erba'a veya Sünen-i Erba'a denilen dört sünenidir.

[68] A. Önkal, "Büreyde b. Husayb", *DİA*, VI, 492.

[69] O. G. Özgüdenli, "Merv", *DİA*, XXIX,221-223.



Merv'de Sahâbe türbeleri (Büreyde b. el-Husayb el-Eslemî (ra) ve Hakem b. Amr el-Gıfârî (ra))^[70]

***Ca'd b. Hübeire** (جعدة بن هبيرة): Kureyş'in Benî Mahzum kolundandır. Annesi, Hz. Peygamber'in (sas) amcası Ebû Talib'in kızı Ümmü Hânî'dir. Hz. Peygamber (sas) döneminde doğmuştur. Hz. Ali (ra) adına Horasan'ı idare etmiştir. Muaviye'in (ra) hilafeti döneminde vefat etmiştir.^[71]

***Ebû Zeyd Amr b. Ahtab el-Ensârî** (أبو زيد الانصاري عمرو بن أخطب):

Ebû Zeyd el-Ensârî (ra),^[72] Hz. Peygamber (sas) ile birlikte 6 veya 13 gazveye katılmıştır. O (ra), Resûlullah'ın (sas) sabah namazını kıldırıktan sonra minbere çıkıp öğle vakti girene kadar hitap ettiğine tanık olmuştur. Resûlullah (sas), Ebû Zeyd el-Ensârî'nin (ra) yanına gelmesini ve sırtını meshetmesini istemiştir. O (ra) da Resûlullah'ın (sas) sırtını meshetmekle birlikte peygamberlik mührine de dokunmuştur. Ayrıca onun (ra), peygamberlik mührünü gördüğü de nakledilmiştir. Resûlullah'a (sas), Ebû Zeyd el-Ensârî'den (ra) su istemiş; Amr, bardakta gözüne ilişen küçük bir saç parçasını çıkardıktan sonra Resûlullah'a (sas) ikram etmiştir. Bunun üzerine Resûlullah (sas), Amr'ın başını ve yüzünü mesh edip "اللَّهُمَّ جَمِّلهُ" (Allah'ım onu güzelleştir)

[70] O. G. Özgüdenli, "Merv", *DİA*, XXIX, 221-223.

[71] İbn Hacer, *el-İsâbe*, I,628; biyografi no: 1268.

[72] İbn Abdilber'in (v. 463/1071) verdiği bilgilere göre Ebû Zeyd el-Ensârî künyesiyle bilinen altı sahabe bulunmaktadır: 1- Ebû Zeyd el-Ensârî: İsmi, Kays b. es-Seken'dir (*el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, nşr. Dârü'l-Cil, Beyrut 1412/1992, 1. Baskı, III, 1293, biyografi no: 2135; IV, 1664, biyografi no: 2976). 2- el-Kârî' diye tanınan Ebû Zeyd el-Ensârî: İsmi, Sa'd b. Ubeyd el-Evsi'dir (*el-İstî'âb*, IV, 1663, biyografi no: 2974). 3- Ebû Zeyd Amr b. Ahtab el-Ensârî (*el-İstî'âb*, III, 1162, biyografi no: 1889). 4- Ebû Zeyd el-Ensârî: Benî Hâris b. Hazrec'e mensuptur. *el-Çarîb* adlı eserin müellifi Ebû Zeyd en-Nahvî'nin dedesidir (*el-İstî'âb*, IV, 1665, biyografi no: 2977). 5- Ebû Zeyd el-Ensârî: İsmi, Sâbit b. Zeyd'dir (*el-İstî'âb*, IV, 1665, biyografi no: 2978). 6- Ebû Zeyd el-Ensârî: Bir görüşe göre ismi Evs'tir (*el-İstî'âb*, IV, 1665, biyografi no: 2979).

sözleriyle hüsnü cemal sahibi olması için dua etmiştir.^[73] Yüz yirmi sene yaşına gelmesine rağmen Ebû Zeyd el-Ensârî'nin (ra) saçında ve sakalında bir beyazlık olmamıştır.

Hz. Peygamber (sas) hayattayken Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını ezberleyen ashâptan olan Ebû Zeyd el-Ensârî (ra), muhaddis 'Uzre b. Sâbit'in dedesidir. 'Uzre'nin diğer kardeşleri Muhammed ve Ali de hadîs ravîlerdir.

685-705 yılları arasında hüküm süren Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) hilâfeti döneminde vefat eden Ebû Zeyd el-Ensârî'nin (ra) Basra'da kendi adıyla meşhur olmuş bir mescidi vardı.^[74] Ebû Zeyd el-Ensârî'nin (ra) zürriyeti Basra ve Horasan'da devam etmiştir.^[75]

* **Esved b. Hâzım** (أوس بن حازم بن صفوان بن عرار): On altı veya otuz yaşındayken Esved (ra), Hz. Peygamber'le (sas) birlikte Hudeybiye Gazvesi'nde bulunmuştur.

Buhâra'ya yerleşmiştir. Buhâra'nın Bemickes (بميجكث) köyünde müezzin olan Ebû Cemîl 'Abbâd b. Hişâm eş-Şâmî altı yedi yaşlarındayken babasıyla birlikte Esved b. Hâzım ziyaret etmiştir. Ziyaret ettiklerinde dişleri dökülmüş olan Esved b. Hâzım, hurmayı yağla yutarak yediğini ve misafirlerine ikram ettiğini görmüştür.^[76]

* **Evs b. Sa'lebe et-Temîmî** (أوس بن ثعلبة التميمي)^[77]: Basra'da Kasru Evs denilen bir malikâneye sahip olmuştur. Hâkim en-Nisâbü'rî, *Târîhu Nisâbü'rî*'de Evs b. Sa'lebe'nin sahâbe olduğunu, Said b. Osman'la birlikte Horasan'a geldiğini ve onu Herât'a sevk ettiğini kaydetmiştir. Abdullah b. Âmir, 31/651 senesinde Evs b. Sa'lebe'yi Büşeyh'e (بو شيعه) sevk etmiştir.^[78]

* **Farkad** (فركد): Resûlullah'ı (sas) görmüş, sofrasından yemek yemiştir. Mâverâünnehir şehirlerinden Beykend'de bulunmuştur. 104 yaşında vefat etmiştir.^[79]

[73] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, III, 687, biyografi no: 3848; V, 128, biyografi no: 5922.

[74] Zehebî (v. 748/1348), *Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ*, III, 473, biyografi no: 100.

[75] İbn Sa'd, VII,28; İbn Hibbân (v. 354/965), *Meşâhîru 'Ulemâ'i'l-Emsâr ve A'lâmü 'Fukahâ'i'l-Aktâr*, thk. Marzuk Ali İbrahim, nşr. Dârü'l-Vefâ, el-Mansûra/Mısır 1411/1991, s. 70, biyografi no: 240; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 1162, biyografi no: 1889; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 493; biyografi no: 5775; VII,133, biyografi no: 9952.

[76] Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak İbn Mende el-İsfahânî (v. 395/1005), *Ma'rîfetü's-Sahâbe*, thk. Âmir Hasan Sabri, nşr. Matbaatu Câmi'ti'l-İmârât, 1426, 1. Baskı, I,197, biyografi no: 22; Ebû Nu'aym el-İsfahânî (v. 430/1038), *Ma'rîfetü's-Sahâbe*, thk. Adil b. Yusuf el-Azezî, nşr. Dârü'l-Vatan, Riyad 1419/1998, 1. Baskı, I, 279; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, I, 100, biyografi no: 3848; V, 128, biyografi no: 135; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 222; biyografi no: 152.

[77] Evs'in soy silsilesi; Evs b. Sa'lebe b. Zafer b. el-Hâris b. Vedî'a b. Mâlik b. Teymullah b. Sa'lebe veya Evs b. Sa'lebe b. Zafer b. Amr b. Evs b. Vedî'a şeklindedir.

[78] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, I, 19; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 294; biyografi no: 320.

[79] İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 277; biyografi no: 6990.

Çocukken ensârdan birinin hurma ağacını taşıdığı için yakalanıp Resûlullah'ın (sas) huzuruna götürülen kardeşi Ebû Cübeyr Râfi' b. Amr (ra) ile Merv'de vefat eden diğer kardeşi Atıyye b. Amr (ra) da ashaptandır.

Hakem (ra), Resûl-i Ekrem'in (sas) vefatına kadar onun sohbetinde bulundu ve daha sonra Basra'ya yerleşti. Müslümanlar arasında çıkan fitnelere karışmadı. Muâviye'nin (ra) Irak valisi Ziyâd b. Ebîh tarafından 45/665 yılında Horasan'a bölge valisi olarak gönderildi. Vefatına kadar birçok fetih gerçekleştiren Hakem (ra) önce Herat'a, daha sonra Cûzcân dağına aşarak Horasan vilâyetinin merkezi olan Merv şehrine girdi. Kuhistan ve Tohâristan bölgesine yaptığı iki seferden de başarı ile döndü. 47/667 yılında Gur ve Ferâvende'yi fethetti. Gerçekleştirdiği akınlardan birinde Pamir'in güneyinde Türkler'in yaşadığı dağlık bölgeye (Eşel Dağları) girdi. Burada etrafı sarılınca beraberinde bulunan Mühelleb b. Ebî Sufre Türkler'in ileri gelenlerinden birini esir alarak çıkış yolunu göstermesini istedi. Hakem (ra), esirin verdiği bilgi üzerine bir gece çıkış yollarından biri istikametinde yol boyunca ateşler yaktırıp hayvanları o tarafa sürdü. Bunu gören Türkler Arap ordularının o yöne çekilmekte olduklarını sanarak oraya yönelince Hakem ordusunu kurtardı. Ziyâd ile Hakem arasında yapılan fetih planına göre başlatılan akınlar sonunda Ceyhun Nehri'nin ötesinde Çağâniyân'a kadar olan Türk toprakları fethedildi. Savaşlarda büyük ganimetler elde eden Hakem, Ziyâd'dan ganimet malının tamamının Halife Muâviye'ye (ra) gönderilmesi yolunda bir mektup aldı. Allah'ın ganimetler konusundaki emrini valinin emrinden önce okuduğunu, bu sebeple mektubun gereğini yerine getiremeyeceğini Ziyâd'a bildirdi ve savaşçıların payına düşen miktarı taksim etti. Fakat halifenin emrine karşı çıktığı için azledilerek elleri kolları bağlı bir şekilde hapse atıldı. Hakem öleceği sırada, kıyamet gününde Muâviye'den (ra) hesap sormak için elleri kolları bağlı olarak defnedilmesini istedi ve Merv'de 45/665, 50/670 veya 51/671 tarihlerinde vefat ettiğine dair rivâyetler bulunmaktadır. Mezarı, Merv'de Tennûrkerân mevkiinde sahâbî Büreyde b. Husayb el-Eslemî'nin kabrinin yanındadır.

Horasan'da valilik de yapan Hakem b. Amr (ra)^[83] Mâverâünnehir'de namaz kıldıran ilk şahıstır. Onun Hz. Peygamber'den (sas) rivayet ettiği hadisler Sahîh-i Müslim dışında Kütüb-i Sitte'de yer almış olup Ebû'ş-Şa'sâ Câbir b. Zeyd, Hasan-ı Basrî, Abdullah b. Sâmit ve Muhammed b. Sîrîn gibi tâbiîler ondan rivayette bulunmuşlardır.^[84]

[83] Ebû'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçibî el-Bâcî (v. 474/1081), *et-Tadîl ve't-Tecrîh li men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmiî's-Sahîh*, thk. Ebû Lübâbe Hüseyin, nşr. Dârü'l-Livâ, Riyad 1406/1986, 1. Baskı, II, 526, rivâyet no: 287.

[84] M. A. Sönmez, "Hakem b. Amr", DİA, XV,175'den naklen.

* **Hâris b. Hassân ez-Zühelî** (الحارث بن حسان البكري الذهلي): Hâris (ra), Amr b. Âs'ın (ra) Zâtüsselasil Seriyyesi'ne (8/629) gönderildiği^[85] veya oradan döndüğü sıralarda Resûlullah'a (sas) bir heyetle birlikte gelmiştir.^[86] Hâris b. Hassân, Resûlullah (sas) vefat edene kadar Medine'de kalmıştır. Sonra Basra'ya yerleşmiştir. Ahnef b. Kays, Horasan'ı fethedince Hâris b. Hassân'ı (ra) Serahs üzerine sevk etmiştir. Ziyad b. Ebîh, onu Horasan'a vali olarak tayin etmiştir. Ahmed b. Hanbel, Tirmîzî, İbn Mâce ve Nesâî'de hadîsleri yer almaktadır.^[87]

* **Hemmâm b. Zeyd b. Vâsibe el-Vâsibî** (همام بن زيد بن واصبة الواصبي): el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *Târîhu Nîsâbûr* adlı eserinde Hemmâm'ı (ra) Horasan'ın Nişabur şehrine Abdullah b. Âmir'le birlikte gelen sahâbîler arasında zikretmiş, Nişabur'un İzî (إيزي) denilen köyünü vatan edinmiş, orada vefat etmiş ve nesli devam etmiştir.^[88]

Hemmâm b. Zeyd (ra); erkek, kadın ve çocuk karşılaştığı herkese selam verir ve; "Resûlullah (sas) bize selamı yaymamızı emretti" derdi. Hemmâm (ra), Resûlullah'ın (sas) kendisine bir hırka (bürde) giydirdiğini ve ahşap bir maşrapa verdiğini; insanların teberrüken o maşrapadan su içip, hırkaya el sürdüklerini belirtmiştir.^[89]

* **Ka'b b. Uyeyne** (كعب بن عيينة بن عائشة التميمي): el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *Târîhu Nîsâbûr* adlı eserinde Ka'b'ın (ra) sahâbî olduğunu ve Abdullah b. Âmir ile birlikte Horasan'a geldiğini kaydetmiştir. Züriyeti Merv şehrinde devam etmiştir.^[90]

* **Kays b. Ebî Vedî'a** (كيس بن أبي وداعة):^[91] Kays'ın (ra) babasının künyesi Ebû Vedî'a, ismi ise Vehrez'dir. Fars kökenli olup aslen Enbar'lıdır. Kays b. Ebî Vedî'a, Necran heyeti ile birlikte Medine'ye Hz. Peygamber'in (sas) huzuruna gelmiş (9/631), hastalanınca memleketine bir süre dönememiş, Sa'd b. Ubâde (ra) vasıtasıyla Müslüman olmuştur. el-Hâkim b. Amr el-Gıfârî'yle (ra) birlikte Horasan'a gelmiştir. Belh'e yerleşmiş ve züriyeti orada devam etmiştir.^[92]

[85] İbn Sa'd, VI,35.

[86] Buhârî (v. 256/869), *et-Târîhü'l-Kebîr*, ed. Muhammed Abdülmuid Han, nşr. Dâriretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad/Dekkan, II, 261, biyografi no: 2392.

[87] İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 665; biyografi no: 1400; II, 93; biyografi no: 1789.

[88] Ebü'l-Hasen Zahrüddîn Alî b. Zeyd b. Muhammed el-Beyhakî (v. 565/1169), *Târîh Beyhak* (eser müellif tarafından Farsça yazılmış olup yine kendisi tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir), nşr. Dâr İkra', Dimaşk 1425, 1. Baskı, s. 121.

[89] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, IV, 639, biyografi no: 5400; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VI, 434.

[90] İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 455; biyografi no: 7444.

[91] İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 384; biyografi no: 7263.

[92] İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 384; biyografi no: 7263.

* **Kurayt b. Ebî Remse** (قريظ بن أبي رمثة): Kurayt'ın (r.a) künyesi Ebü'l-Cenûb, babası Ebü Remse'nin ismi Yesribî b. Rifâ'e'dir. Kurayt (ra), babasıyla birlikte Medine'ye hicret edip Hz. Peygamber'in (sas) huzuruna gelmiştir. Resûlullah (sas), Kurayt'a bereket duasında bulunmuş, başını meşhetmiş ve başına siyah bir sarık (amâme) bağlamıştır. Ebü Remse, Hz. Peygamber (sas) döneminde onun (sas) emriyle el-Alâ' b. el-Hadramî (v. 21/642) ile birlikte Bahreyn'e gitmiştir (8/630).

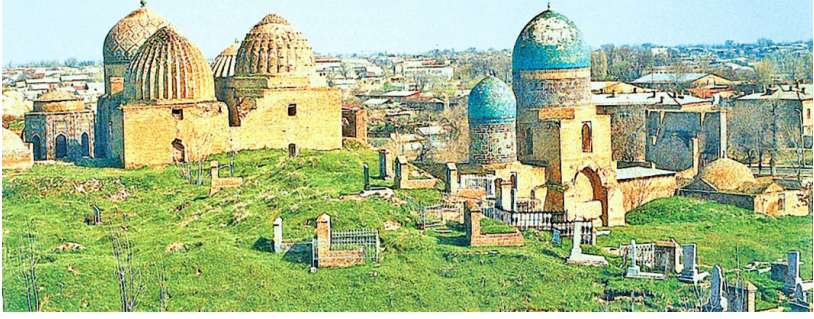
Kurayt, Hz. Ömer (ra) döneminde fetihlere katılmış ve Ubulle'yi (الأبله) fethetmiştir. Kurayt, Ahnef b. Kays ile Horasa seferine katılmış, Merve yerleşmiş, orada vefat etmiş ve nesli devam etmiştir.^[93]

***Kusem b. Abbâs b. Abdilmüttalib el-Hâşimî** (كثيم بن العباس): Hz. Peygamber'in (sas) amcası Abbas'ın (ra) oğludur. Annesi Ümmü'l-Fazl Lübâbe bint Hâris el-Hilâliyye (r.anhâ), Hz. Hatice'den (r.anhâ) sonra Müslüman olan ilk kadın olup Resûl-i Ekrem'in (sas) hanımlarından Meymûne'nin (r.anha) kız kardeşidir. Resûlullah (sas) kendisine benzetilen Kusem'i (ra) arkadaşlarıyla oynarken görmüş ve bineğinin arkasına bindirmişti. Kusem (ra) Hz. Peygamber'in (sas) cenazesi yıkanırken hazır bulunmuş, cesedi sağa sola çevirmiş, Resûlullah'ı (sas) kabrine yerleştirmiş ve kabirden en son o çıkmıştı. Bu sebeple Resûl-i Ekrem'e en son dokunan kişi olarak tanınır. Hz. Hüseyin'in (ra) sütkardeşiydi. Hz. Peygamber'den (sas) ve babasından, ayrıca kardeşi Fazl (ra) ve Aşare-i Mübeşşere'den Talha b. Ubeydullah'tan (ra) hadîs rivayet etmiş, kendisinden Hânî b. Hânî, Abdülmelik b. Muhammed b. Amr ve Ebû İshak es-Sebûî rivayette bulunmuştur.

Hz. Ali'nin (ra) hilâfeti döneminde Mekke valiliğine tayin edilen Kusem (ra) onun ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. Kusem'in (ra) Medine valiliği de yapmıştır. Mekke'deki idarî görevleri yanında hac emirliği yaptı (38/658) ve fetvalar verdi. Muâviye'nin (ra) 39/659 yılında Yezîd b. Şecre er-Ruhâvî'yi hac emîri olarak tayin etmesine karşı çıktı. Bunun üzerine Yezîd b. Muâviye kumandasında 3000 kişilik bir ordu Mekke'ye doğru hareket etti. Kusem (ra), ordunun Mekke'ye girmesini engellemek için halka çağrıda bulduysa da gerekli destek ve yardımı sağlayamadı. Yezîd herhangi bir mukavemetle karşılaşmadan Mekke'ye girdi. Kusem (ra), hac emirliğine Yezîd b. Şecre er-Ruhâvî dışında birinin getirilmesi isteğini tekrarladı. Ebû Saîd el-Hudrî'nin görüşü doğrultusunda hac idaresine Şeybe b. Osman getirildi.

[93] İbn Hibbân (v. 354/965), *Meşâhîru 'Ulemâ'i'l-Emsâr ve A'lâmü 'Fukahâ'i'l-Aktâr*, thk. Marzuk Ali İbrahim, nşr. Dârü'l-Vefâ, el-Mansûra 1411/1991, s. 101, biyografi no: 415; İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 392; biyografi no: 7289.

Kusem (ra), Muâviye (ra) döneminde Horasan Valisi Saîd b. Osman b. Af-fân'ın kumandasında Horasan civarındaki fetihlere katıldı. Savaşta gösterdiği kahramanlık karşılığında ganimetten bin hisse ayrılması teklif edildiye de ganimetlerin beşe taksim edilip diğer kişilerin hakları verildikten sonra kendisine pay ayrılması gerektiğini belirtti. Fazilet ve takvâ sahibi olan Kusem (ra), Saîd b. Osman'la birlikte Semerkant seferine katıldı (56/675) ve Semerkant'ta şehid oldu. Mezarı zamanla ziyaretgâh haline gelmiş, etrafına cami ve medrese yapılmıştır. Kusem'in (ra) Semerkantlılar arasında "Şâh-ı Zinde" (yaşayan sultan) diye anılan mezarına Bâbü'r devrinde Mezarşâh adı verilmiştir.^[94]



Şâh-ı Zinde; Özbekistan'ın Semerkant şehrinde Kusem b. Abbas'ın türbesi etrafında zamanla oluşan yapılar topluluğu^[95]



Kusem b. Abbas (ra) Türbesi – Semerkant^[96]

[94] Abadülhalık Bakır, "Kusem b. Abbas", *DİA*, XXVI,462-463.

[95] Bkz. A. E. Bekaç, "Şâh-ı Zinde", *DİA*, XXXVIII, 267-269.

[96] O. Aydınlı, "Semerkant", *DİA*, XXXVI, 481-484.



Kusem b. Abbas'ın (ra) sandukası^[97]

***Muhammed: Resûlullah'ın (sas) mevlası** (محمد، مولی رسول الله صلى الله عليه وآله): el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Târîhu Nisâbü'r* adlı eserinde onun Horasan'a gelen sahâbe arasında kaydetmiştir. Aslında Fars asıllı Mecusî bir tüccâr olan ve ismi "ماناهیه" olan Resûlullah'ın (sas) mevalısı Muhammed, onun (sas) peygamberlikle ortya çıktığından haberdar olunca kendisine ait ticârî eşyasıyla Merv'den yola çıkarak Medine'ye gelmiş, Müslüman olmuş, Resûlullah (sas) ona Muhammed ismini vermiş ve Müslüman olarak Merv'e dönmüştür. Evi, Merv Ulucâmisi'nin karşısındaydı.^[98]

***Muhtefir b. Evs el-Mâzinî** (المحتفر بن أوس):

Muhtefir (ra), Hudeybiye Seferi'nde Bey'aturrıdvân'da (6/628) yer almış ve Resûlullah'a (sas) biat etmiştir. Muhtefir'i (ra) Horasan'a gelen sahâbiler arasında zikredilmiştir. Muhtefir (ra) ve oğlu Bişr, Abdurrahman b. Semre'nin Horasan'a gelen ordusunda yer almışlardır.^[99]

***Mühelleb b. Ebî Safra el-Ezdi** (المهلب بن أبي صفرة الأزدي، يكنى أبا سعيد)^[100]

***Nadle b. Ubeyd el-Eslemî (v. 65/684)**: (نضلة بن عبید الأسلمي أبو برزة): Ebû Berze künyesi ile meşhur olan Nadle (ra), Medineli olup Hayber, Mekke ve Huneyn gazvelerine katılmıştır. Merv'e yerleşmiş ve orada vefat etmiştir. Kelâbâze Kabristan'da (مقبرة كلاباذ) toprağa verilmiştir. Soyü Merv'de devam etmiştir.^[101]

[97] Abdülhalik Bakır, "Küseme b. Abbâs", *DİA*, XXVI, 462-463.

[98] İbn Hacer, *el-İsâbe*, VI, 32; biyografi no: 7833.

[99] İzzeddîn İbnü'l-Esîr'in (v. 630/1233) eserinde bu zatın ismi Muhtefir b. Evs (محتفر بن أوس) ve Muhtefir b. Evs şekillerinde kaydedilmiştir. Bkz. *Üsdü'l-Gâbe*, nşr. Dârü'l-Fikr, IV, 293; İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 578; biyografi no: 7753.

[100] İbn Hacer, *el-İsâbe*, VI, 303; biyografi no: 8654.

[101] Nadle'nin (ra), Basra veya Sicistan'da vefat ettiği de nakledilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, VI, 341; biyografi no: 8737.

***Rebî' b. Ziyâd el-Hârisî** (الربيع بن زياد الحارثي): Câhiliye devrinde ünlü bir şahsiyetti. Ebû Ahmed el-Askerî, Rebî' b. Ziyâd'ın peygamberlik dönemini idrak ettiğini fakat Hz. Ömer (ra) devrinde Medine'ye geldiğini belirtmiştir. Buhârî, İbn Ebî Hâtim, İbn Hibbân onu tabiinden saymışlardır. Abdullah b. Âmir, Rebî'i 29/649 yılında Sicistan'ı fethetmekle görevlendirmiş ve bunu gerçekleştirmiştir. Basralı meşhur tâbiî, âlim ve zâhid Hasan-ı Basrî, ona katiplik yapmıştır. Rebî' vefat edene kadar Ziyâd b. Ebîh adına Horasan'ı vali olarak idare etmiştir.^[102]

***Rib'i b. Âmir b. Hâlid b. Amr** (ربيعي بن عامر بن خالد بن عمرو): Rib'i b. Âmir, Arapların eşrafından olup Hz. Ömer (ra) onu Sâsânîler'e karşı mücadeleleriyle tanınan sahâbî el-Müsennâ b. Hârîse'ye (v. 15/636) yardımcı olarak göndermiştir. III. Yezdicerd'in Nihâvend'de bir ordu hazırladığını haber alan Hz. Ömer (ra), Basra ve Kûfe halklarından meydana gelen yeni bir ordu hazırlatıp yine Nu'mân b. Mukarrin el-Müzenî'yi (v. 21/642) kumandan tayin etti. Bu orduda Abdullah b. Ömer (ra), Cerîr b. Abdullah el-Becelî (ra), Huzeyfe b. Yemân (ra), Mugîre b. Şu'be (ra), Amr b. Ma'dikerib, Tuleyha b. Huveylid, Rib'i b. Âmir gibi önemli kimselerle Nu'mân'ın iki kardeşi Nuaym ve Süveyb yer almıştır.

Hz. Ömer (ra) zamanında Mısır'ı fetheden Amr b. Âs (ra), eski Babilon civarında bölgedeki ilk İslâm şehri olan Fustat'ı kurdu (22/643). Şehri kuranlar arasında Rib'i b. Âmir da yer almıştır.^[103]

***Ukbe b. Amr** (عقبة بن عمرو): Hz. Peygamber'le (sas) mülâkî olmuştur. Oğlu Zürâre b. Ukbe ve torunu 'Amr b. Zürâre Horasan emirliği yapmışlardır ve Ukbe'nin ailesi İslâmî dönemde Nişâbur'un ileri gelen ailelerinden olmuştur.^[104]

***Verka b. Hâbis et-Temîmî** (ورقة بن حابس التميمي): el-Hâkim en-Nîsâbüri, *Târîhu Nîsâbûr* adlı eserinde Verka'yı Nişâbur'a gelen ashâp arasında zikretmiştir. Verka ve kardeşi el-Akra' b. Hâbis b. İkal et-Temîmî (v. 33/653-54) müellefe-i kulûbdan (gönülleri İslâm'a ısındırılanlar) idi. el-Ahnef b. Kays ile birlikte Merv'e gelmiştir.^[105]

Sonuç

Bu makalede “*Horasan ve Mâverâünnehir'e Giden Sahabîler*” meselesi; bazı başlıklar altında giriş mahiyetinde incelenmiştir. Bu başlıklar; sahabeye ilgili bilinmesi gereken bazı temel bilgiler; İslâm coğrafyacılarına Horasan

[102] İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 381; biyografi no: 2583.

[103] İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 378; biyografi no: 2578.

[104] Ukbe'nin soy silsilesi şöyledir: Ukbe b. Amr b. Sa'd b. Selemeti'l-Hayr b. Cübeyr b. Ka'b b. Rebî'a b. 'Âmir b. Sa'sa'a'dır. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 101; biyografi no: 5455.

[105] İbn Hacer, *el-İsâbe*, VI, 474; biyografi no: 9150.

ve Mâverâünnehir; fetih, İslâm'ı öğretmek ve idarecilik gibi çeşitli vesilelerle oralara giden, yerleşen veya vefat eden sahâbiler şeklinde olmuştur.

Kanaatimiz odur ki ne kadar çok ve çeşitli klasik İslâm kaynakları incelense Mâverâünnehir ve Horasan'a giden, oralarda İslâm'la ilgili çeşitli faaliyetlerde bulunan ashâbla ilgili daha çok bilgiye ulaşılabilecektir. Bu sebeple araştırmacıların uzun süre bu konuya ilgi duymaları ve tetkiklerde bulunmaları tavsiyemizdir.

Bu vesileyle şu önemli hususu hatırlatmakta yarar vardır: Mâverâünnehir ve Horasan İslâm havzaları İslâm medeniyet ve ilim tarihinin en güçlü çevreleridir. Bu durum bir tesadüf değildir ve sahâbe, tabiîn ve tabe-i tabiîn gibi ilk kuşak Müslümanların yoğun, etkin, derin ve kalıcı faaliyetlerinin bir semeresidir. İslâm ilim tarihinde hicrî 3. (miladi 9.) asırda hadîs ilimleri bakımından büyük isimlerin yetiştiği ve bereketli bir dönemdir. Meşhur hadîs kaynakları, çoğunlukla bu asırda yazılmıştır. Müsned, câmi' ve sünen türü ölümsüz eserler, hadîs râvîleriyle (tabakatü'r-rüvât) ilgili ansiklopedik büyük kaynaklar bu dönemde ortaya çıkmıştır. Bu asrın meşhur muhaddis ve eserleri bölgeler bakımından değerlendirildiğinde, bunların büyük çoğunluğunun Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde ortaya çıktığı dikkat çeker. Said b. Mansur (v. 227/842), Darimi (v. 255/869), Buhârî (v. 256/870), Müslim (v. 261/842), Tirmizî (v. 279/892) pekçok büyük muhaddis, bu bölgelerin; Nisabur, Semerkand, Buhara, Tirmiz, Sicistan, Merv, Belh ve Herat gibi birbirine çok yakın ilim merkezlerinde yetişmiştir.^[106] Bu durumun tarihi arka planını izah eden önemli unsurlardan birisi Horasan ve Mâverâünnehir'e fetihler vesilesiyle gelen 300 sahâbî^[107] ve onların yetiştirdiği tabiîn neslidir.

Kaynaklar

- A. E. Bekaş, "Şâh-ı Zinde", *DİA*, XXXVIII, 267-269.
 A. L. Kazancı, "Akra' b. Hâbis", *DİA*, II, 285.
 A. Önkal, "Abdurrahman b. Semüre", *DİA*, I, 171-172.
 A. Önkal, "Büreyde b. Husayb", *DİA*, VI, 492.
 Abdülhalik Bakır, "Küsem b. Abbâs", *DİA*, XXVI, 462-463.
 Ahmed b. İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih el-Ya'kûbî (v. 284/897), *el-Büldân*, nşr. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422, 1. Baskı.
 Aynî (v. 855/1451), *Nühbetü'l-Efkâr fî Tenkîhi Mebâni'l-Ahbâr fî Şerhi Me'âni'l-Asâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, nşr. Vezâratü'l-Evkâf ve Ş-Şüûni'l-İslâmiyye, Katar 1429/2008, 1. Baskı.
 Belâzürî (v. 279/892), *Fütühü'l-Büldân*, nşr. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1988.

[106] Ali Yardım, "Ashâb Bilgisinin Kaynakları ve Tirmizî'nin Tesmiyetü Ashâbi'n-Nebî'si", *Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* II, İzmir 1985, s. 247.

[107] Buhârî (v. 256/870), *et-Târîhü'l-Kebîr*, ed. Muhammed Abdülmuid Hân, Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, Hadarabâd/Dekkan, V, 452, rivâyet no: 1470.

