Prof. Fazlur Rahman

İSLAM GELENEĞİNDE SAĞLIK ve TIP

değişim ve kimlik

ANKARA OKULU YAYINLARI

Ankara Okulu Yayınları: 7

Özgün Adı
"Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity."

Dizgi ve Kapak: Ankara Okulu Yayınları

Baskı, Kapak Baskısı, Cilt: Tamer Ofset

1. Baskı: Nisan 1997

ISBN 97 - 8190 - 01 - 6

Ankara Okulu Yayınları
İlkiz Sok. 16/30 Sıhhıye-Ankara
Tlf: (0312) 229 30 50

İSLAM GELENEĞİNDE

SAĞLIK VE TIP

Değişim ve Kimlik

Prof. Fazlur Rahman

Çevirenler
Adnan Bülent Baloğlu - Adil Çiftçi

ANKARA OKULU YAYINLARI
ANKARA 1997

Anne ve babamın hatırasına
"Rabbim! Küçükken beni yetiştirdikleri gibi sen de onlara merhamet et." *İsra 17/24*

Fazlur Rahman

Akademik hayata hazırlanmamızda ve atılmamızda büyük teşvik ve emekleri olan, ama ne yazık ki, elîm bir trafik kazasında kaybettiğimiz değerli hocamız Günay TÜMER'in azîz hatırasına...

Adnan Bülent Baloğlu - Adil Çiftçi

İÇİNDEKİLER

ÇEVİRENLERDEN BİR KAÇ SÖZ IX
ÖNSÖZ XVII
GİRİŞ NOTU XXIII
İSLAM TARİHİNE BİR GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜNYA GÖRÜŞÜNDE SAĞLIK VE HASTALIK 15
- ALLAH, TABİAT VE İNSAN 15
- KUR'AN'I KERİM'İN TOPLUM GÖRÜŞÜ 24

KAYNAKLAR 28
K. Kerim 28
Tasavvuf 37

İKİNCİ BÖLÜM

TIBBIN DİNİ DEĞERİ 43
HADİS VE TIP 48
BİLİMSEL TIP GELENEĞİ VE DİNİ MEŞRUİYET 56

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TIBB-I NEBEVİ 61
Kaynağı ve Niteliği 61
DİN VE (MÜSBET OLMAYAN BİR BİLİM OLARAK) TIP 73
DİYET [YEME-İÇME] KURALLARI 78
BAZI SÜNNİ KISITLAMALARDA KARŞI TIBBİ TUTUMLAR 80

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SAĞLIK HİZMETLERİ 87
VAKIFLAR (EVKÂF) 89
HASTANELER 97
TIP KLİNİKLERİ 106
TIP EĞİTİMİ VE TIP İMTİHANI 116
TIBB-I MANEVİ 122

BEŞİNCİ BÖLÜM

TIP AHLAKI 133
İNSAN HAYSİYETİ 146
AİLE 148
BİYOLOJİK/TIBBİ ARAŞTIRMALARA AİT AHLAKİ KONULAR 151

ALTINCI BÖLÜM

ÇEŞİTLİ KONULAR 161
Doğum 161
Doğum Kontrolü ve Kürtaj 164
Cinsellik (Sexuality) 171
Ölüm 182

YEDİNCİ BÖLÜM

İLAVE 191

İNDEKS 205

ÇEVİRENLERDEN BİR KAÇ SÖZ*

Pakistan'lı İslâm âlimi Fazlur Rahman (1919-1988) İslâm ilimlerinin her sahasında başarıyla yazabilen ender şahsiyetlerden birisidir. Özellikle, Müslümanların bugün karşılaştıkları meselelerle ilgilenmeyi ve bunlara çözüm önermeyi kendisine hedef seçen Fazlur Rahman, bunu yaparken, İslâm ilimlerinin geçmişten günümüze kadar olan tarihî seyirlerini sıkı bir tahlile tabi tutmaktadır. Kur'an-ı Kerim'i kendi ilmî kapasitesiyle yeniden keşfetmeye, Kur'an ve Sünnet'in hükümlerini anlamaya, yeniden-anlamaya ve yorumlamaya ve nihayet bu amaçla tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi İslâmî ilimleri bugünün meselelerine cevap verebilecek güce ve kapasiteye ulaştırmaya gayret sarfeden Fazlur Rahman'a bu anlamda bir "yenilikçi", "yeniden-inşacı" veya ülkemizde olumsuz bir çağrışıma sahip bir tabirle "modernist" diyebiliriz. İşte tahlilini yapmaya çalışacağımız Fazlur Rahman'ın söz konusu eseri de, ileride göreceğimiz üzere, bu çabalardan biri olup, özellikle İslâm'ın ve Müslümanların tıp sahasında karşılaştıkları çağdaş problemlere İslâm dünyası için yenilik sayabileceğimiz çözümler önermektedir. Yenilik "sayabileceğimiz" diyoruz, zira Fazlur Rahman kendi savunduğu bir çok fikrin aslında Kur'an ve *sahih* hadislere dayanmakla kalmayıp, "gelenekte" de mevcut olduğunu, ancak "kendi geleneklerini dahi bilmedikleri için" bazı Müslümanların sağduyusal bir şekilde farklı gördükleri her görüşü "İslâm'ı Batı'ya satan" birinin "uydurmaları" olarak telakki ettiklerini söylemektedir.

İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp'ın konu başlıkları ise sırasıyla şunlardır: İslâm Tarihine Bir Giriş; İslâm Dünya Görüşünde Sağlık ve Hastalık; Tıbbın Dînî Değeri; Tıbb-ı Nebevî; Sağlık Hizmetleri; Tıp Ahlâkı; Çeşitli Konular; İlâve.

* Bu yazı daha önce, *D.E.Ü.İlâhiyat Fakültesi Dergisi* (VIII/229-236, İzmir 1994)'nde yayınlanan "Fazlur Rahman ve Bir Kitabı Üzerine Bazı Düşünceler" isimli makalenin ilâveli halidir. Elimizdeki kitap hakkında yazılmış olmasından dolayı buraya koymayı uygun gördük. (Çev.)

Yazar, eserin temel hedefinin İslâm'da tıbbın tarihini ortaya koymak olmayıp, hastalık, sağlık, ızdırap ve kader gibi temel kavramların Müslümanlarca nasıl anlaşıldığını izaha çalışarak, İslâm'ın ruhî, aklî ve fizikî sağlığa nasıl bir değer verdiğini ve bu sağlığı korumak için Müslümanlara ne gibi tavsiyelerde bulunduğunu ortaya koymak olduğunu ifade etmektedir. Yazarın da belirttiği gibi, konuya bu şekilde sistematik olarak daha önce yaklaşılmamıştır. Dolayısıyla, eser, her şeyden önce bu özelliği ile özgünlük taşımaktadır.

Bu çerçevede, Fazlur Rahman, öncelikle İslâm'ın tarihî seyri hakkında, diğer yazılarından aşina olduğumuz fikirlerini serdederek, dikkate aldığı okuyucu kitlesi için İslâm hakkında özet bir bilgi verir. Bu da tartışılacak konu için iyi bir zemin oluşturur.

Eserin birinci bölümünde, İslâm'ın dünya görüşünü ortaya koymak amacıyla Kur'an'da Allah, tabiat, insan konularını ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini ele alıp, sağlık ve hastalığın bu dünya görüşü içindeki yerini tartışır. Fazlur Rahman bu bağlamda kendisinin, belki de özgün fikirlerinden birisi olan, "Allah" görüşünü tekrar eder. Bu hususta, onun diğer eserlerinden de faydalanarak şunu söyleyebiliriz: Kur'an-ı Kerim, Allah'ın sadece kendisini anlatmak için Peygamberine vahyettiği bir kitap değildir. Yani o, Allah'ın "otobiyografisi" değildir. Bilâkis Kur'an, insanlar içindir ve insanlara hidayet için gönderilmiştir. Bu sebeple, Kur'an'ın Allah'ı da insanda pasif bir hayranlık veya vecd uyandıran değil, insanı harekete, mücadeleye yani "iyiliği emredip, kötülükten sakınmaya ve sakındırmaya" davet ve icbar eden bir varlıktır. O, sadece bir spekülasyon konusu veya istidlâl yoluyla varılacak bir varlık da değildir. Felsefeciler birinci hatayı, kelâmcılar ikinci hatayı işlemişlerdir. Özellikle felsefecilerde Allah dünyayı yöneten değil, onu açıklayan bir "ilke" haline gelmişti. Halbuki, İbn-i Teymiye'nin açık bir şekilde ifade ettiği gibi, "O, konuşur ve fiillerde bulunur" (bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.41 vd.). Tabiatıyla böyle bir Allah, Fazlur Rahman'a göre tarihe, yani toplumlara, müdahalede bulunur. Bu sebepledir ki, Kur'an'ın gayesi, ***Allah'ın koyduğu kurallar çerçevesinde ahlâkî bir toplum oluşturmak***tır.

Böyle bir vahyin ilk geldiğinde, karşılaştığı ve çözmeye çalıştığı problemler çok-tanrıcılık, iktisadî-sosyal dengesizlik ve kadın-erkek arasındaki eşitsizlikti. Fazlur Rahman, bugün de, şu veya bu şekilde, bu problemlerin kendisini İslâm toplumlarında gösterdiği kanaatinde olup, Kur'an'ın Allah'ının Müslümanları bu problemlere karşı çıkmaya zorlayan bir kuvvet olması gerektiğini söyler. *İslâm ve Çağdaşlık* (s.287)'ta dediği gibi, O, insanın hiç bir problemine cevap vermeyen ve nihayetinde Batı'da öldüğü ilân edilen Tanrı değildir. Bu sebeple, Kur'an'ın nihaî hedefinin "tek Allah, tek insanlık" olduğunu söyler. Tabiatın, iyi amaçlar için kullanılmak şartıyla, insanlığın hizmetine ve faydasına sunulduğunu, ancak tabiattan faydalanırken onun içinde kaybolmamak gerektiğini, eğer böyle olursa insanların hem kendi benliklerini hem de Allah'ı kaybedecekleri uyarısını yapar. Yazarın bundan kasdı, -yine diğer eserlerinden faydalanarak diyebiliriz ki- insanın bilgisini hayata ve geniş anlamda tabiata uygulaması demek olan teknolojinin, insanı Aşkın Varlık'a yabancılaşacak kadar miyop hale getirmemesi ve sadece şu gördüğümüz dünya ile ilgilenip Öbür Tarafı yani *âhireti* unutturmamasıdır. Bu noktada, Fazlur Rahman, Kur'an-ı Kerim'de en çok *iman, İslâm* ve *takvâ* kelimeleri üzerinde durulduğunu, bunların İslâm'ın anahtar ahlâkî kavramları olduğunu vurgular. Bunların temelde, "insanın kendisini bizzat kendi şahsından veya dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı koruması ve kendisini Allah'ın kanununa teslim etmesi, güç ve potansiyelini Allah yolunda harcaması ve böylece şahsiyetinin bütünlüğünü muhafaza etmesi" anlamına geldiğini ifade eder.("Some Key Ethical Concepts of the Qur'an" *Journal of Religious Ethics* II (1983): s.170-185). Zira, Allah'ı unutan kendisini de unutur ve kişiliği parçalanır. Kur'an bu konuda son derece nettir: "Allah'ı unutup, Allah'ın da kendilerini kendilerine unutturduklarından olmayın." (59/Haşr:19)

Fazlur Rahman bu tartışmalardan yola çıkarak; tek, yüce ve kudretli bir Allah'a imanın insana ruhen ve manen destek vermesinin yanında, bir takım problemlerin ve hatta bir takım hastalıkların çözümünde ve şifasında etkili olduğunu, Allah'a iman sayesinde problem ve hastalıkların halli inancının İslâm geleneğinde önemli

bir yer işgal ettiğini, İslâm tarihinden bize naklettiği örneklerle destekler. Ona göre, bu geleneksel görüşün şekillenmesinde söz sahibi unsurlar Kur'an-ı Kerim, Sünnet ve tasavvuftur. Özellikle tasavvufta, bir takım hastalıkların tedavisinde, tıbbî müdahalenin yanında, dua ve niyaz yoluyla tedavi yoluna gitme önemli bir yere sahiptir.

"Tıbbın dînî değeri"ni tartışırken, hastalıklar karşısında pasif kalmayı veya ahlâken kötü durum ve şartlara rıza göstermeyi savunan hadis rivayetlerinin yanında, tamamen bunun zıddını öğütleyen hadisleri de nakleden Fazlur Rahman bu hususta şu neticeye varır: Açıkça, vahim sosyal ve ahlâkî problemler karşısında pasifliği savunan rivayetlerin çoğu muhtemelen Hz.Peygambere ait değildir, zira bunlar Kur'an'ın vazettiği ahlâk ilkeleriyle âşikâr bir şekilde çatışmaktadır. Ancak bunlar, Kur'an ve Peygamber tarafından üzerinde durulan bir takım anahtar konuların ele alınması ve yorumlanması açısından bir değere sahiptirler.

*Tıbb-ı Nebevî*yi tartışırken, bu hadisleri temel alarak yazılan bazı eserlerin, tarihî açıdan bakıldığında, daha sonraki Müslümanlar tarafından körü körüne inanıldıkları ve kaynak olarak kabul edildikleri için İslâm'ın ruhuna zarar verdiklerini, pasifliği daha da yaygın hale getirdiklerini öne sürer. *Nebevî Tıp* külliyatı genelde son derece hassas ve katı, bir anlamda sofu, kelâmcıların ve dînî şahsiyetlerin eseri olmakla birlikte, onların, tıbbı dînî akîde ve uygulamaların merkezine getirmeleri Fazlur Rahman'a göre dikkat çekicidir. Bu şahsiyetlerin eserlerinde haremlik-selâmlık ayırımı (*purdah/perde*), müziğin yasak olması gibi mefhumların olmaması ise bizatihî dikkate değer unsurlardır. Ona göre bunlar, bazı İslâm toplulukları tarafından *ibdâ* ve *icâd* edilmiştir. Meselâ, haremlik-selâmlık ayırımı, milâdî sekizinci yüzyılda İran'ın fethi ve bölge halkının Irak halkıyla kaynaşması sonucu başlamış ve ilk anlarda yüksek halk tabakasıyla sınırlı kalmıştır.

"Sağlık Hizmetleri" bölümünde ise, İslâm'da sağlık hizmetlerini yürüten başlıca kurumlar kısa tarihçeleri, gelişim ve işleyiş tarzlarıyla okuyucuya sunulur. Bu bağlamda Fazlur Rahman şu kurumları zikreder: Vakıflar (*evkâf*), hastaneler ve tıp klinikleri. Vakıf ku-

rumlarının tıp alanındaki işlevlerine geçmeden önce, vakıfların işleyişi ve hukuku hakkında bilgi vermeyi de ihmal etmez.

Vakıf kurumunun İslâm'ın özelliği olan yardımlaşma ve kardeşlik duygusundan doğduğunu, vakıfla ilgili hukuku tamamen Müslümanların geliştirdiğini söyler. Vakfın kökeni hakkında W. Heffening'in ne vakıf kurumunun ne de ona benzer bir şeyin İslâm-öncesi Cahiliye Araplarında mevcut olmadığı, ancak Hz. Peygamberin ölümünden sonra hicrî birinci asırda ortaya çıktığı şeklindeki görüşüne katılmaz. Fazlur Rahman'a göre, vakıf kurumunun temeli İslâm-öncesi dönemdeki ***himâ*** -kabile tarafından hayvanların otlatılması için ayrılan ve hiç bir şahıs veya ailenin üzerinde hak iddia edemeyeceği arazi parçası- kurumu ile bağlantılıdır. Bu uygulamanın Hz. Ömer tarafından savaş atlarının beslenmesi için tekrar tesis edildiği örneğini vererek, bu kurumların İslâm'daki vakfın temeline ve gelişmesine vesile olduğunu ifade eder. Bununla birlikte, vakıf kurumunun ***zekât*** ve dolayısıyla ***Beytü'l-mâl*** kurumundan tamamen ayrı bir olgu olduğunu da önemle vurgular.

Bu bölüm içerisinde, ayrıca, tıp eğitimi, tıbbî muayene, ruhî/manevî tıp hakkında kısa da olsa malumat verir. Fazlur Rahman'a göre, ruhî/manevî tıp iki türlüdür: Bunlardan birincisi, hastalıkların ruhî/manevî veya ahlâkî veya psikolojik yöntemlerle tedavi edilebileceğine olan inanç ki, buna göre, hastalık dua veya Kur'an okuma yolu ile tedavi edilebilir. İkincisi ise, hastalıklara, özellikle zihinsel hastalıklara veya deliliğe tabiatüstü manevî güçlerin sebep olduğuna inanmadır. İbn-i Sinâ ve Ebu Bekr er-Râzi gibi doktorlar zaman zaman ruhî/manevî tedavi metotlarını uygulamışlardır. Bunun yanında, tarikat şeyhlerine de tedavi edici güçler hamledilmiştir.

"Tıp Ahlâkı" üzerine İslâm dünyasında bazı eserler yazılmıştır. Bu hususla ilgili ilk ve en muhtevalı eser, İshak b. Ali el-Ruhavî'nin *Edebu't-Tabîb* isimli eseridir. Fazlur Rahman'a göre, İslâm âlemine bu konuda iki gelenek etkide bulunmuştur: Yunan ve İran. Bunlardan, Yunan etkisi daha belirgin ve fazladır.

Tıp ahlâkı çerçevesinde, bir doktorun hastasından tedavi karşılığında her hangi bir ücret alıp alamayacağı meselesi alimleri bir hayli meşgul etmiştir. Bazılarına göre, doktorların bu işten bir ücret talep etmesi doğru değildir. Fazlur Rahman ise bu hususta kendi görüşünü açıkça belirtmemekle birlikte, bazı hadislerin bunu mümkün kıldığını söyler. Tıp ahlâkı üzerine yazılan eserlere göre, doktor faziletli, alim, ahlâklı, sabırlı, güvenilir, mesleğinde mahir olmalı ve mesleğinden dolayı asla bir kibir içerisinde olmamalıdır. Fazlur Rahman, bu başlık altında, insan haysiyeti, aile ve biyolojik/tıbbî araştırmalara ait ahlâkî konuları da tartışır. Aile başlığı altında ise, çok evlilik, boşanma, evlenmeme (*celibacy*), mut'a, mihir, karı-koca ilişkisi gibi konuların yanında kadınların dinde zayıf olduğuna dair rivayet edilen hadisleri de değerlendirmeye tabi tutar. Kadınların dinde zayıf olduğu hakkındaki hadisin Kur'an-ı Kerim'in Ahzâb suresi 35. âyetinin hükmünü yerle bir ettiği kanaatine varır. Biyolojik/tıbbî araştırmalara ait ahlâkî konular bölümünde de organ nakli, cesedin (kadavra) tıbbî amaçlarla incelenmesi, tüp bebek, evlat edinme, genetik iyileştirme ve hayatın uzatılması - yapay solunum yoluyla ölmek üzere olan birisinin bitkisel hayat metodu ile yaşatılması gibi- bugün İslâm dünyasının cevap aradığı çağdaş problemlere temas eder. Örneğin, tüp bebek hususunda, her hangi bir zina fiiline meydan vermemek için, döllerin anne ve babaya ait olması şartıyla bunun mümkün olduğunu söyler.

"Bazı Konular" isimli son bölümde ise, doğum, doğum kontrolü, çocuk aldırma (kürtaj), cinsellik ve ölüm gibi günlük hayatta Müslümanların zihnini oldukça meşgul eden kavramlar üzerinde durur. Doğum kontrolünün İslâm öncesinde mevcut olduğu gibi, Hz. Peygamber döneminde de mevcut olduğunu ve İslâm alimlerinin de Gazâlî başta olmak üzere çoğunluğunun bu konuya müsbet baktığını belirtir. Bugün bu meselenin karşımıza aile plânlaması şeklinde çıktığını, günümüz İslâm alimleri arasında iki zıt görüşün bulunduğunu, ancak hükümetlerin konuya destek verdiğini zikreder. Bunun en başarılı uygulamasının da Endonezya'da görüldüğünü vurgular. Fazlur Rahman bu gibi tıbbî müdahaleleri, Allah'ın İradesi'ne karışmak olarak değerlendirildiğinin farkındadır.

Fazlur Rahman, Allah'ın iradesi'nin, genellikle, insan fiili tarafından müdahale edilmeyen tabiî süreçler anlamına geldiğini belirtir. Bu meyanda o, makul izahlarda bulunur.

Bu bölümde bir alt başlık olarak işlenen *ölüm,* Fazlur Rahman'ın genel olarak İslâm'a ve onun temel kaynaklarına bakışının kendine has unsurlarından birini oluşturur ve bir nevî varoluşsal bir şekilde yorumlanır. Ölüm, bütün fiillerinden bizzat kendisi sorumlu olan ve Kur'anî olarak hiç bir şekilde, Hz. Peygamber de dahil, bir insanın şefaatte bulunabileceği gibi bir beklentisinin olamayacağı insanın hesaba çekileceği âleme geçiştir. Bu bağlamda, Fazlur Rahman'a göre, Kur'an-ı Kerim'in tümü, insanlarda *takvâ* adını verdiğimiz, kelime manâsı "kendini korumak" olmakla birlikte, dînî manâda, insana doğru ve yanlışı birbirinden ayırma ve *kendi davranışlarını yargılama* imkânı veren derûnî bir güç olan bir "Allah şuuru" oluşturma peşindedir. Ölüm kaçınılmaz olduğu için her insan böyle bir ahlâkî sorumluluğa sahip olmalı ve onu kabul etmelidir ki, - Fazlur Rahman'ın *müslim*e verdiği manâ budur- ölüm bir "düğün gecesi" olsun.

Eser bir "İlave" (*epilogue*) ile sona erer. Burada, bilhassa *zekât*ın, bir refah devletinin bütün sosyal hizmetlerini içine alacak şekilde yeniden tanzim ve vaz' edilmesini önerir ve tartışır.

Sonuç olarak, bu eserde, Fazlur Rahman'ın daha önceki eserlerinde gördüğümüz "yeniden inşacı" veya "yenilikçi" fikirlerinin İslâm ve tıp meselesine uygulanışına şahid oluyoruz. Tarafımızdan tercüme edilen bu eserin gerçek "teknik" değerlendirmesini tıpçılarımız yapacaktır. Biz bu kısa tanıtım yazımızda, Fazlur Rahman'ın "İslâmî bilginin bütünlüğü" felsefesinden hareketle İslâm'ın dünya görüşü ile bir bilgi dalı olan tıbbı nasıl *bütünsel* bir yaklaşım içinde ele aldığını göstermeye çalıştık. Böyle bir yaklaşım, Fazlur Rahman'ın başka yerlerde ele aldığı bütün konuların da altını çizer. Kitabın bazı tartışmalara yol açacağı hem beklenmekte hem ümid edilmektedir. Sonuçta ise kazanan bilgi dünyamız olacaktır. Başta da belirttiğimiz gibi, konuya parçacı atıflarla yani kendi bağlamlarından ve Kur'an'ın genel dünya görüşünden soyutlanan âyet ve hadislere göndermelerde bulunarak yaklaşan

diğer eserlerden ayrılması ile bizzat eserin kendisi ilim dünyamıza büyük bir katkıdır.

Bu vesile ile bir hususu belirtmek isteriz. Fazlur Rahman'ın İslâm dini ile tıp ve sağlık arasındaki ilişkiyi inceleyen, elimizdeki eserden ayrı olarak, yayınlanmış iki makalesi vardır. Bu makalelerden birincisi şudur: "Islam and Medicine: A General Overview" (İslâm ve Tıp: Genel Bir Bakış), *Perspectives in Biology and Medicine*, XXVII/4, 1984, ss.585-97. İkincisi de şudur: "Islam and Health: Some Theological, Historical and Sociological Perspectives" (İslâm ve Sağlık: Bazı Kelâmî, Tarihî ve Sosyolojik Bakış Açıları), *Hamdard Islamicus*, V/4, 1982, ss. 75-88. Bu her iki makalenin yayınlanış tarihi elimizdeki kitabın basımından öncedir. Çevirisini sunduğumuz bu eser 1987 yılında basılmıştır. İncelediğimiz kadarıyla makalelerin içerikleri bu kitapta mevcut olduğundan dolayı, onları çevirimize ekleyerek hacmi büyütmek istemedik.

Bu arada, elimizdeki eserin tercümesi ile ilgili olarak bir hususu özellikle belirtmek istiyoruz. Görüleceği gibi bu kitap İslâm düşüncesinin hemen hemen bütün sahalarına atıflarda bulunur ve o alanların özel terminolojilerini kullanır. Bu "her şeyi bilmeyen" bizim gibi mütercimler için son derece sorunsaldır. Biz, bilhassa "teknik" terimler veya ifadeleri karşılamada yetersiz kalmış olabileceğimizi peşinen kabul ediyoruz. Bütün samimiyetimizle, her türlü yardımı memnuniyetle karşılayacağımızı ifade ediyor, bu düzeltmeleri eserin, nasipse, daha sonraki baskılarında dikkate alacağımıza söz veriyoruz.