- Buhârî (v. 256/869), *et-Târîhü'l-Kebîr*, ed. Muhammed Abdülmuid Han, nşr. Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad/Dekkan.
- E. Naskalı, "Îrân", *DİA*, XXII, 394-395.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak İbn Mende el-İsfahânî (v. 395/1005), *Ma'rifetü's-Sahâbe*, thk. Âmir Hasan Sabri, nşr. Matbaatu Câmi'ti'l-İmârât, 1426, 1. Baskı.
- Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Buhâr Kelâbâzî (v. 398/1008), *el-Hidâye ve'l-İrşâd fî Ma'rifeti Ehli's-Sika ve's-Sedâd ellezîne Ahrece lehüm el-Buhârî fî Câmi'ih*, thk. Abdullah el-Leys, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1407, 1. Baskı.
- Ebû Nu'aym el-İsfahânî (v. 430/1038), *Târîh İsfahân*, thk. Seyyid Kisravî Hasan, nşr. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990, 1. Baskı.
- Ebû Nu'aym el-İsfahânî (v. 430/1038), *Ma'rifetü's-Sahâbe*, thk. Adil b. Yusuf el-Azezi, nşr. Dârü'l-Vatan, Riyad 1419/1998.
- Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân el-İrâkî (v. 806/1404), *Şerhü't-Tebşire ve't-Tezkire: Elfiyetü'l-İrâkî*, thk. Abdüllatif el-Hemîm – Mahir Yasin Fehl, nşr. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002, 1. Baskı.
- Ebû'l-Hasen Zahirüddîn Ali b. Zeyd b. Muhammed el-Beyhâkî (v. 565/1169), *Târîh Beyhak (eser müellif tarafından Farsça yazılmış olup yine kendisi tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir)*, nşr. Dâru İkra', Dımaşk 1425, 1. Baskı.
- Ebû'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüci'bî el-Bâcî (v. 474/1081), *et-Tadîl ve't-Tecrîh li men harrece lehü'l-Buhârî fî'l-Câmii's-Sahîh*, thk. Ebû Lübâbe Hüseyin, nşr. Dârü'l-Livâ, Riyad 1406/1986, 1. Baskı.
- Ekrem Ziya Umerî, *Asrû'l-Hilâfeti'r-Râşide: Muhâvele li Nakdi'r-Rivâyeti't-Tarihiyye Vafke Menhecî'l-Muhaddisîn*, nşr. Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1430/2009.
- Ferâhîdî (v. 175/791), *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrahim es-Samarrâi, nşr. Dârü'l-Hilâl.
- İbn Asâkir (v. 571/1175), *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr Ğarâme el-Ömerî, nşr. Dârü'l-Fikr 1415/1995, II,9.
- İbn Düreyd (v. 321/933), *Cemheretü'l-Lüĝa*, thk. Remzi Münîr Balebekkî, nşr. Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987.
- İbn Dürüstevayh (v. 347/958), *Tashîhü'l-Fasîh*, thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn, nşr. el-Meclisü'l-A'lâ li ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kahire 1419/1998.
- İbn Hacer (v. 852/1449), *Nühbetü'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser (Subulü's-Selâm adlı eserin ekinde)*, thk. İsmâ es-Sibâbtî – İmâd es-Seyyid, nşr. Dârü'l-Hadîs, Kahire 1418/1997.
- İbn Hacer (v. 852/1449), *Nühzetü'n-Nazar fî Tavzîh Nühbeti'l-Fiker fî Mustalah Ehli'l-Eser*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî, 2. Baskı 1429/2008.
- İbn Havkal (v. IV./X. yüzyıl) , *Sûretü'l-Arz*, tercüme: Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2004, s. 325; İbn Abdilmün'im es-Sinhâcî (v. 900/1494), *er-Ravdü'l-Mi'târ fî Haberi'l-Aktâr*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1980, II. Baskı.
- İbn Hibbân (v. 354/965), *Meşâhîru 'Ulemâ'i'l-Emsâr ve 'A'lâmü 'Fukahâ'i'l-Aktâr*, thk. Marzuk Ali İbrahim, nşr. Dârü'l-Vefâ, el-Mansûra 1411/1991.
- İbn Sa'd (v. 230/845), *et-Tabakâtü'l-Kebîr*, thk. İhsân Abbâs, nşr. Dâr Sâdır, Beyrut 1968, 1. Baskı, IV,343.
- İbn Sîde (v. 458/1066), *el-Muhkem ve'l-Muhîti'l-'Azam*, thk. Abdülhamid Hindâvî, nşr. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000.
- İbnü'l-Cezerî (v. 833/1429), *Ğâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ'*, nşr. Mektebetü İbn Teymiyye.
- İstâhrî (v. 346/957), *el-Mesâilk ve'l-Memâlik*, nşr. Dâr Sâdır 2004.

- İzzeddîn İbnü'l-Esir (v. 630/1233), *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, nşr. Dârü'l-Fikr, Beyrut 1409/1989.
- Kalkaşendî (v. 821/1418), *Subhu'l-A'şâ fî Smâ'ati'l-İnşâ*, nşr. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut.
- M. A. Sönmez, "Hakem b. Amr", *DİA*, XV, 175.
- M. Fayda, "Abdullah b. Hâzim", *DİA*, I, 106-107.
- Makdisî (v. 390/1000 civarı), *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, nşr. Dârü's-Sâdır, Beyrut 1411/1991.
- Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî el-Hasenî (1857-1927), *er-Risâletü'l-Müstetrafe li Beyânî Meşhûri Kütübî's-Sünneti'l-Müşerrefe*, thk. Muhammed el-Muntasır b. Muhammed ez-Zemzemî, nşr. Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000, 6. Baskı.
- Münâvî (v. 1031/1622), *Feyzü'l-Kadîr Şerhü'l-Câmi'i's-Sağîr*, nşr. el-Mektebetü't-Ticâriyye-ti'l-Kübrâ, Mısır 1356.
- Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanusü'l-Basit fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît: Kâmûsü'l-Muhît Tercümesi*, yayına hazırlayanlar: Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul 2013.
- O. Aydınlı, "Semerkant", *DİA*, XXXVI, 481-484.
- O. Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 234-241.
- O. G. Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *DİA*, XXVIII, 177-180.
- O. G. Özgüdenli, "Merv", *DİA*, XXIX, 221-223.
- R. Küçük, "Abdurrahmân b. Ebzâ", *DİA*, I, 159-160.
- Safiyüddîn Abdülmü'min b. Abdilhak İbn Şemail el-Kutey'î el-Bağdâdî el-Hanbelî (v. 739/1338), *Merâsidi'l-İttilâ' alâ Esmâi'l-Emkine ve'l-Bikâ*, nşr. Dârü'l-Cil, Beyrut 1412, I. Baskı.
- Vâkîdî (v. 207/823), *Kitâbul-Megâzî*, thk. Marsden Jones, London 1966.
- Yâkût el-Hamevî (v. 626/1229), *Mu'cemü'l-Büldân*, nşr. Dâr Sâdır, Beyrut 1995, 2. Baskı.
- Yazarı meçhul (v. 372/982'den sonra), *Hudûdü'l-Âlem mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib*, çev. es-Seyyid Yusuf el-Hâdî, nşr. Dârü's-Sekâfe, Kahire 1423.



AŞKÎ MUSTAFA EFENDİ'NİN MEDİNE TARİHİNE DÂİR BİRTAKIM YENİ BULGULAR*

NURETTİN GEMİCİ

PROF. DR.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ



ÖMER FARUK CAN

ARŞ. GÖR.

SAKARYA Ü. FEN EDEBİYAT F. TARİH BÖLÜMÜ



ÖZET

İki "Harem"den ikincisi Medine'yi merkeze alan pek çok tarih kitabı yazılmıştır. Bu tarih kitapları arasında Eyüb Sabri Paşa'nın *Mir'âtü'l-Haremeyn*'i ve benzeri eserler Hamidiye devrini (1876-1909) resmetmekte oldukça başarılı olmakla beraber, nihayetinde Sultan Abdülmecid (1839-1861) devrinde gerçekleştirilen ve ciddi değişimlere neden olan büyük Mescid-i Nebevî restorasyonu sonrasında ele almaktadırlar. Bu restorasyon öncesini resmeden eserlerin önde gelenlerinden birisi ise Mevlevî şeyhi, şair Aşkı Mustafa Efendi'nin kaleme aldığı *Ta'tîru Ercâ'i'd-Devleti'l-Mecidiyye bi-Tibi Ahbâri Beledi Hayri'l-Beriyye* adlı eserdir. *Ta'tîr*, kıymetli olmakla beraber günümüze dek tenkitli bir neşri hâlen yapılmamış, bu sebeple de ilim âleminin nazarından uzak kalmış bir Medine tarihidir. Özellikle 19. yüzyıl Hicaz ve Osmanlı sosyo-kültürel tarihi açısından önemli bilgileri haiz olan son cildi, yazarın şahsî müşahedelerini ihtiva etmesi ve saha araştırmasında elde edilen veriler çerçevesinde kaleme alınması sebebiyle, bu dönem ve bölgeyi çalışan tarihçiler için eseri ayrıca değerli kılmaktadır. Biz bu yazıda, öncelikle Aşkı Mustafa Efendi'nin hayatı ve eserlerini ele aldık. Sonrasında *Ta'tîr*'in en mühim cildi olan üçüncü cildini çeşitli zaviyelerden tahlil ettik. Son olarak ise yazarın Medine tarihine dair eseri *Ta'tîr*'in bugüne kadar haberdar olunmayan Paris ve Kahire nüshalarını inceleyip tanıtmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Aşkı Mustafa Efendi, Ta'tîru Ercâ'i'd-Devleti'l-Mecidiyye bi-Tibi Ahbâri Beledi Hayri'l-Beriyye, Mevâridü'l-Mecidiyye, Semhudi, Medine, Mescid-i Nebevî, Haremeyn, Sultan Abdülmecid.

SOME NEW FINDINGS
ON THE TARIKH
AL-MADINA OF ASHQI
MUSTAFA EFENDI

ABSTRACT

The second of the two "Harams", i.e. Medina has been a subject of several history books. Among these books, *Mir'ât al-Haramain* of Eyub Sabri Pasha and its similar ones would be very successful in portraying the Hamidian era (1876-1909). Nevertheless, these books are dealing with the post-restoration of al-Masjid al-Nabawi, occurred during the reign of Sultan Abdülmecid (1839-1861), that caused drastic changes. One of the prominent works depicting this great restoration is called *Ta'tîr Arca al-Dawlat al-Majidiyye bi Tib Akhbar Beled Khair al-Bariyye* of Ashqi Mustafa Effendi, a Mawlawi sheikh and poet. Although *Ta'tîr* may be a precious manuscript on the history of Medina, it has not been critically edited yet, therefore, it is not adequately known among historians. Especially, the last volume of the manuscripts, which include significant data on both 19th century Hejaz and Ottoman socio-cultural history, would be considered one of the valuable sources. It contains the author's personal observations and the outcomes of the field research, fulfilled by the author himself. We first discussed the life and works of Ashqi Mustafa Effendi in this article. Then, we provided some details on the content of manuscript's last volume. Ultimately, we strived to review two copies of *Ta'tîr* in the Cairo and Paris libraries that have just recently been identified.

Keywords: Ashki Mustafa Effendi, Ta'tîr Arca al-Dawlat al-Majidiyye bi Tib Akhbar Beled Khair al-Bariyye, al-Mawarid al-Majidiyye fi Tarikh Beled Khair al-Bariyye, Samhudi, Medina, Al-Masjid an-Nabawi, Haramain, Sultan Abdulmecid.

* İ.Ü. BAP Birimince 47981 No'lu proje olarak desteklenmiştir.

Giriş

Klasik şiirin son Osmanlı yüzyılındaki temsilcilerinden Mevlevî şeyhi Aşkî Mustafa b. Ömer el-Kilisî Efendi'nin (1785/1789-1871/1877) hayat hikâyesi ana hatlarıyla bilinmekle birlikte, doğum ve bilhassa ölüm tarihi gibi bazı en temel bilgilerden mahrumuz. Şair tezkireleri ve tabakat kitaplarının neredeyse hiçbiri Aşkî Mustafa Efendi hakkında muhtasar bir bilgi dahi vermezler. Sadece bugüne kadar tespit edilebildiği kadarıyla Bursa'da Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*'nde Aşkî'nin Medine tarihine ilişkin eseri *Ta'tîru Ercâ'i'd-Devleti'l-Mecâdiyye bi-Tîbi Ahbâri Beledi Hayri'l-Beriyye*'ye dair kısa malumat vermektedir.^[1] Ayrıca Osmanlı Arşivleri'nde yer alan birkaç vesikadan da Aşkî Mustafa'nın seyyid oluşu, maaş tahsisi ve aile hayatına dair kimi bilgilere erişmek mümkün olabilmektedir.^[2] Bunlar haricinde Aşkî'nin külliyatını derleyen Mehmed Salih b. Mehmed Emin Efendi'nin, külliyatın mukaddimesinde dile getirdikleri, yine bu külliyattaki tarih manzumeleri ile bilhassa Aşkî'nin *Ta'tîr*'de zikrettiği birtakım otobiyografik malumat, şairin hayat hikâyesinin ana hatlarını oluşturma noktasında pek mühimdir.

Bu yazıda mezkûr kaynaklar kullanılarak şair-şeyh Aşkî'nin hayatı ve eserlerine değinilip Medine tarihi *Ta'tîru Ercâ'i'd-Devleti'l-Mecâdiyye bi-Tîbi Ahbâri Beledi Hayri'l-Beriyye* adlı eseri, yeni tespit

[1] Buna ilk dikkat çeken, Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine tarihini ilim âlemine tanıtan İsmail E. Erünsal'dır. Bkz. İsmail E. Erünsal, "Aşkî Mustafa Efendi ve Medine Tarihine Dair Eseri", *Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi*, 6 (İstanbul 1991), s. 111-125. Aynı makale daha sonra kitap bölümü hâlinde tekrar neşredilmiştir: İsmail E. Erünsal, "Aşkî Mustafa Efendi ve Medine Tarihine Dair Eseri", *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri: Şahıslardan Eserlere, Kurumlardan Kimliklere*, Timaş, İstanbul 2014, s. 169-186.

[2] Bu belgelerden bazıları ilk defa Mehmet Şamil Baş tarafından kullanılmıştır. Bkz. Mehmet Şamil Baş, *Aşkî Mustafa Efendi'nin Vahdet-nâme Mesnevisi (Metin, Muhteva, Tahlil)*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

edilen iki nüshası ile birlikte değerlendirilecektir.^[3] Önceki bazı çalışmalarda, herhalde isminin uzun ve tumturaklı oluşundan olsa gerek, tam adı zikredilmeyip kısaca “Medine tarihi” olarak adlandırılan bu eseri biz ise *Ta’tîr* şeklinde anacağız.

I. Hayâtı

Şiir ve manzumelerinde “Aşkî” mahlasını kullanan Mustafa Efendi, Kilis’te doğmuştur. Tam doğum tarihi bilinmemekle birlikte 1785-1789 yılları civarında doğduğu tahmin edilmektedir.^[4] Künyesi Aşkî Mustafa b. Ömer el-Kilisî’dir. Kendisinden bahsederken sıklıkla kullandığı “derviş” sıfatını ise künyesine zaman zaman eklemektedir. Bazı arşiv vesikalarından seyyid olduğu anlaşılmaktadır.^[5] Haremeyn’deki Mevlevî şeyhlerinden biri olarak şöhret bulmuştur. Gençlik çağında hadis ilmi tahsil etmek üzere Şam üzerinden Kahire’ye gitmiş ve Câmîatü’l-Ezher’de okumuştur. Mısır’da dinî ve edebî ilimler üzerine çok iyi bir tahsil görüp kendisini yetiştiren Aşkî Mustafa Efendi’nin gönlünü kavuran İlahî aşk ve muhabbetin günden güne ziyadeleşmesi, bir sonraki durağının Mekke olmasını sağlamıştır.^[6]

Yirmi yıldan fazla ikamet ettiği Mekke’de müderrislik yapmış ve bu sırada çevresinin teşvikleriyle de evlenmiştir. Bu evlilikten 1851’de Ali Enver ve 1863’te Abdülgani isimli çocukları doğmuş, bir kız çocuğu ise küçük yaşta vefat etmiştir.^[7] Ayrıca Zeynelâbidin adında bir başka oğlu daha vardır.^[8] Çoluk çocuğa karışan Aşkî Efendi bir müddet sonra maişet darlığı çekmeye başlamış, aynı zamanda gönlüne düşen Hz. Peygamber sevgisinin iştiağının kendisini sarmasıyla Medine’ye hicrete karar vermiştir. Medine’de iken Ravza-i Mutahhara’da *Buhârî-i Şerîf* dersleri vermeye ve Hz. Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sini okutmaya başlayan Aşkî Mustafa Efendi, bir müddet madden ferah ve rahata

[3] Şimdiye kadar Aşkî Efendi’nin hayat hikâyesi çeşitli çalışmalara konu edilmiştir. Mesela bkz. Orhan Bilgin, “Aşkî Mustafa Efendi ve Aşk-Nâmesi”, *Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi*, 5 (İstanbul 1990), s. 211-222; İsmail E. Erünsal, “Aşkî Mustafa Efendi ...”, s. 111-125; Mehmet Şamil Baş, “Aşkî Mustafa Efendi’nin Hayatı Eserleri ve Sâkinâme Mesnevisi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (İzmir 2012), s. 249-280. Aşkî Mustafa Efendi’nin divanının ele alındığı bir doktora tezinde de şair-şeyhin hâl tercümesi yer almakla birlikte, bu tezde yer alan pek çok bilgi ve tespit yukarıda zikri geçen çalışmalardan ilmi usûllere uygun olmayan şekilde alınmıştır, bkz. Melek Bıyık Yapa, *Aşkî Mustafa Divanı (Edisyon Kritik)*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

[4] Mehmet Şamil Baş, “Aşkî, Mustafa”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (TEİS)*, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/aski-mustafa>, Erişim tarihi: 01.04.2020.

[5] Mesela bkz. Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Dâhiliye Sicill-i Ahval İdaresi, Defterler (DH. SAI D. d.) 84/77.

[6] Orhan Bilgin, “Aşkî Mustafa Efendi ...”, s. 212.

[7] Mehmet Şamil Baş, “Aşkî, Mustafa”, *TEİS*, Erişim tarihi: 01.04.2020.

[8] BOA, Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO) 1476/110657.

kavuşsa da daha sonra tekrar bu illete düşer olmuştur. Aşkî'nin “her bir asrın Mûsâ-meşrepleri bir fir'avndan vâreste olmayıp fakîre dahi erbâb-ı hased ifk ü bühtân”^[9] ettiğini belirtmesi, geçim sıkıntısı yanında ismini zikretmediği bazı kişilerce gadre uğratıldığını da gösterir. Mahallî idareciler ve kimi önde gelenlere hâlini arz eden Aşkî, sadra şifa bir karşılık bulamayınca, İstanbul'a gitmeye karar verir. Yaptığı seyahatten, devlet ricalı ile görüşüp ihsan almak ve Medine'de ikamete devam etmek niyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Zira Mustafa Efendi bu seyahate tek başına çıkmış, ailesini Medine'de bırakmıştır.

1841'de Kahire ve İskenderiye üzerinden İstanbul'a giden Aşkî Efendi seyahatini detaylı şekilde *Ta'tîr*'de anlatmaktadır. Geniş bir biçimde aşağıda zikredeceğimiz bu seyahati esnasında o, Mısır'da vali Kavalalı Mehmed Ali Paşa ve İstanbul'da Nuri Mustafa Paşa tarafından misafir edilmiş, çeşitli ihsanlara nail olmuştur. Ancak esas ihsan, Beşiktaş Mevlevîhanesi şeyhi Abdülkadir Efendi'yi ziyareti esnasında Sultan Abdülmecid'in (1839-1861) “tesadüfen” dikkatini çekmesi neticesinde olmuş, böylece hem ailesine üç bin kuruş ihsan gönderilmiş, hem de kendisine üç yüz kuruş aylık bağlanmış ve başka birtakım ihsanlara da nail olmuştur. Aynı zamanda onun *Ta'tîr*'i kaleme almasına da vesile olacak olan bu hoş tesadüf ile seyahatinden umduğunu bulmuş, maişet darlığından kurtulmuş biri olarak iki ay sonra Hicaz'a dönmek üzere yola koyulacaktır. İstanbul seyahatinden sonraki hayatında çeşitli ihsanlara nail olmaya devam eden Aşkî'ye Medine'deki mevlevîhanelerin tevliyeti de verilmiştir.^[10]

Aşkî Mustafa Efendi, Medine'de yirmi yıldan fazla yaşamış, burada iken müderrislik yapmıştır. Şiirlerinin toplandığı *Behce-i Letâ'if ve Lehce-i Ma'ârif* isimli külliyyatını bu esnada, 1856 yılında, Mehmed Salih Efendi bir araya getirmiş, Medine tarihi *Ta'tîr*'i 1842-1847 yılları arasında yine Medine'de kaleme almıştır. *Ta'tîr*'i takdim etmesini takip eden yıllarda, kendisine İstanbul'da iken bağlanan maaş dışında başka ihsanlarda da bulunulmuştur. Haremeyn-i Şerifeyn'deki mevlevîhanelerin kendisine verilmesi, çeşitli hediyeler gönderilmesi ve ev tahsis edilmesi bu cümleden olarak zikredilebilir. Vefat tarihine dair henüz kesin bir bilgiye sahip olmamakla beraber 1871-1877 yılları arasında vefat ettiği düşünülmektedir.^[11]

[9] *Ta'tîr*'de geçen bu ifadeyi ilk zikreden Erünsal'dır. Bkz. İsmail E. Erünsal, “Aşkî Mustafa Efendi ...”, s. 114.

[10] BOA, Sadâret Mektûbî Kalemi, Nezâret ve Devâir Yazışmaları (A.)MKT. NZD.) 100/31; BOA, Sadâret Mektûbî Kalemi (A.)MKT.) 155/26; BOA, Sadâret Mektûbî Kalemi Mühimme Kalemi Evrakı (A.)MKT. MHM) 113/83.

[11] Bkz. Mehmet Şamil Baş, “Aşkî Mustafa Efendi'nin... Sâkinâme Mesnevisi”, s. 260. Orhan Bilgin ise Aşkî'nin vefatına dair 1860-70 yılları aralığını işaret etmektedir. Orhan Bilgin, “Aşkî Mustafa Efendi ...”, s. 213.

II. Edebî Şahsiyeti ve Eserleri

Şiirlerine bakıldığında Aşkî Mustafa Efendi'nin dinî ve edebî tahsilinin yüksek seviyesi ve bilhassa mesnevîlerinde Hz. Mevlânâ'nın açık tesiri görülmektedir. Ayrıca uzun yıllar *Mesnevî* okutması, onun Fars edebiyatına vukufiyetine delildir. Tarihçiliği ise klasik anlayışın devamını yansıtır. *Ta'tîr*'deki şahsi müşahedatının yanı sıra yine bu eserine derc ettiği manzumeler ve külliyyatında yer alan tarih manzumeleri, 19. yüzyıl Haremeyn topraklarının siyasi ve kültürel tarihi için oldukça mühim bir kaynak hüviyetindedir. Bununla birlikte yakın dönemde yaşamış olmasına karşın adeta nisyana terk edilmiş olması, tabakat ve tezkirelerde zikrinin geçmemesi, Aşkî'nin sanat hayatının imparatorluğun önemli kültür merkezlerinden uzakta geçmesiyle izah edilmiştir.^[12]

Yer yer sivri ve hicivli bir üsluba sahip olsa da Aşkî Mustafa Efendi'nin şiirlerinde tasavvufî terbiye ağır basar. Aynı zamanda hocalık vasfını haiz olması, fikirlerini didaktik bir yaklaşımla aktarmayı tercih etmesi sonucunu doğurmuş gözükmektedir. O aynı zamanda tam bir tarih düşürme ustasıdır.^[13]

Aşkî'nin altısı manzum ve ikisi mensur olmak üzere şimdilik bilinen sekiz eseri vardır. Manzum eserlerini Mehmed Salih b. Mehmed Emin Efendi, *Behce-i Letâ'if* ve *Lehce-i Ma'ârif* ismiyle bir külliyyat hâlinde derlemiştir. Bu külliyyatta Aşkî'nin *Aşk-nâme*, *Vahdet-nâme*, *Der Na't-ı Mesnevî* ve *Sâhib-i Mesnevî*, *Mi'râc-nâme* ve *Sâkînâme* isimli beş mesnevîsi ve *Dîvân*'ı yer almaktadır. Yaklaşık 300 varaklık bu külliyyatın şimdiye kadar bilinen üç nüshasını da müellif hayattayken Mehmed Salih Efendi istinsah etmiştir. İlk istinsah 1858 yılında yapılmış olup İ.Ü. Türkiyat Araştırmaları Kütüphanesi 9 numarada mahfuzdur. Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi numara 662'de kayıtlı ikinci istinsah ise 1859 yılını taşımaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 3934 numarada yer alan *Dîvân-ı Fevâ'idü'l-Uşşâk* adıyla kayıt altına alınmış son nüsha ise 1867-68 yılında istinsah edilmiştir.^[14]

Aşkî'nin mensur eserleri ise *Fîhi Mâ Fîh Tercüme* ve *Şerhi* ile burada detaylıca ele alacağımız Medine tarihine dair eseri *Ta'tîru Ercâ'i'd-Devleti'l-Mecîdiyye bi-Tîbi Ahbâri Beledi Hayri'l-Beriyye*'dir.

[12] Orhan Bilgin, "Aşkî Mustafa Efendi ve Mi'râc-Nâmesi", *Prof. Dr. Nihat M. Çetin'e Armağan*, İstanbul 1999, s. 98-99.

[13] Mehmet Şamil Baş, *Aşkî Mustafa Efendi'nin Vahdet-nâme Mesnevîsi (Metin, Muhteva, Tahlil)*, s. 22-24.

[14] Mehmet Şamil Baş, "Aşkî, Mustafa", *TEİS*, Erişim tarihi: 01.04.2020.

1. Aşk-nâme

129 beyit uzunluğundaki bu mesnevî Aşkî'nin külliyyatı *Behce-i Letâ'if ve Lehce-i Ma'ârif* in ilk mesnevîsidir. Aşk, aşkın türleri ve âşıkın hâlleri gibi konular ele alınmış, arı ve latif bir Türkçeyle yazılmıştır. 1855-1856 yılında yazıldığı düşürülen tarihten anlaşılmaktadır. Günümüz harfleriyle neşri Orhan Bilgin tarafından yapılmıştır.^[15]

2. Vahdet-nâme

Behce-i Letâ'if ve Lehce-i Ma'ârif teki ikinci mesnevîdir. 1097 beyit uzunluğundadır. Bilinen vahdet-nâme türündeki son mesnevîdir. Tevhid akidesi, mürşid ve müridin vasıfları ile nefsin hâlleri gibi hususlar konu edilmiştir. 1855-1856 yılında yazılan bu eser hakkında bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.^[16]

3. Der Na't-ı Mesnevî ve Sâhib-i Mesnevî

Külliyyatın üçüncü eseridir. 133 beyit uzunluğundaki bu mesnevîde Hz. Mevlânâ ve eseri *Mesnevî*'ye medh ü senâ vardır. Tarih beyti bulunmadığından hangi yıl yazıldığına dair bir bilgimiz yoktur.^[17]

4. Mi'râc-nâme

Behce-i Letâ'if ve Lehce-i Ma'ârif külliyyatındaki dördüncü mesnevî olup 215 beyitten müteşekkildir. Miraç mucizesini konu edinmekte, adeta bir siyer gibi hadisenin merhalelerini dillendirmektedir. Eserde yer yer Allah Teâlâ'ya münâcât ve Hz. Peygamber'e yakarış vardır. Kaleme alınış tarihi bilinmemektedir. Günümüz harfleriyle neşredilmiştir.^[18]

5. Sâkî-nâme

Külliyyattaki beşinci eser olan *Sâkî-nâme* 71 beyit hacminindedir. Bu hâliyle külliyyatın en kısa mesnevîsidir. Tasavvufî sâkî-nâmelerin genel hususiyetlerine sahip olan eserde, Hz. Peygamber sâkiye, ilâhî aşk meye teşbih edilerek bir aşk meclisi tasviri yapılmıştır. Eserin yazılış yılına tarih düşürülmemiştir.^[19]

[15] Orhan Bilgin, "Aşkî Mustafa Efendi ve Aşk-Nâmesi", *Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi*, 5 (İstanbul 1990), s. 211-222.

[16] Mehmet Şamil Baş, *Aşkî Mustafa Efendi'nin Vahdet-nâme Mesnevisi (Metin, Muhteva, Tahlil)*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

[17] Mehmet Şamil Baş, "Aşkî, Mustafa", *TEİS*, Erişim tarihi: 01.04.2020.

[18] Orhan Bilgin, "Aşkî Mustafa Efendi ve Mi'râc-Nâmesi", *Prof. Dr. Nihat M. Çetin'e Armağan*, İstanbul 1999, s. 97-116.

[19] Mehmet Şamil Baş, "Aşkî Mustafa Efendi'nin Hayatı Eserleri ve Sâkinâme Mesnevisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (İzmir 2012), s. 269-270.

6. Dîvân

Behce-i Letâ'if ve Lehce-i Ma'ârif külliyyatındaki son eser Aşkî'nin müretteb divanıdır. *Dîvân*'da kasîde, tercî-i bend, terkîb-i bend, murabba', tahmîs, muhammes, gazel, kıt'a ve beyit nazım şekillerinde kaleme alınmış besmele, münâcât, na't, mersiye, recebiye, medhiye, vedâ'îye ve tarih türlerinde manzumeler yer almaktadır.^[20] Her üç nüshası da Mehmed Salih Efendi tarafından istinsah edilmiş olmasına karşın *Dîvân*'da birtakım dikkat çekici nüsha farklılıkları vardır. Bu husus, şair-şeyh Aşkî Mustafa Efendi'nin eserinde kimi güncellemeler yaptığına işarettir. 75 kasidenin bulunduğu *Dîvân*'da, 557 gazel, 20 kıt'a, 22 beyit ve 88 tarih olmak üzere toplamda 762 manzume bulunmaktadır. *Dîvân*, bir doktora tezi hâlinde günümüz harflerine aktarılmış ve incelenmiştir.^[21]

7. Ta'tîru Ercâ'i'd-Devleti'l-Mecîdiyye bi-Tîbi Ahbâri Beledi Hayri'l-Beriyye

Aşağıda müstakil olarak ele alınacağından, burada ayrıca yazılmasına gerek görülmemiştir.

8. Fîhi Mâ Fîh Tercüme ve Şerhi

Hanya/Girit Mevlevîhanesi kütüphane kayıtlarında "1 cild Aşkî Dede'nin tercümesiyle mütercem *Fîhi Mâ Fîh Tercüme ve Şerhi*" ibaresiyle kayıtlı bu eser Aşkî Mustafa Efendi'ye atfedilmektedir.^[22] Mevlevî şeyhi olması, uzun yılları *Mesnevî* okutması bu düşünceyi tahkim eder nitelikte olmakla birlikte henüz herhangi bir nüshası ele geçmemiş olduğundan, eserin Aşkî Mustafa Efendi'ye aidiyetine ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

III. Ta'tîru Ercâ'i'd-Devleti'l-Mecîdiyye Bi-Tîbi Ahbâri Beledi Hayri'l-Beriyye

A. Ta'tîr'in Te'lifi ve Muhtevâsı

Ta'tîr'in yazılış hikâyesi, Aşkî'nin İstanbul'a gelmesiyle başlar. Eserin ilk cildinin başlarında (3b-11b) "Sebeb-i Tercüme-i İn Kitâb-ı Müstetâb" başlığı altındaki bu anlatıya göre^[23] Mekke'de uzun yıllar yaşayan Aşkî Mustafa

[20] Melek Bıyık Yapa, *Aşkî Mustafa Divanı (Edisyon Kritik)*, s. 18.

[21] Melek Bıyık Yapa, *Aşkî Mustafa Divanı (Edisyon Kritik)*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007; Mehmet Şamil Baş, "Aşkî, Mustafa", *TEİS*, Erişim tarihi: 01.04.2020.

[22] Mehmet Şamil Baş, *Aşkî Mustafa Efendi'nin Vahdet-nâme Mesnevisi (Metin, Muhteva, Tahlil)*, s. 29-30.

[23] Bu hikâye, ilk defa *Ta'tîr*'i ilim âlemine tanıtan İsmail Erünsal tarafından genişçe özetlenmiştir. Bkz. İsmail E. Erünsal, "Aşkî Mustafa Efendi ...", s. 113-117.

Efendi, burada evlenerek çoluk çocuğa karışır ve bir müddet sonra maişet darlığına düşer. Aynı zamanda “iştihak-ı kûy-ı Habîb-i Hüdâ hâne-i dilden kâle-i sabrı yağma” edince ömrünün sonuna dek yaşamak niyetiyle Medine’ye hicret eder. Ancak söylediğine göre bazı ehl-i hasedin iftiralарına maruz kalır.

Çektiği sıkıntılara sabretse de artık huzuru kaçmıştır. Bir yandan çoluk çocuk, öte taraftan gelirinin azlığı ve borçlarının fazlalığı onu iyice zora sokunca, bir çare bulmak üzere dostlarıyla istişare eder ve onların tavsiyesi üzerine İstanbul’a gitmeye karar verir. Bu hususta istihare yapmak ve Hz. Peygamber’den müsaade almak üzere Ravza’da geceler. “Dâr-ı Saltanat-ı Aliyye’de garîb ve bî-kes olduğum hâlde ne vechile nâil-i bekâm ve hûşe-çîn-i merâm olabilirim” düşüncesi bir vakit kendini sarar ve iyice hüzne kapılır. Derken biraz dalar ve uyku ile uyanıklık arasında, “Âsitâne tarafına âzim ol ve Musallî Nûrî Mustafa Paşa’ya mihmân olursun” sesini üç kez işitir. Gönlü ferahlayan Aşkî Efendi ertesi gün hazırlıklara girişir ve 12 Safer 1257 (6 Nisan 1841) Salı günü yola çıkar.^[24]

Dört günde Yenbu’a varır. Bindiği gemi fırtınaya yakalandığından güç hâl ile Yenbu’a geri dönülür ve kara yoluyla elli günde Mısır’a varır. Bazı ziyaretlerden sonra Nil yoluyla İskenderiye’ye geçse de yine deniz yolculuğu sıkıntısı kendisini sarar. Eski tip yelkenli gemilerle gitmeye cesaret edemez. Ancak yeni tip buharlı gemiler için de parası çıkışmamaktadır. “Ehl-i kubûrdan isti’âne etmek üzere” İmam Bûsîrî hazretlerinin kabrini ziyaret eder, hâlini arz edip evrâd u ezkâr ile meşgul olur. Sonrasında ise Serezli Ahmed Bey’e mülâki olur. Ahmed Bey, “Bir sâ’atden beri cenâbınızı teftiş ederim. Buyurun, devletlü Said Muhib Efendi hazretleri ecille-i ricâl-i Devlet-i Aliyye’den olup teşrifinizi gûş edip cenâbınız ile mülâkât iltica ederler. Kudûmünüzü müterakkıblardır” diyerek Aşkî’yi Said Efendi’ye götürür. Said Efendi, Aşkî Efendi’ye pek çok iltifatlar edip “beraber vapura sுவâr” olmaları arzusunun belirtir. Ertesi gün Mısır valisi Mehmed Ali Paşa’dan ihsan olarak üç kese akçe gelir. Birkaç gün sonra ise Said Efendi’ye müsteşarlık rütbesi verilir. Bu terfiyi Aşkî’nin ayağının uğuruna bağlayan Said Efendi daha çok ihsanda bulunur.^[25]

Üç gün sonra vapura binip dört günde İstanbul’a varırlar. Ancak yirmi gün boyunca karantinada tutulurlar. İstanbul’a geldiğini duyan sevenleri kendisini davet etseler de Aşkî Efendi, Hz. Peygamber’e iktidaen, aynı O’nun Medine’ye varışında Hz. Eyüb el-Ensari’ye mihman oldukları gibi kendisi

[24] Aşkî Mustafa Efendi, *Ta’tîru Ercâ’i’l-Devleti’l-Mecidiyye bi-Tîbi Ahbâri Beledi Hayri’l-Beriyye*, C. 1, İÜ Nadir Eserler Ktp. TY 1488, vr. 3b-5b.

[25] Aşkî Mustafa Efendi, *Ta’tîr*, c. 1, vr. 5b-6b.

de öncelikle Hazret'i ziyaret etmeyi tercih eder ve “zuhûrâta tâbî' olup ne mekâna işâret olunursa ona göre amel ederim” der. Günlerden cumadır. Ziyaret ve namazın ardından camiden çıktığında karşısına tanımadığı bir “zât-ı âlî-kadr” çıkıp Aşkî'yi buyur eder. Bir kayığa binip yola koyulurlar. Nereye gittiklerini sorduğunda “sâbık sır kâtibi ve hâlâ serasker-i şehriyârî Nûri Mustafa Paşa hazretleri” cevabı verilir.^[26] Nuri Mustafa Paşa, Aşkî Efendi'yi kemâl-i tâzim ile karşılar, birkaç saat sohbet ederler.^[27]

Sultan Abdülmecid'i görmek, hâlini arz etmek murad eden Aşkî'nin zihnine, “acabâ dîdâr-ı hurşîd-i husrevânelerin müşâhede buyurmak ne güne mümkün olur” suali hücum etmektedir. Ertesi gün Şeyh Abdülkadir Efendi'yi ziyaret maksadıyla Beşiktaş Mevlevîhanesi'ne gider. Meğer o gün mukabele yani ayin günüyümüş. Mukabele esnasında bir adam gelip Aşkî'ye kim olduğu ve nerede kaldığı gibi sorular sorar. Akşam durumu Nuri Paşa'ya anlatınca, “sizlere teşrîf-i mürsel taraf-ı eşref-i mülûkânedan vürûd etmiş olup zât-ı husrevânelerine mahsûs bâlâ-yı hânkâhda bir mekân-ı âlî olup nefis-i hümâyunları halkı temâşâ ve halk zat-ı âlîlerini müşâhede edemezler” cevabını alır. Bu derece yakın olmasına karşın padişahı göremediğine hayıflanarak Aşkî'yi Nuri Paşa, “teessüf etme, selâmlık günlerinde mümkün olur” diye teselli eder. Bunun üzerine Aşkî, bir cuma günü sultanı görmek için Beylerbeyi Camii'ne gider ve selamlık merasiminde arzusuna kavuşur. Padişah, bu görüşme esnasında Aşkî Efendi'nin Medine'deki ailesine üç bin kuruş gönderilmesini ve kendisine de aylık üç yüz kuruş maaş bağlanmasını emreder. Aşkî Mustafa Efendi “ve bunlardan başka nice mazhar-ı iltifat oldum ki...” diyerek başka ihsanlara nail olduğunu ifade eder ki Medine'de *Ta'tîr*'i yazdığı sırada verilen 7 bin 500 kuruş bu cümledendir.^[28]

Aşkî Efendi, Sultan Abdülmecid'le karşılaşması ve nail olduğu ihsanlardan sonra Sultan'ın dili sade, kolay anlaşılır, âlimlerin istifade edebileceği ve halkın da faydalanabileceği bir Medine tarihi yazması hususundaki muradını ifade ederek *Ta'tîr*'i yazma fikrinin nasıl ortaya çıktığını şöyle zikretmektedir:

Şevket-me'âb efendimiz Medîne-i rahmet-defîne'ye gâyetü'l-gâye muhabetleri olup berây-ı celb-i du'â-yı şehriyârî nefis-i nefis-i hümâyûnları için Medîne-i münevver'e'nin Türkî târihi tasannu'ât-ı ibâreden ârî, fehmi âsân ve nefî hâss u âmma şâmil bir kitâb-ı müstetâb olsa makbûl-ı nezd-i şâhâne oldukdan mâ'adâ nazar-endâz olan zevât-ı

[26] Nuri Mustafa Paşa hakkında bkz. Sinan Dumlu, *Sırkatibi ve Musahip*, Kitabevi, İstanbul 2016.

[27] Aşkî Mustafa Efendi, *Ta'tîr*, c. 1, vr. 6b-7b.

[28] Aşkî Mustafa Efendi, *Ta'tîr*, c. 1, vr. 7b-8b.

kirâma şevk-i muhabbet-i ziyâret-i Server-i enâm –*aleyhi's-salâtü ve's-selâm*– Efendimiz müzdâd olup ol vesîle ile vâfir âşikîn atebe-i aliyye-i nebeviyyeye ruhsûde ve şefâ'at-i Hayru'l-enâm'a mazhar olmaklığa bâdî olunur.^[29]

İstanbul'da kaldığı iki ay boyunca işlerini tamamlayıp on beş yıldır yaşamakta olduğu Medine'ye geri dönmek için yola çıkan Aşkî, önce Mekke'ye giderek hacceder ve Medine'ye geçerek hemen *Ta'tîr*'i yazmaya koyulur. Bunun için geniş çaplı bir araştırmaya girişerek öncelikle Arapça, Farsça ve Türkçe kaleme alınmış yüzden fazla tarih, siyer ve hadis kitabı ile pek çok divanı inceler. Bunlar arasından 15. yüzyıl tarihçilerinden Semhûdî'nin *Vefâ'ü'l-vefâ bi-Ahbâr-i Dâri'l-Mustafâ* adlı eserini tercümeyle layık bulur.^[30] Kararını istihare yoluyla teyid edip istizan ve istiane için de Hz. Peygamber'in kabri-şeriflerini, istimdâd için de Semhûdî'nin kabrini ziyaret eder ve eseri tercüme etmeye başlar.

Aşkî Mustafa Efendi eserini kaleme alırken metodunu açıklamıştır. Buna göre o, hadis senetlerini çoğu zaman ayıklamış, en sahih görüşleri tercih edip ihtilafı olanları terk etmiş, birtakım muteber eserlerden konunun akışına uygun “letâif, garâib ve nevâdir” türünden iktibaslar derc etmiş, ayrıca kimi manzume ve naat-ı şerifler de ilave etmiştir. Sözü uzatmaktan kaçındığını belirterek, anlaması güç lafız, kelime ve tabirlerden eserini “ârî” tutarak umumun anlayıp istifade edebileceği bir tarih yazma gayretinde olduğunu ifade etmiştir.

Esasında Aşkî Mustafa Efendi bir tarihçi değildir; o bir şeyh, bir şair ve bir mutasavvıftır. O hâlde eserinin de Eyüb Sabri Paşa'nın *Mir'âtü'l-Haremeyn*'i gibi pür tarih olması beklenemezdi.^[31] O tam da kendi meşrebine uygun surette, klasik tertibe de uyarak, manzumelerle süslediği edebî bir tarih eseri vücuda getirmiştir. Ama bunu yaparken bir tarihçinin yapması gereken kimi adımları da atmaktan geri durmamış, bir tarihçi inceliğiyle çalışmıştır.

Aşkî Efendi, 1258 yılı Rebiülevvel ayınının 12'si (23 Nisan 1842) gibi anlamlı bir günde tercüme ve telif etmeye başladığı eserini beş yılda yazarak Cemâziyelevvel 1263'te (Nisan 1847) tamamlamıştır.^[32] O beş yıl boyunca sadece

[29] Aşkî Mustafa Efendi, *Ta'tîr*, c. 1, vr. 10a.

[30] Semhûdî ve eseri hakkında bkz. Ebü'l-Hasan Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ bi-Ahbâr-i Dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım Samerrâî, Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), Londra 2001, 3 cilt; İbrahim Barca, *es-Semhûdî (v. 911/1506) ve Medine Tarihi*, Siyer Yayınları, İstanbul 2016.

[31] Eyüb Sabri Paşa'nın tarihçilik anlayışı ve eseri *Mir'âtü'l-Haremeyn* için bkz. Eyüb Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn (Haremeyn Tarihi): Mir'ât-ı Mekke*, haz. Ömer Faruk Can, F. Zehra Can, ed. Göker İnan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2018, I, 51-117.

[32] Aşkî Mustafa Efendi, *Ta'tîr*, c. 1, vr. 10b; Aşkî Mustafa Efendi, *Ta'tîr*, c. 3, İÜ Nadir Eserler Ktp. TY 1490, vr. 258a.

bir yere kapanıp tercüme işiyle meşgul olmamış, bilakis hem pek çok yazılı kaynaktan istifade etmiş ve hem de bölgede uzun müddet tedkikatta bulunmuş, saha araştırması yapmıştır. Bu araştırmalar neticesinde bazı yapıların ebadını bizzat ölçmüş, ayrıca o zaman unutulmuş, yeri kaybedilmiş kimi tarihî mekânları da yeniden ortaya çıkarabilmiştir. Dolayısıyla eser *Vefâ'ü'l-vefâ*'nın birebir tercümesi değildir.

Aşkî Mustafa Efendi'nin haleflerinden Eyüb Sabri Paşa, şaheseri *Mir'âtü'l-Haremeyn*'de Aşkî'nin yaptığı saha araştırması ve keşfettiği bazı yerlerden bahsederek onun hakkını teslim eder:

Hâlid b. Zeyd'in kuyusundan ibâret olmak lâzım gelen Habhabe hufre-i meşhûresinin ism ü semti mürûr-ı zamânla unudulup nerede olduğunu dahi bilen kalmamış iken mücâvirîn-i ihlâs-karîn-i Medîne-i Münevvere'den Mustafâ Aşkî Efendi merhûm 1260 (1844) senesi hezâr taharrî ve tecessüs ve rûhâniyyet-i şerîfe-i peygamberîye tevessül ederek bulup meydâna çıkarmıştır.^[33]

Keza Eyüb Sabri Paşa Kuba'daki Mescid-i Nûr'u bulup ihya etmesiyle ilgili şunları dile getirmektedir:

Mescid-i Nûr, ba'zı kavle göre Kubâ karyesinde ve ba'zı akvâle göre dahî Medîne-i Tâhire dâhilindedir. 1271 (1855) senesine değin mevkî'yle ve arsasının sebebi tesmiyesi ma'lûm değil idi. Mücâvirînden Mustafâ Aşkî Efendi merhûm Medîne-i Münevvere ahâlî-i kirâmı ihtiyârlarının ta'rîf ve işâreti ve tevârîh-i kadîme delâletleriyle bulup ihyâ etdi. Meğer Kubâ karyesinin "Bostân-ı Kâyim" denilen hürmalığı cihetinde imiş. Aşkî Efendi gösterilen mevkî'î hafr ederken esâs-ı kadîm dîvârı zuhûr etmiş ve bu esâsın Mescid-i Nûr ebniyesinin harâbesi olduğunu Kubâ karyesi sâl-hûrdeleri ale'l-umûm tasdik ederek Aşkî Efendi merhûma hayr ile du'â eylemiştir.^[34]

Üç cilt hâlinde tertip edilen eserde mütercim-müellif Aşkî her ne kadar eserinin dokuz bab, yüz yirmi iki fasıl ve bir hâtimedden mevcut olduğunu söylese de eserin sonunda dört fasıldan oluşan onuncu bab bulunmaktadır.^[35] İlk iki cilt Semhûdî'nin bahse konu eserinin çevirisidir, üçüncü cilt ise Osmanlı asırlarına hasredilmiş bir telifdir. Semhûdî'nin *Vefâ'ü'l-vefâ*'sı Osmanlı öncesini anlattığından Aşkî Osmanlı asırlarında Haremeyn'e yapılan hizmetleri muhtasaran ele almak maksadıyla bu üçüncü cildi yazmaya karar vermiştir. Üçüncü cilt, dokuz ve onuncu bablardan müteşekkildir. Osman

[33] Eyüb Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn: Mir'ât-ı Medîne*, Kostantiniyye 1304, s. 384.

[34] Eyüb Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn: Mir'ât-ı Medîne*, s. 961.

[35] Aşkî'nin bu ifadesi ilgili literatürde bu bilginin yayılmasına sebep olmuştur. Onuncu bâb üçüncü cilt vr. 244b'de başlamaktadır.

Gazi'den Sultan Abdülmecid'e kadarki Osmanlı asırları dokuzuncu bab içinde anlatılmış, Abdülmecid dönemi ise onuncu babda ele alınmıştır. Bu son kısım aynı zamanda müellifinin, araştırmalar sonucu elde ettiği bilgiler dışında şahsi gözlemlerini de ihtiva ettiği için Haremeyn tarihi üzerine çalışacaklar için önemli bir kaynak mahiyetindedir.^[36]

Ta'tîr'de Hicaz'ın Osmanlı hâkimiyetine girmesinden önceki padişahlar anlatılırken, genelde devletin dört bir yanında meydana getirdikleri mektep, medrese, zaviye, han, hamam, cami ve külliye gibi eserler, vakıflar ve saltanatları kısaca ele alınmıştır. Sonraki padişahların ise bilhassa Hicaz yarımadasındaki hizmet ve faaliyetleri anlatılmakla birlikte, çeşitli şehirlerdeki eserleri ve kimi hadiselerden de bahsedilmektedir. İstanbul'daki Hırka-i Şerif Camii'nin gördüğü tamirler, padişahların vasıfları, vakıfları, Cidde, Mekke ve Medine'de meydana gelen olaylar, bu şehirlere gelen idareciler ve faaliyetleri ile bedevilerin muhtelif olaylardaki rolleri bu meyanda zikre değerlidir. Sultan Mahmud ve Abdülmecid devirlerindeki eserlere düşürülmüş pek çok tarih esere derc edilmiştir. Bunlar yanında müellif siyasi olaylara da temas etmekten geri durmamış, Vehhâbi hareketi gibi bölgede uzun süre devam eden hadiselerden geniş bir şekilde bahsetmiştir. Eserde ayrıca Medinelilerin gündelik hayatına dair kimi kesitler de yer almaktadır. Mesela Aşkî Mustafa Efendi, şahit olduğu bir düğün merasiminden uzun uzadıya bahseder.

Bugüne kadar ilmî neşri tam olarak gerçekleştirilmemiş olan *Ta'tîr*'in ilk iki cildi sekiz ayrı yüksek lisans çalışmasına konu olmakla birlikte, bu tezlerden bugüne kadar yalnızca ikisi tamamlanabilmiştir. Mezkûr tezlerde sadece İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde mahfuz bulunan nüsha kullanılmıştır.^[37]

B. Ta'tîr'in Kaynakları

Aşkî Mustafa Efendi'nin *Ta'tîr*'in te'lifinde pek çok kaynağa müracaat ettiği anlaşılıyor. Eserin telif hikâyesini anlatırken “yüzden mütecâviz” eseri tedkik ettiğinden yukarıda bahsedilmişti. Bu kitaplar arasında tarihlerin yanı sıra siyer, hadis ve divanlar da bulunmaktadır.

[36] İsmail E. Erünsal, “Aşkî Mustafa Efendi...”, s. 118.

[37] Bkz. Nesibe Gülsüm Zengin, *Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Eseri Metin-Muhteva (1. Cilt 94-184 Numaralı Varaklar)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize 2019; Nisanur Arıkan, *Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Eseri Metin-Muhteva (1. Cilt 184-275 Numaralı Varaklar)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize 2019. *Ta'tîr*'in üçüncü cildinin tenkitli neşri hâlihazırda neşre hazırlanmaktadır.

Aşkî Mustafa Efendi, devrinin geleneğine uyarak toplu bir liste hâlinde kullandığı kaynakları zikretmez yahut her kullandığı eserden bahsetmez. Ancak onun “kemâl-i acz ü taksirimle cem’ine sa’y edip Medîne-i münevver’de mevcûd olan tevârihlerden” ifadesinden anlıyoruz ki kullandığı kaynaklar Medine’de mevcut olanlarla sınırlıdır.

İlk iki ciltte Semhudî’nin *Vefâ’ü’l-vefâ*’sını tercüme etmiş olmakla birlikte, dönemin tercüme anlayışına uygun olarak yer yer eklemeler ve çıkarmalar yapmış, başka eserlerden de yararlanmıştı. Bunun yanında özellikle telif olan üçüncü cildi kaleme alırken Harem’in duvar ve sakıflarında yazılı tarihlerden de faydalandığını bizzat kendisi zikretmektedir: “Harem-i sa’âdet’in cidâr ve suk flarında muharrer târihlerden ahz ve cem’ ederek bu mikdâra resîde mümkün oldu.”

Aşkî bazen kullandığı eser ve müellif isimlerini de zikretmektedir. Bu meyanda Kutb-i Mekki’nin *el-İ’lâm bi-a’lâmi beledillâhi’l-harâm* isimli Mekke tarihinin zikri sıkça geçmektedir. Bunun yanında Takiyyüddin Fâsî’nin *el-İk-dü’s-semîn fi târihi’l-beledi’l-emîn*’i, Ali et-Taberî’nin *el-Erecü’l-miskî fi’t-târîhi’l-Mekkî ve terâcimi’l-mülûk ve’l-hulefâ*’sı, Süleyman-nâmeler, III. Murad’ın *Fütühât-ı Sıyâm*’ı, Abdülğani Nablusî’nin *el-Hadîkatü’n-nediyye şerhu’t-Tarîkati’l-Muhammediyye*’si, Aristo’nun *Kitâbü’l-Ahcâr*’ı, Hüseyin el-Hârûnî’nin *Teysîru’l-met lib*’i zikredilen diğer eserlerdendir.

Bunların yanı sıra *Sahîh-i Buhârî* başta olmak üzere kimi hadis külliyatlarını da kullanan Aşkî Mustafa Efendi eserinde mebzul miktarda kullandığı manzumeler noktasında ise *Mesnevî* başta olmak üzere Keçecizâde İzzet Molla, Vâsıf, Pertev Paşa ve Şair Ahmed Paşa gibi şairlerin çeşitli vesilelerle yazdıkları kaside, tarih ve naatlerini tercih etmiştir. Elbette kendisine ait pek çok manzumeyi de eserine derc etmiş, ayrıca yer yer “şu’arâ-yı Medîne’den bir zât” şeklinde ismini vermediği kimi şairlerin manzumelerini de *Ta’tîr*’e ilave etmiştir.

C. Ta’tîr’in Nüshaları

Bugüne kadar yapılan çalışmalarda *Ta’tîr*’in yalnızca İstanbul Üniversitesi’nde mahfuz nüshasının olduğu belirtilmekteydi. İstanbul’daki bu nüshanın yanında Kahire ve Paris’teki kütüphanelerde mahfuz iki yazma nüsha daha tespit ettik. Bu yeni nüshalarla birlikte şimdiye kadar *Ta’tîr*’in bilinen üç nüshası olduğu ortaya çıkmış oldu:

1. İstanbul Nüshası

Üç nüshayı mukayeseli incelediğimizde İstanbul nüshasının en müttekâmil nüsha olduğu söylenebilir. İlk cildin istinsahı 1262 yılında (1846), ikinci cildinki 5 Safer 1263'te (23 Ocak 1847) ve üçüncü cildin istinsahı ise 16 Receb 1263 (30 Haziran 1847) tarihinde Muhammed Râsih Bursevî Efendi tarafından Medine-i Münevvere'de tamamlanmıştır. Eser 315x213 mm dış ve 220x126 mm iç ölçülere sahiptir. Her sayfa 25 satırdan oluşmaktadır. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde mahfuzdur. Üç cilt hâlinde sırasıyla Türkçe Yazmalar (TY) 1488, 1489 ve 1490 numaralarında kayıtlıdır. Ciltler sırasıyla 349, 372 ve 258 varaktır.

Aharlı ve filigranlı kâğıda siyah mürekkeple kaleme alınmış olup kırmızı bir bordürle çerçevelemiştir. Bordür haricinde medler ve başlıklar da kırmızı mürekkeple yazılmış ve ayrıca manzumeler de çerçevelemiştir. Enfes bir nesih hatla kaleme alınmış olan bu nüshanın, Sultan Abdülmecid'e takdim edileceği için incelikli olarak hazırlandığı söylenebilir.

Her cildin fihristi vardır. Ciltlerin ilk sayfalarındaki serlevhalar mihrabi-yelidir ve altın varak bordürle çerçevelemiştir. Sırt kısmı kırmızı, kapaklar ise siyah meşinle ciltlenmiştir. Herhangi bir minyatürün olmadığı nüshada bazı mekânların basit çizimleri bulunmaktadır.

Birinci cildin başlangıç ve sonları şu şekildedir:

Baş (vr. 1b):

كتاب تعطير أرجاء الدولة المجيدية بطيب أخبار بلد خير البرية
بسم الله الرحمن الرحيم؛ ﴿ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ ﴾ ﴿ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ ﴾^[38]
﴿ وَرَحِمْتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴾^[39]

Besmeleye bâb-ı râzî kıl küşâd

Eyleyip pâk-i senâ-yı Hakk yâd

Sonu (vr. 349a):

Çekdiğin kimler çeker âl-i abânın ey Hudâ

Bunları yâd eyle ağla haşre dek tâ Aşkıyâ

Ağla ey çeşm-i seng kan ağlamaktır âdetin

Âlemi vîrân eder yohsa bu nâr-ı firkatın

[38] Mutaffifin 83/20-21: O, yazılmış bir kitaptır. Allah'a yaklaştırılmış melekler ona tanık olurlar.

[39] Zuhruf 43/32: Rabbinin rahmeti, onların biriktirdikleri (dünyalık) şeylerden daha hayırlıdır.

İkinci cildin başlangıç ve sonları şu şekildedir:

Baş1 (vr. 1b):

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
الحمد لله الذي جعل مدينة المنورة دار الهجرة لسيد ولد عدنان .
وأمر تعظيمها بلسان حبيبه للزائرين من أهل الإيمان، والصلاة
والسلام على سيدنا محمد الذي أنقذنا من عبادة الأوثان .

Sonu (vr. 372a):

والجعل الجميع من عبادك الصالحين ذوي الكمال؛ سيما جامع هذه
المناقب تنيله جميع المطالب والمأرب. وصل وسلم على الفاتح الخاتم معلم
كل عالم، واله واصحابه الأعظم هذا، ونسئل الله الكريم ان يرزقنا حسن
الخواتم، ويدخلنا الجنة مع السابقين. الذين ﴿دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَجِئْتُهُمْ فِيهَا سَلَامًا وَأَخْرَجْتَهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^[40]

Üçüncü cildin başlangıç ve sonları şu şekildedir:

Baş1 (vr. 1b):

الجلد الثالث

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

وبه نستعين، الحمد لله الذي اعز الإسلام بالدولة العلية العثمانية أم البراهين، وأقامها
بالإتباع للشرع المتين المبين، وجعلها باقية إلى خروج المهدي الأمين، وصلى الله
على سيدنا محمد سيد المرسلين، و على والديه وآله وأصحابه أجمعين، وبعد؛

Bu fakîr-i hakîr-i pür-taksîr dervîş-i dil-rîş Aşkî Mustafa b. Ömer el-Kilisî
-uŷfiye anhüme'l-bârî- dâ'ileri...

Sonu (vr. 257b-258a):

وحال طويّ منشوري كنوزًا***على دول الملوك تكون وفقا [258a]
وحظى أن أدوم بهم وأبقى***وتاريخي حباه الله ظرفا

2. Kahire Nüshası

Kahire'de Mısır Milli Kütüphanesi'nde (Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye) Tarihî Türkî Tal'at 36 ve 45 numaralarda kayıtlıdır. Şimdiye dek Aşkî Mustafa Efendi ve eserleri üzerine yapılan çalışmalarda bu nüshadan bahsedilmemiştir. Katalog kaydında eser *Mevâridü'l-Mecidiyye* adıyla

[40] Yunus 10/10: Orada duaları: «Sübhanekâllahümme, Ya ilâhi! Seni tesbih ve tehzih ederiz»dir. Orada sağlık temennileri de: «Selâm = Selâmette olunuz» dur. Dualarının sonu da: «Elhamdülillâhi Rabbi'l-âlemin = Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah Teâlâ'ya mahsustur!» demektir.

anılmaktadır. Elimizde olan üçüncü cildin baş ve son varaklarında eser adına rastlanmamıştır.

282 varaktan müteşekkil olan 45 numarada kayıtlı cilt üçüncü cildir ki bu cildin baş ve son tarafından sadece birkaç varaka ulaşmak mümkün olmuştur. 382 varak hacmindeki 36 numarada kayıtlı cildin hacim itibarıyla ikinci cilt olması iktiza eder. Ancak bu cilde erişmek henüz mümkün olmadığından ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Bu durumda geriye kalan diğer birinci cilt de bu kütüphanede mahfuz olmalıdır. Bununla beraber katalog kayıtlarında bu cilde rastlanmamıştır.^[41]

İkinci cilt 272x185, üçüncü cilt ise 270x180 milimetre ebadındadır. Her ikisi de talikle kaleme alınmıştır ve her sayfasında 21 satır vardır. Katalog kaydına göre ikinci cilt 1846'da istinsah edilmiştir. Zahriye kaydından anlaşıldığı üzere ise üçüncü cilt 1856 yılında Hacı Ahmed ed-Dağıstanî Efendi tarafından istinsah edilmişlerdir.

Üçüncü cilt siyah mürekkeple, talik hatla kaleme alınmış olup sayfa kenarlarında iki düz çizgiden oluşan bir bordür vardır. Elimizdeki görüntüler siyah-beyaz olduğundan bordür ve eğer kullanılmış ise farklı renkte bir mürekkebin kullanılıp kullanılmadığı anlaşılamamıştır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki aynı İstanbul ve Paris nüshalarında olduğu gibi manzumeler genellikle cetvel ile çevrelenmiştir. Kimi sayfalarda haşiyelerin görüldüğü ciltte istinsah kaydı bulunmaktadır. Cilt başında fihrist olup çeşitli minyatür ve çizimler bulunmaktadır.

Üçüncü cildin başlangıç ve sonları şu şekildedir:

Başı (vr. 1b):

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الذي اعز الإسلام والمسلمين بالدولة العثمانية أم البراهين، وأقامها بالإتباع للشرع المتين المبين، وجعلها باقية إلى خروج المهدي الأمين، وصلى الله على سيدنا محمد سيد المرسلين، وعلى والديه وآله وأصحابه أجمعين، وبعد؛

Bu fakîr-i hakîr-i pür-taksîr dervîş-i dil-rîş Aşki Mustafa b. Ömer el-Kilîsî -afâ anhüme'l-bârî- dâ'ileri...

Sonu (vr. 280a):

وحال طويّ منشوري كنوزاً *** على دول الملوك تكون وقفا

وحظي أن أدم بهم وأبقى *** وتاريخي حباه الله طرفا

[41] Şimdiye dek bu nüshaların tamamına erişmek mümkün olmamakla birlikte, çabalarımız devam etmektedir.

3. Paris Nüshası

Paris'te Milli Kütüphane'de (Bibliothèque nationale de France) Supplement turc 1037, 1038 ve 1039 numaralarda kayıtlı üç ciltlik bu nüsha, Aşkî Mustafa Efendi ve eserlerinden bahsedilen daha önceki çalışmalarda zikredilmemiştir. Öncelikle Schefer katalogunda^[42] muhtasar surette daha sonra ise Blochet katalogunda^[43] daha mufassal şekilde nüsha tanıtılmıştır. Her iki katalogda da eserin adı *Mevâridü'l-Mecâdiyye fî Târîhi Beled-i Hayri'l-Beriyye* şeklinde kaydedilmiştir.

265x178 milimetre ebadındaki ciltler sırasıyla 286, 460 ve 259 varaktır. Kırmızı deri ciltlidir. Her sayfada 21 satır bulunmaktadır. Siyah mürekkeple, temiz bir tâlik hatla kaleme alınan eserde iki düz çizgiden oluşan kırmızı bir bordür vardır. Başlıklar, alt başlıklar, beyit, kıt'a ve sair âyetler, hadisler, duâ cümleleri vb. ibâreler kırmızı mürekkeple yazılmış, manzumeler için ayrıca kırmızı cetvel çekilmiştir. Temellük kaydı ve istinsah kaydı kabilinden kayıtlar bulunmamaktadır. Her cildin başında fihristi vardır. Nüshalarda herhangi bir çizim, minyatür ve sair motif mevcut değildir.

Birinci cildin başlangıç ve sonları şu şekildedir:

Başı (vr. 5b):

﴿كِتَابٌ مَرْقُومٌ﴾ ﴿يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾^[44] ﴿وَرَحِمْتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾^[45]
 بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Besmele bâb-ı râzî kıl küşâd
 Eyleyip pâk-i senâ-yı Hakk yâd

Sonu (vr. 386a):

Çekdiğin kimler çeker âl-i abânın ey Hudâ
 Bunları yâd eyle ağla haşr dek tâ Aşkıyâ
 Ağla ey çeşmim seng-i kan ağlamakdır âdetin
 Âlemi vîrân eder yohsa bu nâr-ı fırkatın

[42] Charles Schefer, *Catalogue de la collection de manuscrits orientaux, arabes, persans et turcs*, nşr. E. Blochet, Paris 1900, s. 162.

[43] Edgar Blochet, *Catalogue des manuscrits turcs*, II, Supplement no. 573-1419, Paris 1933, s. 141-142.

[44] Mutaffifin 83/20-21: O, yazılmış bir kitaptır. Allah'a yaklaştırılmış melekler ona tanık olurlar.

[45] Zuhuf 43/32: Rabbinin rahmeti, onların biriktirdikleri (dünyalık) şeylerden daha hayırlıdır.

İkinci cildin başlangıç ve sonları şu şekildedir:

Başı (vr. 6b):

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الذي جعل المدينة المنورة دار الهجرة لسيد ولد عدنان.
وأمر تعظيمها بلسان حبيبه للزائرين من أهل الإيمان، والصلاة والسلام
على سيدنا محمد الذي أنقذنا به من عبادة الأوثان.

Sonu (vr. 459b-460a):

والجعل الجميع من عبادك الصالحين ذوي الكمال؛ سيما جامع هذه المناقب
تيله جميع المطالب والمأرب. وصل وسلم على الفاتح الخاتم معلم كل
عالم، واله واصحابه الأعظم هذا، ونسئلك الكريم ان رزقنا حسن الخواتم،
ويدخلنا الجنة مع السابقين. [460a] الذين ﴿ دَعَاؤُهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾^[46]

Üçüncü cildin başlangıç ve sonları şu şekildedir:

Başı (vr. 4b):

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الذي اعز الإسلام والمسلمين بالدولة العثمانية أم البراهين، وأقامها
بالاتباع للشرع المتين المبين، وجعلها باقية إلى خروج المهدي الأمين، وصلى الله
على سيدنا محمد سيد المرسلين، وعلى والديه وآله وأصحابه أجمعين، وبعد؛

Bu fakîr-i hakîr-i pür-taksîr dervîş-i dil-rîş Aşkî Mustafa b. Ömer el-Kilîsî
-afâ anhüme'l-bârî- dâ'îleri..."

Sonu (vr. 259a):

وحال طويّ منشوري كنوزًا *** على دول الملوك تكون وقفنا
وحظي أن أدوم بهم وأبقى *** وتاريخي حباه الله ظرفا

Sonuç Yerine

Aşkî Mustafa Efendi, Osmanlı'nın son yüzyılında yaşamasına ve kıymetli eserler vermesine karşın ismi nisyana terk edilmiş şahsiyetlerdendir. Bunda ömrünün kâhîr ekseriyetini imparatorluğun kültür merkezlerinden uzakta yaşamış olmasının hiç şüphesiz ki etkisi büyüktür. Ancak belki bunda onun

[46] Yunus 10/10: Orada duaları: 'Sübhanekâllahümme, Ya ilâhi! Seni tesbih ve tehzih ederiz'dir. Orada sağlık temennileri de: 'Selâm=Selâmette olunuz'dur. Dualarının sonu da: 'Elhamdüülilâhi Rabbi'l-âlemîn=Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah Teâlâ'ya mahsustur!' demektir.

şahsî tercihleri de etkili olmuş olabilir. Zira o edebî eserlerinin Mehmed Salih Efendi'nin ısrarları neticesinde bir araya getirilmesine razı olmuştu.

Klasik şiirin son dönemdeki temsilcilerinden olan Aşkı'nın yazdığı Medine tarihine gelince, geleneksel usûlde kaleme aldığı bu eserin fazla istinsah edilme şansı bulamaması, öte yandan daha da önemlisi dönemin gereklerinden olan basılma imkânı bulamaması, günümüze dek sınırlı bir tanınırlığa sahip olması sonucunu doğurmuş gözükmektedir. Bununla birlikte, son yıllarda Aşkı ve eserleri üzerine yapılan akademik çalışmalarda bir ivme dikkati çekmektedir. *Ta'tîr* de bundan nasibini almış ve ilk cildi iki ayrı yüksek lisans tezine konu olmuştur.

Bu çalışmada, Kahire ve Paris kütüphanelerinde tespit edilen iki yeni yazma nüshasının tanıtılması da bu çalışmaların bir tür devamı niteliğinde değerlendirilebilir. Bir sonraki adım ise bu eserin tenkitli bir neşrinin yapılarak ilim âlemine kazandırılması olmalıdır. Bunun gerçekleştirilmesi, hiç şüphe yok ki hem Haremeyn, hem de son dönem Osmanlı sosyo-kültürel tarihine kıymetli katkılar sunacaktır.

Kaynakça

- Arıkan, Nisanur, *Aşkı Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Eseri Metin-Muhteva (1. Cilt 184-275 Numaralı Varaklar)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize 2019.
- Aşkı Mustafa Efendi, *Mevâridü'l-Mecîdiyye fi Târîhi Beled-i Hayri'l-Beriyye*, Fransa Milli Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 1037, 1038, 1039.
- Aşkı Mustafa Efendi, *Mevâridü'l-Mecîdiyye*, Mısır Milli Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar/Tarihi Türki Talat, nr. 36, 45.
- Aşkı Mustafa Efendi, *Ta'tîru Ercâ'i'd-Devleti'l-Mecîdiyye bi-Tîbi Ahbâri Beledi Hayri'l-Beriyye*, İÜ Nadir Eserler Ktp. Türkçe Yazmalar, nr. 1488, 1489, 1490.
- Barca, İbrahim, *es-Semhudi (v. 911/1506) ve Medine Tarihi*, Siyer Yayınları, İstanbul 2016.
- Baş, Mehmet Şamil, "Aşkı, Mustafa", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (TEİS)*, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/aski-mustafa>, erişim tarihi: 01.04.2020.
- Baş, Mehmet Şamil, "Aşkı Mustafa Efendi'nin Hayatı Eserleri ve Sâkinâme Mesnevisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (İzmir 2012), s. 249-280.
- Baş, Mehmet Şamil, *Aşkı Mustafa Efendi'nin Vahdet-nâme Mesnevisi (Metin, Muhteva, Tahlil)*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Dâhiliye Sicill-i Ahval İdaresi, Defterler (DH.SAI D.d.) 84/77. BOA, Bâb-ı Âlî Evrak Odası (BEO) 1476/110657.
- BOA, Sadâret Mektûbî Kalemi (A.)MKT.) 155/26.
- BOA, Sadâret Mektûbî Kalemi Mühimme Kalemi Evrakı (A.)MKT.MHM) 113/83.
- BOA, Sadâret Mektûbî Kalemi, Nezâret ve Devâir Yazışmaları (A.)MKT.NZD.) 100/31.
- Bilgin, Orhan, "Aşkı Mustafa Efendi ve Aşk-Nâmesi", *Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi*, 5 (İstanbul 1990), s. 211-222.
- Bilgin, Orhan, "Aşkı Mustafa Efendi ve Mi'râc-Nâmesi", *Prof. Dr. Nihat M. Çetin'e Armağan*, İstanbul 1999, s. 97-116.
- Blochot, Edgar, *Catalogue des manuscrits turcs*, II, Supplement no. 573-1419, Paris 1933.