Dr. Adnan Bülent Baloğlu
Adil Çiftçi
Ocak 1997 / İzmir

ÖNSÖZ

Bu kitabın el yazma müsveddesini ilk defa Fazlur Rahman'ın konuştuğu bir konferansın tenefüs arasında okudum. Konferansa katılanların, bu tür toplantılarda sıkça kullandıkları anahtar kelimelerden birisi de *perspektif* kelimesidir. Felsefeci Peter Winch perspektif hakkında şunları söyler: "Kendisiyle dünyayı düşündüğümüz kavramlardan kaçış yolu yoktur.... Dünya, bizim için bu kavramlarla sunulan şey*dir*."

Biz Fazlur Rahman'ın konuşmasını dinlerken, bu perspektif konusu zihnime takıldı. Fazlur Rahman içinden geldiği ve üzerine ilmî bir çaba vakfettiği Müslüman dünyayı yansıtıyordu. Aynı zamanda o, çağdaş çoğulcu üniversitenin ve toplumun bizzat içindeydi. Böyle bir ortamda o, İslâmî hayatı yansıtmayan bakış açılarıyla gelen insanlara kavramlarını açıklaması gerektiğini -bu kitabında yaptığı gibi- bilmektedir. Bizi kendi dünyasına çağırmak zorundaydı. Ancak o zaman, öbür türlü inanılması güç görünen bir çok unsur tutarlı bir görünüm almaya başlayacaktı.

Bu kitabın Müslüman okuyucuları, ki çok olacağını umuyoruz, bu kitapla ilgili kendi bakış açılarını ortaya koyacaklardır. Onlar bu eseri, Kur'an ve Sünnet ile âşinalığı da içeren tecrübelerinin ışığında yargılayacaklardır. Şüphesiz, Prof. Fazlur Rahman'ın tarih bilgisinin ve yargılarının doğruluğunu, ilgili fıkhî hükümlerinin tutarlılığını tartışacaklardır. Şayet eserlerinin geçmişte gördüğü kabul bir ipucuysa, bu eserin de olumlu bir şekilde gözden geçirileceğine ve geniş kabul göreceğine emin olabiliriz. Müslüman olmayan okurlar bilmelidirler ki, İslâm üzerinde dünyaca meşhur bir uzmanın ellerindeler.

İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp isimli bu eser, bu seride, mensupları büyük çoğunlukla Avrupa-Amerika bölgesinin dışında olan bir dinî hareketle ilgili olan ilk kitaptır. İslâm bir vâkıadır ve oradadır. İslâm dünyası Hristiyan dünyasını örtmekten çok öte, onunla örtüşmektedir. Akdenizin iki ucunda bir tür örtüşme vuku bulmuş-

sa da, genellikle sürtüşme ve yanlış anlama mevcuttu. Bir İslâm dünyası vardır ve o burada değildir.

İnananlar muhtemelen böyle düşünecekler. İslâm dininin bir dünya oluşturduğu doğrudur. Yirminci yüzyılın ortasında, her yedi insandan biri Müslümandır. Bir çeyrek asır sonra, her beş kişiden biri İslâm müntesibi oldu veya onun adını taşıdı. Bu değişiklik nüfus artışından ve de yoğun ihtida çabalarından doğmaktadır. İslâm'ın genelde genişlemesi, onun uyuşuk kenar bölgelerinde değil, fakat hırçın merkezinin etrafında vuku bulmuştur. "İslâm Köktenciliği" herkese aşinâ bir kavram haline gelmiştir.

Bununla birlikte, sadece, bir gerilim ve terör dünyasında gazetelerin ön sayfa haberlerini oluşturan İslâm üzerine konsantre olmak, bu inancın milyonların hayatında oynadığı rolü çarpıtmaktır. Müslümanların çoğunluğu bu inancı kendilerini bir *cihada* hazırlamak için takip etmemektedirler. Onlar, putperestlere ve kâfirlere karşı yeniden savaşlar başlatmak istememektedirler. Onların çoğu Müslümandır, zira bu inancın ortasında doğmuşlardır veya diğer inananların gayretleriyle Müslüman olmuşlardır. Ona tutunurlar zira başka bir yol bilmemektedirler, diğer görüşlerle kendilerini huzurlu hissetmemektedirler, başka bir bakış açıları yoktur; alternatifler deneyen bir çok kimse ona geri dönmektedir.

Diğer dinler gibi İslâm da, dayanak noktasına sahiptir, zira o da insanların özlem ve isteklerine hitab eder, bir çok yönden de tatmin eder -tecrübe, otorite ve kimlik için; gelişigüzel tarzda kavrayamadıkları bir dünyada anlam için. Bu kitap, bu dizinin başlığının -"Sağlık ve Tıp"- kapsamına giren özel ve toplumsal hayatın boyutlarına bu inancın uzanımının ne kadar şumullü olduğunu göstermektedir.

Prof. Fazlur Rahman'ın kitabından türünün ilki olarak bahsetmesi okuyucuyu şaşırtabilir. Konunun şu veya bu yönü üzerine yorum yapan eserlerle kütüphaneler doludur, ancak geleneğin ana konularının karşılaştırmaları yoktur. Yine, sağlık ve tıp ile ilgisi olan İslâmî unsurların ne kadar derin, ince ve hassas olduklarını öğrenmek de okuyucuyu şaşırtabilir. Bu inancın temelini oluşturan vahiy, yani Kur'an-ı Kerim, konuyla doğrudan ilgili çok fazla

âyete sahip görünmemektedir. Ancak Müslümanlar, sıhhat ile ilgili araştırmalarını Allah'ın iradesine uyma emrine bağlamak için, asırlar boyunca bu âyetleri, ilk asırlarda ortaya çıkan tefsirleri, çeşitli İslâm mezheplerinin risalelerini, Peygamber Muhammed'e atfedilen rivayetleri ve gelenekteki diğer unsurları incelemişlerdir. Uzak bir mesafede durulabilir ve İslâm dünyasında hakkında bilinmesi gereken ne kadar çok şeyin olduğundan bir tür dehşete düşülebilir. Dışardan gözleyenler için, İslâm'ın bakış açısına kapılmak, tehdit eden, hayran bırakan, şaşırtan ve ilham veren bir dünya ile karşılaşmaktır. Çok uzak mekânlarla ve geçmiş dönemlerle ilgilenmiş gibi görünse de, bu kitabı son derece ilgiye değer buldum. Dikkate değer olmak için illâ da güncel olması gerekir diye bir şey yoktur.

Bununla birlikte, Amerika'da bile böyle bir şeyi yazmak artık imkânsız veya uzak bir şey gibi görünmemektedir. İslâm geleneğinde sağlık ve tıbbı anlamak güncel bir ilgi konusu haline gelmiştir. Artık Müslümanlar her hangi bir surette belirli coğrafî bölgelerle sınırlı değiller. O, erkek olsun kadın olsun, yan komşumuz olmuştur.

Şu anda Kuzey Amerika'da ne kadar Müslümanın bulunduğunu tahmin etmek güçtür. Tahminler 2 milyon ile 5 milyon arasında değişmektedir. Bu tahminî rakamlar Siyah Müslümanlar veya "İslâm Milleti" gibi ana çizgide bulunmayan bazı grupları da içine alırken, diğer bir çok siyah, Kur'an'ın ana çizgisini takip eder. Bu arada, yıllardır İslâm dünyasından muhtelif tabakalardan insanların yavaş ve gizli göçleri devam etmektedir; bu bugünkü çalkantılı dönemde de devam etmektedir. Bir çoğu öğrenci olarak gelmiş, ancak meslek sahibi olarak kalmışlardır. Diğerleri ise, yabancı ticarî firma mümessillikleri yapmışlar ve Amerika ve Kanada'da uzun süreli oturum izni elde etmişlerdir, veya işlerini değiştirip vatandaşlık belgesi almışlardır.

Halihazırda Amerikan kolejlerinde ve üniversitelerinde okuyan öğrenciler, İslâmî inançları hakkında kendilerinden önce gelen bir çok kimseden genellikle daha fazla bilinçlidirler. Bu günler insanların kendi kimliklerine büyük değer verdikleri günlerdir. On-

lar kendi köklerini vurguluyorlar ve dışarda meydana gelen her türlü millî ve etnik hareketlere sempati duyuyorlar. Kampüsler felsefî ve dinî görüşlerin süzülmesini sağlıyor ve genellikle Müslüman kimliğinin farkına varılmasını düzenleyen merkezler oluyorlar. Bu eğilim, Müslümanlar servet kazandıkça ve güç elde ettikçe Amerika'da muhtemelen devam edecektir. Müslümanlığı şehirlerde olduğu gibi varoşlarda da, siyah topluluklarda olduğu gibi yüksek sınıfa mensup beyaz bölgelerde de bulmak mümkündür. Eğer mevcut eğilimler devam ederse, çok geçmeden Müslümanlar Yahudileri sayıca geçecek ve Amerika'da ikinci büyük inanç grubu olacaklardır. Yan kapımızdaki Müslümanı anlamak zorunludur. Onun, erkek olsun kadın olsun, sağlık ve tıp karşısındaki tavırları böyle bir anlayışa yardımcı olacaktır.

Şimdi sağlık hizmeti verenler, vücutları, diyetleri ve uygulamaları ile ilgili tutumlar, teşhis çizelgelerinde görünecek olan daha çok Müslüman hastaya hizmet veriyor olacaklardır. Diğer taraftan, tıp dünyasında da bir çok Müslüman iş başındadır. Her ne kadar onlar eğitimlerini Amerika'da almış olsalar ve çağdaş bilimsel tıp bakımında ve teknolojik muayenede en iyiyi kavrayabilseler de, yine de Müslüman inanç ve kültürünün bakış açılarını temsil edeceklerdir. Prof. Rahman'ın eseri, bu noktada, Müslüman zihnindeki ve dünyasındaki hastalık, sağlık, acı çekme ve kader kavramlarını Kuzey Amerikalıların anlamasına yardımcı olması açısından son derece önemlidir.

Kitaptaki bölümlerin muhtevası üzerinde yorum yapmaktan kaçındım. Yazarın kelimeleriyle yarattığı bir dünyayı takip etmek gereklidir. Ancak daha sonra, o dünyanın labirent koridorlarında ilerlenebilir, kütüphaneleri ve klinikleri taranabilir ve ilk bakışta kapalı görünen şeylere bir anlam verilebilir. Sağlık ve tıpla ilgili olarak Müslümanların fikirlerini esas olarak Fazlur Rahman'ın daha önceki çalışmasından ve okuyucuların şimdi elde edebilecekleri elimdeki bu eserden öğrendim. Şimdi saygıyla kenara çekilip, hem âlim hem de dostum olan bu insanın eserini takdir etmenin ve ondan istifade etmenin zamanıdır -ki ancak o zaman, bilinçli bir memnuniyet veya memnuniyetsizlik için bir temele sahip olu-

nabilir. Hem İslâmî değerlerin diğer inanç ve kültürlerin değerleriyle kesiştiği yerler, hem de tamamiyle ayrıldıkları yerler bir çok farklı bakış açılarından gelen insanlarda yeni düşüncelerin uyanmasına katkıda bulunabilir. Eğer böyleyse, bu eserin yazarı bu işi yapmak için ortaya koyduğu bu mütevazî eserinden çok daha fazlasını başarmış olacaktır. O bu eseriyle, bu bakış açısını paylaşmayabilecek olanların bile sağlık anlayışlarına katkıda bulunmuş olacaktır.

Martin E. Marty

GİRİŞ NOTU

Müteakip sayfalar, hem bir inanç sistemi hem de bir gelenek olarak İslâm dininin insan sağlığı ve onun korunmasıyla olan ilişkisini ortaya koyma gayretini temsil eder: İslâm, insan sağlığına ruhî, zihnî ve fizîkî nasıl bir değer atfetmiş ve bu değeri pratiğe dökmek için Müslümanlara nasıl ilham vermiştir? Bu sebeple, bu eser bir İslâm tıp tarihi eseri *değildir*; ama yine de buna rağmen Dördüncü Bölüm, İslâm'ın bu hususta ki gerçek durumunu değerlendirmede yeterli bir ölçü ortaya koymak için İslâm sağlık kurumları hakkında bilgi sunmaktadır.

Daha önce İslâm tıbbına sistematik olarak bu bakış açısıyla yaklaşılmamıştır. İslâm tıbbı ile ilgili genel eserlerin -her ne kadar iyileri mevcutsa da- konuya anlamlı bir şekilde temas ettiklerini iddia etmek hemen hemen mümkün değildir. Konunun genişliği, böyle bir şeyi hakkıyla gerçekleştirmek için daha büyük bir gayreti gerektirir. O takdirde bu araştırma, yalnızca mütevazî bir başlangıç olarak algılanmalıdır.