- Dumlu, Sinan, *Sırkatibi ve Musahip*, Kitabevi, İstanbul 2016.
- Erünsal, İsmail E., “Aşkî Mustafa Efendi ve Medine Tarihine Dâir Eseri”, *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri: Şahıslardan Eserlere, Kurumlardan Kimliklere*, Timaş, İstanbul 2014, s. 169-186.
- Erünsal, İsmail E., “Aşkî Mustafa Efendi ve Medine Tarihine Dâir Eseri”, *Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi*, 6 (İstanbul 1991), s. 111-125.
- Eyüb Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn (Haremeyn Tarihi): Mir'ât-ı Mekke*, haz. Ömer Faruk Can, F. Zehra Can, ed. Göker İnan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2018, 2 cilt.
- Eyüb Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn: Mir'ât-ı Medine*, Kostantiniyye 1304.
- Schefer, Charles, *Catalogue de la collection de manuscrits orientaux, arabes, persans et turcs*, nşr. E. Blochet, Paris 1900.
- Semhûdî, Ebü'l-Hasan, *Vefâ'ü'l-Vefâ bi-Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım Samerrâî, Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), Londra 2001, 3 cilt.
- Yapa, Melek Bıyık, *Aşkî Mustafa Divanı (Edisyon Kritik)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.
- Zengin, Nesibe Gülsüm, *Aşkî Mustafa Efendi'nin Medine Tarihine Dair Eseri Metin-Muhteva (1. Cilt 94-184 Numaralı Varaklar)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize 2019.



SİYER YAZICILIĞINDA İBN İSHÂK'IN SÎRE'Sİ ÖZELİNDE RİVAYET NAKLİ VE AİDİYETİ SORUNU*

RAMAZAN AKIN
İSLAM TARİHİ UZMANI



ÖZET

İlk kaynaklara dayanan araştırmalarda rivâyetlerin doğrulanması önemli bir sorundur. Bir rivâyetin ilk kaynaklardan birinde olması doğruluğu için yeterli bir ölçüt değildir. Devrin şartlarından, müellifin ve eseri günümüze ulaştırıcıların özelliklerine kadar birçok neden rivâyetleri etkilemektedir. Araştırmada İbn İshâk'ın *Sîre'si* özelinde rivâyetlerin teşekkülü, nakli, aidiyeti ve doğruluğu hususu incelenmektedir. Bu doğrultuda muhteviyat ve sened bakımından *Sîre* içindeki rivâyetler birbiriyle ve İbn Hişâm'ın eseriyle mukayese edilerek bazı çıkarımlar elde edilmektedir. Son olarak ise bu çıkarımlara uygun örneklerle yer verilmektedir.

Anahtar kelimeler: Sîre, İbn İshâk, İbn Hişâm,
Yûnus b. Bukeyr, Muhammed Hamidullah.

THE ISSUE OF
TRANSMISSION AND
BELONGING IN SIRAH
HISTORIOGRAPHY:
THE CASE OF IBN
ISHAQ'S SIRAH

ABSTRACT

Verification of accounts based on original sources is an important problem. Being related in any original source is not a sufficient criteria for being accurate. There are many factors affecting accounts such as the conditions of the period and the transmitters of the work. This paper examines the formation, transmission, belonging, and accuracy of accounts within the context of Ibn Ishaq's *Sirah*. In this regard, by comparing the accounts in *Sirah* with Ibn Hisham's work in terms of content and chain (isnad), I have represented the variations of accounts by illustrating with examples.

Keywords: Sire, Ibn Ishaq, Ibn Hisham, Yunus b. Bukeyr, Mohammad Hamidullah.

* Bu makale Prof. Dr. Rıza Savaş danışmanlığında tarafımızdan kaleme alınan *İbn İshâk ve İbn Hişâm'ın Sîrelerinin Muhtevâ Açısından Mukâyesesi* başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılarak yazılmıştır. Ramazan Akın, *İbn İshâk ve İbn Hişâm'ın Sîrelerinin Muhtevâ Açısından Mukâyesesi*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

Giriş

Tarih araştırmacıları, rivâyetleri mümkün olduğu kadar ilk kaynaklardan almaya özen göstermektedir. Günümüze zamansal uzaklık başta olmak üzere birçok neden kaynakların doğruluğunu etkilemektedir. Neticede rivâyetlerin ilk kaynaklara dayandırılmasında ciddi sorunlar ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in hayatı hakkında yapılan çalışmalarda da bu sorun araştırmacıları devamlı olarak meşgul etmektedir.

Hz. Peygamber'in dönemine zaman bakımından çok yakın olan yazılı kaynakların bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Bu eserlerde yer alan rivâyetler önce ilim meclislerinde ekseriyetle sema yoluyla veya öğrencilerin ve takipçilerin yapabildikleri kadar yazıya intikal ettirmeleriyle bir sonraki nesle ulaştırılmıştır. Eserlerin bir kısmı tarih serüveni içinde bütüncül yapılarını koruyamayarak parçalar halinde veya başka eserler içerisinde günümüze ulaşmıştır. Eserlerin önemli bir kısmı, müstensihlerin ulaşabildikleri başka rivâyetlerle veya eserde yer alan rivâyetlerden uygun görmediklerinin çıkarılmasıyla değişikliğe uğramaktan da kurtulamamıştır. Bu durum Hz. Peygamber'den rivâyeti ilk alan râviyi, ondan sonra da her bir müellif ve müstensih, metin aktarımı yaparken etkileyen afaki ve enfüsi birçok neden neticesinde ortaya çıkmıştır. Belki de bu durum rivâyetlerin bir kısmı için kaçınılmaz bir sonuçtur. Binaenaleyh araştırmacılar şâz rivâyetin doğru olabileceği gerçeğini de göz önüne alarak rivâyetlerin sened bakımından en zenginini ve rivâyet karşılaştırmalarında en az değişikliğe uğrayanını eserlerine almayı öncelemeye çalışmıştır. Nitekim bu tür rivâyetlerin doğru veya doğruya yakın bilgiler olması muhtemel görülmektedir.

İslam Tarihi kaynaklarının ilklerinden olan İbn İshâk'ın eserinin metin ve sened yönünden incelenmesinin rivâyetlerin aidiyetini, ilk râviden son nüshaya kadar geçirdiği değişimi bize daha belirgin bir şekilde gösterebilmektedir. Bu çalışma Hz. Peygamber'in hayatını ele alan ilk kaynakları daha doğru anlama çabasından ibarettir.

A. İbn İshâk ve Sîre'si

1. İbn İshâk Rivâyetlerinin Teşekkülü

Günümüze ulaşan eserlerde bulunan rivâyetlerin erken dönem kaynaklarının en önemli isimlerden biri İbn Şihâb ez-Zührî'dir.^[1] Onun müstakil bir eseri şu ana kadar elimize ulaşmasa da rivâyetlerinin bir kısmı öğrencileri vasıtasıyla kendisinden sonra kaleme alınan eserlerde yer almaktadır. Siyer kaynakları içinde, şu ana kadar bulunabilen en eski eserlerden biri de İbn Şihâb ez-Zührî'nin öğrencisi İbn İshâk'a (151/768) ait olarak bilinen eserdir. Bu eser en kapsamlı olarak yakın zamana kadar ancak Abdülmelik b. Hişâm'ın (218/825) temeli İbn İshâk'ın talebesi kendisinin de hocası olan Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî'ye (183/799) dayanan “*es-Sîretü'n-Nebeviyye*” isimli eseri içinde yer almaktaydı. Yani İbn İshâk'ın müstakil bir eseri henüz gün yüzüne çıkmamıştı. Nihayet 1976 yılında Muhammed Hamidullah bulduğu üç ayrı nüshayı birleştirip, tahkik ettikten sonra İbn İshâk'a atfederek, bir eser yayımladı.^[2] Onun hemen ardından Süheyl Zekkâr da bulunan bu parçalara bir başka tahkik yaparak nüshaları ilim dünyasına kazandıran ikinci muhakkik ve naşir olmuştur.^[3]

Sîre'nin büyük bir kısmını oluşturan parçalar Fas Karâviyyin Kütüphanesinde bulunan birbirinin neredeyse aynı olan biri eski diğeri yeni iki nüsha, İbn İshâk'ın öğrencisi Yûnus b. Bükeyr'in kanalıyla Ahmed b. Abdülcebbar el-Utâridî tarafından kaleme alınmıştır. Nüshanın râvi silsilesinin son müstensihisi Ahmed b. Muhammed en-Nakûr'dur.^[4] Eserde yer alan diğer parça ise Şam Zahiriyye Kütüphanesinde bulunan nüshadır. Bu nüsha yine İbn İshâk'ın bir başka öğrencisi olan Muhammed b. Seleme el-Harrânî'den bir silsile sonunda kaleme alan Tahir b. Berakat el-Kureşî'ye aittir.^[5]

[1] Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zührî (124/742).

[2] Muhammed b. İshak, *Sîret-ü İbn İshâk el-Müsemmatü bi-Kitabi'l Mübtedei ve'l Meb'asi ve'l-Megâzi*, thk. Muhammed Hamidullah, (Fas: Ma'hadü'd-Diraseti ve'l-Ebhasi li't-Ta'rib, V. Muhammed Matbaası, 1976).

[3] Muhammed b. İshak, *Kitabu's-Siyer ve'l-Megâzi*, thk. Süheyl Zekkâr, (Dimaşk: Daru'l Fikir Yayinevi, 1978).

[4] İbn İshâk, *Sîre*, 49.

[5] İbn İshâk, *Sîre*, 283.

2. Rivâyetlerin İbn İshâk'a Aidiyeti

İbn İshâk'ın *Sîre*'sinin bu güne ulaşmasını sağlayanların eser üzerinde ne kadar etkileri olmuştur? Müstensihler sadece birer eser nakilcileri midir? Yoksa eserin kimliğine doğrudan etki etmişler midir? İşte bu soruların cevabı eserin muhtevasının ve rivâyet senedlerinin incelenmesiyle biraz olsun aydınlatılabilmektedir. *Sîre*, Yunus b. Bükeyr'in İbn İshâk'tan ve başka râvilerden aldığı rivâyetlerle oluşturulmuştur. Muhtevanın çeşitliliği râvilerin aynı anlayışta olmadıklarını göstermektedir. Bu durum tezat rivâyetlerin eser içinde önemli bir yer işgal etmesine de yol açmaktadır. Senedler incelendiğinde görülmektedir ki İbn İshâk'tan başka râvilerden alınan rivâyetlerin ekseriyetle kaynağı İbn Bükeyr'dir. Ondan *rivâyetleri* olarak eseri oluşturan senedin son halkası Ahmed b. Abdülcebbar'ın rivâyetleri üzerinde ne kadar etkisi olduğu hakkında kesin bir fikir elde etmek mümkün görünmemektedir. Senedler incelendiğinde İbn Bükeyr'in müdahalesinin el-Bekkâi'nin İbn Hişâm'ın metni üzerindeki tasarrufunun belirsizliği gibi olmadığı da görülmektedir. Çünkü İbn Hişâm'ın rivâyetlerinin önemli bir kısmı el-Bekkâi'ye isnâd edilmeden İbn İshâk isnâdlıdır. İbn Hişâm bu rivâyetleri "*İbn İshâk dedi.*" diyerek genelde ona dayandırmıştır. el-Bekkâi ve/veya İbn Hişâm tezat veya mükerrer rivâyetlerde tasarruf yaparak uygun gördüğü rivâyeti metnine almasına rağmen bazı rivâyetlerde ise bu tercih yöntemini kullanmaktan imtina etmiştir. Yani hem İbn Bükeyr hem de İbn Hişâm ve/veya el-Bekkâi tedlisten kaçınmamıştır. Bundan dolayı rivâyetlerin önemli bir kısmı müsned değildir. Bu da zaten tarihçilerin usûl açısından hadis ehlinde ayrılımlarının temel sebeplerindendir.

İbn Hişâm'ın eserinde İbn İshâk'tan başka râvilerden rivâyetler yer almaktadır. Ancak bu rivâyetlerin bir kısmının kaynağının İbn Hişâm olduğu sarîh ise de diğer kısmının kaynağını tahmin etmek oldukça zordur. Ayrıca İbn Hişâm'ın eserinde "*İbn Hişâm dedi.*" denilerek birçok rivâyet ve geniş bir malumat yer almaktadır. Bundan dolayı, anladığımız kadarıyla mevcut nüsha İbn Hişâm'dan eseri aktaranlar tarafından kaleme alınmıştır.

İbn Hişâm'ın eserinde İbn İshâk rivâyetleri üzerinde kendisinin de yöntemini açıklarken belirttiği gibi tasarruflarda bulunulmuştur. Metinler mukayese edildiğinde el-Bekkâi'nin bu tasarruflar üzerinde fazla bir etkisi olmadığını söyleyebiliriz. Bu tespiti delilimiz ise onun aktardığı rivâyetlerin başta Muhammed b. Seleme olmak üzere diğer râvilerin rivâyetleriyle örtüşmesidir. İki eserde de yer alan İbn İshâk isnâdlı rivâyetler karşılaştırıldığında ekseriyetle metinlerin örtüştüğü görülmektedir. Bu durum metinlerin arz ve sema yolundan ziyade İbn İshâk'tan alınıp aynı ortamda

yazıya geçirildiği izlenimini vermektedir. İbn Bükeyr nüshasında bölüm başında sened verilirken “*Yanında okundu.*” ifadesi yer almaktadır.^[6] Ancak bu ifadenin geçtiği metin sema yolundan ziyade okunan metnin kayda geçirildiği intibasını uyandırmaktadır. Mamafih metinlerin müdahale edilmeyen kısımları harfiyen aynıdır. Ancak bu durum rivâyetlerin genelini kapsamamaktadır. Her iki metinde de rivâyetlere İbn İshâk'ın anlayışını yansıtmakta kırılmalara yol açan müdahaleler söz konusudur. İbn Bükeyr, İbn İshâk'ın rivâyetlerini aktarırken, metin içinde gerekli gördüğü yerlerde başka râvilerden mükerrer rivâyetlere yer vermektedir. Bu rivâyetlerin bazen tamamlayıcı ve pekiştirici olduğu görülmektedir. Ancak bu yöntem rivâyetin doğruluğunu güçlendirse de İbn Hişâm'ın metnindeki anlatımın akıcılığını göremememize neden olmaktadır. Bazen ise ithal edilen rivâyetler, konunun bütünlüğünden uzaklaştıran ilaveler olarak yer almaktadır. İbn Hişâm'ın metninde ise aynı durum söz konusu olsa da daha düzenli ve anlamlı ilavelerle metin büyük oranda genişletilmiştir. İbn Hişâm'ın “*İbn İshâk dedi.*” diyerek eserinde yer verdiği rivâyetlerin bir kısmını İbn Bükeyr'in metninde görememekteyiz. Bu müdahalelerin tespiti, tasarrufları daha açık bir şekilde görmemizi sağlamaktadır. Müsned rivâyetlerde yer alan râvi zincirlerinden bazılarında İbn Bükeyr ve el-Bekkâi senedleri farklılık arz etmektedir. Fakat bu durum senedler içinde çok önemli bir yer işgal etmemektedir. Sened farklı olduğunda doğaldır ki metinlerde de lafzen ve manen farklılaşma söz konusu olmaktadır. İbn Bükeyr'in İbn Hişâm'a nazaran İbn İshâk'ın rivâyetlerinden çok daha fazla ayrıldığı açık bir şekilde görülmektedir. Ayrıca İbn Bükeyr'in başka râvilerden aktardıklarının kâhir ekseriyeti İbn Hişâm'ın eserinde mevcut değildir. Hatta aynı konudaki bazı rivâyetler İbn Hişâm'ın metninde başka senedlerle yer almaktadır. Bu durum Yunus'un metninin onun eserine kaynaklık etmediğini düşündürmektedir.

İbn Hişâm'ın metninde de tasarruflar bazı rivâyetler üzerinde önemli değişikliklere yol açmıştır. Bu durumun İbn Hişâm'ın yönteminde belirttiği nedenler dâhil olmak üzere başka sebeplerden de kaynaklandığı muhteva karşılaştırması yapıldığında görülmektedir. Eser İbn İshâk'ın rivâyetleri temel alınarak oluşturulan fakat İbn Hişâm'ın adıyla maruf yeni bir inşa eserdir. İbn Bükeyr ise açıkça ve genelde de müsned olarak rivâyeti İbn İshâk'tan almadığını göstermektedir. Keza İbn Bükeyr'in metninde, nicel ve nitel olarak İbn Hişâm'ın metninden daha büyük ölçüde İbn İshâk'ın eserine müdahale edilmiştir. Binaenaleyh İbn Hişâm'ın eserinde başka

[6] İbn İshâk, *Sire*, 2

râvilerden ve “*İbn Hişâm dedi.*” denilerek birçok rivâyet ve geniş bir malumat yer almaktadır. Bu rivâyetler belirgin bir biçimde İbn İshâk rivâyetlerinden ayrılmaktadır. Pek tabiidir ki İbn Bükeyr’in metninde böyle bir lafız kullanılsa da senedlere bakıldığında aynı durum görülmektedir.

İki eserdeki rivâyetleri karşılaştırdığımızda ortaya çıkan farklılıkların kaynağının tespiti hususunda ancak üçüncü bir nüsha ele geçerse belki daha sağlıklı bir yaklaşım elde edilebilir. İbn Seleme nüshasıyla İbn Hişâm’ın eseri mukayese edildiğinde önemli farklılıkların mevcut olmamasından dolayı müdahalelerin kaynağının İbn Bükeyr ve/veya ondan silsile yoluyla nüshayı aktaranların olduğu intibai daha kuvvetli görünmektedir. Eğer eserler üzerinde tasarrufun yegâne müsebbibi, membaları kabul edilirse silsiledeki kimselerin müdahaleleri yok sayılmış olur. Ancak silsilenin müdahalesi kesin olarak yoktur denilemez. Çünkü bu hususta belirteceğimiz bazı çıkarımlar haricinde elimizde sağlam deliller mevcut değildir. Örneğin, İbn Seleme nüshasına, silsilenin mühim bir müdahalesinin olmamasından hareketle eğer dönem yöntemleri genel ise İbn Bükeyr silsilesinin müdahale ihtimali de zayıf görünmektedir. Bu durumda ekseriyetle müdahalelerin kaynağı İbn Bükeyr olması muhtemeldir. Keza *Sîre*’deki isnâd zincirleri incelendiğinde başka râvilerden gelen rivâyetlerin kaynağının yine İbn Bükeyr olduğu görülmektedir. Son olarak İbn Hişâm’ın İbn İshâk’ın eserini özetlediğini düşünmüyoruz. Çünkü eser sadece ihtisar edilseydi esere *rivâyetlerin* anlamını değiştiren müdahaleler, başka râvilerden ilaveler yapılmayabilirdi. Bu yönüyle iki eserin de benzer özellikte olduğunu düşünmekteyiz.

3. Kaynak Gösteriminde Karşılaşılan Sorun

İbn Bükeyr ve İbn Hişâm, İbn İshâk rivâyetleri üzerinde önemli tasarruflar yaparak eserlerini inşa etmişlerdir. Mesele bu yönüyle ele alındığında, İbn Hişâm’ın eseri müellife nispet edildiğinden *Sîre*’nin de İbn İshâk’tan ziyade İbn Bükeyr’e nispet edilmesi gerektiği akla gelmektedir. Ancak asli kaynak İbn İshâk olduğu için muhakkikler nüshaları ilim dünyasına kazandırırken İbn İshâk kimliği üzerinde bir tercih tasarrufunda bulunmuştur. *Sîre* nüshaları bütüncül bir yaklaşımla İbn İshâk’ın siyeri olarak meşhur olduğundan alıntılarının kaynağı da “*İbn İshâk, Sîre*” olarak verilmektedir. Bu durumda rivâyetlerin topyekûn İbn İshâk’a aidiyetle değerlendirilmesi siyer yazıcılığında zincirleme olarak birçok soruna da yol açmaktadır. Muhammed Hamidullah, İbn Hişâm’ın İbn İshâk’ın bazı rivâyetlerini eserine almamasını değerlendirirken şöyle demektedir: “*İbn Hişâm geniş ilmîne ve ince görüşlülüğüne rağmen İbn İshâk’ın kitabında bulunan her şeyi kitabına almamıştır. Söz gelimi bu kitabın yüz doksan ikinci paragrafını buna örnek olarak gösterebiliriz.*”

Resûlullah kendisine indirilen Kur'ân'ı önce erkeklere sonra kadınlara okurdu."^[7] Ancak bu noktada belirtilmesi gerekir ki; isnâd zincirinden anlaşıldığı üzere bu rivâyet İbn İshâk'ın değil, Yunus b. Bükeyr'in başka râviden aldığı rivâyettir. İbn Bükeyr rivâyeti Ömer b. Zer kanalıyla Mücâhid'den almıştır. Tahkikte örnek olarak bu metnin verilmesinin, senedine dikkat edilmediği için amaca uygun olmadığı kanaatindeyiz. Isnâd dikkate alınmadığından dolayı daha ciddi bir sorun James Robson'un, *İbn İshâk'ın Isnad Kullanışı* adlı makalesinde^[8] ortaya çıkmıştır. Müellif makalesinde *Sîre*'de yer alan rivâyetler üzerinden İbn İshâk'ın isnâd kullanımı hakkında değerlendirme yapmak isterken, İbn İshâk'ın rivâyetleri dışında *Sîre*'de yer alan rivâyetlerin de İbn İshâk'a ait olduğunu zannettiğinden onun isnâd kullanımı hakkında doğru bir değerlendirme yapmaktan yoksun kalmıştır. Özellikle Türkiye'de İbn İshâk'ın yöntemi üzerinde veya İbn İshâk rivâyetleri kaynak gösterilerek yapılan birçok ilk dönem araştırmasında yine aynı sorun görülmektedir. Örneğin, bir araştırmada^[9] Hz. Peygamber'in nesebiyle ilgili İbn İshâk'ın görüşü olarak kaydedilen rivâyetin *Sîre*'nin orijinalinde yer almadığı görülmektedir.^[10] Muhammed Hamidullah, söz konusu rivâyeti kaynağını da belirterek, İbn Hişâm'ın eserinden alıp tahkikine birinci paragraf olarak yerleştirmiştir. Haliyle Süheyl Zekkâr'ın tahkikinde ise bu rivâyet mevcut değildir. Bu durumda rivâyet her ne kadar *Sîre*'de yer alsa da kaynağının İbn Hişâm olarak gösterilmesi gerekmektedir. Ancak ilk kaynaklara bütüncül bakıldığından, eser kime atfedilmişse rivâyette ona isnâd edilmektedir.

İbn İshâk rivâyetleri üzerinde yapılan çalışmalarda, belirttiğimiz iki tahkikten başka Ahmed Ferid Mizyedî'nin *es-Sîretü'n-Nebeviyye li-İbn İshâk* adlı eserinden de istifade edilmektedir. Bu noktada Mizyedî'nin tahkikini zikrettiğimiz diğer tahkiklerden ayıran özelliğinin bilinmesi gerekmektedir. Mizyedî'nin tahkikinde İbn İshâk'ın diğer kaynaklarda yer alan rivâyetleri de yer almaktadır. Kaynak gösteriminde rivâyetin Mizyedî'nin de rivâyeti aldığı ilk kaynaktan alınması gerektiği sarıh bir kuraldır. Fakat eserin bu özelliği yadsındığında rivâyetler alınırken bu eser kaynak gösterilmektedir. Örneğin bir araştırmada^[11] Mizyedî'nin Taberî'den aldığı İbn İshâk isnâdlı Benî Müstalik Gazvesi'ne dair rivâyetin kaynağının belirtilmesinde hata

[7] İbn İshâk, *Sîre*, 21-22.

[8] James Robson, *İbn İshâk'ın Isnad Kullanımı*, 10, çev. Talât Koçyiğit, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1962), 117-126.

[9] Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 44.

[10] İbn İshâk, *Sîre*, 1

[11] Yasin Yılmaz, *Bir Siyer Müellifi Olan İbn İshâk'taki Bazı Hâdiseler Örneğinde Siyer-Tefsir İlişkisi*, (Kahramanmaraş: Sütçü imam Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi, 2013), 11/116-127.

söz konusu olmuştur. İlk kaynak atlanarak Mizyedî'nin tahkikinin kaynak olarak gösterildiği görülmektedir.

İbn İshâk rivâyetleri üzerine en kapsamlı araştırmaların biri de, Muta'et-Tarabişî'nin, "Ruvatu Muhammed b. İshâk b. Yesar fi'l-Meğazî ve's-Siyer ve Sari'l-Mervîyyat" isimli eseridir. Onun eserinden de yararlanarak, araştırması içinde bir inceleme yapan Şaban Öz ise durumun farkında olarak rivâyetleri senedine göre değerlendirip şu tespitte bulunmaktadır:

"Yayınlanan nüshalarda sadece İbn İshâk rivâyetlerine yer verilmediğini de ayrıca belirtelim. Nitekim Sîretu İbn İshâk'ın üçte birden fazlası İbn İshâk'a ait değildir. (520)^[12] paragrafın 200'ü."^[13]

Bu genel değerlendirmeyi İbn İshâk'ın metninde yer alan rivâyetleri senedine göre inceleyerek detaylandırarak olursak şu sonuçlara varılmaktadır:

- İbn İshâk'ın, İbn Bükeyr'in kanalıyla gelen seksen dört paragrafta yer alan rivâyetleri kısmen olmak üzere toplam yüz elli yedi paragrafta yer alan rivâyetlerinin muhtevâsı İbn Hişâm'ın metniyle uyumlu olduğu tespit edilmiştir.
- İbn İshâk'ın, İbn Bükeyr'in kanalıyla gelen yüz on paragrafta yer alan rivâyetleri, hiçbir şekilde İbn Hişâm'ın eserinde mevcut değildir.
- İbn Bükeyr'in başka râvilerden aldığı rivâyetler iki yüz on bir paragrafta yer almıştır. Bu rivâyetlerin on yedisi İbn Hişâm'ın eserinde kısmen yer almıştır.
- İbn İshâk'ın İbn Seleme kanalıyla gelen rivâyetlerinin yer aldığı iki paragraf, İbn Hişâm'ın eserinde hiçbir şekilde mevcut değildir. Yedi paragrafındaki rivâyetler ise bazı bölümleri kısmen farklı olmakla beraber yer almıştır. İbn Seleme metnindeki toplam kırk altı paragraftaki rivâyetler İbn Hişâm'ın metninde yer almıştır.

B. Rivâyetlerde Yapılan Tasarrufların Nedenleri

İbn İshâk'ın rivâyetlerini aktaran müelliflerin metne yaptıkları müdahalelerin nedenlerinin araştırılmasının, rivâyetlerin anlaşılmasında faydalı olacağı kanaatindeyiz. Metinlerde yer alan rivâyetlerin bazı başlıklar altında tespit edilip gruplandırılması incelenmesinde kolaylık sağlayacaktır. Bu gruplandırmada öncelikle tespit edilebilen aklî ve lafzî tenâkuzların örneklenmesinin faydalı olacağını düşünüyoruz. Bu yöntem tenâkuzların nedenlerinin ve kaynağının tespitine yardımcı olabilmektedir. Sîre'de yer

[12] Muhammed Hamidullah'ın neşrinde paragraflar numaralandırılırken beşinci bölüm başlangıcında dört paragraf geriye gidilerek beş yüz yirmi dört paragraf olması gereken metin, beş yüz yirmi paragraf halinde neşredilmiştir.

[13] Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, (Ankara: İsar Yayınevi, 2006), 300.

alan tenâkuzlu rivâyetlerin İbn İshâk'tan çok Yunus'tan kaynaklandığı görülmektedir. Bu durumun nedeni belki de Yunus'un usûlüne göre rivâyetlerin tenkit edilmeden tedvin edilmesidir. Durum böyle olunca İbn İshâk'tan ziyade Yunus b. Bükeyr'in metne aldığı rivâyetlerde tenâkuzlar daha çok yer işgal etmektedir. İbn Hişâm'ın metninde de bu tür tenâkuzlu rivâyetler mevcut olsa da İbn Hişâm rivâyetleri metnine alırken daha seçici davranmıştır. İkinci olarak, kısmen de olsa siyasi ve sosyal ortamın Yunus'un metnine etkisi görülmektedir. İbn Hişâm'ın eserinde ise tasarrufların birçok nedeni olsa da bu nedenlerin en belirleyicisinin dönemin siyasi ve sosyal ortamının oluşturduğu atmosferin etkisi olduğunu düşünmekteyiz. İbn Hişâm, belki de içinde bulunduğu sosyal ve siyasi ortamdan dolayı İbn İshâk ve İbn Bükeyr kadar özgür olmadığını hissetmiş olabilir. Abbasilerin siyasi iktidarının güçlendiği bir zamana tekabül eden eserini, farklı bir anlayış ve yöntemle kaleme aldığı belirgin bir biçimde görülmektedir. Bununla beraber İbn Hişâm'ın, eserini yazarken yönteminin sınırlarını da zorladığını müşahede etmekteyiz.

Rivâyetler genel hatlarıyla gruplandırılmaya çalışılsa da aynı rivâyetin içinde birkaç tespiti doğrulayan örnekler olduğu görülmektedir. Bundan dolayı rivâyetleri mümkün olduğu kadarıyla bir arada vermenin daha doğru olacağını düşünmekteyiz. Yapılmaya çalışılan tespitler ışığında örnekleri iki başlık halinde vermek uygun olacaktır. Bu başlıkların, birincisinde, eserlere bütüncül olarak bakıldığında ortaya çıkan çelişkiler ve tenâkuzlu rivâyetlerin alımındaki usûl farklılıklarına işaretle ortaya çıkan rivâyetler ele alınmaktadır. İkinci başlıkta ise özellikle İbn Hişâm'ın eserini kaleme alırken içinde bulunduğu sosyal ve siyasi ortamın etkisini gösterebilecek rivâyetler incelenmektedir. Bu kıyaslama yöntemin İbn İshâk'ın döneminden İbn Hişâm'a kadar zihinsel ve toplumsal değişimin eserlere yansımalarını görmek adına önemli olduğunu düşünüyoruz.

1. Aklî ve Lafzî Tenâkuzları İçeren Rivâyetler

a. Aklî Tenâkuz

Akideye Aykırı Bir Rivâyet

İbn Bükeyr'in başka râvilerden aktardığı Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim hakkında yaşasaydı peygamber olacağını söylediği rivâyet^[14] İbn Hişâm'ın metninde mevcut değildir. Hz. Peygamber'in son peygamber olduğu İslam'ın en önemli akidelerinden olmasından dolayı böyle bir hadisin Hz. Peygamber'in dilinden sudur edeceğinin kesinlikle düşünülemeyeceği kanaatindeyiz.

[14] İbn İshâk, *Sire*, 252.

Cinlerin Görünmesi

İbn Bükeyr'in başka râvilerden aldığı cinlerin, Hz. Peygamber'in Kur'ân okumasını dinlemesine dair rivâyet ve Hz. Peygamber'le konuşan cinlerin sayısına dair çok kısa bir cümlelik rivâyet^[15] İbn Hişâm'ın metninde mevcut değildir. İbn İshâk'ın rivâyetlerinde genelde cinlerin risâletten önceki durumlarına dair bilgiler yer almıştır. Rivâyete kaynaklık eden ayet-i kerimelerde^[16] ve bu rivâyet haricinde, iki metinde de yer alan rivâyetlerde Hz. Peygamber'in cinleri gördüğüne dair bir anlam çıkarabilmiş değiliz.

Hibe

İbn Bükeyr'in İbn İshâk'tan başka râvilerden aldığı bazı rivâyetler akli tenâkuza örnek gösterilebilir. Hz. Peygamber'e kendini hibe eden kadınlar ve onlardan biri olan Ümmü Şerik'e dair rivâyet^[17] ve Hz. Peygamber'in yanında kendisini ona hibe eden kimsenin olmadığını belirten rivâyet,^[18] İbn Hişâm'ın metninde mevcut değildir.

Hız. Âişe'nin Evlilik Yaşı

İbn İshâk'ın metninde yer alan Hz. Âişe'den naklen Fil Hadisesinden kalan filin bakıcısına ve sürücüsüne dair rivâyet^[19] ve Hz. Âişe'nin de adının bulunduğu ilk Müslümanların listesi^[20] İbn Hişâm'ın metninde yer almaktadır. Hz. Âişe'nin evlilik yaşının tespitine yardımcı olması bakımından bu rivâyetler önem arz etmektedir. Hz. Âişe hakkında iki metninde yer alan rivâyetler toplu halde ele alındığında yaşı hakkında çelişkiler söz konusudur. Örneğin, İbn Bükeyr, başka bir râviden naklettiği rivâyette, Hz. Âişe'nin evlendiğinde altı yaşında,^[21] İbn Hişâm'ın eserinde ise senedsiz olarak Hz. Âişe'nin yedi yaşında olduğunu nakletmesine^[22] rağmen bu rivâyetlerin hiçbiri İbn İshâk'a ait değildir. Bu konuyla ilgili yapılan akademik çalışmaların^[23] konuyu daha sağlıklı bir şekilde değerlendirmeyi sağlayacağını düşünüyoruz.

[15] İbn İshâk, *Sîre*, 256.

[16] *el-Cin*, 72/1-2, *el-Ahkâf*, 46/29.

[17] İbn İshâk, *Sîre*, 249.

[18] İbn İshâk, *Sîre*, 250.

[19] İbn İshâk, *Sîre*, 42; Abdülmelik İbn Hişâm. Ebû Muhammed, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız Şalbi (Beyrut: Daru'l Marife, 2009), 1/58-59.

[20] İbn İshâk, *Sîre*, 124.

[21] İbn İshâk, *Sîre*, 239.

[22] İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4, 293.

[23] Rıza Savaş, *Hız. Âişe'nin Evlenme Yaşı İle İlgili Farklı Bir Yaklaşım*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9, 1995)

Hız. Ömer'in Ümmü Gülsüm bint Ali ile Evliliği

İbn İshâk'ın metninde yer alan Hız. Ömer'in, Ümmü Gülsüm'le evliliğine dair rivâyette,^[24] nedenin asabiyetle açıklanmasının, Kur'ân düsturlarına vukufiyeti göz önüne alındığında Hız. Ömer'in cevabı olamayacağını düşünerek İbn Hişâm'ın metnine almadığı kanaatindeyiz.

Fii'l Eziyet

Ebû Cehil'in Hız. Peygamber'e fiziksel olarak eziyet etmesine dair İbn Bükeyr'in metninde yer alan rivâyet^[25] İbn Hişâm'ın metninde Ebû Cehil'in istemesine rağmen sadece sözlü eziyetinin olduğu yer almaktadır.

Garanik Olayı

İbn İshâk'ın metninde yer alan Garanik Hadisesi rivâyeti^[26] İbn Hişâm'ın eserinde mevcut değildir.

Kâbe'yle İlgili Rivâyetler

İbn Bükeyr'in başka bir râvilerden aktardığı Kâbe ile ilgili meselelerin ele alındığı çok sayıda rivâyetin^[27] hiçbiri İbn Hişâm'ın metninde mevcut değildir. Bu rivâyetlerin içinde yer alan Hacerü'l-Esved'in nerden geldiği, ne olduğu, siyahlaşma nedeni gibi açıklamaların hem lafzen hem aklen çelişkili olduğu açıkça görülmektedir.

Kadının Kocaya Secde Etmesi

İbn Bükeyr'in başka bir râviden aktardığı bir rivâyetin sonunda yer alan kadının kocasına secde etmesiyle alakalı ifade^[28] İbn Hişâm'ın metninde mevcut değildir. İbn İshâk'a rağmen belki de toplum yapısındaki değişimin, bu rivâyetin eserde yer bulmasına sebep olmuştur.

Mâriye

İbn İshâk isnâdlı, Mâriye'nin yanına giren bir kimse ile hoş olmayan bir rivâyet^[29] İbn Hişâm'ın metninde mevcut değildir.

[24] İbn İshâk, *Sîre*, 233.

[25] İbn İshâk, *Sîre*, 213; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/ 333-335.

[26] İbn İshâk, *Sîre*, 157-158.

[27] İbn İshâk, *Sîre*, 72-75.

[28] İbn İshâk, *Sîre*, 257-258. (431. paragraf) ve İbn İshâk, *Sîre*, 258-259. (433. paragraf.)

[29] İbn İshâk, *Sîre*, 252.

Mû'cize

İbn İshâk'ın metninde yer alan sığır ve kurt konulu iki mû'cize ile ilgili rivâyet^[30] İbn Hişâm'ın metninde mevcut değildir. Bu ifade, diğer rivâyetlerde^[31] İbn Bükeyr'in başka râvilerden aktardığı aynı sened ve mû'cize konulu iki ayrı rivâyette de tekrarlanmıştır. Bu rivâyetlerin hiçbiri İbn Hişâm'ın metninde mevcut değildir.

b. Lafzî Tenâkuz

İki eserde ki rivâyetler mukayese edildiğinde, lafızlardan kaynaklanan bazı anlam karışıklıkları müşahede edilmektedir.

Abbas'ın Hitabı

İbn İshâk'ın metninde Abbas b. Abdülmuttalib'in Ebû Tâlib'in ölmeden önce kelime-i tevhidi söylediği işittiğini^[32] Hz. Peygamber'e haber vermesine dair rivâyet^[33] İbn Hişâm'ın metninde yer almaktadır. Ancak İbn İshâk'ın metninde Abbas Hz. Peygamber'e (يا رسول الله) “*Ey Allah'ın Resulü*”, İbn Hişâm'ın metninde ise (يا ابن أخي) “*Ey kardeşimin oğlu*” şeklinde hitap etmektedir. Abbas'ın müslüman olduğu tarih göz önüne alındığında İbn İshâk'ın metninde hatanın olduğu görülmektedir.

İlk Vahiy

İbn İshâk'ın metninde ilk vahyin anlatımı^[34] farklı senedlerle de olsa İbn Hişâm'ın metninde yer almaktadır. Hz. Peygamber'in vahiy esnasında ailesi ile birlikte olduğuna dair ifade dikkat çekicidir. Hem her iki metnin devamı hem de meşhur olan görüş, Hz. Hatice'nin bu esnada onun yanında olmadığı yönündedir.

İsim Farklılığı

Hz. Peygamber'in Kinde kabilesine İslâm'ı tebliğ etmesinin yer aldığı rivâyet^[35] İbn Hişâm'ın metninde aynen yer almaktadır. Fakat Kinde kabilesinin reisinin adı İbn İshâk'ın metninde “Felîh” (فليح) olarak yer alırken, İbn Hişâm'ın metninde ise “Mülîh” (مليح) olarak yer almıştır.^[36]

[30] İbn İshâk, *Sîre*, 261.

[31] İbn İshâk, *Sîre*, 262. (439. paragraf) ve İbn İshâk, *Sîre*, 262. (440. paragraf.), İbn İshâk, *Sîre*, 261.

[32] Rivâyetin bu kısmı Siyasal Ortamın Etkisine de örnek olarak verilebilir. Bu konu başlığı altında yer alan Abbas ile ilgili bir Rivâyet bu rivâyetle beraber değerlendirilebilir.

[33] İbn İshâk, *Sîre*, 222-223; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/35.

[34] İbn İshâk, *Sîre*, *Sîre*, 100-103, İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/249-255.

[35] İbn İshâk, *Sîre*, 215, İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/65.

[36] Rivâyetin isimlerin tenâkuzu haricindeki durumu siyasal ortamın etkisi başlığı altında ele alınmıştır.

Kevser Suresi

Sîre'de Kevser Sûresi'nin inzalinin nedeni olarak senedleri farklı iki ayrı rivâyet yer almaktadır. Rivâyetlerden birinin râvisi İbn İshâk iken diğer rivâyet başka râviye aittir. Bu rivâyetlerden İbn İshâk'a ait olanı İbn Hişâm'ın eserinde yer almaktadır.^[37] Yunus'un bu hususta seçici davranmaması kendi yöntemidir. Fakat doğaldır ki bu durum surenin iniş sebebi konusunda iki farklı nedeni ortaya çıkarmaktadır. Belki de her iki rivâyette yer alan isimlerin söyledikleri bu surenin nüzul sebebidir.

Zemzem Suyunun Bulunması

İbn Bükeyr'in metninde Hacer'in Safâ ile Merve arasında gidip gelerek zemzem suyunu bulmasına dair rivâyette^[38] isimlerin fail - meful ilişkisinde sorun olduğu müşahede edilmektedir. Bir başka sorun ise Yunus'un metninde senedleri farklı olan ve birbirini takip eden rivâyetlerin^[39] öncekinde susayan Hz. İsmâil iken sonraki rivâyette susayan Hacer olarak kaydedilmiştir.

2. Sosyal ve Siyasi Ortamın Rivâyetlere Etkisi

a. Sosyal Ortamın Etkisi

Cenaze Namazı

Necâşi'nin cenaze namazının kılınmasına dair rivâyet^[40] İbn Hişâm'ın metninde muhtasaran yer almaktadır. İbn İshâk'ın metninde ashabın kimin cenaze namazını kıldığını bilmeden namaza iştirak etmesi ve sonrasında kimin gıyabında namaz kıldıklarını sormaları, fihhi açıdan farklı bir uygulamadır. İbn Hişâm uygulamanın nasıl olduğunu nakletmemiştir.

Hız. Peygamber'in Boşanması

İbn İshâk isnâdlı Hz. Peygamber'in iki ayrı boşanmasına dair rivâyet^[41] İbn Hişâm'ın metninde yer almaktadır. Bu rivâyetin genel kabulün aksine her iki ilk dönem siyer kaynağında yer alması dikkat çekicidir. Ancak İbn Bükeyr'in başka bir râviden aktardığı Hz. Peygamber'in Sevde bint Zem'a'yı tekrar nikâhına almasıyla ilgili rivâyet^[42] İbn Hişâm'ın metninde mevcut değildir.

[37] İbn İshâk, *Sîre*, 229; İbn İshâk, *Sîre*, 252-253; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/34.

[38] İbn İshâk, *Sîre*, 5.

[39] İbn İshâk, *Sîre*, 5.

[40] İbn İshâk, *Sîre*, 201; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/365.

[41] İbn İshâk, *Sîre*, 248; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/296-297.

[42] İbn İshâk, *Sîre*, 238.

Hız. Peygamber'in İslam'dan Önceki Dini Durumu

Hız. Peygamber'in İslam'dan önce manen korunmasına dair rivâyet,^[43] İbn Hişâm'ın metninde (وهو على دين قومه) “kavminin dini üzere olduğu halde” ifâdesi çıkarılarak yer almaktadır. Hız. Peygamber'in vakfe yaptığına dair İbn İshâk'ın metninde yer alan bir rivâyette “kavminin dini üzere olduğu halde” (على دين قومه), diğer rivâyette ve İbn Hişâm'ın eserinde “kavminin arasında olduğu halde” (من بين قومه) şeklinde değişikliğe uğrayan senedi dâhil birbirinin tekrarı olan rivâyetler^[44] dikkati çekmektedir. İbnü'l Kelbî'nin eserinde (لقد اهديت للعزى شاة عفراء، وإنا على دين قومي) “Ben kavminin dini üzereyken el-Uzzâ'ya boz bir koyun sundum.”^[45] ifadesiyle yer alan rivâyetin Sîre'deki ilk rivâyetle aynı anlamda olduğu görölmektedir.

Zeyd b. Amr'ın, Hız. Peygamber'e gençlik döneminde putlara sunulan kurban etinden yememesi nasihati üzerine, onunda bu etlerden yemekten vazgeçmesine dair İbn İshâk rivâyeti^[46] ve rivâyetin bir kesiti olan sadece eti yememe meselesinin ele alındığı İbn Bükeyr'in başka bir râviden aldığı rivâyeti^[47] İbn Hişâm metnine almamıştır.

Hız. Peygamber'in; eğlenceye gitmesi ama orada uyuyakalmasına^[48] ve göz değmesinden dolayı Hız. Hatice'nin onu okutması, vahyin gelişinden sonra onun buna gerek kalmadığını söylemesine dair İbn İshâk rivâyetlerini^[49] İbn Hişâm eserine almamıştır. Hız. Peygamber'in arkadaşlarıyla oynarken gömleğini açmasına dair rivâyetteki,^[50] şahıs İbn Hişâm'ın metninde değişikliğe uğrayarak görünmediği halde sesi duyulan biri olarak aktarılması İbn İshâk'ın metninin daha gerçekçi olarak kurgulandığını düşündürmektedir.^[51]

Hız. Yunus Peygamber

İbn İshâk isnâdlı Hız. Yûnus Peygamber'in görevine dayanamamasıyla ilgili bir hadisin yer aldığı rivâyet^[52] İbn Hişâm'ın metninde mevcut değildir.

[43] İbn İshâk, Sîre, 57; İbn Hişâm, es-Sîre, 1/194.

[44] İbn İshâk, Sîre, 76. (92. paragraf) ve İbn İshâk, Sîre, 90. (118. paragraf); İbn Hişâm, es-Sîre, 1/216.

[45] Ebû'l Munzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib el-Kelbî, Kitabül Esnâm, thk. Ahmed Zeki Paşa, (Kahire: Darü'l-Kütübü'l Müdiriyye, 1995), 19.

[46] İbn İshâk, Sîre, 97-98.

[47] İbn İshâk, Sîre, 98.

[48] İbn İshâk, Sîre, 58-59.

[49] İbn İshâk, Sîre, 104.

[50] İbn İshâk, Sîre, 57-58; İbn Hişâm, es-Sîre, 1/194-195.

[51] Rivâyetin bu bölümü akli tenâkuza örnek olarak verilebilir.

[52] İbn İshâk, Sîre, 111.

İlk Müslümanların Sayısı ve Cinsiyeti

Hiz. Ömer'in müslüman olmasına dair rivâyette^[53] İbn İshâk'ın metninde (والمسلمون يومئذ بضعة وأربعون رجلاً واحدى عشرة امرأة) “*O gün Müslümanlar kırk erkek, on bir kadın kadardı.*” ifâdesi kullanılırken, İbn Hişâm'ın metninde ise (وهم قريب من أربعين ما بين رجال ونساء) “kadın ve erkek yaklaşık kırk kişi” ifâdesi kullanılarak kadınların varlığı metin içinde belirsizleşmiştir.

İntihar Teşebbüsü

İbn İshâk'ın metninde yer alan ilk vahiy rivâyetinde^[54] Hiz. Peygamber'in uyanması anlatımı İbn Hişâm'ın metninde değişikliğe uğramıştır. İbn İshâk'ın metninde yer alan, Hiz. Peygamber'in uyanınca kendini kınaması, intihar etmek istemesi üzerine Cebrail'i görmesi ve eve dönünce Hiz. Hatice' ile konuşması İbn Hişâm'ın metninde mevcut değildir.

Hiz. Hatice'nin Yorumu

Hiz. Peygamber'in vahyin inkıtaa uğramasına üzülmesi ve Hiz. Hatice'nin “*Rabbın sana darıldı.*” sözüne dair rivâyet^[55] İbn Hişâm'ın metninde mevcut değildir.

İsra-Miraç

İsrâ olayının anlatımının yer aldığı rivâyet^[56], Hiz. Âişe'nin İsrâ'nın ruhen olduğunu açıkladığı rivâyet,^[57] şarap ve sütün getirilmesi,^[58] Hiz. İbrahim, ceza ve mükâfat yerleri anlatıları haricinde İbn Hişâm'ın metninde yer almaktadır. İsrâ konusunun başlığında önemli bir farklılık vardır. İbn İshâk'ın metninde Miraç'tan bahsedilmezken İbn Hişâm'ın metninde başlık İsrâ ve Miraç'tır. Ayrıca İbn Hişâm'ın metninde bu kavramların birbirinin yerine de kullanıldığı görülmektedir. İbn Hişâm'ın metninde yer alan İbn İshâk'tan naklen İsrâ ve Miraç hakkındaki rivâyetlerin hiçbiri İbn İshâk'ın metninde mevcut değildir.

[53] İbn İshâk, *Sîre*, 160-163, İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/367-371.

[54] İbn İshâk, *Sîre*, *Sîre*, 100-103, İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/249-255.

[55] İbn İshâk, *Sîre*, 116.

[56] İbn İshâk, *Sîre*, 274; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/35-36.

[57] İbn İshâk, *Sîre*, 275; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/40.

[58] İbn İshâk'ın metninde şarap ve süte dair ifadelerin bu rivâyetten başka Yunus b. Bükeyr'in metninde İbn İshâk'ın haricinde başka isnâd zinciriyle gelen bir rivâyetin içinde de yer aldığını görüyoruz. İbn İshâk, *Sîre*, 275.

b. Siyasal Ortamın Etkisi

Abbas b. Abdülmuttalib

İbn İshâk'ın metninde yer alan Mekke'ye gelen bir tüccarın Abbas'a Hz. Peygamber'i sorduğunda, onun "*Peygamber olduğunu iddia ediyor.*" demesine dair rivâyet^[59] İbn Hişâm'ın metninde mevcut değildir.

Haris b. Amir

İbn İshâk'ın metninde yer alan Ka'be'nin hazinesini çalan Haris b. Amir b. Nevfel'in Ebû Leheb'in ana bir kardeşi olduğuna dair bilgi haricinde cezalandırılmasına dair rivâyet,^[60] İbn Hişâm'ın metninde mevcuttur. Bununla beraber Hz. Peygamber'in akrabası olan Haris'in Mekke'den çıkarılmasına dair ibare de İbn Hişâm'ın metninde mevcut değildir.

Harb İsmi

İbn Bükeyr'in metninde yer alan Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye, çocuklarına Harb ismini koymasını istememesi dair rivâyet,^[61] İbn Hişâm'ın metninde mevcut değildir.

Hız. Osman

İbn İshâk'ın metninde yer alan Habeşistan sözcüsünün Osman b. Affan olduğuna dair rivâyet,^[62] sözcünün değil Câfer olduğuna dair rivâyet,^[63] Hz. Peygamber'in kızı Rukayye'nin hicretine dair rivâyet,^[64] Hz. Osman'ın Abdurrahman b. Avf'ın hicretleriyle ilgili övgüsüne dair rivâyet^[65] İbn Hişâm'ın metninde mevcut değildir.

Kelb Kabilesi

İbn İshâk'ın metninde yer alan İslam tarihinde önemli bir yere sahip olan Kinde kabilesinin İslâm'ı tebliği esnasında Hz. Peygamber'e söyledikleri kötü sözlerin yer aldığı ifadeler^[66] İbn Hişâm'ın metninde mevcut değildir.

[59] İbn İshâk, *Sîre*, 119.

[60] İbn İshâk, *Sîre*, 83-84; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/204-211.

[61] İbn İshâk, *Sîre*, 231.

[62] İbn İshâk, *Sîre*, 199.

[63] İbn İshâk, *Sîre*, 199.

[64] İbn İshâk, *Sîre*, 199.

[65] İbn İshâk, *Sîre*, 204.

[66] İbn İshâk, *Sîre*, 215, İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/65.

Mülk Kureyşlilerindir

İbn İshâk'ın metninde yer alan Mekke'den Yemen'in Zıfar şehrine getirildiği söylenen bir sütunun üzerinde yazılı olarak üç defa tekrar edilen "Mülk kimindir?" sorusuna verilen cevaplardan ilk ikisinde Himyerli ve Farslılar, üçüncüsünde "*Mülk (Zıfar) tacir Kureyşlilerindir.*" ibaresinin yer aldığı rivâyet^[67] İbn Hişâm'ın metninde yer almamaktadır.

Sonuç

İbn İshâk'ın metni üzerine mukayeseli bir bakış açısı rivâyetleri anlamada önemli ölçüde kolaylık sağlamaktadır. Öncelikle Yunus b. Bükeyr'in başka râvilerden aldığı rivâyetleri İbn İshâk rivâyetlerinden ayırdığımızda *Sîre*'deki çok başlılığın önüne geçilebildiği görülmektedir. Eserdeki rivâyetler üzerinden İbn İshâk hakkında daha sağlıklı yorum yapılabilmesi için bu ayırımın gerekli olduğu da müşahede edilmektedir. İbn Hişâm'ın eserindeki rivâyetlerle mütenâkız bir *Sîre* rivâyetinin, ekseriyetle Yunus b. Bükeyr'e ait olduğu görülmektedir. Çünkü Yunus b. Bükeyr sadece İbn İshâk'ın rivâyetlerini almak yerine kendi çabasıyla ulaşabildiği rivâyetlerden de oldukça yararlanmıştı.

İbn Hişâm'ın, İbn İshâk rivâyetleri temelinde de olsa devrinin şartları başta olmak üzere onu etkileyen birçok nedenden dolayı yeniden bir eser inşa ettiği söylenebilmektedir. Bu durum Yunus b. Bükeyr için de kısmen geçerlidir. Yunus b. Bükeyr'in de temeli İbn İshâk rivâyetleri olan ama yeni inşa eser ortaya koyduğu görülmektedir. Eserin aidiyetine karar verirken yapılan tercih tasarrufu İbn Hişâm'ın eserinin aksine Yunus b. Bükeyr'in, eserinde ismen ön plana çıkmasına engel olmuştur.

Araştırmacıların arz ve sema yoluyla gelip müstensihler tarafından çoğaltılan ilk dönem eserleri bütüncül bir bakış açısından ziyade, parçalı ve rivâyetleri varsa senedine göre değerlendirmeleri gerekmektedir. Bu rivâyetlerin diğer ilk kaynaklarla mukayesesi rivâyetin hem muhtevasının doğruluğu hem de aidiyeti açısından önem arz etmektedir. Belki eldeki malzemenin yeterliliği ölçüsünde ilk kaynaklar üzerinde yapılacak mukayeseli çalışmalar, özellikle hem rivâyetin müellife aidiyeti hem devrin şartları içinde rivâyetin değişimi hususlarının aydınlatılmasında da önemli bakış açıları kazandıracağını düşünmekteyiz. Siyer kaynaklarından İbn *İshâk* rivâyetleriyle mukayyet olarak yaptığımız mikro çalışmanın, diğer ilk dönem kaynakları için de yapılması adına bir fikir vermesi umulmaktadır.

[67] İbn İshâk, *Sîre*, 32.

Kaynakça

- Akın, Ramazan. *İbn İshâk ve İbn Hişâm'ın Sirelerinin Muhtevâ Açısından Mukâyesesi*, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Azimli, Mehmet. *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- İbn Hişâm. Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız Şalbî Beyrut: Daru'l Marife, 2009.
- İbn İshâk. Muhammed, *Sîret-ü İbn İshâk el-Müsemmatü bi-Kitabi'l Mübtedei ve'l Meb'asi ve'l-Megâzi*, thk. Muhammed Hamidullah, Fas: Ma'hadü'd-Diraseti ve'l-Ebhasi li't-Ta'rib, V. Muhammed Matbaası, 1976.
- İbn İshâk. Muhammed, *Kitabu's-Siyer ve'l-Megâzi*, thk. Süheyl Zekkâr, Dımaşk: Daru'l Fikir Yayınevi, 1978.
- İbnü'l-Kelbî. Ebû'l Munzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib, *Kitabü'l-Esnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa, Kahire: Darü'l-Kütübü'l Müdiriyye, 1995.
- Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, Ankara: İsar Yayınevi, 2006.
- Robson, James, *İbn İshâk'ın İsnad Kullanımı*, 10, çev. Talât Koçyiğit, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1962.
- Savaş, Rıza. "Hz. Âişe'nin Evlenme Yaşı İle İlgili Farklı Bir Yaklaşım", İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9, 1995.
- Yılmaz, Yasin. *Bir Siyer Müellifi Olan İbn İshâk'taki Bazı Hâdiseler Örneğinde Siyer-Tefsir İlişkisi*, 11, Kahramanmaraş: Sütçü imam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013.



DOSYA KONUSU
HZ. PEYGAMBER VE SAĞLIK



TIBB-I NEBEVÎ'NİN GÜNCEL DEĞERİ *

İSMAİL HAKKI ÜNAL
PROF. DR.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ



.....

* Bu Yazı, “Diyanet İlmî Dergi”nin 2003 yılında yayınlanan “Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) Özel Sayı”sında yer alan “Hz. Muhammed (SAV) ve Tıp” isimli makalemizden özetlenerek hazırlanmıştır.

İnsan hayatının en önemli konularından biri olan sağlığın insanlık tarihi boyunca herkesi çok yakından ilgilendirdiği bilinen bir gerçektir. Bu yüzden, tarih boyunca Tıp ilmi kadar ilgi ve öneme mazhar olan başka bir ilim dalı olmadığı söylenebilir.^[1] Cenabı Hakk'ın insanlığa hidayet rehberi olarak gönderdiği elçiler de en az diğer insanlar kadar kendilerinin ve çevrelerindeki insanların sağlığıyla ilgilenmişlerdir. Sağlığın korunması ve hastalıkların tedavisiyle ilgili Hz. Muhammed (s.a.s) den nakledilen söz ve tatbikat genel olarak “Tıbbu'n-Nebî” (Peygamber'in tıbbı) veya “et-Tıbbu'n-Nebevî” (Nebevi tıp) olarak adlandırılır. Meşhur hadis mecmualarının çoğunda “kitâbu't-tıb” ve “kitâbu'l-merdâ ve't-tıb” başlıkları altındaki bölümlerde yer alan^[2] ve ayrıca müstakil kitaplarda biraraya getirilen^[3] bu tür rivayetlerin Hz. Peygamber'e nisbetinin sıhhati meselesi ayrı bir konu olmakla beraber, sıhhatinin kabulü halinde de, bunların ilahi tavsiyeler mi, yoksa Hz. Peygamber'in kendi toplumu içinde edindiği bilgi ve tecrübesinin ürünleri mi olduğu konusu ayrıca tartışılmıştır.

Allah'ın elçilerinden nakledilen tıbbî tavsiyeler konusunda en çok bilgiye sahip olduğumuz Peygamber, Hz. Muhammed (s.a.s.) dir ve o, Hamidullah'ın ifadesiyle “pratisyen bir hekim” gibi

-
- [1] İslam kültüründe Tıp ilmine verilen önemle ilgili olarak bkz. Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, (çev. A. Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi), Ankara - 1997, s. 17-158.
- [2] Bkz. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Kitâbu'l-merdâ ve't-tıb, VII, 2-11, Kitâbu't-tıbb, VII, 11-33, (Çağrı Yayınları, İstanbul - 1981); Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Kitâbu't-tıb, IV, 192-242, (Çağrı Yay., İst. - 1981); Tirmizî, *es-Sunen*, Kitâbu't-tıb, IV, 381-413, (Çağrı Yay., İst. - 1981); İbn Mâce, *es-Sunen*, Kitâbu't-tıb, II, 1137-1176, (Çağrı Yay., İst., 1981).
- [3] Bu kitapların listesi için bkz. Mahmud Denizkuşları, *Kur'ân-ı Kerim ve Hadislerde Tıp*, 3. baskı, İstanbul - 1990, s. 145-172; Asaf Ataseven, “Tıbb-ı Nebevî”, *Diyanet Dergisi* (özel Sayı), c. 25, sayı: 4, s. 98-100; İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi*, İstanbul - t.y., X, 543-544.

“kendisine başvuran hastalar için birçok tedavi çare ve reçeteleri tertib edip göstermiştir.”^[4] Bu reçeteler “tabip gözü ile ele alınırsa, bir bölümünün genel tıp konularına ve tabâbetin icrasına, pek çoğunun koruyucu hekimliğe, bir kısmının da tedavi edici hekimliğe ait ilaç tariflerinden ibaret olduğu görülür.”^[5]

İslamın geldiği dönemde Arabistan da tabipliğiyle ün salmış insanlar vardı. Hz. Peygamber bunlara değer verdiği gibi, hem kendisinin hem de ashabının sağlık sorunlarında onlardan yararlanmıştı. Mesela, Hâris b. Kelede es-Sakafi (ö. 50/ 670) bunlardan biriydi ve Sa'd b. Ebî Vakkas'ın hastalığında Hz. Peygamber ona, Hâris'e başvurmasını tavsiye etmişti.^[6]

Bu tabiplerden birisi de Ebû Rimse et-Teymîdir. (ö. 49/ 669) Rivayete göre Ebû Rimse, kendisi gibi tabip olan babasıyla beraber Hz. Peygamber'i ziyarete gelmişti. Babası, Hz. Peygamber'in sırtındaki güvercin yumurtası büyüklüğündeki et parçasını görünce, “ben insanlar içinde en iyi tabibim, seni tedavi edeyim mi?” diye sormuş, Hz. Peygamber de, “hayır, onun tabibi onu yaratandır”^[7] diyerek, muhtemelen, kendisine zararı olmayan bu ben'i aldırarak sağlığını riske atmak istememiştir.

Hz. Peygamber her vesileyle tedavinin önemini vurgulamış ve bu konuda tereddüdü bulunanları uyarmıştır. Bir gün Ensar'dan yaralanmış birisini ziyarete gittiğinde,^[8] bir kabileden tabip çağrılmasını istemiş, gelen tabibin, “ey Allah'ın Rasulü! Tedavi bir işe yarar mı?” sorusuna karşı, “sübhânallah! Allah yeryüzüne şifasını yaratmadığı bir hastalık indirmiş midir?” cevabını vermiştir. Muvatta'da yer alan bir rivayette de Hz. Peygamber, “iki tabibden en iyisinin tercih edilmesini” tavsiye etmiştir.^[9]

Hz. Peygamber, hem kendi sağlığıyla hem de arkadaşlarının sağlıklarıyla yakından ilgilenmiş ve zamanının bütün tedavi yöntemlerine başvurarak gerekli ilaçları kullanmıştır. Mesela, çeşitli rahatsızlıklarında defalarca kan aldırılmış ve başkalarına da bunu tavsiye etmiştir.^[10] Bir defasında kan aldırırken yanına giren bir bedevi ilk defa gördüğü bu olay karşısında korkmuş ve Hz. Peygamber'in kan alana ücret vermesi üzerine de, “derini kesen bu

[4] Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (çev. Salih Tuğ), 5. baskı, İstanbul - 1993, II, 801.

[5] Asaf Ataseven, A.g.m., s. 95.

[6] Hamidullah, *Age*, II, 802.

[7] İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebir*, Beyrut - 1968, I, 426.

[8] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V, 371, (Çağrı Yayınları, İstanbul - 1982).

[9] Malik b. Enes, *Muvatta*’, Ayn. Had. No. 12, II, 943-944, (Çağrı Yayınları, İstanbul - 1981).

[10] İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 443 vd.; Buhârî, “Tıb”, 11-12, VII, 14-15.; Muslim, Hacc, Had. No. 87-88, I, 863-864, (ÇağrıYay., İst., 1981).

adama ne diye para veriyorsun?” diyerek şaşkınlığını dile getirmiştir. Hz. Peygamber de, “bu işlemin hacamat olduğunu ve bunun en iyi tedavi yöntemlerinden biri olduğunu” bedeviye izah etmiştir.^[11] Hz. Peygamber, zaman zaman ateşte kızdırılmış demirle dağlama yöntemini kullanmış,^[12] bazan da bu uygulamadan fazla hoşlanmadığını ifade etmiştir.^[13] Hz. Peygamber’in, temizliğin önemine işaret ettiği^[14] ve sık sık dişlerin misvaklanması tavsiye ettiği^[15] bilinen hususlardandır. Hıfzıshha kurallarına da dikkat çekerek, “vebâ gibi bulaşıcı hastalıklara maruz kalanların buldukları yeri terk etmemelerini, başkalarının da onların yanına girmemelerini” öğütlemiştir.^[16] “Yiyecek-İçecek kaplarının ağızlarının açık bırakılmamasını” istemiş,^[17] İnsanların gelip geçtikleri yerlere ve durgun sulara def-i hacet yapılmamasını emretmiştir.^[18]

Hz. Peygamber’in, kendi zamanının tıp bilgisine dayanarak birçok hastalık için değişik ilaçlar ve tedavi yöntemleri tavsiye ettiği hadis kaynaklarımızda yer almaktadır. Bunlar içinde bal tedavisinden^[19] deve idrarı içme tavsiyesine,^[20] köpeğin yaladığı kabın toprak ve suyla temizlenmesinden^[21] yemek kabına düşen sineğin, yemeğin içine iyice daldırıldıktan sonra çıkartılmasına^[22] ve bazı hastalara Kur’ân’dan sureler okuyarak şifa dilenmesine^[23] kadar çok çeşitli uygulamalar ve tavsiyeler yer almaktadır. Bütün bu uygulama ve tavsiyelerin kaynağının ne olduğu ve bunların nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusunda, geçmişte de günümüzde de farklı yorumlar yapılmıştır. Şimdi bunlardan kısaca bahsederek kendi yorum ve tercihimizi belirtelim.

[11] İbn Sa’d, *Tabakât*, I, 444.

[12] İbn Sa’d, *Tabakât*, III, 610-611; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV, 138.

[13] Buhârî, “Tıb”, 15-17, VII, 15-16.

[14] Muslim, Tahâret, Had. No. 1, I, 203, “Cum’a”, Had. No. 9, I, 582; Tirmizî, “Edeb”, 41, V, 111-112.

[15] Buhârî, “Cum’a”, 8, I, 214; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 214.

[16] Buhârî, “Tıb”, 30, VII, 20-21.

[17] Muslim, “Eşribe”, Had. No. 96, II, 1594.

[18] Muslim, “Tahâre”, Had. No. 68, 94-96.

[19] Buhârî, “Tıb”, 3-4, VII, 12-13.

[20] Buhârî, “Tıb”, 6, VII, 13.

[21] Muslim, “Tahâre”, Had. No. 89, I, 234.

[22] Buhârî, “Tıb”, 58, VII, 33.

[23] Buhârî, “Tıb”, 32-33, VII, 22-23. Hz. Peygamber’in bazı hastalara Kur’ân’dan bazı ayet ve sureleri okuması ve okunmasını tavsiye etmesini, Allah’tan şifa dilemek amacıyla yapılan bir dua ve hastayı psikolojik ve ruhi yönden rahatlatma ameliyesi olarak yorumlamak mümkündür. Çünkü Hz. Peygamber, hem kendi, hem de başkalarının hastalıklarında hiçbir zaman devrinin tedavi imkan ve vasıtalarına başvurmadan geri durmamıştır.

Tıbb-ı Nebevî'nin Kaynağı

Hastalıklar ve tedavileri konusunda yukarıda bazı örneklerini verdiğimiz Hz. Peygamber'in tutum ve davranışı tamamen Kur'ânî olduğu gibi, insan aklı ve tecrübesine de uygundur. Yani Hz. Peygamber, kendisinin veya arkadaşlarının maruz kaldıkları hastalıklar karşısında hiçbir tedbir almadan eli kolu bağlı bir şekilde oturmamış, mücerret sabır ve tevekkül tavsiyesinde bulunmamıştır. Bizim örnek almamız gereken nokta burasıdır. Yani, Hz. Peygamber'in bu konuda takip etmemiz gereken sünneti, bu tedavi yöntemlerini birebir uygulamaktan ziyade, onun sağlık sorunları ve hastalık karşısında takınmış olduğu tavidir. Ancak bu husus, geçmişte de günümüzde de pek çok kimse tarafından şekli ve zahiri yaklaşımla ele alınmış, Hz. Peygamber'in söz ve tatbikatının vahiy kaynaklı olduğu gerekçesiyle, bu tedavi yöntemlerini aynen uygulamanın gerekliliği savunulmuştur.”