Chicago Üniversitesi Güney Asya Dilleri ve Medeniyetleri Bölümünden Prof. C. M. Naim'e yardımlarından ve katkılarından dolayı; yine Chicago Üniversitesi Regenstein Kütüphanesi (Orta Doğu ve Güney Asya Bölümleri) personeline, özellikle Fayez Sayegh'e, bir takım malzeme ve kaynakları bulmamda bana yardımcı olmalarından dolayı teşekkür ederim. Özgün kaynaklardan (Arapça, Farsça, Türkçe ve Urduca) yapılan çevirilerin hepsi bana aittir.

İSLÂM TARİHİNE BİR GİRİŞ

Büyük Sâmî dinlerin sonuncusunun ismi olan İslâm'ın kelime manâsı "Allah'ın iradesine veya kanununa boyun eğmek"tir. İslâm, güçlü Kureyş kabilesinin Benî Haşim koluna mensup olan Abdullah'ın oğlu olarak M.S.570 yılında Mekke'de dünyaya gelen Hz. Muhammed tarafından ilân edilmiştir. Kureyş kabilesi, Peygamber'in doğumundan yaklaşık 150 yıl önce Mekke'de yerleşmiş ve Bizans'la Hind Okyanusu arasında gelişen ticaret sayesinde zenginlik kazanmıştı. Mekke, aynı zamanda, Araplar için yıllık hac mekânı olan Kabe'ye de ev sahipliği yapmaktaydı. Peygamberlik çağrısını almadan önce Hz. Muhammed bir tüccardı ve yirmibeş yaşında iken ticarî işlerini yürüttüğü Hatice isminde zengin bir dulla evlenmişti. Evlendikten sonra, hayat ve ölümle ilgili meseleleri ve özellikle de Mekke toplumunda varolan çok-tanrıcılık (*polytheism*) ve zenginler ile fakirler arasındaki korkunç sosyo-ekonomik dengesizlik gibi meseleleri tefekkür ve teemmül etmek için Hirâ ismindeki bir mağaraya çekilmekteydi. Kırk yaşlarında Hz. Muhammed Hira'da tefekkür halinde iken çağrıya mazhar oldu ve -görevinin iki temel direği olan- tek-tanrıcılığı (Tevhîd=*monotheism*) tesis etmek ve sosyo-ekonomik dengesizliği düzeltmek için bir mücadele başlattı. Mekke'nin güçlü aristokrasisi ona karşı çıktı; ona ve özellikle fakir ve imtiyazsız sınıflardan oluşan bir avuç taraftarına zulmetti. Mekke'de on yıldan fazla süren tebliğden sonra o, uzun süredir çekişme içinde bulunan iki Arap kabilesinin kendisini, lideri olması için Medine'ye -İslâm öncesinde adı Yesrib idi- davet etmeleri üzerine oraya hicret etti. Medine'nin nihaî lideri olarak Hz. Peygamber bir dizi ıslahat yaptı ve henüz filiz halindeki İslâm devletinin temellerini attı. Böylece, Allah'ın Peygamberi tarafından ilân edilen dinî akîde ve sorumlulukların yanında, siyasî ve toplumsal alan da başlangıçtan beri İslâm dininin bir parçası haline geldi. Bu sebeple İslâm, yakın zamanlara kadar (ve sadece Türkiye hariç) toplumsal hayat ile bireyin kendi dinî yaşantısı arasında

asla herhangi bir ayırım öngörmemiştir; aksine, İslâmî hayatın kişisel ya da toplumsal yapısı İslâm kanunları tarafından yönetilir.

Hz. Muhammed 632 yılının Haziran ayında, hemen hemen bütün Arap yarımadası İslâm dinini kabul ettikten sonra, vefat etmiştir. Kendisini *halife* (ki bu kelime "takipçi" manâsına gelir) ünvanı verilen yöneticiler takip etmiştir. İslâm ümmetinin yöneticileri oldukları halde, kanunlar koyma veya akîdeyi belirleme hususunda herhangi bir dinî imtiyaza sahip olmayan halifeler, Peygamber'in vefatından sonraki asır içerisinde, İslâm ülkesinin sınırlarını Kuzey Afrika'nın Atlantik kıyılarından Orta Asya'nın içlerine, Hindistan'a kadar genişlettiler. Bu geniş imparatorluğun yönetimi için bir hukuk sistemi gerekiyordu. İslâm'ın ilk üç asrı boyunca İslâm hukukçuları kapsamlı bir hukuku ortaya koydular; böylece hukuk, ortaya çıkan ilk İslâmî disiplin oldu. Zamanla, dört Sünnî ve bir Şiî (şu anda İran'da yürürlüktedir) hukuk ekolü oluştu. İslâm'da Sünnî, Şiî ayırımı erken başladı; zira bazı Müslümanlar, Peygamber'in meşrû halefinin çoğunluğun tasdiklediği gibi Hz. Ebu Bekir değil, fakat Peygamber'in damadı ve amca oğlu Ali'nin olduğunu düşünmekteydiler. Bununla beraber Hz. Ali, ümmet tarafından ancak dördüncü halife olarak seçildi. Şia siyasî bir grup olarak başladı ve zamanla kendi kelâm ve hukuk sistemleriyle dinî bir mezhep haline geldi. Günümüzde, dünyadaki tahminen bir milyar Müslümanın 60-70 milyonu Şiî'dir ve bunlar genellikle İran ve Irak'ta yaşamakta olup, Hindistan, Suriye, Lübnan ve Türkiye'nin Doğusuna da yayılmışlardır.

İslâm akîdesinin ve amel sisteminin belirleyici kaynakları iki tanedir: Kur'an-ı Kerim ve Sünnet. Kur'an, Hz. Peygamber'in 610 yılında risaletle çağrılmasıyla başlayıp 632 yılında vefatına kadar devam eden süre içerisinde Allah'tan aldığı mesajları ihtiva eder. Kur'an'ın bu sure ve ayetleri, Hz. Peygamber hayatta iken toplanmış ve kaydedilmiştir. Diğer taraftan, bir çok Müslüman tarafından da, bazen tamamı olmak üzere, ezberlenmiştir. Namazlarda da sürekli okunmaktadır. Şu anda elimizdeki mevcut metin, üçüncü halife Hz. Osman (ö.656) zamanında toplanmış, tertib edilmiş ve İslâm tarihi boyunca herhangi bir değişikliğe uğramadan gelmiştir.

Farklı uzunluklarda 114 sureden oluşmaktadır. Aslında daha sonra nâzil olan uzun sûreler mevcut metnin başında yer alırken, ilk vahyolunan kısa sûreler de sonda bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim, Müslümanların sadece hukuk ve akîdelerini kendisinden çıkardıkları bir kaynak olmayıp, aynı zamanda sosyal hayatlarının ilke ve kurumlarının da kaynağıdır. Kur'an, dünyanın belli başlı dillerine tercüme edilmiş ve son yıllarda çok sayıda İngilizce tercümeleri de yayınlanmıştır.

Kur'an'dan sonra İslâm'ın ikinci ana kaynağı Hz. Peygamber'in Sünnet'idir. *Sünnet* terimi, başkalarının takip edeceği bir nümûne veya model demektir. Bu sebeple Sünnet, Kur'an'ın dışında Peygamber'in emir ve fiillerini bize verir. Bu emir ve fiilleri bize ulaştıran rivayetlere hadis denir. Milâdî dokuzuncu asırda, önde gelen Müslüman alimler tarafından altı hadis külliyatı oluşturulmuş ve bunların içindeki hadisler "sahih" olarak kabul edimişlerdir. Şia ise, Sünnî hadislerin tedvininden yaklaşık yarım asır sonra kendi hadis külliyatına sahip olmuştur. Bazı Hadisler hem Sünnîler ve hem de Şiîler tarafından kabul görse de, Sünnî hadisler normal olarak Hz. Peygamber'e isnad edilirken, Şiî hadislerin yüzde doksanı Şiî imamlara dayandırılmaktadır. Ana Şiî çizgisi (aşırı Şiî altgrupların aksine) kendileri tarafından kusursuz ve günahsız addedilen oniki imama veya en yüksek dinî-siyasî lidere inanır. İlk imam, Hz. Peygamber'in damadı Ali'dir ve iki oğlu Hasan ve Hüseyin onu takip eder. Hüseyin, merkezi Şam'da bulunan Emevî devletine karşı isyan etmiş ve 671 yılında hükümet kuvvetleriyle bir çarpışmada vefat etmiştir. Hüseyin'in ölümü Şia'nın dinî anlayışında bir dönüm noktasıdır ve bu olay Şiîliğe ızdırap unsurunu ve şehitlik idealini sokmuştur. Hüseyin'den sonra onun soyundan dokuz imam gelmiş ve sonuncusunun 873 yılında kaybolduğu rivayet edilmiştir; ve onun dönüşü Şia tarafından halâ beklenmektedir. Şia'nın ana kolu, oniki imama inanmalarından dolayı "Oniki İmamcılar (*İsnâaşeriyye*)" olarak isimlendirilirler.

Şiîlik, oniki imamcı Şia'nın yanında diğer bir takım alt gruplara ayrılmıştır ki, bunların en önemlisi İsmailîler'dir. İsmailîler, altıncı imam Cafer Sadık'ın oğlu İsmail'i imam olarak kabul etmeleri se-

bebiyle bu isimle anılmışlardır. İsmail, içki içme günahı işlemesi sebebiyle oniki imamcılar tarafından imam olarak kabul edilmemektedir; onlar onun yerine, küçük kardeşini kabul ederler. İsmailîler İslâm'da en başarılı inkılapçı hareketin önderi olmuşlar; bütün dinî kanunların feshedilmesini amaçlamışlardır. Onlara göre, Mehdî'nin (âhir zamanda dönecek olan son imam) ortaya çıkışı, evrensel bir din ile yeni bir dinî dönem tesis edecektir. Devrimci niteliği sebebiyle, İsmailî hareket gizli bir faaliyet içerisinde olmuş, batınî görüşlerini ancak emin olarak gördüğü kişilere açıklamıştır. Milâdî onuncu yüzyıl boyunca İsmailîler Kuzey Afrika'dan uzanarak, Mısır dahil olmak üzere, Yemen gibi İslâm dünyasının diğer bazı bölümlerini de içine alan büyük bir Şiî imparatorluk kurmuşlardır. Ne var ki, imparatorluklarının tesisinden sonra devrimci ruhlarını unutur görünmüşler ve mevcut hali korumaya çalışan bir yönetime dönüşmüşlerdir. Şu anda İsmailî cemaati ikiye bölünmüştür: Bunlardan Bohralar'ın imamı Bombay'dadır ve çoğunlukla Bombay ve civarında yerleşmişlerdir. Daha büyük olan ikinci grup ise, esas olarak Kenya'da yerleşmiş olan Ağa Han taraftarlarıdır. Ancak bunlar, Kenya'nın İngiliz yönetiminden bağımsızlığını kazanmasından sonra dünyanın diğer bölgelerine göç etmişler ve günümüzde, genellikle, Kanada'nın Toronto şehrinde yaşamaktadırlar.

İslâm'da ilk ayrılık oldukça erken, Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık yirmibeş yıl sonra, üçüncü halife Osman'ın, kendisini akraba kayırmacılığı (*nepotism*) ve kötü yönetimle suçlayanlar tarafından evinde öldürülmesiyle başlamıştır. Neticede ortaya çıkan tartışma, Hz. Osman'ın katlinin haklı olup olmadığı hususu idi. Ümmetin bazı üyelerinin tarafsızlığına rağmen, önemli orandaki kısmı da katlin haksız olduğunu kabul etmişlerdir. Fakat diğerleri de, Hz. Osman'ın büyük hatalar işlemesi sebebiyle katlin meşru görülebileceğini savunmuşlardır. Daha sonra Haricîler olarak adlandırılan bu insanlar, büyük günah veya hata işleyen, fakat pişmanlık duyup tövbe etmeyen -yani yaptığı şeyi telafi etmeyen- her hangi bir Müslüman'ın kaç defa kelime-i şehâdet ("Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed O'nun resûlüdür") getirirse getirsin, ne

kadar namaz kılarsa kılsın, oruç tutarsa tutsun kâfir olacağını iddia etmişlerdir. Haricîler olağanüstü fanatik bir tavır takınmışlar ve ümmete karşı topyekun savaş ilân etmişlerdir. Çünkü onların gözünde Osman ve onun gibilerinin kâfir olduğunu reddeden bütün Müslüman Ümmeti'nin bizzat kendisi kâfir olmuştur. Onların bu tavrı hemen, aklı başında, başkalarını yalan söyleyerek aldatmaya çalışmayan bir insanın şehadet getirmesi halinde Müslüman olduğu ve tekfir edilemeyeceği görüşünü savunan Mürcie'yi karşısında buldu. Kişinin amellerinin iyi mi yoksa kötü mü olduğu hususuna gelince, bunun nihaî kararı Hüküm Günü'nde Allah tarafından verilecektir. Nihaî anlamda, bir insan hakkında hüküm vermek başka bir insana düşmez. Bu Mürcie tutumu gerçekte, Haricî isyanları tarafından tehdit edilen toplum dayanışmasını tesis ve kuvvetlendirmek için bir teşebbüstür. Hem Sünnîler, hem de Şiîler ılımlı bir Mürcie tavrını kabul etmişlerdir.