Hicrî 8. asrın önemli alimlerinden İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/ 1350) nin bu konudaki görüşü şöyledir: “Peygamber (sas.) in tıbbî tabiilerin tıbbî gibi değildir. Çünkü Peygamber tıbbî katîdir, ilahîdir, vahiyden, nübüvvet nurundan ve kamil akıldan sadır olmuştur. Başkalarının tıbbî çoğunlukla zan, tahmin ve tecrübedir. Birçok hastaların Nebevi tıptan fayda görmedikleri doğrudur. Çünkü bundan, onu tam bir iman ve iz'an ile kabul edenler ve bu yolla şifa bulacağına inananlar fayda görür. Kur'an da kalplere şifadır ama, onu böyle kabul etmeyenlere şifa vermez. Bilakis, münafıkların küfrünü ve hastalıklarını artırır. Kalplerine şifa vermediği gibi bedenlerine de şifa vermez. Kur'an nasıl temiz ruhlara ve diri kalplere şifa veriyorsa Nebevi tıp da sadece temiz bedenlere münasibtir. İnsanların Nebevi tıptan yüz çevirmeleri, bizatihi şifa olan Kur'an'dan şifa istemekten yüz çevirmeleri gibidir. Bu, ilaçtaki kusurdan değil, hastanın tabiatının pisliğinden, hastalık mahallinin bozukluğundan ve ilacı kabul etmeyişindedir.”^[24]

Mehdî b. Ali b. İbrahim (ö. 815/ 1412) adındaki Yemenli bir âlim de Nebevî tıbbın kaynağının vahiy olduğunu iddia ederek, Hz. Peygamber'in de önem verip müracaat diğer tıbbın zan ve tahmine dayandığını söylemektedir: “Bil ki tıbb-ı nebevî tabiilerin tıbbına benzemez. Çünkü kaynağı ilahi vahiydir. Diğer tıp ise zan ve tahmine dayandığı için hata edilebilir. Tıbb-ı nebevî ile kanaat getirmeyen kimse imanının noksanlaştığını kesin olarak bilmelidir. Tıbb-ı nebevî'yi inançla uygulayan kimse ise birçok faydaları temin eder.”^[25]

[24] İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-Ibâd*, Beyrut - 1987, IV, 35-36. İbn Kayyım'ın, buradaki kanaatıyla çelişen bir görüşü için bkz. *Age.*, IV, 72, 98-99.

[25] *Er-Rahme fi't-Tıbb ve'l-Hikme* adlı eserden nakleden Mahmud Denizkuşları, *Age.*, s. 161-162.

Günümüzde bu kanaati paylaşan ilim adamları da vardır. Mesela Mahmud Denizkuşları, “şayet tedavi hatalı olsa idi Hz. Peygamber uyarılırdı, çünkü o, vahyin kontrolü altındadır.” derken,^[26] İbrahim Canan da, “Resûlullah her meselesinde vahye müsteniddir veya ikaz ve irşâd-ı ilahînin garantisi altındadır.” diyerek,^[27] sahih rivayetlere dayalı tıbb-ı nebevî örneklerinin isabetinin tartışılmayacağı kanaatindedir. Bu konuda çalışmaları bulunan Asaf Ataseven ise kanaatini şöyle açıklamaktadır: “Hz. Peygamber (s.a.s.) ‘in tıbbı daire hadis-i şerifleri... tıbbî telakkilerimize uygunluk göstermektedir. Bu hadis-i şerifler tıp sahasındaki bugünkü gelişme ve araştırmalardan asırlar önce ifade buyurulduğu için bir tıbbî mucize telakki edilmelidir.”^[28]

Bu anlayışların dışında konunun mana ve maksadına önem veren alimlerden İbn Haldun’a (ö. 808/ 1406) göre ise, “tıbb-ı nebevî, bedevi Arapların gelenek ve göreneklerinden tevarüs ettikleri uygulamalardır, vahiy değildir. Hz. Peygamber’in ahvalinden bahseden hususlar ise âdet ve cibilliyet gereğidir. Yoksa amel edilmesi zorunlu (meşru) kılınmış şeyler değildir. Çünkü Hz. Peygamber, bize tıbbî ve diğer âdetleri tanıtmak için değil, şeriatı öğretmek için gönderilmiştir.”^[29] Fazlur Rahman da (1919-1988) İbn Haldun’un bu görüşüne katılarak Hz. Peygamber’den nakledilen “bu tıbbî reçetelerin veya telkinlerin illa da Peygamber’in buluşları olduğuna ve eski Arabistan tıbbının bir parçası olmadığına inanmak için bir sebep yoktur.” demekte ve İslam öncesi Arabistan’da yaygın olan “hacamat” uygulamasını örnek vermektedir.^[30]

Hz. Peygamber’in kendi dönemine ve içinde yaşadığı topluma ait geçmişten intikal eden bilgi ve tecrübeye dayanarak yapmış olduğu tavsiyelerin halk sağlığı bakımından pratik değeri bulunanların kabul ve tatbiki mümkün olmakla beraber, asırlar boyu gelişerek bugünkü seviyeye ulaşan tıp ilminin kabul edemeyeceği, hatta zararlı sayacağı hususları, Hz. Peygamber’den geliyor diye savunmanın ne Kur’ân’la ne de Sünnet’le bağdaşır tarafı vardır. Bu konuda ısrar etmek, Hz. Peygamber’in sünnetini ve onun maksat ve hedefini doğru anlamamak demektir.

Mesela, Medine’ye gelen ve orada hastalanan bir gruba Hz. Peygamber’in, tedavi amacıyla develerin süt ve idrarlarından içmeleri tavsiyesini ele alalım.^[31]

[26] M. Denizkuşları, *Age.*, s. 26, 28 v.d.

[27] İbrahim Canan, *Age.*, XI, 139.

[28] Asaf Ataseven, *A.g.m.*, s. 97-98.

[29] Abdurrahman ibni Haldun, *Mukaddime*, 4. baskı, y.y., 1978, s. 493-494.

[30] Fazlur Rahman, *Age.*, s. 53.

[31] Bkz. Buhârî, “Tıb”, 6, VII, 13.

Buradaki süt içme tavsiyesi herkes tarafından anlaşılabilir olmakla beraber, idrar içme tavsiyesinin makul karşılanmayacağı aşıkardır. Bu durumda, birçok meşhur hadis mecmuasında yer alan ve hadisçilerce de sahih kabul edilen bu rivayeti asılsız saymamız mı gerekecektir? Konuyu biraz araştırınca böyle acele bir karara gerek yoktur. Zira idrarın, özellikle deve ve insan idrarının eski toplumlarda ve bu arada araplar arasında bazı hastalıkların tedavisinde kullanıldığı bilinmektedir.^[32] Bugün bile Anadolu'nun bazı yörelerinde idrarla tedavi metodunun izleri halk arasında mevcuttur.^[33] O halde Hz. Peygamber'in, içinde yaşadığı toplumun bilgi ve tecrübesine dayanarak böyle bir tedavi yolunu önermiş olması pekala mümkündür. Ancak Hz. Peygamber bu rivayette deve idrarının temizliğinden bahsetmemiş, üstelik başka hadislerinde genel olarak idrardan sakınılması gerektiğini ifade etmiştir.^[34] Onun için vahiy eseri olmayan, sadece mahalli bilgi ve tecrübeye dayanan böyle bir tavsiyenin daha sonra başka muhitlerde uygun görülmemiş olması mümkündür ve bunun Sünnet'e muhalefet olarak değerlendirilmesi de yanlıştır. Nitekim Ebû Hanîfe, bu rivayeti bildiği halde idrar içme tavsiyesini hoş görmemiştir.^[35] O halde tıbb-ı nebevî olarak bilinen birçok uygulama günümüzde geçerliliğini kaybettiği için pratikte dikkate alınmıyorsa, bunun sünnete karşı olmakla bir alakası yoktur.

Bu konuda başka bir örnek daha verebiliriz: Hz. Peygamber, hicretten kısa bir süre sonra difteri veya kızıl (zübha) hastalığına yakalanan sahabi Es'ad b. Zürrâ'e'nin şişen boğazının dağlanmasını emretmiş, bir rivayete göre de bizzat kendisi iki kere dağlamıştır. Bu sırada Yahudilerin, "eğer Muhammed gerçekten Peygamberse arkadaşını iyileştirsin" demeleri üzerine Hz. Peygamber, "ona doğrudan fayda veya zarar veremeyeceğini" söyleyerek kendisinde insanüstü bir güç olmadığım belirtmek istemiştir. Nitekim Es'ad b. Zürrâ'e kısa bir süre sonra bu hastalıktan vefat etmiştir.^[36] Bugün kesin olarak teşhis ve tedavileri yapılabilen ve etkili ilaçları üretilmiş olan difteri, boğmaca, kolera v.s. hastalıkların tedavisinde, "Hz. Peygamber o zamanda şunları önermiş ve uygulamıştı" diyerek aynı yolu benimsemenin ne sünnetle ne de akıl ve iz'anla ilgisi vardır.

[32] Bkz. Buhârî, "Tıb", 57, VII, 33; Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Ankara - 1982, I, 187-188. Bevl (idrar) in faydaları ve hangi hastalıklar için kullanıldığı hakkında bkz. İbn Sina, *el-Kânûn fi'l-Tıb (Kitâbu'l-Edviyeti'l-Müfreda ve'n-Nebâtât)*, Beyrut - 1986, s. 107.

[33] Bkz. İbrahim Canan, *Age*, XI, 42-43.

[34] Bkz. Buhârî, "Eşribe", 15, VI, 248; Muslim, "Tahâre", Had. No. 111, I, 240.

[35] Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, Bombay - 1983, XIV, 198.

[36] İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 610-611; A. b. Hanbel, *Musned*, IV, 138.

Şimdi de, yukarıda kısaca temas edilen, “yemek kabına düşen sineğin, bir kanadında hastalık, diğer kanadında şifa olduğu gerekçesiyle yemeğe iyice batırıldıktan sonra atılması gerektiğini” ifade eden hadisi^[37] değerlendirelim. Bu rivayet hadisçiler tarafından sahih kabul edilen ve meşhur hadis mecmualarında yer alan bir haberdir. En önemli hadis kaynaklarının tasnif edildiği 3. hicri asırda yaşayan İbn Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/ 889), meşhur eseri *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*'inde bu rivayete nisbeten uzunca yer ayırmış ve bunu eleştiren muhtemelen Mutezile'ye mensub bazı kimselere kendince muknâ cevaplar vermiştir.^[38] “Nazar (düşünce/akıl) ın yalanladığı bir hadis” başlığı altında, rivayete yapılan itirazlara cevap veren İbn Kuteybe, hadisin sahih olduğunu, dini hususları akıl ve müşahede ile açıklamanın doğru olmadığını çeşitli örneklerle izah etmiştir. Birbiriyle çelişkili hadislerin arasını uzlaştırmak ve itiraza konu olan problemleri rivayetlerin makul izahını yapmak için kaleme aldığı bu eserinde, “sineğin yemeğe tamamen batırılmasını” dini bir iş kabul eden İbn Kuteybe'nin, Hz. Peygamber'den menkul söz ve davranışların kaynağının vahiy olduğu kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Günümüzde de pek çok yoruma tabi tutulan ve tıbbî yönden makul bir izahı için müstakil kitaplar bile yazılan bu haberin Hz. Peygamber'den nakli sahih olması halinde vürûd sebebiyle ilgili muhtemel bazı yorumlar şunlar olabilir:

1. Hz. Peygamber bu tavsiyeyi Allah'tan aldığı bilgiye göre yapmıştır. Söz konusu rivayette bunu teyid eden hiçbir işaret yoktur. Üstelik böylesine önemsiz ve herkesi ilgilendirmeyen bir konuda ilahî bir uyarının olması beklenmez.
2. Hz. Peygamber bu tavsiyeyi, Arap toplumunun yemek kültürüyle ilgili bir âdetine istinaden yapmıştır. Böyle bir yorum makul olmakla beraber Arapların bu tür bir adetleri olduğuna dair bilgimiz yoktur.
3. Hz. Peygamber, kendi toplumunun, sineğin bir kanadında zehir, diğerinde de onu bertaraf edecek panzehir olduğu konusunda sahip bulunduğu tecrübeye dayanarak bu tavsiyede bulunmuştur. Arapların böyle bir tecrübeye sahip olup olmadıklarını bilmediğimiz gibi, bu tecrübenin bugünkü modern tıp ilminin verileriyle teyid edildiğine dair bir bilgimiz de yoktur.

[37] Buhârî, “Tıb”, 58, VII, 33.

[38] İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, t.y., y.y., s. 228-232. (Türkçesi: M. H. Kırbaçoğlu, *Hadis Müdafası*, İstanbul - 1979, s. 302-307.)

4. Hz. Peygamber yemeğin içine düşen bir sineği çıkarmaya çalışırken, istemeyerek sineğin yemeğin içine tamamen girmesine yol açmış, bunu gören bir kimse de Hz. Peygamber'in bunu bilerek yaptığı düşüncesiyle olayı başkalarına bu şekilde aktarmıştır. Bu ihtimal makul görünmektedir.
5. Hz. Peygamber, fakirliğin yaygın olduğu ve sineklerin çokça bulunduğu sıcak bir ortamda içine sinek düşen yemeğin tamamen dökülüp heba edilmemesi için böyle bir tavsiyede bulunmuştur. Bu durumda, sineğin yemeğe tamamen batırılması yerine alınıp atılmasını veya sineğin değdiği kısımla birlikte atılmasını tavsiyesi daha makul görünmektedir.

Elimizde bu muhtemel yorumları doğrulayacak bir delil olmamasına rağmen, Hz. Peygamber'den sahih olarak geldiği kabul edilen bir haberi anlamaya çalışırken, hadis şârihlerinin uzun açıklamalarına girmeden bu tür bir akıl yürütmenin de yapılabileceğini göstermek istedik. Mamafih bu haberin Hz. Peygamber'e ait olmaması da pekala mümkündür.^[39] Çünkü meşhur hadis kaynaklarında senedi sağlam olup, metni yönünden Hz. Peygamber'e isnadı mümkün olmayan rivayetler mevcuttur. Ayrıca bu ve benzeri rivayetlere İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren yapılan itirazları da dikkate almak gerekir. Zira bu itirazların esas amacı Hz. Peygamber'in sözünü reddetmek değil, ona nisbeti uygun görülmeyen rivayeti nefyederek Hz. Peygamber'i bu tür haberlerden tenzih etmektir.^[40]

Bu rivayetin sahih olması halinde de bunda bir hikmet arayıp tavsiyeyi aynen uygulamak Hz. Peygamber'in sünnetine uymak değildir. Sünnete uymak, Hz. Peygamber'in maksat ve muradını doğru anlayıp ona göre hareket etmektir. Bu haberde olduğu gibi şayet gerçek amacını öğrenememiş ve bu davranışın bugün için bir faydasını tespit edememişsek, hatta bugünkü bilgilerimiz ışığında zararlı olabileceğini anlamışsak onu derhal terk etmemiz sünnete uygun olan davranıştır. Çünkü sünnette şekil ve biçimden çok maksat ve muhteva önemlidir.

Aynı değerlendirmeyi misvak kullanımını için de yapabiliriz. Arabistan'da diş temizliği için misvak kullanımını ilk icad eden Hz. Peygamber (s.a.s) değildir. İnsanlığın çok eski devirlerinden beri diş temizliğinin çeşitli vasıtalarla

[39] Kendisi de bir tabip olan Maurice Bucaille, Türkçeye de çevrilen meşhur eserinde, içinde "sinek hadisi"nin de bulunduğu bazı rivayetlere yer vererek bunları günümüzde benimsemenin çok zor olduğunu belirtmekte ve "bilimsel yönden kabul edilemeyecek bazı hadislerin varlığı anlaşılıyorsa da bunların sahih olduğu şüphelidir" demektedir. Bkz. *Kitâb-ı Mukaddes Kur'ân ve Bilim*, çev. Suat Yıldırım), İzmir - 1984, s. 361, 363.

[40] Bu yönde bir mütalaa için bkz. Ebû Hanife, *el-İlim ve'l-Müteallim*, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), (çev. Mustafa Öz), İstanbul - 1981, Türkçesi: s. 32, Arapçası: s. 26-27.

yapılageldiği şüphesizdir. Peygamberimizin içinde yaşadığı toplum ve coğrafyanın o günkü şartlarda diş temizliği için kullandığı en uygun aracın misvak olduğu da doğrudur. Ancak Hz. Peygamber'in buradaki sünneti, diş temizliğine verdiği önemdir. Onun için dişlerimizi sık sık temizlememizi tavsiye etmiş, neredeyse emretmiştir. Bu temizliğin zaman – mekan farklılığına ve bu alandaki bilimsel gelişmelerin ulaştığı seviyeye göre farklı araçlarla yerine getirilmesi son derece doğaldır. Bugün için bu araçlar fırça ve macundur, yarın başka bir şey olabilir. Bütün bu olumlu gelişim ve değişimleri göz ardı ederek hala misvakın faziletinde ısrar etmenin bir anlamı yoktur. Misvak'ın, Hz. Peygamber döneminin en iyi diş temizleme aracı olduğunu söylemek başkadır, onun bütün zamanlar için en uygunu olduğunu söylemek başkadır. İkincisi, biçimsel ve zahiri sünnet anlayışının bir ifadesidir.

Peygamberimizin bu kadar önem vermesine rağmen bugün en fazla diş çürüklerinin ve diş eti hastalıklarının Müslüman ülkelerde görülmesi, Onun sünnetine ne ölçüde uydüğümüzün bir göstergesidir. Dünyanın gelişmiş ülkelerinde, içinde, diş ve diş eti hastalıklarının her türü için ayrı tedavi ünitelerinin yer aldığı kapsamlı hastaneler ve konuyla ilgili her türlü bilimsel çalışmaların yürütüldüğü diş hekimliği fakülteleri, diğer ülkelerin ulaşmaya çalıştıkları bir ideal olarak önlerinde dururken, bazılarımızın hala Hz. Peygamber'in sünnetine uyabilmek için hangi aracı kullanacağımızı tartışmamız, kanaatimce Onun sünnetini doğru anlamadığımızın bir göstergesidir. O yüzden, asırlarca önce bu konularda Batı Medeniyetine ışık tutan ve kaynaklık yapan Müslüman ecdadımızın sahip olduğu sağlıklı din ve bilim anlayışına ve bunun sağladığı özgüvene bugün her zamankinden daha çok muhtaç olduğumuzda şüphe yoktur.



HZ. PEYGAMBER (SAS) VE SAĞLIK

SAFFET KÖSE
PROF. DR.
İZMİR KATİP ÇELEBİ Ü. REKTÖRÜ



Giriş

Hz. Peygamber'in (sas) sağlık konusunda duyarlı olduğu buna dönük ciddi uyarılardan anlaşılmaktadır. Koruyucu hekimlik çerçevesinde hastalık öncesi risklere karşı tedbirler, hastalığın ortaya çıkmasından sonra tedaviye gösterilen özen, hastanın moralinin ve maneviyatının yüksek tutulmasına dair teşvikleri Hz. Peygamber'in sağlığa verdiği değeri gösterir. "Hastalığından önce sağlığının kıymetini bil"^[1] diyen Hz. Peygamber (sas) insanların çoğunun sağlığının kıymetini bilmede aldandığını^[2] haber vererek dikkat çekici uyarılarda bulunmuştur.

Hz. Peygamber'in Sünneti ve Tıp İlmi İslam âlimleri, literatürde "zarûriyyât-ı hamse" olarak bilinen beş temel esastan birisini canın korunması olarak tespit etmişler, onu koruyacak araçları da aynı hükme tabi kılmışlardır. Çünkü bir şeyin hükmü ne ise onu tamamlayıcı olanın hükmü de odur. Buna göre canı korumak farz ve onun aracı da sağlık bilimleri ise onlarla meşgul olmak da farzdır.

Hz. Peygamber'in zikredeceğimiz şu iki tutumu sağlığa verdiği değeri anlatmak için kafidir. Zâtüsselâsil Seriiyesin'de iken soğuk gecede Amr b. el-Âs gece cenabet olmuş ve gusül yapması durumunda öleceğinden korkup teyemmüm yaparak askerlere sabah namazını kıldırmıştır. Bunu Hz. Peygamber'e haber vermiş, kendisine: "Sen arkadaşlarına cünüp iken mi namaz kıldırдың?" diye sorduğunda Amr: "Kendi kendinizi öldürmeyin, şüphesiz

[1] İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (nşr. Kemal Yusuf el-Hût), Riyad 1409, VII, 77; Beyhakî, *es-Sünen* (nşr. Hasan Abdülmun'im Şelebî), Beyrut 1421/2001, X, 400.

[2] Buhârî, "Rikâk", 1; İbn Mâce, "Zühd", 15.

Allah size karşı çok merhametlidir”^[3] ayetini okumuş, bunun üzerine Hz. Peygamber gülmüş ve susmuştur.^[4]

Benzer bir olayda gösterilen bilgisizlik bir sahabinin ölümüne yol açmış ve Hz. Peygamber buna sert tepki vermiştir. Câbir b. Abdillâh’ın anlattığına göre bir sefer sırasında bir sahâbi başından yaralanmış, gece de cenabet olmuştu. Uyandığında durumu arkadaşlarına sorduğunda yıkanması gerektiğini söylemişler ve adam da yıkandığı için ölmüştü. Durumu Hz. Peygambere anlattıklarında şu tepkiyi vermiştir: “Böyle cahilce fetva verenler onu öldürdüler, Allah da onları öldürsün. Bilmiyorlarsa sorsalardı ya! Cehaletin ilacı sormaktır. Onun yarasının üzerine bir bez bağlayıp üzerine meshetmesi ve vücudunun kalan kısmını da yıkaması yeterliydi” buyurmuştur.^[5]

Bu ve benzeri uygulamalardan da anlaşılacağı üzere sağlık bilimlerine önem verilmesi, canı koruma ilkesinin araçlarından birisidir. Bunun yanında Hz. Peygamber’in, “Allah, her derdin devasını vermiştir, tedavi olunuz”^[6] hadisinin işaretleriyle Müslümanlar tıp, eczacılık ve sağlık alanındaki diğer yardımcı ilimlere verdikleri önem ile pratikte bunun sonucunu da göstermişlerdir. İbn Sînâ (ö.1037) ve Sabuncuoğlu Şerefeddin (ö.1468) bu konuda sadece iki örnektir.

İslam âlimleri, yükümlülük bakımından ilimleri farz-ı ayn ve kifâye olma üzere iki kategoride ele almışlar, herkesin bilmesi gereken ve hayatının bir döneminde zorunluluk oluşturan bilgiyi elde etmeyi “farz-ı ayn”, uzmanlık gerektiren alanları ise “farz-ı kifâye” saymışlardır. Bu ilimlere kabiliyetli olanları bulup yönlendirmek, eğitmek toplumun görevidir. Bu görevi ihmal eden toplumun her bir ferdi Allah katında sorumlu olduğu^[7] gibi dünyevi olarak da buna önem veren toplumlardan geri kalmaları kaçınılmaz bir gerçeklik, Allah’ın bahşettiği nimete karşı da nankörlüktür. Bu tür tutumlar o nimetin zevaline de vesiledir.

Her ilim dalı, ona yatkın olmayı ve o alanda kabiliyet sahibi olmayı gerektirir. Allah her topluma bunları ihsan etmiştir.^[8] İnsanların kabiliyetleri doğrultusunda edinecekleri meslekler bünyelerine uygun düştüğü için kolaylık içinde yürütebilecekleri bir özelliğe sahiptir. Bu toplumsal işbölümü

[3] Nisâ’ (4), 29.

[4] Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 124.

[5] Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 125; İbn Mâce, “Tahâret”, 93.

[6] Buhârî, “Tıb” 1; Müslim, “Selâm”, 69; “Fezâilü’s-sahâbe”, 92; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 1, 11.

[7] Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, III, 427; VI, 475.

[8] Zuhruf (43), 32; Beyhakî, *Şu’abü’l-îmân* (nşr. Abdül’alî Abdülhamîd), Bombay 1423/2003, XI, 357.

içinde de anlamlı bir yere oturacaktır.^[9] Eğitim siteminin görevlerinden birisi de bunları bulup eğitmesi ve kabiliyetleri geliştirmesidir. Dolayısıyla Hz. Peygamber, ‘konusu madde olan ilimler’le ilgili olarak, “siz dünyalık işlerinizi ilgilendiren konuları iyi bilirsiniz”^[10] hadisinden hareketle tıp, eczacılık, fizik, kimya, biyoloji, matematik, astronomi gibi ilimleri insanların araştırmasına bırakmıştır. “İlim için yola çıkan, dönünceye kadar Allah yolundadır.”^[11] hadisi de dikkate alındığında Allah katında din ve dünya ilminin değer itibariyle bir farkının bulunmadığı anlaşılır. Çünkü hadisin ifadesinde “el-‘ilm” umûmilik ifade eden özellikte gelmiştir. Zira bütün ilimler Allah’ın koyduğu kanunun peşindedir ve sebep-sonuç ilişkilerini çözümlenmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla Tıp Fakültesinin bir laboratuvarında idrar tahlili yapan bir araştırmacı ile İlahiyat Fakültesi kütüphanesinde bir ayet ya da hadisi anlamaya çalışan araştırmacı arasında değer bakımından fark yoktur. Allah Te’âlâ bütün ilimlerin kurallarını kendisi koyup evrende gizlediği için insan sadece onu keşfeder, rahman sıfatının tecellisi olarak da kim peşine düşerse ayırım yapmaksızın ona verir. Teknoloji de Allah’ın kanunlarının (kevnî ayetler) keşfedilip maddeye uygulanmasından doğmaktadır. O sebeple Müslümanlar sadece dini ilimler alanında değil müspet ilimler sahasında da mesela sağlık bilimlerini ilgilendiren bilim dallarında da çok değerli çalışmalar yapmışlardır.

Hz. Peygamber’in genel anlamda “zarar yoktur”^[12] hadisinin uygulamada bir örneği olarak Ebû Hanîfe’nin mesleğinde yeterli bilgiye sahip olmayan doktorun faaliyetlerinin engelleneneğine (hacr) dair içtihadı, İslam toplumlarında sağlığa verilen değerlerin bir başka açıdan ifadesidir. Böyle bir tedbirin dayanağı, insan sağlığına verilecek ağır zararın önlenmesi, iyiliği hâkim kılma ve kötülüğü engelleme ilkesinin gereği olarak düşünülmektedir.^[13]

Hz. Peygamber (s.a.s.) yeterli bilgisi olmadığı halde doktorluk yapmaya çalışan birisinin verdiği zararı ödeme yükümlülüğünün bulunduğunu bildirmiş^[14] ve ulema arasında bu konuda icma oluşmuştur.^[15]

[9] Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü's-se'âdeteyn*, Beyrut 1983, s. 54, 98.

[10] Müslim, “Fezâil”, 141.

[11] Tirmizî, “İlim”, 2.

[12] İbn Mâce, “Ahkâm”, 17; Malik, *Muvatta'*, “Akdiye”, 31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 327.

[13] Serahsî, *el-Mebsût*, Kahire 1324-31, XXIV, 157; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, Kahire 1327-28/1910, VII, 169.

[14] Ebû Dâvud, “Diyât”, 23; Nesâî, “Kasâme”, 41; İbn Mâce, “Tıb”, 16.

[15] İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, Kahire 1425/2004, IV, 200.

Sağlığı Koruyucu Tedbirler

Risklere karşı tedbirlerin alınması Kur'ân^[16] ve sünnetin^[17] ana ilkelerindedir. Mesela Hz. Peygamber (s.a.s.) çarşı, pazarda insan sağlığı için risk teşkil eden ok gibi yaralayıcı ve öldürücü malzemenin ticaretini yapanlardan gerekli tedbirleri almasını istemiş,^[18] evin damında korkuluk olmadığı halde uyuyan kimseden Allah'ın korumasının (zimmeti) kalktığını^[19] haber vererek camı koruyucu tedbirlere verdiği önemi göstermiştir.

Hastalık riskine karşı da beden sağlığının korunması ve bünyenin güçlü tutulması için pek çok hadis nakledilmiştir. İlkesel anlamda özellikle sportif faaliyetler ile bedenin güçlendirilmesi ve zinde tutulması,^[20] organların güçlendirilmesi,^[21] hacamat,^[22] öğle vakti kısa bir uyku (kaylûle) ile bedeni dinlendirme,^[23] ibadet bile olsa orta yoldan uzaklaşıp bedeni yoracak aşırılıklardan sakınma,^[24] az yeme,^[25] zararlı alışkanlıklardan uzak durma ve onlarla etkin mücadele,^[26] nekahet döneminde perhize riayet,^[27] temizlik konusunda duyarlılık,^[28] ağız ve diş sağlığına özen gösterme,^[29] salgın hastalıklarda insanlar^[30] ve hayvanlar için karantina uygulaması^[31] gibi örnekler bakıldığında Hz. Peygamber'in sağlığın korunması ve hastalıklara karşı koruyucu önlemlerin alınması konusuna duyarlı davrandığını söylemek mümkündür.

[16] Nisâ' (4), 71.

[17] Tirmizî, "Kiyâme", 60.

[18] Buhârî, "Fiten", 7; Müslim, "Birr", 120-124; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 65; Nesâî, "Mesâcid", 26; İbn Mâce, "Edeb", 51...

[19] Ebû Dâvûd, "Edeb", 104; ayrıca bkz. Tirmizî, "Edeb", 72.

[20] Müslim, "Kader", 34.

[21] Ebû Dâvûd, "Tıb", 14.

[22] Buhârî, "Tıb", 13; Müslim, "Müsâkât", 62, 63.

[23] Deylemî, *el-Firdevs* (nşr. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1406/1986, IV, 266, nr. 6783.

[24] Buhârî, "Savm", 55; "Nikâh", 89; "Edeb", 84; Müslim, "Siyâm", 182; 192; Nesâî, "Siyâm", 76.

[25] İbn Mâce, "Et'ime", 50.

[26] Ebû Dâvûd, "Eşribe", 2; İbn Mâce, "Eşribe", 6; Tirmizî, "Büyû", 58.

[27] İbn Mâce, "Tıb", 3.

[28] Müslim, "Taharet", 87, 88, 93; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 53;

[29] Buhârî, "Savm", 27.

[30] Buhârî, "Tıb", 19, 30; Müslim, "Selâm", 93-100.

[31] Müslim, "Selâm", 104-105; Ebû Dâvûd, "Tıb", 24.

Hasta ile İlişkiler

Hastalık hem insanın bedeni hem de psikolojisi üzerinde büyük etkiye sahip bir haldir. Dolayısıyla insan bir taraftan bedenini tedavi ederken diğer taraftan da morale ihtiyacı vardır. Bunun yanında hastalığın ortaya çıkardığı güçsüzlük sebebiyle bazı görevlerin aksatılması söz konusu olabilmektedir. Hz. Peygamber bir taraftan tedaviyi teşvik ederken diğer taraftan çevresinden hastanın moralini yükseltecek tutum ve davranışlar içinde olmalarını istemekte, dini yükümlülüklerinden bir kısmını ya tamamen düşürmekte ya da bazı muafiyetler tanımaktadır.

Hastalıklar, tedavi edilirken^[32] onun bir sınav olduğunu da unutmamak, sabır ve dua ile Allah'a yönelmek gerektiğini de bilmek gerekir.^[33] Nitekim Hz. Eyüp'ün davranışı bu konuda örnektir.^[34] Hz. Peygamber bu dualardan birisinde, "Bu hastalığı gider, ey insanların Rabbi ve şifâ buyur. Şifâyı veren ancak sensin. Senin şifandan başka hiçbir şifâ yoktur. Hiçbir hastalık bırakmayan bir şifâ ihsan eyle."^[35]

Hz. Peygamber, hastalıkların tedavisinde moralin önemli olduğunu dikkate alarak bir taraftan hasta ziyaretine önem verirken diğer taraftan ziyaretçilerin ona moral vermesini istemiştir.^[36] Bu bağlamda hasta ziyaretini, mü'minin mü'min üzerindeki beş hakkından birisi saymıştır.^[37] Bu ziyaretin faziletini anlatırken de, "ziyaretçi olarak hasta kardeşinin yanına varan bir kimse, onun yanına oturuncaya kadar cennet meyvelerinin içinden onları kopararak yürür. Oturduğu zaman rahmet onu kaplar. Eğer ziyareti sabahleyin olursa akşam oluncaya kadar, akşam olursa sabahlayıncaya kadar yetmiş bin melek ona duâ ve istiğfar eder."^[38] buyurmuş, hastanın duasının büyük bir fırsat olduğunu anlatırken de onun duasının meleklerin duası gibi^[39] olduğunu haber vermiştir.

Hz. Peygamber ziyaretçilerden de hastalara moral verilmesini özellikle istemiştir:

"Hastanın yanına girdiğiniz zaman ömrünün uzunluğu konusunda ona ümit verip rahatlatarak kederini dağıttınız. Çünkü bu ümit hiçbir şeyi geri çevirmez. Ve hastanın gönlünü hoş eder."^[40]

[32] Buhârî, "Tıb" 1; Müslim, "Selâm", 69; "Fezâilü's-sahâbe", 92; Ebû Dâvûd, "Tıb", 1, 11.

[33] Bakara (2), 155.

[34] Enbiyâ' (21), 83-84.

[35] İbn Mâce, "Tıb", 36.

[36] Buhârî, "Merdâ" 4; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 11.

[37] İbn Mâce, "Cenâiz", 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 68.

[38] İbn Mâce, "Cenâiz", 2.

[39] Beyhakî, *Şuabü'l-îmân* (nşr. Abdülalî Abdülhamid Hâmid), Riyad 1423/2003, XI, 428.

[40] İbn Mâce, "Cenâiz", 1; Tirmizî, "Tıb", 35.

Hastalıkların tedavisinde moralin önemli bir araç olduğu dikkate alınırsa Hz. Peygamber'in bu tutumunun değeri daha iyi anlaşılabilir.

Hastalığın aynı zamanda bir sınav ve sabır, dua ile Allah'a yakarmanın, O'na teslimiyetin bir aracı olduğuna bakılırsa Hz. Peygamber bu sınavı kazanmayı kolaylaştıracak müjdeleri de vardır. Mesela salgın hastalığa yakalanan birisinin bunun Allah'ın takdiri ve başına gelenin Allah'ın yazgısı olduğuna inanarak karantina ve tedavi tedbirlerine uygun davranması halinde şehit sevabı kazanacağını müjdelemiştir;^[41] başka bir hadisinde hastalığın günahlara kefaret olduğunu belirtmiştir.^[42]

Kur'an-ı Kerim, özelliğine göre hastalığın yükümlülükleri hafiflettiğini veya kaldırdığını belirtirken^[43] Hz. Peygamber de bunların uygulamalarını göstermiştir. Bu iki kaynaktan hareketle hastaların sağlıklarını korumak üzere dini yükümlülüklerindeki muafiyetler fıkıh kitaplarında ayrıntılı şekilde mevcuttur.

Sonuç olarak, Hz. Peygamber insan sağlığı için hem koruyucu hem de tedavi edici tedbirlerin alınmasını istemiş, hastalara moral verilmesini, ziyaret edilmesini, dualarının alınmasını emretmiştir. Buradan hareketle Müslüman alimler tıp, eczacılık gibi sağlık bilimleri alanına çok değerli katkılar sağlamışlardır.



[41] Buhârî, "Cihâd", 30, "Tıb", 30-31; "Kader", 15; Müslim, "İmâre", 164-166.

[42] Buhârî, "Merdâ", 1; Mâlik, el-Muvatta', "Ayn", 8.

[43] Bakara (2), 184-185, 196; Tevbe (9), 91; Nûr (24), 61; Feth (48), 17.

KİTAP KRİTİK



İBN FÂRİS'İN EVCEZÜ'S-SİYER'İ *

SEMİH ÖZDEMİR
MARMARA Ü. SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
HADİS ANABİLİM DALI Y.L. ÖĞRENCİSİ.



* (Thk. ve Trc. Semih Özdemir), (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 88 sayfa

Bir alanda şerh, muhtasar veya muhtasar niteliğinde kısa metinlerin yazılmaya başlanması, o alanın bir gelişim süreci geçirdiğinin belirtisidir. Muhtasar düzeyinde bir derleme çalışması olarak kabul edilebilen bu metnin öncelikli hedefi Allah Resûlü'nün nesebi, doğumu, gençliği, bi'seti, gazvelerdeki tutum ve davranışları, çocukları, amcaları ve eşleriyle ilgili bilinip ezberlenmesi gerekenleri isminden de anlaşılacağı üzere en kısa biçimde sıralamaktır (s. 27).^[1] İbn Fâris (v. 395/1004) *Evcezü's-siyer li hayri'l-beşer* adlı bu eserinde Allah Resûlü'nün hayatını tarihsel dokusu içerisinde birbiriyle bağı kurulmuş bir şekilde anlatmak yerine onun çevresi ve yaşadığı önemli olaylar ile ilgili bilinmesi gerekenleri ezberlenebilecek kısalıkta sıralamayı tercih etmektedir. Kitap, siyer alanında yazılmış bilgi merkezli en kısa ve öz nesir çalışmalardan biri sayılmaktadır.^[2] Allah Resûlü'nün hayatı merkezli kısa anlatımlar, yaygın siyer çalışmalarındaki farklı bağlamlar içerisine serpiştirilmiş biçimde yer alan bilgilerin bir arada bulunmasını sağlamaktadır.

Siyer kültürü, esasında Sa'd b. Ubâde (v. 15/636), Sehl b. Ebû Hasme (v. 41/670), İbn Abbâs (v. 68/687) ve Berâ b. Âzib (v. 72/691) gibi sahâbîler ile Urve b. Zübeyr (v. 94/713), İbn Abbâs'ın âzâtlısı Küreyb (v. 98/717) ve Ebân b. Osmân (v. 105/723) gibi tâbiîne dayanmaktadır.^[3] Dolayısıyla Hicrî II. asırda Musa b. Ukbe (v. 141/758) ve İbn İshâk (v. 151/768), III. asırda Vâkîdî (v. 207/823), İbn Sa'd (v. 230/845) ve

[1] Bu ve bundan sonraki sayfa numaraları Siyer Yayınları tarafından neşredilen "Sîret-i Nebî" adlı tahkikli metne göre verilmiştir. Bkz. Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Sîret-i Nebî*, thk. ve trc. Semih Özdemir (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 88 sayfa.

[2] Bkz. es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât* (Beyrut: Dâru l-hya'i't-Türâs, 2000), 1/28.

[3] Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Fayda, "Siyer ve Megâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/319-324.

Belâzürî (v. 279/893) gibi âlimlerin eserleri sahâbe ve tâbiîne uzanmaktadır. O tarihten günümüze kadar siyer alanında farklı dillerde bazısı geniş hacimli, bazısı kısa ve öz olmak üzere nesir ve nazım birçok eser kaleme alınmıştır. Günümüzde ise heyecanlı bir üslup ve akıcı bir anlatıma sahip kitaplar yazıldığı gibi kronolojik takvimler ve farklı başlıklar altında toplanan isimler listesi gibi birbirinden faydalı birçok çalışmalar da yürütülmektedir. İleriki paragraflarda değineceğimiz benzerliklere binaen Ebû'l-Hüseyn İbn Fâris'in *Evcezû's-siyer*'i ikinci kısımda değerlendirilebilir. Dolayısıyla Hicrî IV. asırda yazılmış bu eserin gün yüzüne daha belirgin bir biçimde taşınmasıyla günü gününe tarihleri belirtilmiş olayların kronoloji mahiyetindeki günümüz proje ve çalışmalarına ışık tutacak; bazı bilgilerin yegâne kaynağı olması yönüyle yeni pencereler açacaktır. Ayrıca rivayetlerin güvenilirliği hususu ve tercih edilen görüşler açısından da çokça konuşulup tartışılacak nitelikte olduğu kanaatindeyiz.

Evcezû's-siyer kitabını ana hatlarıyla altı kısma ayırmak mümkündür. İlk kısım, yazarın kendi önsözüdür (s. 27)^[4]. İkinci kısım, Allah Resûlü'nün nesebinden Hz. Hatice'nin (v. 620) vefatının anlatımına kadardır (s. 29-35). Üçüncü kısım, Allah Resûlü'nün Hz. Hatice'den olan çocuklarından, ona hizmet eden hür insanların isimlerinin sıralandığı yere kadardır (s.37-53). Dördüncü kısım, Kâbe'nin yeniden bina edilışinden Allah Resûlü'nün vefatına kadardır (s. 55-65). Beşinci kısım, Allah Resûlü'nün yol arkadaşlarının isimlerinden vefat ettiğinde geriye bıraktığı terekesine kadardır (s. 65-79). Altıncı kısımda ise Allah Resûlü'nün giyinişi, koku sürünmesi ve yüzüğü gibi Hz. Peygamber'in insani ve şahsi özelliklerine dair bilgilere yer vermektedir. (s. 81).

Yazar, kitabın birkaç satırlık önsözünde Allah Resûlü ile ilgili bilgileri sıralayacağını ifade ettikten sonra iki cümlede Kur'ân-ı Kerîm dışında en hayırlı meclisin Allah Resûlü'nü anlatan meclislerin olduğunu ve bunlardan bir kısmına bu muhtasar kitabında yer verdiğini belirtmektedir (s.27).

Ardından kitabın ikinci kısmında Allah Resûlü'nün Adnân'a kadarki nesebi yer almaktadır. Devamında Allah Resûlü'nün doğumu, babasının vefatı, sütannesini Halîme'ye verilmesi, annesi Âmine'nin vefatı, amcası Ebû Tâlib ile beraber Şam'a gitmesi ve ardından Hz. Hatice ile evlenmesi gibi ömrünün ilk 25 yılını özetlemektedir.

Kitabın üçüncü bölümünde yazar Allah Resûlü'nün eşlerinden başlamak suretiyle yakın akrabaları ve çevresinde olanların isimlerini sıralayıp kısa

[4] İlk 26 sayfada mütercimnin ön sözü, İbn Fâris'in biyografisi, *Evcezû's-siyer*'in tanıtımı, mütercimnin Arapça ön sözü ve yazma eserlerin görselleri yer almaktadır.

bilgiler vermektedir. Önce Allah Resûlü'nün eşlerinin isimleri sıralandıktan sonra evlenip zifafa girmeden önce boşadığı kadınlardan bahsetmektedir. Akabinde Allah Resûlü'nün hala ve amcalarını sıralayan İbn Fâris, nesepte muteber olan babanın birinci derece akrabaları olduğu için teyze ve dayılarına değinmemektedir. Bir sonraki kısımlar ise “Büyükannelerinden Âtike İsmi Taşıyanlar” ve “Akrabalarından Fâtıma İsmi Taşıyanlar” (s. 49) başlıklarını taşımaktadır. Bu başlıkların altında, örneğin Abdumenâf b. Kusay'ın annesi Âtike bt. Hilâl veya Hz. Ali'nin annesi Fâtıma b. Esed b. Hâşim gibi Allah Resûlü'ne yakınlığı olanlar sıralanmaktadır. Bölüm, Allah Resûlü'nün erkek ve kadın âzatlıları ve ardından kendisine hizmet eden kimselerin isimleriyle sona ermektedir.

Bir sonraki bölüm, Allah Resûlü'nün 35 yaşındayken Kureyş kabilesi içerisinde cereyan eden Hacerülesved'i Kâbe'deki yerine kimin yerleştireceği konusundaki tartışmada hakemlik yaptığı olayla başlamakta ve birkaç paragraf içerisinde Allah Resûlü'nün vefatıyla sona ermektedir. Bu esnada birkaç cümleyle genel olarak bi'set, hüzün yılı, hicret, savaşlar, veda hutbesi ve Allah Resûlü'nün vefatı işlenmektedir. Bu bölümde Hicrî birinci yıldan dokuzuncu yıla kadar gazveler dışında başka bir konuya değinilmemesi, kitabın olumsuz bir yönü olarak değerlendirilebilirse de bu gazvelerin gününe kadar detaylı tarihiyle verilmesi kitabın olumlu bir yönü sayılabilir.

Beşinci bölüm, Allah Resûlü'nün akrabaları dışında ona davasında yoldaş olanlar ile Hz. Peygamber'in sahip olduğu malları ele almaktadır. Bölüm içerisinde gazvelerde Allah Resûlü'nü koruyanların listesi bulunduğu gibi, Allah Resûlü'nün hayatı boyunca sahip olduğu silah, at ve develerinin listesi de bulunmaktadır. İbn Fâris, bu bölümde son olarak Allah Resûlü'nün vefatı sırasında geriye bıraktığı terekesinden bahsedip son bölüm olarak nitelenebilecek kısımda, Allah Resûlü'nün Cuma günleri giydiği kıyafeti, kullandığı Üd ve Misk gibi kokuları ve yüzüğü gibi şahsıyla alakalı bilgilere yer vermektedir. Altıncı bölüm “Allah Resûlü'nün doğumu, bi'seti ve davranışlarıyla ilgili söylenebileceklerin sonuna gelmiş bulunuyoruz. Tek olan Allah'a hamd-ü senâ, resûlü, âli ve ashâbına çokça salât-ü selâm ederiz” ifadesiyle bitmektedir.

Kanaatimizce kitap, yapısı itibarıyla kendi dönemindeki siyer kaynakları arasında müstesna bir yere sahip olsa da içerdiği bilgilerin güvenilirliği açısından siyer alanında birincil kaynak olma özelliğini taşımamaktadır. Bu kanaatte yazarın bazı yanlış aktarımları etkili olduğu gibi ihtiyatla karşılanması gereken rivayetlere de yer vermesi bunda büyük rol oynamaktadır. Örneğin, Hz. Osman (v. 35/656) önce Hz. Rukiye (v. 2/624) ile evlenip, onun vefatından sonra Hz. Ümmü Gülsüm (v. 9/630) ile evlendiği halde; yazar, Hz.

Osman'ın ilk önce Hz. Ümmü Gülsüm ile evlenip daha sonra Hz. Rukiye ile evlendiğini ifade etmektedir (s. 37). Kabul edilen görüşe göre Hz. Osman ilk önce Hz. Rukiye ile evlenmiştir. Daha sonra ağırlaşan hastalığını atlatamayan Hz. Rukiye vefat etmiş ve bunun üzerine Hz. Osman Allah Resûlü'nün diğer kızı olan Hz. Ümmü Gülsüm ile evlenmiştir.^[5]

Bir diğer örnek ise Allah Resûlü'nün Temîm kabilesinden bir kadınla evlendiği ve zifaf esnasında kadının ona “Senden Allah'a sığınırım” demesi üzerine Allah Resûlü'nün onu boşayıp evine gönderdiği kıssadır (s. 43). Kaynaklarda bu olay geçmediği gibi Allah Resûlü'nün Temîm kabilesinden olan bir eşinden de bahsedilmemektedir. Kitabın ilgili yeri diğer kaynaklarla karşılaştırıldığında İbn Fâris'in büyük oranda İbn İshâk'ın *es-Sîretü'n-nebeviyye*'sinden istifade ettiği tespit edilebilmektedir. Zira İbn Fâris, tıpkı İbn İshâk'ın yaptığı gibi, ilk önce Allah Resûlü'nün Gifâroğullarından bir kadınla evlendiğini, daha sonra ise yukarıdaki olayı aktarmaktadır. Ancak İbn İshâk'ın *es-Sîretü'n-nebeviyye*'si dâhil hiçbir kaynakta söz konusu kadının Temîmî olduğu bilgisi geçmemektedir. İbn Fâris'in bu anlatımını destekleyen başka bir kaynağa rastlayamadığımızı ifade etmek gerekir. Buhârî'nin *Sahîh*'inde, bu olayda yer alan kadının “Bintü'l-Cevn” olduğu rivayet edilmektedir.^[6] Ancak onun hangi kabileden geldiği, ne hadiste geçer ne de onun biyografisini işleyen kaynaklarda yer alır. İbn İshâk'ın anlatımına göre ise Allah Resûlü Temîme adında bir kadına kendisiyle evlenmek isteyip istemediğini sorduğunda kadın “Senden Allah'a sığınırım” demiştir. Bunun üzerine Allah Resûlü ona Allah'ın onu kendisine yasakladığını belirtmiştir. Bu kıssada Allah Resûlü'nün kadınla evlenmemiş olması dikkat çekmektedir. Allah Resûlü'nün evlendiği zifafta kendisine “Senden Allah'a sığınırım” diyen kişi Bintü'l-Cevn'dir, Temîme değil. Sonuç itibarıyla buradan Allah Resûlü iki farklı zamanda iki farklı kişiden “Senden Allah'a sığınırım” sözünü işittiği sonucu çıkmaktadır. İlki Buhârî'nin aktardığı Bintü'l-Cevn olayı, diğeri ise İbn İshâk'ın aktardığı Temîme olayıdır. Ayrıca İbn İshâk'ta aktarılan olayda kadının isminin Temîme olması da dikkat çekmektedir. Nitekim İbn Fâris kadının Temîmî olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla yazar, Bintü'l-Cevn olayından Allah Resûlü'nün bir kadınla evlendiğini ve zifafta bu sözü işittiğini, İbn İshâk'ın anlatımından ise onun Temîmî olduğunu almakta ve bunları birbirine mezcedip gerçekte karşılığı olmayan bir olay olarak aktarmaktadır.

[5] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Mısır: Şeriketü't-Tibâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehede, 1971), 1/245.

[6] Buhârî, “Talâk”, 3.

Yukarıda verilen örnekler dışında Ümmü Eymen künyeli Bereket'in (v. 10/632) erkek âzâtlılardan zikredilmesi (s. 51) ve Allah Resûlü'nün Lehîf/ Lûheyf adındaki atının kılıç zannedilmesi (s. 73) bu hususun diğer örnekleri olarak zikredilebilir. Ayrıca yazarın, kitabında kaynağı olmayan olaylara yer verdiği de bir gerçektir. Nitekim Hz. Rukiye'nin Hz. Osman'ı şikâyet etmek üzere Allah Resûlü'ne geldiğinde Allah Resûlü'nün "Kocalarından şikâyetlenen kadınları sevmem. Evine dön!" dediği rivayet (s. 39) İbn Fâris dönemi ve öncesi siyer kaynaklarında yer almadığı gibi, hadis kaynaklarında da bulunmamaktadır. İbn Fâris'in yalnız kaldığı rivayetlerinin bir diğer örneği ise Allah Resûlü'nün vefatı sırasında geriye bıraktığı terekesidir. Ona göre Allah Resûlü'nün vefatı sebebiyle tereke olarak toplam iki hırka, iki izar, bir gömlek, bir cübbe, dört farklı giysi, üç veya dört takke ve bir yorgan kalmıştır (s. 79). Zehebî ise sadece İbn Fâris'in bu eserinde bulunan bu bilgilere ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini belirtmektedir. Nitekim kendisi *Târîhü'l-İslâm*'da bunu şöyle ifade etmektedir: "Bu konuda sayılanların çoğu isnâdsızdır. İbn Fâris ve hocamız ed-Dimyâtî bunları olduğu gibi aktarmışlardır. Bunların doğru olup olmadığını bilmiyorum."^[7]

Evcezû's-Siyer'in bir diğer olumsuz yönü, yer verdiği bir kısım rivayetlerin zayıf sayılmasıdır. Örneğin Allah Resûlü'nün Gifâroğulları'ndan bir kadınla evlendiğinde vücudunda bir hastalık görmesi üzerine ona "Ailene geri dön!" dediği rivayet (s. 41) birçok fıkıh kitaplarında delil olarak zikredilse bile senedde bulunan Cemîl b. Zeyd'den dolayı başta Zehebî ve İbn Hacer olmak üzere birçok hadisçi tarafından zayıf kabul edilmiştir.^[8] Bu ve yanlış olduğunu yukarıda detaylı bir biçimde açıkladığımız Allah Resûlü'nün Temîmoğullarından biriyle evlendiği rivayetinin, İbn Fâris'in bu kitapta yer verdiği rivayetlerin güvenilirliğine gölge düşürdüğünü net bir ifadeyle söyleyebiliriz.

Ayrıca kitap içerisinde tutarsızlık da tespit edilebilmektedir. Nitekim Allah Resûlü'nün (erkek) âzâtlıları arasında Ümmü Eymen künyeli Bereket yer almaktadır (s. 51). Yazarın Bereket'i "Allah Resûlü'nün Kadın Âzâtlıları" başlıklı bir sonraki bölümde zikretmesi daha uygun olurdu. Bunun dışında Allah Resûlü'nün âzâtlıları arasında kaynaklarda adı geçen ancak yazarın yer vermediği Kerkire ve Rebâh gibi isimler vardır.^[9] Kitabın değerini

[7] Zehebî, *Târîhü'l-İslâm* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 1/517.

[8] Zehebî, *Tenkîhu't-tahkîk* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 2000), 2/192; İbn Hacer, *et-Telhisu'l-habir* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 3/295.

[9] Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâti'l-kebir* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/384; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve'l-Ta'dil* (Beirut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952), 2/517; İbn Asâkir, *Târîhu Dimesk* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1995), 4/278; İbn Hacer, *el-İsâbe* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 5/438.

düşüren bu eksiklikler, *Evcezü's-siyer*'in birincil kaynak olma niteliğine gölge düşürmektedir.

İbn Fâris, Allah Resûlü'nün Hz. Aişe (v. 58/678) ile zifafa girdiği bilgisini biri Abdullah b. Uraykıt el-Leysi'nin yol rehberliği, diğeri muhâcirlerle ensârin kardeş ilan edilmesi olmak üzere iki farklı bağlamda tekrarlamaktadır (s. 57). Böylesi kısa ve öz bir anlatımda tekrarlar uygunluk arz etmemektedir. Ayrıca bu tür anlatımlarda Allah Resûlü'nün Hz. Aişe ile zifafa girdiği bilgisi ile bir önceki olayın anlatımında da olduğu gibi zikredilen hâdise ve bilgiler arasında ilişki kurmak oldukça zorlaşmaktadır. Birbirinden bağımsız bilgilerin art arda zikredilmesi, olayların zihinde düzenli bir zemine oturması bakımından kitaba olumsuz olarak geri dönmektedir.

Evcezü's-siyer'in yukarıda zikredilenlerin dışında Allah Resûlü'nün Hz. Hatice ile evlendiğinde Ebû Tâlib'in yaptığı düğün konuşması gibi bazı bilgilerin tek kaynağı olması Allah Resûlü hakkında farklı bir pencerenin açılması bakımından olumlu olsa da bu bilginin ondan önce bir kaynakta bulunmaması bakımından da kitabın güvenilirliğini sarsmaktadır. Ancak kitabın olumsuz yönleri olduğu gibi okuyucunun beğenini celbeden olumlu yönleri de bulunmaktadır. Olayların tarihî dokusunun işlenmeden, sadece özet düzeyinde bilgilerin belirli konulara göre farklı başlıklar altında sıralanması, olayları uzunca anlatan kaynaklara nazaran *Evcezü's-siyer*'in tercih edilmesinde etken olacaktır. Ayrıca farklı kitaplarda geçen bilgilerin böylesi kısa ve öz bir biçimde bir kitapta toplanması, kanaatimizce kitabın en olumlu yönüdür.

İbn Fâris, kitabında olayları kronolojik ama bağlamından kopuk bir biçimde verse de örneğin Allah Resûlü'nün amcasıyla ticaret amacıyla Şam'a gittiğinde on iki yıl, iki ay ve on günlük; amcası vefat ettiğinde ise 49 yıl, sekiz ay ve on bir günlük olduğu ve hicretten bir yıl, üç ay ve 13 gün sonra içinde Ümeyye b. Halef'in (ö. 2/624) de bulunduğu Kureyş'e ait bir kabileyle savaşıldığı bilgisi gibi olayların tarihi ile ilgili çok ince detaylar vererek yeni bir pencere açmaktadır.

Özetle; İbn Fâris'in *Evcezü's-siyer*'i yer verdiği rivayet ve bilgilerin güvenilirliği, kronolojik sırada bazı yanlışların bulunması ve olayların bağlamından kopuk anlatımı gibi hususlar, eseri olumsuz etkileyerek Siyer'in birincil kaynaklarından birinin olması noktasında engel teşkil etse de olayların detaylı tarih bilgisi ve ancak farklı kaynaklarda bulunabilecek bilgilerin birbirinden farklı başlıklar altında toplanması gibi özelliklerle araştırmacılar nezdinde farklı bir konuma çıkabilmektedir.

Evcezû's-siyer, Siyer alanında kendisinden sonraki eserlere genel itibarıyla kaynak ve referans teşkil edememiş olsa da Muhibbüddîn et-Taberî'nin (v. 694/1295) *Hulâsatü siyeri seyyidi'l-beşer*'i gibi eserlerin ilham kaynağı olmuştur. Hatta bu eserde *Evcezû's-siyer*'in birçok ibaresi harfiyen aktarılmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla, *Evcezû's-siyer*'in Konstantinli Hasan b. Halefullâh'ın (v. 787/1385) *Ferâidü'd-dürer ve fevâidü'l-fiker fi şerhi muhtasari's-sîret l'ibni'l-fâris*'i ve Ebu Medyen b. Ahmed el-Fâsî'nin (v. 1132/1720) *Müsta'zebü'l-ahbâr bi-etyabi'l-ahbâr*'ı olmak üzere sadece iki şerhinin bulunması, kanaatimizce kitabın çok itibar görmediğinin göstergesidir.

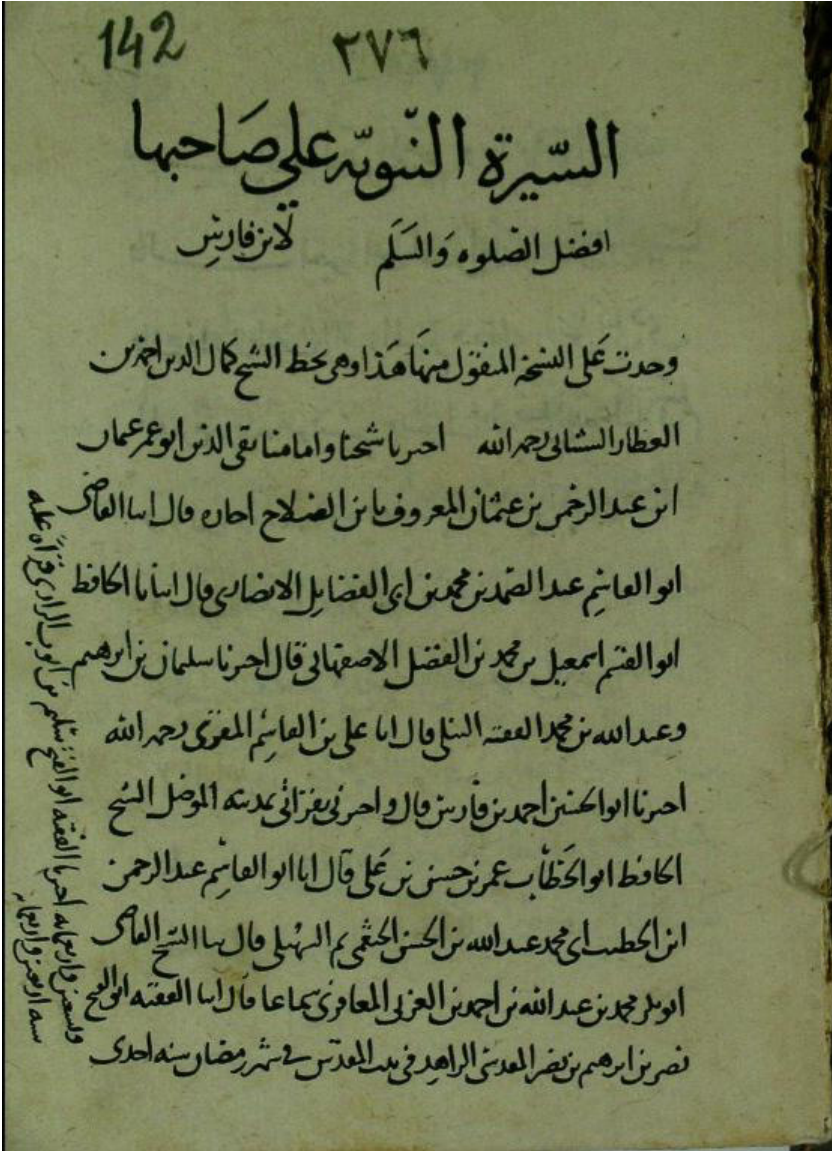
Yazma nüshalarında *es-Sîretü'n-Nebeviyye alâ sâhibihâ efdalü's-salâtü ve's-selâm*, *Evcezû's-siyer li-hayri'l-beşer*, *Muhtasaru siyeri Resûlillah*, *Muhtasaru sîreti Resûlillah*, *Muhtasar fi nesebi'n-nebiyyi ve mevlidihî ve menşe'ihî ve meb'asih*, *Ahsaru sîreti seyyidi'l-beşer* gibi farklı başlıklar taşıyan kitap, ilk önce 1301/1883 yılında Cezayir'de basılmıştır. Bu baskı 1311/1893 yılında Hindistan, Bombay'da ve 1366/1947 yılında Mısır'da tekrarlanmıştır. Daha sonra İzzet Husriyye, Hilâl Nâcî, M. Kemâleddin İzzeddîn ve Muhammed Mahmûd Hamdân tarafından yeniden neşredilmiştir.^[10]

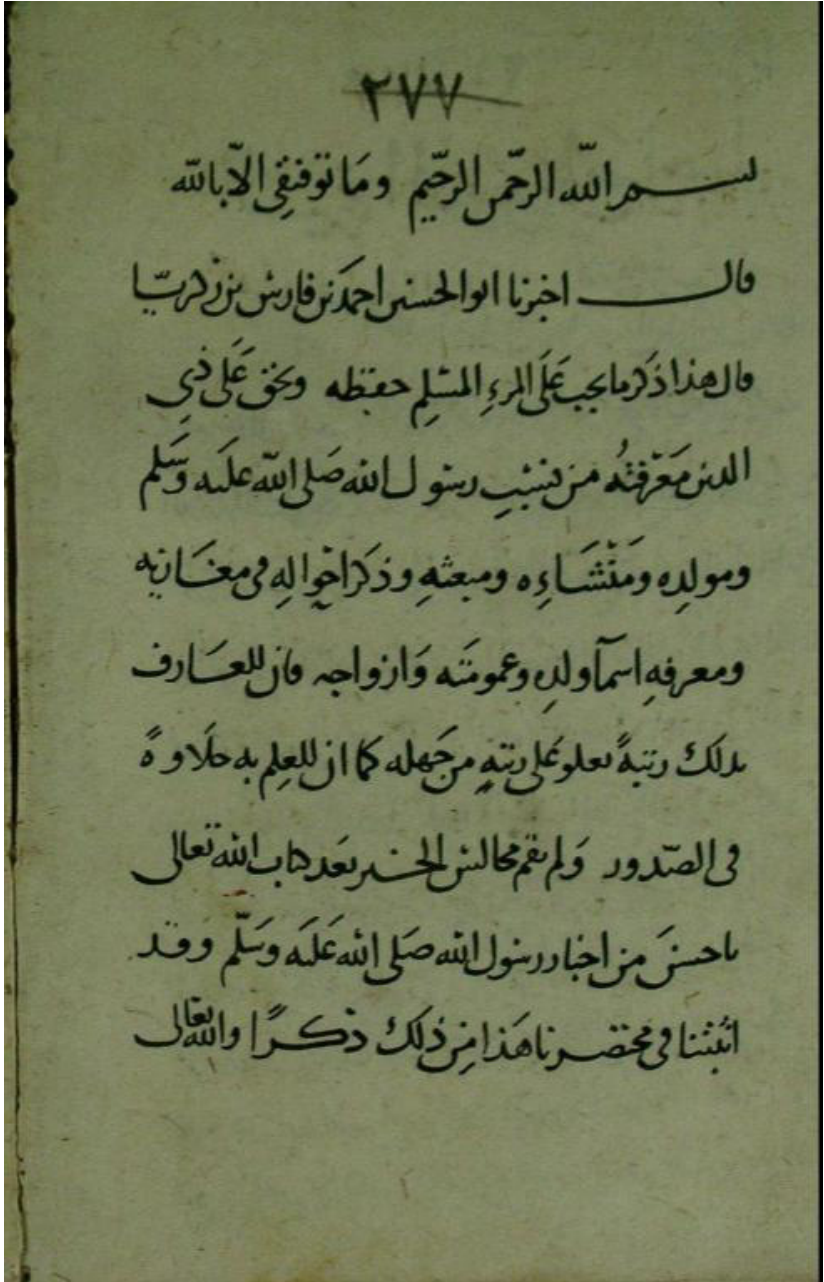
Evcezû's-siyer tespit edildiğine göre ilk defa Doç. Dr. Feyza Betül Köse tarafından “Beşerin En Hayırlısının Kısa Hayatı” adı altında Türkçeye tercüme edilmiştir.^[11] Ayrıca 2020 yılının Mayıs ayında Siyer Yayınları'nın *Sîret-i Nebî* adı altında neşrettiği eser, Semih Özdemir tarafından yazma nüshalarına dayanarak yeniden tahkik edilip Türkçeye çevrilmiştir. Muhakkikin önsözüne göre bu tahkik, Fatih Kütüphanesi (no: 5300-7) ve Hacı Mahmud Efendi Kütüphanesi (no: 4430) olmak üzere başlıca iki yazma nüshaya dayanmaktadır. Tahkikte esas alınan nüsha, Fatih Kütüphanesi'nin nüshasıdır. Ancak bu nüshanın 149_b ile 150_a arası metinde bir eksiklik tespit edilmiş ve bu kısımda Hacı Mahmud Efendi Kütüphanesi nüshası esas alınmıştır. Üzerinde ferağ kaydı bulunmayan ve sekiz varak olan Fatih Kütüphanesi nüshasının İbnü's-Salâh'ın (v. 643/1245) öğrencisi Kemâlüddin b. Attâr eş-Şeybânî'nin (v. 702/1304) nüshasından aktarıldığı ifade edilmektedir. Hacı Mahmud Efendi Kütüphanesi'nin yedi varaklık nüshasında da ferağ kaydı bulunmamaktadır. Kanaatimizce Siyer Yayınları tarafından neşredilen Semih Özdemir'in tahkik ve notlandırılmış çevirisi, *Evcezû's-siyer* üzerine şimdikiye kadar yapılmış en geniş çaplı çalışmadır.

[10] Ayrıntılı bilgi için bkz. Henri Fleisch, “İbn Fâris”, çev. Mustafa Kaya, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2010), 209-219; Hüseyin Tural, “İbn Fâris”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/479-481.

[11] Feyza Betül Köse, “Beşerin En Hayırlısının Kısa Hayatı”, *Hadis ve Siyer Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2016), 137-143.