Bu ilk ayrılıkçı fikirlerden sonra, sekizinci yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan ilk sistematik kelâm ekolü Mutezîle'dir. Mutezîle'ye göre, büyük günah (hırsızlık, öldürme veya zina gibi) işleyen bir Müslüman artık Müslüman değildir, fakat kâfir de değildir. O, "iki durum arasında bir yer" [*el-menziletü beyne'l-menzileteyn*] işgal eder. Mutezîle kendisine "Tevhîd ve Adalet Ehli" ismini vermiştir. Allah'ın birliği (tevhîd) ile onlar, Allah'ın sıfatsız sadece bir öz olduğunu kastederler; eğer bir kimse özün yanında Allah'ın ezelî sıfatlara da sahip olduğunu söylerse şirke düşmüş olur. Onlar Hristiyanlık, Budizm ve Yahudilik gibi diğer dinlerin mensupları ile tartışmalara girerek İslâm'ın ön safında yer almışlardır. Görünen o ki, Mutezîlîler, diğer din mensuplarıyla tartışırken onlardan etkilenmişlerdir de. Onların İlâhî Öz ve Sıfatlar akîdesi, teslis akîdesinin mahiyeti ve üç şahsın nasıl olup da bir Tanrı oluşturduğu hususundaki Hristiyan tartışmalarından açıkça etkilenmiş görünmektedir. Onların Allah'ın adaleti akîdesine gelince, onlara göre, Allah adil olduğu için insana tamamen hür ve etkin bir irade vermiştir, dolayısıyla insan kendi fiillerinden yalnızca kendisi sorumludur; *Allah'ın burada hiç bir rolü yoktur*. Buna ilâveten, onlar, Allah'ın iyi amel işleyenleri öteki dünyada cezalandıramayacağı gibi, kötü

amel işleyenleri de affedemeyeceği, zira öbür türlü, iyi ve kötü arasındaki farkın yok olacağına inanmışlardır. Kur'an Allah'ın sınırsız rahmet ve merhametini vurgulayan ayetlerle dolu olduğu ve Mutezîle de bunu reddediyor göründüğü için, İslâm Toplumu genelde onların akîde sistemini şiddetli bir biçimde reddetmiştir. Mutezîle dokuzuncu asırda bir süre devlet akîdesi olarak tanındıktan sonra, Halife el-Mütevekkil (ö.861) tarafından iktidardan düşürülmüştür.

Mutezîle'nin aşırı akılcılığına (*extreme rationalism*) karşı, kelâmcı el-Eş'arî'nin (ö.861) başını çektiği bir reaksiyon ortaya çıktı. Eş'arî önceleri Mutezîle ekolüne mensup idi, fakat daha sonra o zamanlar gelişmekte olan ve büyük ölçüde Hadis üzerine bina edilen Sünnî dinî dünya görüşünün etkisi altına girdi. Fakat Eş'arîlik, Mutezîle'ye muhalefet ederken diğer bir aşırılığa kaydı. Mutezîle Allah'ın adaletini ve birliğini vurgularken, Eş'arîler Allah'ın mutlak irade ve kudretini vurguluyor ve 'madem ki Allah en güçlüdür, o halde başka hiç bir şey güçlü olamaz, ne tabiat ne de insan' diyorlardı. Böylece onlar nedenselliği (*causation*) reddedip, bizlerin nedenlilik, yani bir şeyin başka bir şey tarafından üretilmesi, olarak gördüğü şeyin aslında Allah'ın mutad bir davranışı olduğuna inandılar. Çünkü Allah, mutad olarak bu tarzda davranır; elbette, eğer isterse farklı veya zıt şekillerde de davranabilir. Bu kuram tabiat alanından din alanına taşındığında sıkıntılı sonuçlar doğurmuştur. Örneğin, Eş'arîler (zıt görüşü savunan Mutezîlîler'in tersine), nesnel bir ahlâk kanunu yoktur; iyi ve kötü Allah tarafından belirlenir diyorlardı. Eş'arîlere göre, Allah yalan söyleme ve öldürmenin kötü olduğunu ilân etmekle birlikte, isteseydi onların iyi olduklarını da ilân edebilirdi. Dolayısıyla, iyi ve kötü tabiî yolla [zannediyoruz burada kastettiği akıl yoluyla, çev.] ile bilinemez, bu ancak vahiyden çıkarılmalı ve öğrenilmelidir (bu amaçla, şüphesiz vahiy sadece Hz. Muhammed'e gelen Kur'an vahyi demek olmayıp, Adem ile başlayan bütün vahiy sürecine işaret eder). Eş'arî görüşleri, çağımıza kadar bütün İslâm tarihi boyunca hakim kelâmî gelenek olarak kalmış ve aşağıda görüleceği üzere, bilim ve özellikle tıp ilmi ve uygulaması üzerinde tesirler icra etmiştir.

Hukukçuların ve kelâmcıların faaliyetlerinin ürün verme durumuna ulaştığı üçüncü yüzyılın sonları ve dördüncü yüzyılın başlarından önce bile, ikinci yüzyılda son derece farklı bir fenomen zaten oluşmaya başlamıştı. Sûfîlik (İslâm tasavvufu) tam anlamıyla İslâm'ın manevî görünümünü temsil eder. Sûfîlik, ruhen hassas bazı bireyler ve çevreler arasında; kısmen, İmparatorluğun getirdiği yeni güç ve zenginlikle birlikte Müslüman Toplumu'nda ortaya çıkan genel bir dünya düşkünlüğünün gelişmesine ve belki daha fazla, İslâm'ın hukukî ve kelâmî kavramlarda şekillendirilmesine [donuklaştırılmasına] karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıkmış görünmektedir. Çünkü Sûfîlere göre, İslâm, esasında insanın iç dünyası ile, yani "ruh terbiyesi" (*tendence of the soul*) ile ilgilenir. Sûfî için İslâm'ın özü demek olan dinin bu yönüne ne hukukçular ne de kelâmcılar dikkat etmişlerdir. Sûfîlik, ilk plânda, esas olarak, kâlb temizliği ile davranışların motivasyonlarının ahlâkî temizliğinde ısrar eden bir zühdî takvânın tezahürüydü. Sûfîlik, *zühd*ü, yani kişinin kalbini bu hayatın lükslerinin cazibelerinden kopartıp, kendini tamamiyle Allah'a adamasını öğretiyordu. Bu *zühdî* başlangıçtan Sûfîlik, Kur'an'da sık sık vurgulanan *zikir* veya "Allah'ı anma" uygulamasını geliştirmiştir. Sûfî, devamlı olarak Allah'ı zikir yoluyla, İlâhî Varlık'la yekvücut olmayı arayan bir vecdî Allah aşkı idealini yeşertmeye başladı. *Sekr* veya manevî sarhoşluk hali olarak bilinen vecd esnasında bazı Sûfîler, Ehl-i Sünnet inancında tamamiyle küfür olarak görülen, kendi benliklerini Allah'la özdeşleştiren ifadeler kullandılar. 922 yılında, Sûfîliğin en göze batan temsilcilerinden biri olan Hallâc, önce elleri ve ayakları kesilmek ve sonra da başı uçurulmak suretiyle Bağdat'ta katledildi. Daha sonraki nesiller bu infazı asla unutmadılar ve Hallâc'ı ilâhî aşkın en büyük şehidi olarak andılar. Bu olayın sonucunda Sûfîler, Sûfî tecrübesi ve onun muhtevasından taviz vermedilerse de, zamanla vecd tecrübelerini tasvir eden usülleri tedvîn ettiler. Ne var ki, bu vecd hallerini Ehl-i Sünnet'e haklı gösterme gayreti içine girdiler. Bir çok büyük Sûfî tarafından belirtilen bir prensibe göre, "manevî sarhoşluk" esnasında Sûfî tarafından kullanılan ifadeler göründüğü haliyle değerlendirilemez ve ancak Sûfî bu sarhoşluk halinden

"bu dünyaya" döndüğünde onun yaşadığı bu tecrübenin yorumu, geçerli olarak kabul edilmelidir.

Sûfîlik neticede, vahdet-i vücûd düşüncesine vardı. Bu düşünceye göre, tek bir varlık veya varlık prensibi mevcut olup, bunun mutlak temsilcisi aşkın Allah'tır. Diğer bütün varlıklar ise bu tek varlık prensibinin tarzları ve şekilleridir. Bu Varlığın Birliği (*unity*) veya tekliği (*monism*) doktrini karşı koyulmaz bir çekicilik arzederek daha sonraki nesillerin esas akîdesi haline gelmiştir. Bu vahdet-i vücûdçu Sûfîlik akımının en büyük kuramcısı ve temsilcisi 1240 yılında Halep'te ölen Endülüslü İbn Arabî idi. İbn Arabî bize sayısız eserler bıraktı, fakat onun edebiyat ve sanat şaheseri, Mekke'de kaldığı esnada yaşadığını iddia ettiği mistik tecrübe ve tahlillerinin büyük bir kolleksiyonunu ihtiva eden ***el-Fütûhât el-Mekkiyye*** (Mekke Açılımları)'dir. Bu vahdet-i vücûtçu Sûfîlik, kaba panteizmden sakınmaya çalışırken yine tam anlamıyla tevhidçi/tekçi (*monistic*) dir. Onun ana fikirleri sonraki yüzyıllarda İran, Türk ve Urdu şiiri için ortak bir kaynak olmuş, Arap şiiri üzerinde de büyük bir tesir icra etmiştir. Bu şiir, özellikle İran şiiri, panteizmi andıran imâları, sembolleri ve üstün sanatı ile insan ırkının en güzel şairâne icraatları arasında yer almaktadır. Yine bu şiir, sık sık Ehl-i Sünnet inancının hassasiyetlerini göz ardı etmiş ve dahası Ehl-i Sünnet ibadeti ve şekilciliği ile alay etmiştir. Sûfîler, geniş bir insancılık ve hoşgörüyü yerleştirmişler; inançlarına bakmaksızın bütün insanlığa yardım etmişlerdir. Onların bu tutumları aynı zamanda ahlâkî ve manevî göreceliğe de katkıda bulunmuştur. Böylelikle onlar, tarih boyunca karşılaşılan bütün dînî ve beşerî inanç ve düşünce sistemlerini meşru göstermişlerdir. Her ne kadar bu tutum Ehl-i Sünnet tarafından hoş karşılanmamışsa da, yakından bakıldığında bizzat Kur'an'ın öğretisinden o kadar da uzak değildir. Çünkü Kur'an-ı Kerim; yeryüzünde hiç bir millet ve toplumu rehbersiz bırakmadığını ve İlâhî rehberliğin Yahudiler'in, Hristiyanlar'ın ve Müslümanlar'ın özel imtiyazı olmadığını devamlı surette vurgular. Bununla birlikte, Kur'an, dinde bir evrimin olduğunu ve kendisinin ilâhî rehberlik ve vahyin en yüksek ifadesi olduğunu, diğer taraftan öbür dinlerin ise temel hakikatleri ihtiva etmelerine

rağmen, yer yer tahrif edildiklerini ve yanlış yorumlarla bezendiklerini ifade eder.

Onikinci yüzyıldan itibaren Sûfîlik, Sûfî Tarikatları veya İhvan Birlikleri şeklinde İslâm dünyasında baştan başa organize olan bir kitle olayı haline geldi. Sûfî mekânları (*zâviyeler*, tekkeler veya *hângâhlar*) mantar gibi çoğaldı. Böyle bir mekânda Sûfî şeyhi, müridlerine tarikatın esaslarını öğretir ve manevî yola girmede onlara rehberlik ederdi; o aynı zamanda sıradan vatandaşa sadece dînî ve manevî meselelerde değil, fakat aynı zamanda dünyevî sıkıntı ve problemlerde de danışmanlık ederdi. Ehl-i Sünnet alimleri -ilk gelişme safhalarında tasavvufa karşı çıkan ve onu alaya alan aynı kelâmcılar ve hukukçular- yaklaşık onüçüncü ve ondördüncü asırdan itibaren Sûfî tarikatlarına katılmaya başlamışlardır. Sûfîliğin kabul edilebilirliği, Sûfî yolunu kabul etmekle birlikte aynı zamanda sıkı bir şekilde İslâm kelâmına ve hukukuna bağlı kalan bazı meşhur şahsiyetlerle kolaylaşmış ve hızlanmıştır. Bu bağlamda bunun en iyi örneği, mesleğinin başlarında Bağdat'ta Nizâmiye Medresesi'nde meşhur bir İslâm hukuk ve kelâm alimi olarak görev yapmış, fakat bu ihtişam ve başarının ortasında ruhî bir bunalımla bu makamından istifa etmiş olan Ebu Hamid el-Gazâlî (ö.1111)'dir. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* isimli büyük eserini yazıncaya kadar yıllarca cami ve tekke hücrelerinde tek başına yaşayarak Suriye ve Mısır'da dolaşıp durmuştur.

Sûfîlik, Müslümanları genellikle pasifleştirmiş, orta çağda İslâm hukukunun ve kelâmının temsilcileri de Müslümanları dinamizmle donatmada daha başarılı olamamışlardır. Hem hukuk hem kelâm, onuncu ve onbirinci yüzyıllardaki sistemleşmeden sonra donuk hale gelmişlerdir. Özgünlük [yeni düşünce ortaya koyma] şiddetli bir şekilde engellenmiştir. Tahminen bunun sebebi, hem hukuk hem de kelâmın ilk gelişme dönemlerinde hemen hemen bütün hususlarda şiddetli bir görüş ayrılığı süreci geçirmiş olmaları ve Ehl-i Sünnet'in bir standartlaşma ve bütünlüğe ulaşmasından sonra temel meselelerin yeniden tartışmaya açılmasını istememiş olmasındandır. Onüçüncü yüzyıldan itibaren, temel meselelerde özgünlüğün kaybolmasına işaret eden şerhler ve haşiyeler dönemi ile karşılaşıyoruz.

Kesinlikle bu yorumlarda çok büyük deha ve hatta özgünlük yatmaktadır, fakat bu akîde, fikir ve inançların ana yapısı sadece değişmemekle kalmayıp, kemikleşti de. Bu öyle bir kemikleşmedir ki, yaklaşık olarak onikinci yüzyılda ortaya çıkan eğitim sistemine de yerleşmiştir. Bundan dolayı hukuk ve kelâm, kabiliyetlerin kendini ortaya koyması için yaratıcı zihinlere uygun bir zemin sunmazken, Sûfîlik bunu yapmıştır. Bu sebeple, ortaçağda Sûfîliğin, yaratıcı zihin ve ruhlara sahip dâhîlere uygun bir yuva oluşturduğu haklı olarak söylenmiştir. Ne var ki, Sûfîlik, kendi mensuplarına pasifliği aşılamıştır. Hukuk ve kelâmın durgun hale gelmesi ve yaklaşık onüçüncü-ondördüncü asırlardan itibaren de taşlaşmasıyla birlikte, İslâm Toplumu hem fikrî ve hem de ahlâkî bir gevşekliğe düşmüştür.

Onsekizinci yüzyılda bu sürece karşı tepkiler başlamıştır. Bu tepkilerden birisi, Arap yarımadasında, Afrika ve Hindistan da dahil olmak üzere bazı Asya ülkelerinde ortaya çıkan "İslâm Fundemantalizmi" olarak bilinmektedir. Bu tepki, orta çağ boyunca süregelen İslâm manevî ve ahlâkî hayatının durgunluğunun sebebini, Müslümanların Kur'an ve Sünnet tarafından tesis edilmiş kurallardan ayrılmasına bağlamıştır. Onların "Kur'an ve Peygamber'in Sünnetine geri dönme" çağrıları Müslümanların önüne hakîkî İslâm'ın ideallerini yeni baştan koymada faydalı olmuş, fakat özellikle fikrî alanda büyük bir tahribata da sebep olmuştur. İslâm'ın ortaçağ manevî mirasını olduğu gibi, fikir mirasını da ilk kaynaklara dönmek için kaldırıp kenara atma teşebbüslerinde, bu hareketin temsilcileri eğitim müfredatını, ortaçağ eğitim dallarının değersizliğini söyleyerek, oldukça basite almışlardır. Bu ilim dalları taşlaşmış hale gelmelerine rağmen zengin bir miras oluşturmuşlardı; bu mirası terketmekle yeni fundemantalist veya ihyâcı hareketlerin liderleri, takipçilerinin fikrî hayatını fakirleştirmişlerdir. Bu hareketlerin en etkilisi, o zamandan beri Suudi Arabistan olarak bilinen yeni bir devlette püriten ideolojiyi tesis eden Vahhâbî hareketidir. Elbette ki, bu tür fundemantalist hareketlerin kaderleri çeşitli ülkelerde farklı olmuştur. Fakat onların hepsinde temel amaç, siyasî gücü ele geçirmek ve devlet mekanizması yoluyla köklü reformlar yapmaktır.

Bununla beraber, bazı İslâm ülkelerinde basit fundamentalist reaksiyonun yanısıra, Batı çizgisinde modern bir eğitimin başlatılması sebebiyle bir ikinci alternatif de ortaya çıkmıştır. Türkiye, Mısır ve Hind alt-kıtasında geleneksel *medrese* eğitimine paralel olarak modern bir eğitim sistemi tesis edilmiştir. *Bu iki eğitim sisteminin karşı karşıya gelmesinden "İslâm modernizmi" diye bilinen bir fenomen ortaya çıkmıştır. Bir tarafta geleneksel İslâm mirası ile yeni, modern ruhu birbiriyle yoğurmaya, diğer tarafta da gelenekselciliğin reformu ve modernleştirilmesi için çalışan zekî ve ufku geniş düşünürler bütün bu topraklarda yetişmişlerdir. Bu modernistler dikkat çekici bir şekilde görüşlerini bizzat fundemantalist hareketlerin mirası üzerine inşa etmişlerdir. Onlar, fundemantalistlerin, Müslümanların hayatın çeşitli alanlarında İslâm'ın esas kaidelerinden uzaklaştıkları şeklindeki temel fikri kabul etmişlerdir. Fakat fundemantalistlerin çözüm olarak ileri sürdükleri şey, basitçe, İslâm'ın bozulmamış tek-tanrıcı aslına geri dönmek iken, modernist reformcular siyasî, sosyal, hukukî ve eğitimsel alanlarda İslâm'a yeni bir içerik vermeyi hedeflediler. Örneğin onlara göre, siyasî alanda Kur'an, bir tür demokratik süreç olan "karşılıklı dayanışma temeline dayalı yönetim" (şûrâ) mirasını bırakmıştır (Kur'an 42:38). Ortaçağda Müslümanların kendileri bu demokratik ilkeden uzaklaşmış, sultan ve emirlerin yarı-otokratik yönetimine boyun eğmişlerdir. Bu sebeple modernistler İslâm'da demokrasinin yeniden tatbiki için çağrıda bulunmuşlardır. Buna benzer olarak onlar, Kur'an'ın kadınlara bir çok önemli haklar verdiğini, fakat bu hakların ortaçağda devamlı bir şekilde üstüne yatıldığını iddia etmişlerdir. Onlar burada tekrar, eğitim dahil olmak üzere kadınların haklarının geri verilmesi ve sosyal reform yapılması için çağrıda bulunmaktadırlar. Modernistler, aynı zamanda, hayatın çeşitli alanlarında hukuk reformuna da öncülük etmişlerdir. 1950'lerin sonuna kadar kendisine hemen hemen dokunulmayan tek alan aile hukuku alanı olup, oradaki değişiklikler de günümüze kadar dahi devam etmektedir. Modernistlerin bu faaliyetlerinin sonucu olarak bir çok İslâm ülkesinde anayasal idareler kurulmuş, hukuk reformu*

başlatılmış, kadın hakları kanunlaştırılmış ve bu yüzyılın başlarında İslâm modern bir yol tutmuş görünmektedir. Bir çok Müslüman modernist için bu ille de modern Batının yolunda gitmek değildir. Onlar, bilimsel eğitim ile birlikte bazı önemli Batı ideallerini kabullenseler de, diğer taraftan Batı Toplumları'nın gittikçe bozulan ahlâk standartlarını şiddetli bir eleştiriye tabi tutmuşlardır. [Vurgu bizim, çev.]

Fakat, 1920'ler ile birlikte modernleştirici akımların karşısına bir yeni-fundemantalist reaksiyon çıkmıştır. İslâm dünyasının her tarafında modernist reformlara karşı ortaçağ İslâm kurumlarını ve genel hayat tarzını savunan organize hareketler ortaya çıktı. Bu yeni-fundemantalist oluşumun arkasındaki ana sebep, Batı Avrupa müstemlekeciliğinin doğurduğu yoğun Batı karşıtı duygulardı. Fundamentalistlerin bu şiddetli duyguları aynı zamanda bizzat İslâm dairesindeki modernist düşünceye saldırıdan geri kalmadı. Bunun sonucu olarak, şu anda İran'da Humeyni, Pakistan'da Ziyaü'l-Hak gibi yeni-ihyâcıların (*neorevivalists*), Mısır ve diğer bazı ülkelerde Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın ve değişik aşırı hiziplerin yeniden yükselişine şahit olmaktayız. Aynı zamanda Türkiye, Malezya ve Endonezya'da da güçlü ihyâcı oluşumları görüyoruz. *Bu yeni-ihyâcıların ortak özelliği, hedefleri hakkında hemen hemen hiç bir şekilde açık olmamalarıdır. Genellikle onlar demokrasiye karşı çıkarlar, fakat onun yerine ne koyacaklarını bilmezler, zira tek bir şahıs yönetimine de karşıdırlar. Kadınların sosyal rolüne ve hürriyetine karşıdırlar, fakat kadınların takip edeceği herhangi yapıcı bir alternatiften haberleri yoktur. Kesinlikle modern bilimi ve özellikle modern teknolojiyi -modern Müslüman mirasında iyi olarak gördükleri tek şey- kabul ederler. Bununla beraber uygulamada bilim ve teknoloji'ye herhangi önemli bir öncelik vermezler. Mevcut haliyle bu oluşum, temelinde olumsuzdur. Bu düşüncesiz ihyâcı fenomeni sona erdirmek için İslâm modernizmi çizgisinde bazı yeni çözümler gereklidir; fakat, modernist, şu anda Batının içine düşmüş göründüğü ahlâkî bozulma ve çöküntünün tuzaklarından kendisini korumalıdır.* [Vurgu bizim, çev.]

İslâm hakkında daha fazla bilgi almak isteyen okuyuculara, içeriklerine göre şu eserler tavsiye olunur: H.A.R.Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey* (Oxford: Oxford University Press,1951); Fazlur Rahman, *Islam*, 2.Baskı. (Chicago:University of Chicago Press, 1979); ve Marshall G. Hodgson, *Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization,* 3 cilt (Chicago:University of Chicago Press, 1974).