Ekler:

(1) Fatih Kütüphanesi nüshasının zahriye sayfası (142_a)

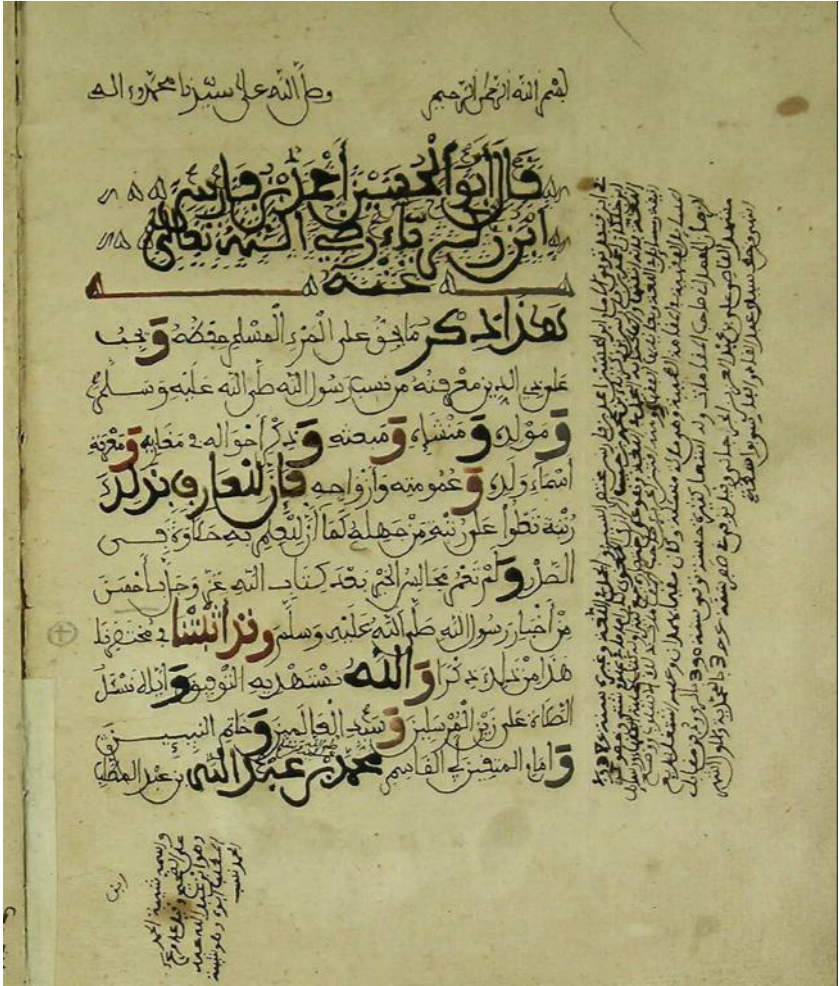
(2) Fatih Kütüphanesi nüshasının serlevhası (142_b)

150

٢٥٣

بلوئی بقضه وكان نقشه محمد رسول الله واهدني له الخاشي
 خضر اسودز سا دجيز فليسهما صلى الله عليه وسلم
 وهذا الخرم امن من حديث مولده صلى الله عليه وسلم ومعنه ومعان
 صلى الله عليه وسلم الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد واله
 وصحبه وسلم سلمنا فخرًا

فضل في أسماء النبي صلى الله عليه وسلم
 محمد واحمد والماجي والحياشتر والعاقب والخاصم
 والمعفي وبنى النوه ونى اللجج والمنوكل والرووف
 والرحم والشاهد والمدشتر والذير والمضطفي والرسول
 والنبي والامى وعمد الله وسراجا منيرا والمذكر
 والمسرح



(4) Hacı Mahmud Efendi Kütüphanesi nüshasının serlevhası (1_b)

وكان يلقبهم بين المتحفة بفرقة الحامر ويحتم وكان له رتبة
 فيها من أمة ومشفة علاج ومحللة ومفترحة وسوار
كان له فلاح منضبة يتكلم ضيائي فضية وتوز من جملته يقال
 له التحف ومحفبة من سفيد وقلح من صلاح ومفصل
 من ضفي وفصحية وكان له شهر في حقيقة وديوان
 أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عليكم بهذا الخو
 المنيو فإن فيه سبعة أشقيت **وأنه قال** الحبيب
 الحبيب المفصل وكان يتبع بالعودة ويخرج معه الكافر
وكان له بهما نيز علاج من حديد مليوي بقضية
 كان فضيلة **محمد** رسول الله وأهل له الخافشي
 حنين أشود نيز ساعد غير قليمهما صلى الله عليه وسلم
بهذا أزمه ما أمكن من حيل نيزه ومولك ومنبته
 وأمواله صلى الله عليه وسلم وشرفا وكرم وحسن تليق نيزه
 وأمينزي العلمين وصل الله عليه وعلى آله وأصحابه
 الأكرمين وسلام تسليما كثيرا اللهم

وهو علاج طهره انه يجره من الكسوة والامشراط

(5) Hacı Mahmud Efendi Kütüphanesi nüshasının son sayfası (8.)

Kaynakça

- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîh-i Buhârî* (thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr). Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1424/2004.
- Fayda, Mustafa. "Siyer ve Megâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 37/319-324. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Fleisch, Henri. "İbn Fâris". çev. Mustafa Kaya. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2010), 209-219.
- İbn Asâkîr, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasan. *Târîhu Dımeşk* (thk. Ömer b. Gurâme el-Amravî). Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1415/1995.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (thk. Abdurrahmân b. Yahyâ). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1372/1952.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavvaz). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hacer, *et-Telhîsu'l-habîr* (thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavvaz). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye* (thk. Tâhâ Abdrürraûf Sa'd). Mısır: Şeriketü't-Tibâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1391/1971.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir* (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Köse, Feyza Betül. "Beşerin En Hayırlısının Kısa Hayatı". *Hadis ve Siyer Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2016), 137-143.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Eybek es-Safedî. *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa). Beyrut: Dâru İhya'i't-Türâs, 1420/2000.
- Tural, Hüseyin. "İbn Fâris". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 19/479-81. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Kaymaz ez-Zehebî. *Târîhu'l-İslâm* (thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413/1993.
- Zehebî, *Tenkîhu't-tahkîk* (thk. Mustafa Ebu'l-Gayt). Riyad: Dâru'l-Vatan, 1421/2000.



NUR AHMET KURBAN,
TÜRKİSTAN
COĞRAFYASINDA
ÇAĞDAŞ DÖNEM
KUR'ÂN ÇALIŞMALARI*

HALİL İ. ÖNDER
ÖĞR. GÖR.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART Ü. İLAHİYAT F.



* İstanbul: Siyer Yay. 365 sayfa.

Türkiye’de Türkistan coğrafyası için yapılan ilmî çalışmalar özellikle de oradaki Tefsir, Kur’ân yorumuna dair bilimsel çalışmaları konu edinen eserler oldukça sınırlıdır. Bu yüzden de Nur Ahmet Kurban’ın bu coğrafyadaki çağdaş dönem Kur’ân çalışmalarını ele aldığı eser önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Arka plan, çerçeve, muhteva ve kaynakların incelendiği *Giriş* bölümü haricinde beş başlıktan oluşan kitabın bölümleri, Türkistan coğrafyasında ortaya çıkan Kur’ân’a tefsîrî, teolojik, fikhî, işârî/ tasavvufî ve beşerî bilimselci yaklaşımlar konularını ele almaktadır.

Giriş bölümünde Kurban, *Araştırmanın Düşünsel Arka Planı* adı altında Hz. Peygamber zamanında sorunların ihtilafa mahal kalmayacak şekilde çözüldüğünü, ancak zaman ilerledikçe müctehid imamların ve hatta Gazzali, İbn Teymiyye gibi âlimlerin, yaşadıkları çağın sorunlarına cevap vermeye çalışmakla aslında hepsinin bir tür yenilik/tecdid peşinde olduklarını ifade etmektedir. Devamında yazar, eski dönemle modern dönemin yenilikçilik anlayışlarının referans ve muhatap zümreleri itibarıyla farklılığının altını çizerek öncekilerin bir usûl dairesinde hareket etmesine rağmen sonrakilerin usûllere de şüphe ile yaklaştığını, modern ıslah hareketlerinde ana dinamiğin işgal hareketleri ile ilişkiler olduğunu ama yine de öncekilerin sonrakiler için ilham kaynağı olduğunu anlatır. Cemaleddin Afgani, Muhammed Abdüh, Reşid Rıza gibi yenilikçilerden bahsettikten sonra sözü Türkistan coğrafyası müelliflerinin de onlardan etkilendiğine getiren yazar, Müslüman coğrafyalardaki sömürgeci politikaların modern dönem yeni İslam hareketlerinin çıkış amillerinin başında geldiğini zikrederek Türkistan coğrafyasından bu ilişkiye dair örnekler sunar. Akabinde bazı âlimleri,

eserlerini ve onların etkilerini anlatırken özellikle Şah Veliyyullah ve Musa Carullah'a vurgu yaparak onların yenilikçi hareketler içindeki yerlerine dikkat çeker. Buhara, Taşkent gibi uzun yıllar İslami ilimlere başkentlik yapmış yerlerin yenilikçi yaklaşımlara adapte olmalarının uzun sürdüğünün altını çizen yazar, Doğu Türkistan'dan da bazı yazar, eser ve mecmua örnekleri ile bunların yeniliklere karşı yaklaşımlarını dile getirmekte; nihayetinde Türkistan ulemasının Kuzey Afrika'dan Hindistan'a İstanbul'dan Kaşgar'a kadar geniş bir coğrafyada ortaya çıkan düşünce sistemleriyle temas halinde olduğunu ifade etmektedir. *Araştırmanın Kavramsal Çerçevesi ve Muhtevası* başlığı altında ise yazar, modern dönemin bütün dinî teşekkülleri etkilediğini, eski ulemanın birçok alanda kaybolmayacak bir miras bıraktığını, bununla birlikte yakın tarihimizdeki kültürel kodlarımızı keşfedip kaybettiğimiz gücü yeniden elde edebileceğimizi vurgulayarak çalışmanın muhtevasını çizer. *Araştırmanın Kaynakları* bahsinde esas inceleme mevzuunun Türkistan coğrafyasındaki çağdaş dönemde Türkçe yazılmış meal ve tefsirler olduğunun altı çizilir ve *ilk elden referans kaynakları* denilerek çalışmalarından istifade edilecek olan yazarlar ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilir. Yazar, *Türkistan Coğrafyasında Kur'ân Tercüme ve Tefsir Hareketlerini Hızlandıran Sebepler* başlığı altında da İslam dininin ulaştığı her topluma Kur'ân'ın da ulaştığını, ancak tercüme faaliyetlerini Miladi X. yüzyıldan öteye götüremediğimizi belirtir. Kurban, Türkistan'da ciddi tercümelerin ancak modern dönemin ürünü olduğunu tercümeyle daha önce ihtiyaç duyulmazken bu dönemde ihtiyaç duyulmasının ana nedeninin ise dış etkenler olduğunu belirterek gayri Müslimlerin ve Oryantalistlerin çok erken dönemde başlayan tercüme neşir faaliyetlerinin etkileri üzerinde durur. Buna göre bu faaliyetler, o yöredeki İslam âlimlerini de tercüme ve tefsir için harekete geçiren bir amil olmuş; hatta Doğu Türkistan'da Rusya'daki gibi Oryantalist faaliyetler olmadığı için tercüme ve tefsir hareketleri oldukça geç bir dönemde vücut bulmuştur. Yöre âlimlerinin Kur'ân'ın tercümesinin yapılıp yapılamayacağı noktasındaki tartışmalarına da yer verilen *Giriş* kısmı eserde yararlanılacak tercüme ve yazarlarından bahisle son bulur (s. 13-53).

Kurban, kitabın ilk bölümünde *Kur'ân'a Tefsir Metodolojisi Açısından Yaklaşımları* ele almış ve sûrelerin tertibinden nesih meselesine, huruf-i mukattaadan tevil-terceme meselesine ve Ulûmü'l-Kur'ân'a dair mevzularda Türkistan âlimlerinin yorumlarını örneklerle ve karşılaştırmalı olarak izah etmiştir. *Vahiy* başlığı altında Resmü'l-Mushaf noktasında Türkistan ulemasının, yenilikçi olsun gelenekçi olsun, icmaen hiç şüphe etmedikleri, ama vahyin keyfiyeti ile alakalı olarak diğer Müslüman âlimler gibi muhtelif görüşler

ileri sürdükleri örneklerle anlatıldıktan sonra *vahiy- sünnet ilişkisi* bağlamında yenilikçi addedilen Musa Carullah da dâhil ulemanın vahy-i gayr-i metlûvü kabul ettikleri anlatılır. Daha sonra, ilk ve son inen ayetlerle ilgili bazı ulemanın yorumları verilerek özellikle *Hurûf-i Mukattaa* meselesinde Musa Carullah'ın bu harfleri yorumlamaya epey çaba sarf edip tevîl etmeye çalıştığı bazı örneklerle anlatılırken, onların birer imtihan olduğunu yine onların mahiyetini ancak Allah'ın bileceğini söyleyen Mahmut Taraz ve el-Hamîdî'ye de yer verilir. Bilimsel Tefsir temsilcisi Ahmed Ferid'in ise Kur'ân'ın bu harflerle muhataplarını aciz bırakmayı amaçladığı, hatta bazı eklem sayılarıyla bu harf sayılarını karşılaştırarak Fizyoloji uleması için bir mucize olarak gördüğü ifade edilir. *Kur'ân'ın icazı* noktasında özellikle Musa Carullah'ın Kur'ân'ın belagati ile Cahiliye şairlerini kıyaslamaya sıcak bakmayarak onun icazının sadece nazmının belagatinde değil, ondaki bilgi ve anlamların günümüzde yaşayanlara ruh ve hidayet vermesinde olduğunu söylemesi dikkate şayandır. *Mucizelerin sıradanlaştırılması* başlığı altında modern dönemde oryantalistlerin başını çektiği ve Müslüman düşünürlerden de destekçi buldukları Kur'ân'ı anlamayı pozitif bilimlerle bir tutma yaklaşımına Türkistan ulemasından örnekler verilmektedir. Bu minvalde, Kızıl Denizin yarılması, Hz. Musa'nın taştan su çıkarması, Yahudilerin maymuna dönüşüp dönüşmediği, Meleklerin yardımının maneviliği, ayın yarılması, Hz. İbrahim'i ateşin yakmaması gibi olayların aklın sınırları içinde izah edilmeye çalışıldığı anlatılır. Bu bahiste Türkistan ulemasının *Tevîl'e* hiç sıcak bakmadığını hatta şiddetle karşı çıktığını, Kur'ân'ın *tercûme* edilmesini ise elzem gördüklerini anlatan yazar, *nesih* meselesinde gelenekte olduğu gibi modern anlayışta da mensuh ayetlerin varlığını reddeden ulemanın bulunduğunu, Türkistan'da bunların öncülerinin ise Ahmed Ferid, Carullah ve Muhammed Zarif olduğunu beyan ettikten sonra söz konusu âlimlerin görüşlerini; daha sonra da neshi kabul eden Hamîdî, İmankulî gibi âlimlerin görüşlerini aktarır. Bölümün sonlarına doğru da muhkem-müteşabih, tarihî bilgilere atıf, bağlam ve dilbilimsel yöntem konularında Türkistan ulemasının görüşleri sıralanır. Bu bağlamda Türkistan ulemasının modernistler gibi İsrailiyyat kaynaklı rivayetlerden uzak durdukları ve kelimelerin sadece kök ve manaları değil, felsefi derinlikleri üzerinde de durdukları zikredilir. (s. 55- 120)

Kur'ân'a Teolojik Açıdan Yaklaşımlar isimli ikinci bölümün alt başlıkları ise *Varlık/Yaratma, Nübüvvet, İnsan ve Ümmetin İhtilafı Rahmet mi?* isimlerini taşımaktadır. Bölümün giriş kısmında yeni kelimeler sistemi oluşturma çabalarına değinen yazar, Seyyid Ahmet Han, Şibli Numanî, Muhammed İkbal ve Abduh

gibi âlimlerin bu konudaki rollerine vurgu yaparak Türkistan ulemasının de neredeyse tamamının klasik kelimeleri eleştirdiklerini ve kelami bir yenilenme istediklerini; bunun altında da bazı sosyolojik ve siyasi nedenler yanında modern bilimin verilerini kelam ilminde kullanma düşüncesinin yattığını ifade eder. Varlık bahsinde insanın yaratılışından imana kadar birçok mevzuda Türkistan ulemasının görüşlerini veren yazar, Hz. Âdem'in yaratılışı ile ilgili farklı yaklaşımları zikreder. Örneğin Hz. Âdem'in eşinin onun kaburgasından yaratıldığı şeklindeki hadis-i şerife Carullah, kadınların kaburga kemiği gibi hassas olmaları şeklinde bir izah getirirken; Ahmed Ferid kadınların kaburga kemiği gibi eğri oldukları, kaburganın düzeltmeye kalkınca kırılacağı, bu sebeple erkeklerin sabırlı olmasının gerekli olduğu şeklinde bir izah getirir. Ahmet Ferid'in Hz. Âdem'in ve Hz. İsa'nın yaratılışını bilimsel verilerle izah etmeye çalıştığının misalleri yanında Hz. Âdem'den önce de insanların yaşadığını söyleyen âlimlere vurgu yapılır ve Yaratılış konusunda âlimlerin Darwinci yaklaşıma reddiyeleri de dile getirilir. Özellikle Ahmed Ferid ve Ziyaeddin Kemâlî'nin Hz. İsa'nın babasız doğmasıyla alakalı bilimsel izahlarla Hz. Meryem'in cinsiyetine dair ortaya koydukları hususlar, her şeyi modern aklın verilerine uydurma teşebbüsünün insanı nerelere götüreceğinin ilginç örnekleri mahiyetindedir. *Âlemin Yaratılışı, Nedensellik ve Zıtlık, Allah'ın Varlığının Bilimsel Delilleri ve Allah'ın Birliğinin Delilleri, İlahi Sünen* başlıkları altında genellikle Bilimsel Tefsir anlayışıyla ön plana çıkan Ahmet Ferid'in görüşleri serdedilir. *Allah'ın Sıfatları* bahsinde Türkistan ulemasından bazılarının, *Allah'ın kürsüsü, ru'yetullah, istiva, kalplerin mühürlenmesi, İlahi rahmetin genişliği* gibi mevzulardaki öne çıkan düşünceleri aktarılır. Buna göre *kürsü*, azametten kinaye mecazi bir ifade olarak ele alınırken *Ru'yetullah* konusunda Allah Teala'nın kıyamet günü görüleceği görüşü daha baskındır. *İstiva* kelimesi için sahip olmak, kontrol etmek, galip gelmek şeklinde izahlar yanında, Selefî görüşüne benzer, *olduğu gibi bırakma* eğiliminde olanlar da zikredilir. İnsanların başta tertemiz olarak doğduğu, ama sonradan günah ve fesatta ısrarlarıyla kalplerinin mühürlendiği vurgulanırken *İlahi rahmetin genişliği* sadedinde Cârullah'ın Allah'ın bütün canlılara rahmetinin umumi, azabın ise meşiete bağlanmış olmasından mülhem muhtelif ayetlerin desteğiyle cehennemdeki azabın ebedi olmadığı şeklindeki görüşleri üzerinde durulur. Ancak yazar, Carullah'ın bu görüşünü sadece aktarmakla yetinmeyip onun tefsirinde ebedilik ifade eden kavramlara nasıl mana verdiğinin izini sürünce aslında Carullah'ın tefsirinde, ilgili ayetleri bu görüşünün aksine cehennem ebedi olduğu şeklinde çevirdiğinin altını çizer.

İkinci bölümün ikinci ana başlığı olan *Nübüvvet* bahsinde ilk olarak Hz. *İsa'nın nüzulü* meselesi ele alınır ve aktarılan bilgilere göre Türkistan ulemasından Muhammed Taraz, Zeynullah İşan gibi bazıları gelenekte olduğu gibi Hz. İsa'nın kıyamet günü gelip Deccal'i öldüreceğine inanırken, Ahmed Ferid ve Muhammed Zarif gibi bazıları ise bunu reddetmektedir. Yazar hemen her bölümde yaptığı gibi yenilikçi anlayış sahibi ulemanın görüşlerini delillerinden örnekler vererek biraz daha ayrıntılı izah ederken gelenekçi ulemanın görüşlerini "Klasik İslam kaynaklarındaki bilgilerin tekrarı ibaret" diyerek kısaca vermektedir. Nüzul-i İsa meselesinde yenilikçilerin ayetlerin medlulüne ilişkin itirazları yanında hadisleri de ahad hadis veya uydurma diyerek kabul etmedikleri, bunun yanında bazı akli deliller de getirmeye çalıştıkları görülür. *Ruh* başlığında ise daha çok Ahmed Ferid'in ruhun varlığını bilimsel yollarla ispat etmeye çalıştığına dair örnekler verilir. Bölümün son başlıkları olan *İsra ve Mirac* ile *Şefaat* altında ise Türkistan ulemasının Sünni paradigmayla aynı çizgide oldukları anlaşılır. Üçüncü ana başlık olan *İnsan* bahsinde önce *insanın iradesi* ele alınır ve bu başlıkta daha çok Ahmed Ferid'in *insanın tam olarak özgür olduğu* şeklinde özetlenebilecek görüşlerine yer verilir. *Sihir* başlığında aktarılan özellikle Ahmed Ferid'e ait sihrin en tehlikelisinin insanları gaflette bırakan sihir olduğu görüşü ve buna örnek sadedinde Avrupa devletlerinin İslam milletleri üzerinde yürüttüğü siyasi manevralarının verilmesi ilginçtir. *İnsan Allah'ın Halifesi midir?* başlığında ise yine Ahmed Ferid'in insanın Allah'ın halifesi olabilmesi için itaat, infak, dürüst ahlak, aile terbiyesi, ilim ve marifet olmak gibi şartlar koşmasına değinildikten sonra bölüm, ehl-i kitaptan da belli şartlarla cennete girecek olanlardan, kafirlerin infaklarının, iyiliklerinin ahirette yine de azabın hafifletme kabilinden faydası olacağından ve ümmetin ihtilafının rahmet olmayacağından bahisle nihayete erer (s. 121- 205).

Kitabın üçüncü bölümünün konusu *Kur'an'a Fıkhi Açından Yaklaşımlar* olup *Usül, İbadet, Muamelat ve Aile Hukukuna* dair Türkistan âlimlerinin görüşleri incelenmektedir. Usûle ilişkin konulara yazar, baştan beri Türkistan âlimlerinin Kitab'a ilişkin görüşlerini anlattığını ve zaten onların da Kur'an'ın hüccet oluşuyla ilgili tereddütlerinin olmadığını aktararak *sünnetin değeriyle* başlar. Bu başlıkta sünnetin kaynak değeri incelenerek Ehl-i Kur'an ekolünün Kur'an'dan başka kaynağa hüküm koyma yetkisi vermeyi şirk kabul etmesine değinilir ve Türkistan ulemasının "sünneti ihya" sloganıyla ortaya çıktığı vurgulanır. Örneğin Carullah, Ehl-i Kur'an ekolüne açıkça karşı çıkarak sünneti inkâr eden kimsenin kendisini Ehl-i Kur'an diye isimlendirmeye hakkı olmadığını beyan eder. Diğer verilen örneklerle birlikte sünnetin kaynaklık

değerini kabul ettiği anlaşılan Türkistan ulemasının *icmâ* ve *kıyas* konusunda konsensüs içinde olmadıkları görülmektedir. Zira *icmâ* ve *kıyas* kabul etmenin farz olduğuna inananların bulunduğu gibi Carullah gibi *icmâ* ve *kıyas*ın işlevi noktasında farklı düşünen ve bunların Kur'ân ve Sünnet gibi fikhin kaynağı olmadığını ileri sürenler de vardır. Ahmed Ferid'in *icmâyî* parlamentoyla izah etmesi ise ilginç bir örnektir. *İctihad ve Taklit* başlığı adı altında öncelikle son asırlarda Muhammed Abduh ve onun gibi düşünenlerin, *ictihad* kapısının kapatılması ve taklidin yaygınlaşmasına genel olarak savunmacı ve ideolojik bir üslupla karşı çıktıkları ve *ictihad* çağrısı yaptıkları anlatılarak bu çağrıya Türkistan ulemasının da aktif olarak katıldığı ifade edilir. Hatta gelenekçi bilinen Hamîdî gibi bir âlim bile *ictihad* söylemlerine olumlu yaklaşmıştır. Carullah taklidin haram olduğuna ve *ictihad*ın zaruri olduğuna vurgu yaparken, Türkistan ulemasının bir mezhebe bağlanma veya bağlanmama noktasında da farklı görüşlerde oldukları anlaşılmaktadır. Örneğin Ahmed Ferid, Müslümanların mezhebinin aynı olduğunu, onun da Kur'ân'ı Kerim olduğunu ifade etmektedir. *Tarih Olgusu ve Tarihi Olayların Delil Oluşu* başlığında ise Carullah'ın Edille-i Erbea denilen Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyasın dörtle sınırlandırılmasına itiraz ettiğine yer verilir. Buna göre Carullah, toplumsal olaylar ve tarihî vakaları Kur'ân'ın onları *ibret* ve *ilahi sünnet* olarak isimlendirmesinden hareketle muteber saymış ve fıkıh ilminde usûl gibi kabul edilebileceğini iddia etmiştir. Bölümün ikinci başlığında *İbadete ilişkin konular* yer almaktadır. Yazar bu konuya kitabın başından beri yenilikçi görüşleri daha çok zikretmesine neden olarak sıradan ve eskiden beri bilinen meselelerin tekrarının zaid oluşunu göstererek ve özgün görüşleri aramaya devam edeceğini bildirerek başlar. Abdest ve teyemmümle ilgili Ahmed Ferid, ilgili ayetten hiçbir şarta gerek duyulmadan yolcunun su bulunması halinde bile teyemmüm yapabileceğini çıkarır. Namazın, beş vakit olduğu ayetlerle izah edilirken gece ve gündüzü belli olmayan yerlerde 24 saatin bölünerek namaz vakitlerinin tayin edilebileceği vurgulanır. Ahmed Ferid ve Carullah'ın gece ve gündüzü uzun yerlerde ayın görülmesi mümkün olmadığından orada Ramazan orucunun farz olmayacağı görüşlerinin yanı sıra Ferid'in, orucun gece ve gündüzü mutedil olan aylara geciktirileceğini ifade etmesine de yer verilir. Bölümün üçüncü başlığı olan *Muamelat Hukukunda mirasta kadın-erkek eşitliği* meselesine yer verilerek öncelikle çağdaşılığın savunduğu görüşlerin ve kadın söyleminin Batı'daki İslam karşıtı ideolojik propagandalarla örtüştüğünün altı çizilir. Miras hukukunda kadın ve erkeğin paylarının farklı olmasını Ahmed Ferid ve Carullah erkeğe nafaka ve sorumluluk yüklenmesiyle izah ederler.

Carullah sosyal hayatın nizamının yani erkek ve kadınların vazifelerinin ve bunlara uygun ihtiyaçların değişmesi halinde kadının da eşit hatta daha fazla miras alabileceğine vurgu yapar. Kadının şahitliği meselesinde de Carullah'ın görüşlerine yer verilir. Carullah, kadının şahitliğine erkekler kadar itibar edilmemesini izah sadedinde onların duygularının akıllarına, evham ve muhayyilelerinin iradelerine galip gelebileceği dolayısıyla bu uygulamanın kadınların akıllarının eksikliği gibi sebeplerle değil, halkın hukukunu muhafaza etmek ve kadınları mahkemeler gibi münakaşa ve kavga ortamlarından azat etmek gayesine matuf olduğuna dikkat çeker. Faiz başlığında da daha çok Musa Carullah'ın görüşlerine yer verilerek onun vade faizini haram saydığı, ancak fazlalık faizini ve iktisatta cari kredileri zaruret ve maslahata binaen caiz saydığı anlatılmaktadır. Bölümün son başlığı olan *Aile Hukuku* bahsinde ise *muta nikahına* Müfessir Numanî'nin Nisa 24. ayete göre caiz dediği, Carullah'ın da buna karşı çıktığı anlatılırken *çok-eşlilik* konusunun ise çoğu ulema nezdinde zaruret hallerine mahsus bir ruhsat olarak değerlendirildiği görülmektedir. Ancak yenilikçilerden Hadi Maksudi çok-eşliliğin caiz olmadığını beyan etmiş, Şah Ahmed ise onun bu görüşlerini tenkit etmiştir. Boşama ve hülle konularında da Musa Carullah'ın, zaruret olmadan boşanmanın meşru olmayıp çokluk ifade eden sözlerle söylene bile her defasında bir sayılacağını, boşanmada dilin değil, niyetin muteber olduğunu, hüllenin ise asla caiz olmadığını ifade ettiği anlatılır. Bölümün son konusu olan *kadınların örtünmesi* başlığında ise gelenekçi bazı ulemanın kadının yüzünü de örtmesi gerektiğine dair görüşlerine karşı Carullah'ın yüzü açmanın caizliğine dair görüşlerine yer verilir (s. 205- 258).

Kitabın dördüncü bölümü *Kur'ân'a İşârî/Tasavvufî Yaklaşımlara* ayrılmış olup *İşârî Yorum Örnekleri, Nefsin Mertebeleri, Ruh Terbiyesi ve Allah'tan başkasından bir şey istemek* alt başlıklarını içermektedir. Bölümün ilk başlığında Türkistan ulemasının işârî yorum örneklerine yer verilerek onların bu tür yorumlara da uzak olmadıkları vurgulanır. İkinci başlıkta nefis mertebelerine dair örnekler verilir. Diğer başlıklarla birlikte bölümden, Türkistan müfessirlerinin tasavvufa, insanın takvasını artıran, maneviyatını besleyip aklını etkin hale getiren bir husus olarak baktıkları sonucu çıkmaktadır (s. 259-269).

Eserin son bölümü *Kur'ân'a Doğa ve Beşerî Bilimselci Yaklaşımlar* adıyla felsefi, bilimsel, sosyolojik, psikolojik yaklaşımlar ve tarih bilgisi alt başlıklarını taşımaktadır. Bu bölüme yazar, modern dönem tefsir araştırmalarında klasik kalıbın dışına çıkılıp bazı yeni yöntem arayışlarına ve felsefe, sosyoloji, psikoloji gibi disiplinlerden faydalanma yoluna gidildiği dolayısıyla fizikten evrime kadar birçok meselenin Kur'ân ayetleri ile temellendirilmeye

çalışıldığını dillendirerek başlar. Örneklerden anlaşılacağı üzere F. Fahreddin gibi bilimsel yoruma olumsuz bakanlar bulunmasına rağmen çoğu ulema bilimsel yaklaşımı benimsemekte, hatta olumsuz bakan Fahreddin bile müfessirlerin tarih, coğrafya, astronomi, tıp ve tabiat bilimlerine aşina olması gerektiğini vurgulamaktadır. Carullah ise daha ileri bir teklifle programında eski ve yeni felek ilmüne yer veren bir üniversitenin kurulması gerektiğini belirtir. Bölümün *Yaratılışa Felsefi Yaklaşımlar* başlığında daha çok Ahmed Ferid'in *Cisimlerdeki çekim ve genişleme kanunu*, *Pastur teorisi* gibi Bilimsel Tefsire dair kâinata insanlardan önce başka varlıkların var olduğunu söylemesi gibi yorum örneklerine yer verilir. Carullah'ın bu konularda bir orta yol denemesi olarak yerin küre şeklinde oluşunu İslamiyet adına inkâr etmek nasıl ahmaklıksa bu bilgiyi Kur'ân'dan çıkarmaya çalışmanın da o kadar boş bir çaba olduğunu söylemesi ve Mercânî'nin Şûra suresi 29. ayetinden yola çıkarak diğer gezegenlerde canlıların yaşadığını ifade etmesi ilginçtir. *Beşerî Bilimsel Yaklaşım* isimli başlıkta ise ilk insanın yaratılış keyfiyeti, bilginin kaynağı yanında gök gürlmesi, gemilerin batmaması gibi Kur'ân'daki kevnî işaretlerle, coğrafya, Tıp ilmi gibi Kur'ân'daki Fen Bilimlerine işaretlere dair daha çok Ahmed Ferid'in yorum örneklerine yer verilir. *Sosyolojik Yaklaşım* adı altında da yine müfessir Ahmed Ferid'in görüşleri serdedilir. Hatta bu bölümde yazar, ilgili müfessirin sosyal olaylara vurgu açısından ayrı bir çalışma konusu olabileceğini de ifade eder. Buna göre Ferid, toplumların mutluluğu için birlik olma ve işin ehline verilmesi vurgusu yanında mahkûm milletlerin hâkim milletleri taklit edecekleri gerçeğinden hareketle bir de içki, kumar, ikiyüzlülük gibi kötü sıfatların toplumda yer etmesiyle toplumu kul köle etmenin kolaylaşacağını; nitekim Fergane ve Türkistan Müslümanlarının bu sona duçar olduklarını anlatır. Yazara göre modern dönemde Müslümanların siyasi ve toplumsal buhranları herkesin ilgi alanına girmiş, mahkûm olma sebebini gelenekçiler dinden uzaklaşmada, yenilikçiler ise dinin anlaşılabilmesi ve iyi yorumlanabilmesinde aramışlardır. Ahmed Ferid de Türkistan Müslümanlarının yaptıkları siyasi, iktisadi yanlışlar ve Ruslara mahkûm olmanın sonuçlarına dair yorumlarıyla bu konuya değinmiş ayrıca etnik yapı vurgusu yaparak, Râzi, Tûsî, Gazzali gibi âlimlerin Türk olduğunu İslam dinini yüceltecek, yükseltecek olanların da yine Türk milleti olacağını ifade etmiştir. Müfessir Hamîdî'nin, Yahudilerin peygamber öldürmeleri ve haddi aşmaları gibi sebeplerle üzerlerine zillet damgası vurulduğunu ifade eden Âl-i İmran 112. ayetinin yorumunda, Yahudilerin bu zamanda oldukça gelişmiş olduklarından hareketle bu ayeti Yahudilere hamletmenin imkânsız olduğunu söylemesi yazar tarafından

ayetin nüzul ortamına ilişkin mesajıyla önceki dönemlere ilişkin temasını görmezden gelip güncele yormanın yanlışlığı sebebiyle eleştirilmiştir. *Psikolojik Yaklaşım* başlığında ise nefis terbiyesi ve ibadetlerin Psikolojik yönü adı altında nefsin arzularına uyanlar ve iradelerine sahip olanlar olmak üzere insanların iki fırkaya ayrıldığını ve ibadetlerin tıpkı iradelerine sahip olan insanlar gibi yoğunlaşmayı artırdığı vurgulanır. Besin-karakter ilişkisine de değinilerek yenilen şeylerin insan üzerindeki etkileri anlatılır. *Tarih Bilgisi* başlığında ise Zülkarneyn ve Ye’cüc Me’cüc ile ilgili Türkistan ulemasının görüşlerine yer verilir. Buna göre müfessirlerin Zülkarneyni İskender Rûmî olarak yorumlamalarını Zülkarneynin bir mümin olmamasını öne sürerek Hamîdî kesin olarak yanlış bulurken Carullah da kabul edilemez bir içtihat sayar. Carullah, ayrıca asıl olanın Zülkarneyn’in kim olduğunu tayin değil onun yaptıklarını bizim de bugün yapmamız olduğunun altını çizer. Ye’cüc Me’cüc ile ilgili ise bu konuda müstakil eser vermiş olan Musa Carullah’ın görüşlerine yer verilir. Carullah, Kur’ân ayetlerini İncil ve Tevrat’ın etkisiyle yorumlamayı akılsızlık ve gaflet olarak isimlendirir ve Kur’ân’daki Ye’cüc Me’cüc ile eski ve yeni ahitteki Gug Mag ve Cüc Mecuc’la bir alakasının olmadığını bunları böyle tefsir etmenin tahriften öte çok büyük bir hata ve gaflet olacağını ifade eder (s. 271- 335).

Eserin *Sonuç* bölümünde yazar eseri hazırlarken Türkistan bölgesinin genişliği, kaynak eserlere ulaşımın zorluğu ve ulaşılan eserlerdeki yerel lehçeler gibi sebeplerle zor bir kaynak tarama ve okuma süreci geçirdiğine vurgu yaparak kitabın bölümleriyle ilgili genel ve kısa bir değerlendirme yapmıştır. (s. 335-365)