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLÂM DÜNYA GÖRÜŞÜNDE SAĞLIK VE HASTALIK

İSLÂM DÜNYA GÖRÜŞÜNDE SAĞLIK VE HASTALIK

İslâm'ın değer sistemini tam anlamıyla kavrayabilmek için, O'nun temel inançları ve hayat görüşü hakkında bazı şeyler bilmek son derece önemlidir. Bu belki de diğer her hangi bir dinde olduğundan daha önemlidir; zira İslâm, başlangıcından itibaren, hayata karşı son derece ahlâkî ve amelî davranışa yönelik bir tutum takınmış olup, metafizik spekülasyon karşısında nisbeten çok az bir istek ve heves sergilemiştir. İslâm'ın ortaya çıktığı manevî-kültürel arkaplan; ahlâkî şevk ve canlılığı, spekülasyona olan güvensizliği ile Süryani Hristiyanlığı ile aynıdır. Süryani Hristiyanlığı, spekülatif bakış açısına sahip Yunan ve hukukî bakış açısına sahip Roma Hristiyanlığından ahlâkî öz ve spekülasyona kapalı olma itibariyle kesin bir şekilde ayrılır. Yeni ilmî araştırmalar hiç bir şüpheye yer vermeyecek şekilde göstermiştir ki, Yahudilik ve Hristiyanlığın Kur'an'da sunulan anlatımlarının arkaplanı Süryani Hristiyanlığıdır. İslâm'ın daha sonraki dönemlerinde, İslâm dünya görüşünü son derece etkileyen bir çok spekülatif kelâmî, felsefî ve tasavvufî sistemler oluşturulmuş olmakla birlikte, bunlar hiç bir zaman bu amele/davranışa dönük ahlâkî eğilimin yerini alamamıştır. Bu sebeple, Kur'an'da salt kelâmî içerik azdır; eğer varsa o da tamamen eyleme yöneliktir. Kelâmî içeriğin anlaşılması, Kur'an'ın telkin ettiği davranışsal tutumların yeterince anlaşılması için vazgeçilmez bir önem arzeder.[1]

Allah, Tabiat ve İnsan

Kur'ân-ı Kerim'in ana gayesi insan davranışını düzenlemek ve ona rehberlik etmektir. Onda her ne kadar bizâtihi Allah'ın tabiatı tartışılmasa da Allah, Kur'an'ın topyekûn akîde sisteminin tam te-

1- Allah, tabiat, insan ve toplumla ilgili müteakip bilgi, benim *Major Themes of the Qur'ân* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980) isimli eserimin aşağı yukarı kısa bir özetidir. (1, 2, ve 3. bölümler).

melinde yer alır. Allah olmaksızın hiç bir şey, bırakınız işlemeyi, var olamaz bile. O, her varlığın, özellikle insanların, hem ferdî hem de sosyal olarak bütünlüğünü tesis eder. Yalnızca Allah sonsuz ve asıl varlıktır; diğer her şey O'nun tarafından yaratılmıştır ve zorunlu olarak sonluluk ve bağımlılık ile illetlidir. Kur'an'ın "Allah'tan başkasına ibadet etmeyi" veya "Allah'a ortak koşmayı" yasaklamasının sebebi budur. Allah'ın, özellikle insan karşısında, en temel dört sıfatı yaratma, rızık verme, rehber olma ve yargılamadır. Bütün bunlar, Kur'an'a göre, mantıkî olarak birbirine bağlı bir zincir meydana getirirler ve bu bütün, Allah'ın sonsuz rahmetini temsil eder. Kâinatın yaratılışının bizzat kendisi, Allah'ın ezelî rahmetidir; çünkü kâinat kendi içinde ve kendi başına var olma garantisine sahip değildir. Allah'ın sonsuz rahmeti olmasaydı, gördüğümüz şu varlık zenginliği değil, hiçliğin saf boşluğu olurdu.

Bundan dolayı, tabiat Allah'ın eseridir ve kendisinin ötesinde O'na işaret eder. O, kendisine Allah tarafından yerleştirilen kanunlarla çalışır. Her ne zaman Allah yeni bir şey yaratırsa, bu yarattığı şey diğer varlıklara eklenir ve kaostan ziyade bir düzen (*cosmos*) oluşturur. Tabiat büyük, sağlam ve düzenli bir makinadır; onda ne boşluklar, ne uyumsuzluklar ve ne de düzensizlikler vardır. Bu sebeple tabiat özerktir, fakat kendi başına buyruk değildir; çünkü kendi varlığının sebebi kendisi değildir. Mucize doktrinin Kur'an'daki gelişimi ilginçtir. Kur'an-ı Kerim Hz. İbrahim, Musa, İsa ve Kitab-ı Mukaddes'teki diğer peygamberler tarafından icra edilen mucizeler anlatımını daha önceki Semitik dinlerdeki anlatımıyla kabul etmiştir. Elbette mucizelerin bizzat peygamberler tarafından meydana getirilmeyip, Allah tarafından peygamberler vasıtasıyla gösterildiğini de ısrarla vurgulamıştır. Fakat Mekke'deki karşıtları Hz. Muhammed'den ısrarla mucizeler istediklerinde, Kur'an'ın cevabı bizzat kendisinin mucize olduğu ve hiç bir insanın başka bir Kur'an meydana getiremeyeceği olmuştur. Tabiatüstü mucizelere gelince, şu bir hakikattır ki, onlar daha önceki peygamberlere verilmişler, fakat inanmayanlara karşı hiç bir zaman etkili olamamışlardır; bundan dolayı da artık hiç bir mucize olmayacaktır (Kur'an 17:59).

Tabiat, Allah tarafından insanoğlunun onu keşfetmesi ve iyi amaçlar doğrultusunda kullanması için yaratılmıştır. Kur'an'da bir çok ayet Allah'ın "gökyüzünü, yeryüzünü ve onların arasında bulunan her şeyi insanoğlunun hizmetine sunduğunu" (31:20; krş.: 2:29; 45:12) ifade eder. İnsanlar, "kendi öznel arzu ve isteklerine" (*hevâ*) değil, yalnız ve yalnız "Allah'a ibadet etmek" için yaratılmışlardır. Bu sebeple, tabiat kendilerine hizmetçi kılınmış ise de, hem Allah'ı hem de kendilerini kaybetmemek için tabiatta "kaybolmak"tan sakınmalıdırlar. Bu Kur'an ayetleri, geçen asrın ortalarından beri çağdaş Müslüman ıslahatçılar tarafından, Müslümanların bilime olan ilgisini asırlar sonra yeniden uyandırmak için devamlı surette kullanılmaktadır.

Her ne kadar insanlar, Kur'an-ı Kerim'in anlayışına göre, bütün yaratıkların en şereflisi iseler de, kendilerini iman ve salih amellerle korumadıkları takdirde, "aşağıların en aşağısına" (95:4 vd.) inebilirler. Kur'an'a göre, insanların en temel zayıflığı, onların küçük şeylerle meşguliyetleri, kısır görüşlülükleri ve bencillikleridir. Onların putperestlikleri bile bu zihin darlığından doğar, çünkü putatapıcılık insanın zihnini aşkının sonsuzluğuna kapamasının bir sonucudur. İnsanlığın Allah'a "yükselişi" ve gerekli tekâmülü için mekân yaratan şey, işte bu aşkınlık bilincidir (ki bu da, esas itibariyle Allah bilinci/şuuru demektir.). Aksi takdirde, insanlar atâlete saplanırlar ve çözülüp giderler. Bu dar görüşlülüğün çaresi, insanın, kendini başkalarına adayarak kendini "aşması"dır. Kur'an'ın bize bildirdiğine göre, başkalarına yardım etmek ve toplumun fakir kesimlerine katkıda bulunmakla yoksullaşacaklarını insanların zihinlerine fısıldayan Şeytan'dır. Halbuki Allah, böyle toplumsal harcamalar için "mağfiret ve zenginlik vadetmektedir" (2:260 vd.). Kesin olan o ki, putperest Mekkelilerin çok-tanrıcılığı, bu toplumda zengin ile fakir arasındaki büyük sosyo-ekonomik uçurum ve umumî toplumsal sorumsuzluk dikkate alındığında, Kur'an'ın, tektanrıcılık (*Tevhîd*) üzerindeki büyük ısrarı ile sosyo-ekonomik adalet ve eşitlikçilik organik bir ilişki içindedir. Öyle görünüyor ki, Kur'an'ın hedefi, "tek Allah, tek insanlık"tır.

İlginçtir ki, Kur'an'da, hepsi de "güvende olmak", "bütün ve sağlıklı olmak" anlamında olan üç anahtar kavram insan davranış-

ları ile ilgilidir. Birinci kavram, "inanç" anlamında olan *iman*dır, fakat bu kelimenin kökü olan (*e m n*), "huzurda/sükûnette olmak", "güvende olmak", "tehlikeye maruz kalmamak" demektir. Burada ifade edilmek istenen fikir, imanın güvenlik ve huzur bahşedeceğidir. İkinci kavram (*s l m*) kökünden gelen *İslâm*dır. Anlamı ise, "güvende olmak", "tam ve bütün olmak", "bölünmemek/parçalanmamak"tır. Buradaki fikir, Allah'ın kanununu kabul etmek ve ona "teslim olmak" suretiyle, kişinin dağılmaktan korunacağıdır. Üçüncü temel kavram *takvâ*dır ve bu genellikle "dindarlık" veya "Allah korkusu" olarak çevrilmektedir. Ancak (*v k y*) kökünden gelen bu kavram, "kaybolmaktan veya telef olmaktan korunmak" ve "kendini kötülüğe karşı korumak" anlamındadır. Bu temel kavramlar kümesi, İslâm dininin, insanlığın inanç ve davranışları hakkındaki (her ne kadar Kur'an, *İslâm* kavramını, Allah'ın kanununa itaat ettiği ve böylece kendini koruduğu için bütün tabiata uyguluyorsa da) en önemli tavrını açık bir şekilde ortaya koyar ki o da şudur: insanlar ahlâkî ve fizikî tahribattan sakınabilirler ve sakınmalıdırlar, Allah'ın insanlar için koymuş olduğu kanuna (tabiatın, kendi kanunlarına itaat ettiği gibi) uymalıdırlar ve böylece, geniş potansiyellerini "Allah'a hizmet etme", yani, Allah'ın (ahlâkî) kanununa uyma yolunda geliştirmek suretiyle mahvolmaktan hem bireysel, hem de toplum olarak kurtulurlar. Bu "gelişme", tamamiyle bireysel ve toplu haldeki insan çabalarına dayanmaktadır. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim devamlı surette "amellerin tartılmasını" vurgular. Son Hüküm açısından her ferdin geleceği veya tarih açısından her toplumun kaderi, temel olarak, "ağırlığı" teşkil eden çabalarının kalitesine bağlıdır. Gerek bireyler gerekse toplumlar üzerine olsun, bu hüküm, hepsinin çabalarının hakikî değerine göre verilir, çünkü genellikle bir amel, sahibine "değerli/ağır" görünür, ancak tarafsız ve nihaî olarak değersizdir ve hatta zararlıdır. Bu gerçek değer ancak uzun vadede, "son"da (ahiret) meydana çıkar, çünkü insanların kısa vadeli bakışları genellikle bulanıktır. Onların harika olarak algıladıkları bir takım amelleri, gerçekte, gerçek bir öz veya değer ifade etmeyen "etrafa yayılmış zerreler"den başka bir şey değildir.

İnsan tabiatının muhtemelen en büyük zaafını teşkil eden bu köklü kendini aldatma, elbette, aynı zamanda dar görüşlülük ve uzağı görememekten kaynaklanmaktadır. Bunun tek tedavisi *takvâ*dır; *takvâ* kişinin kendini derinden gözlemleyebildiği ve bir anlamda "tehlikeye karşı koruduğu" dahilî bir meşale oluncaya kadar sürekli kendisini murakebe altına almasıyla meydana gelir. Kendisini ahlâkî olarak bu şekilde olgunlaştıran kişinin Hüküm Günü'nden korkmasına gerek yoktur; zira Hüküm Günü'nün işlevi, nihayetinde benliği, (kişisel, ailevî, millî veya gerçekte her hangi bir grup menfaatinden doğan) kendini aldatıştan kurtarmak ve kişiye kendisini bütün çıplaklığıyla görmesini sağlamaktır. "Bu (hakikat) anında insan, kendi kardeşinden, kendi ana babasından ve kendi çocuklarından kaçacaktır; çünkü, o gün herkesin kendi meşguliyeti olacaktır" (80:32-37). Her ne kadar Kur'an, bu bağlamda, Allah'ın rahmet ve merhametini, bağışlama ve affını vurgulasa da, şu halde "gelecek yaratılış" veya "gelecek yaratılış şekli veya düzeyi", esasen insanın yeryüzündeki davranış ve amellerine bağlıdır. Ahiret hayatı, aynı zamanda cennetin zevkleri ve cehennemin işkenceleri şeklinde oldukça statik bir şekilde resmedilse de, Kur'an'a göre yeni yaratılış şekli ve düzeyi, hayatın unsur, kuvvet, yön ve amaçlarının yeni bir düzenlemesini gerektirir. Bütün bunlarda can alıcı husus, insan davranış ve amellerinin kalitesidir.

Kur'an'daki iman ve akıl ilişkisi, hem de bununla bağlantılı olan ilâhî determinizm ve insanın hür iradesi problemi, İslâm'ın hayat hakkındaki amelî genel bakış açısı için ciddî uzantı ve neticeler doğuracaktır. Allah'a iman mutlak bir zorunluluktur; zira bu inanç olmaksızın insanî değerler bozulur; hem ferdî hem de toplumsal bütün insan davranışları mekanik ve anlamsız hale gelir. Fakat, iman veya inanç akıl dışı bir şey değildir hakikatte o, bir anlamda kendi sebebinin yaratıcısıdır. Fakat elbette, iman bizatihi bir sebep değil, fakat bir teslim olmadır. Yine de o, her hangi bir *şekilsel* veya teolojik akıl yürütmenin ortaya çıkardığı bir şey değildir: daha ziyade o, aynen bir kibrit çöpünün belirli bir şekilde sürtülmesiyle bir alevin çakması gibi, belli bir delilin yine belli bir tarzda gözlemlenmesinden doğar. Delil, *tecrübî varlık olgusu*dur ve

iman, bu kâinatın, bu varlık deryasının, dayanması gereken belirli bir sebebe işaret ettiğinin farkına varmaktır.

Allah'a iman hususunda yukarda cereyan eden bütün tartışmalar, ilk bakışta bu çalışmamızın ileride ele alınacak konularıyla ilgisiz görünebilir. Örneğin denilebilir ki (ki çağdaş dünyada sık sık denilmektedir), genellikle insanlar bir şefkat içgüdüsüyle doğarlar ve bu sebeple de hastalık ve sıkıntı içinde bulunanlara yardım etmek isterler. Buna karşılık olarak, diğer bazıları da bu içgüdünün yerleştiricisinin Tanrı olduğunu ve dolayısıyla da şefkat ve acıma içgüdülerinin faaliyet göstermesinin, Tanrı'nın tabiî emri olduğunu söylerler. Bu, ahlâkî değerlerin kaynağı meselesini ortaya çıkarır: O, Tanrı'sı olmayan bir fıtrat mıdır, yoksa Tanrı tarafından takdir edilmiş bir fıtrat mıdır? Bir kaç deist veya deist sayılabilecek kişiler hariç, ilk görüşü hiç bir Müslüman savunmamıştır. Fakat ikinci görüş, Mutezile (sekizinci yüzyılda ortaya çıkan akılcı kelâm mezhebi) ekolü tarafından savunulmuştur. Mutezile'ye göre, insan, vahyin yardımı olmaksızın dahi, Allah'ın insanlara verdiği tabiî akıl ile neyin iyi neyin kötü olduğunu keşfedebilir veya bilebilir. Fakat Ehl-i Sünnet, Mutezile'ye karşı bir tepki olarak Allah'ın Adem'den Hz. Muhammed'e kadar vahiyler zinciriyle neyin iyi neyin kötü olduğunu belirlemiş ve tek başına tabiî aklın, hakikî ve nihaî ahlâkî emirleri asla belirleyemeyeceğini, fakat insanın ancak kendi menfaatine uygun düşen davranışları telkin edeceği görüşüne varmışlardır. Bundan dolayı Ehl-i Sünnet alimleri, eğer bir kişi kendi şefkat içgüdüsüne teslim olmak suretiyle elde ettiği sırf tatmin olma duygusu ile bir insanın hayatını kurtarırsa -bu ahlâkî fiil vahyi dikkate almadığı için- bunun gerçek anlamda ahlâkî bir davranış olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerin ikisi de Kur'an'ın görüşünü yansıtmamaktadır. Kur'an, akıl ve vahiy arasında yakın ve açık bir bağlantı sergiler (ve böyle tek-taraflı teolojik gelişmeler dinî geleneklerde pek sık rastlanmayan bir şey değildir). Fakat, bu her iki görüş de ahlâkî değerlerin tabiatının ve kaynağının önemi üzerinde dururlar ve davranışların kaynaklandığı, insan tutum ve tavırlarının oluşumu ile yakından ilgilidirler.

Bununla ilgili bir problem de, hür irade meselesidir. Temel olarak Kur'an'ın amacı, insanın ahlâkî enerjisini serbest bırakmak ve

onu en üst seviyeye çıkarmaktır. Böylece, ne insanın ne de Allah'ın kudreti inkâr edilebilir. Bu bakış açısına göre, Allah, tabiat ve insanlar, her biri farklı düzeylerde olmak üzere, etkili nedensel prensiplerdir. Bulutlar yağmurlara *neden olur*, Allah özellikle insanın istifadesi için yağmurları *yağdırır*; insanlar ise yağmurları ve diğer tabiî kaynakları kendilerinin iyi amaçları için *kullanır*. Bundan dolayı Kur'an, tabiî nedenlilik ve insanın hür iradesi veya ilâhî nedenlilik ve insanın hür iradesi arasında bir çelişkiyi kabul edemez. Bunların hiç birisi diğer ikisini dışarda bırakarak faaliyet göstermez. Elbette ilâhî faaliyet her şeyi kuşatıcı olup, tabiî ve insanî faaliyet vasıtasıyla, bu faaliyetlerin anlamı ve nihaî amacı (*telos*) olarak *faaliyet gösterir*. Bu anlam ve nihaî amaç olmadan bu her iki faaliyet de sapık, mücrim ve kendi kendini helâk edici olur. Determinizm ve hür irade, kudret ve kudretsizlik, ümit ve korku, insan söz konusu olduğunda çelişkiler değil, daha ziyade, *içinde* insanların faaliyet göstermesi gereken Allah vergisi sınırlardır. İnsanlar bu sınırların iki tarafından birini ihlâl eder ve kendilerinin en güçlü veya hiç güçsüz olduklarını düşünür veya kabul ederlerse, genellikle "inançsızlık" veya "hakikatın inkârı" anlamı verilen, fakat esasen ahlâkî enerjiden tam bir yoksunluk anlamına gelen bir kavram olan Kur'an'ın *küfr* adını verdiği Şeytanî bir duruma düşerler. M.S. sekizinci yüzyılda İslâm'da kelâmî düşünce ortaya çıktığında bu gerilim kategorileri karşılıklı şekilde birbirini dışlayan şeyler olarak görüldü. Mutezile ekolü, problemi insanın hür iradesi alanında Allah'ın tesirini inkâr ederek ve Allah'ın bu etkisini tabiat alanıyla sınırlayarak çözdüğünü düşünmüştür. Onlar bunu, insan sorumluluğunu ve ilâhî adaleti korumak için zorunlu görmüşlerdir. Onuncu yüzyılda ortaya çıkan Eş'arî (sünnî) tepkisi, Allah'ın kudretini kurtarmak için insan iradesine gerçek bir etkinlik veya insanlara her hangi bir güç izafe etmeyi reddetmiştir. Onlara göre, bizzat tabiatın kendisi her hangi bir güce sahip olmadığından, bu ilâhî kudret gereklidir. Onlar nedenliliği, (Allah'ın *alışkanlıkları* olarak formüle ettikleri) özerk tabiî kanunları ve sürekliliği reddettiler ve böylece de hem mekânın hem de zamanın parçalılığını (*atomculuk/atomicity*) ileri sürdüler.

Ne var ki, amelî seviyede nedenlilik fikrini kelâmî formülasyonlara rağmen terketmek imkânsızdı. Hiç şüphe yok ki, bu formülasyonlar, İslâm dünyasını özellikle ondördüncü yüzyıldan onsekizinci yüzyıla kadar saran, Allah'ın, bütün olayların yegâne nedeni olduğu fikrini hararetle telkin eden spekülatif tasavvufun (İslâm mistisizmi) büyümesi ile daha da desteklenmiştir. Ehl-i Sünnet kelâmı ve Sufî maneviyatçılığı arasındaki bu güçlü ittifaka rağmen, yine de hiç bir çiftçi tohumlarını eksin veya ekmesin, ekinlerini sulasın veya sulamasın, Allah'ın, ekinlerini büyüteceğine hiç bir zaman inanmamıştır; ve hiç bir doktor (gerçekte, çok az hasta kişi), hastalığı da onun şifasını da verenin Allah olduğu gibi bir düşünceyle, tıbbî tedavinin lüzumsuz olduğuna inanmamıştır. Bilgili olsun olmasın Müslümanlar arasında nihaî noktada yerleşen genel tutum ve tavır şu idi: tabiat ve insanlar ile ilgili bütün olayları yaratan Allah'tır, fakat Allah bunları bir takım belirli nesnel şartlar yerine getirilmedikçe yaratmaz. İnsanlar bu şartları üretme, kullanma ve belirli tarzlarda tabiata müdahale etme ile yükümlüdürler. Fakat sonucu oluşturan Allah'tır.

Bununla birlikte, bu görüşün bizzat kendisinin vurguyu değiştirme gücüne sahip olduğu aşikârdır. Bir aşırı uçta küçük bir azınlık tabiî nedenliliğe en büyük vurguyu yaparken, diğer tarafta daha da küçük bir azınlık hemen hemen tamamiyle tabiî nedenliliği göz ardı etmektedir. Diğer taraftan büyük bir çoğunluk, Allah'ın tabiî nedenler *vasıtasıyla* faaliyet gösterdiğini kabul etmekte ya da varsaymaktadır. Öyle görünmektedir ki, Kur'an'ın kendi görüşü, Allah'ın, amaçlarını gerçekleştirmek için insan iradesi ve tabiî nedenlilik *vasıtasıyla* faaliyet gösterdiğidir.

KUR'AN-I KERİM'İN TOPLUM GÖRÜŞÜ

Ferdî seviyede Kur'an, dindarlığı veya *takvâ*yı yerleştirmeyi, toplumsal seviyede ise sağlam bir ahlâkî temel üzerine inşa edilmiş sosyo-politik bir düzen tesis etmeyi hedeflemiştir. İki husus arasında yakın bir ilişkinin mevcut olduğu var sayılmıştır: her ne kadar toplumsal taraf, ferdî *takvâ*nın varlığını gerektirse de (ki on-

suz bir zulüm vasıtası haline gelirdi ve nitekim gelmiştir de), *takvâ*nın kendisini, toplumsal bir boyut içinde ifade etmesi beklenir ki, o olmadan özellikle tasavvufun bazı belirli şekillerinde olduğu gibi olumsuz, öte-dünyacı (ahiretçi) bir maneviyatçılık haline gelebilirdi ve gerçekten de genellikle böyle olmuştur. Kur'an-ı Kerim'in davet ettiği sosyo-politik faaliyet "yeryüzünü ıslah etmek ve oradan fesat, bozgunculuk ve kokuşmuşluğu kaldırmak"tır.

Islahın ilk ilkesi insanlığın özde eşit olduğudur. Fakat bu eşitlik ilkesi, tuhaftır ki, tek bir evrensel Allah'a ve tek bölünmez insanlığa olan aynı inancın doğurduğu İslâm toplumunun dayanışma ilkesi ile bir gerilim içerisinde gelişmiştir: bu İslâm toplumu, Allah adına faaliyet göstermiştir. Her halükârda bu İslâm toplumunun vazifesi, "Allah'a imanla, iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak" (2:142; 3:110) olarak belirlenmiştir. Ancak bu vazifeyi yerine getirmedikçe, İslâm toplumuna kayıtsız şartsız bir kurtuluş teminatı verilmemiştir (47:35). Zira Kur'an, halihazırda diğer toplumları, Allah'ın kayıtsız şartsız kendi yanlarında olduğu ve O'nun hidayetine sahip olduklarını zannetmekle suçlamıştır. Buna rağmen, kısmen diğer dinî toplumlarla olan haricî düşmanlıkları, fakat büyük ölçüde de dinî gelişmenin dahilî dinamikleri -toplumun fikir birliğinin (*icmâ*) otoritesine duyulan ihtiyaç- sebebiyle İslâm toplumu, Kur'an'ın şiddetli muhalefetine rağmen, kendisi için yanılmazlık iddia etmiştir. Dokuzuncu yüzyılda da şu sözler Peygamber'e atfedilmiştir: "Benim ümmetim hata üzerine asla birleşmez".

Fakat, bu yarı-dışlayıcı iddialara rağmen, Müslümanlar kültürel seviyede gayrimüslim toplumlara ve halklara açık olmuşlardır. Gerçekten de, İslâm medeniyeti hemen hemen evrensel düzeyde, farklı inançtan insanları, ırkları ve milliyetleri kapsayan ilk uluslararası medeniyettir. Böylece o, modern Batı medeniyetinin hakikî öncüsüdür. Fakat modern Batı medeniyeti seküler hale geldikten sonra uluslararası olmuştur. Üç büyük Batı dininden İslâm, en az renk ve ırk bilincine sahip olanıdır. İslâm'ın kendisi, şüphesiz, çekim merkezi Mekke olan hepsi tek bir İslâm ümmetini oluşturan Araplar, Türkler, İranlılar, Hintliler, Malezyalılar, Endonezyalılar, Siyahlar ve Berberîleri kapsar. Ancak, Bağdat'ta ve özellikle İspan-

ya'da Müslüman himayesi altında çok-inançlı bir kültür oluştu. Bağdat, inançlar arası tartışmaların ve müzakerelerin yapıldığı önemli bir merkez haline geldi. Bu tartışmalar çoğunlukla herkese açık değildi, fakat kaynaklardan anlaşıldığına göre, atmosferi olağanüstü liberal idi. Örneğin, böyle toplantılardan birinde, bize nakledildiğine göre, bir Müslüman, Kur'an'dan bir âyet okuduğunda orada bulunanlardan birisi şöyle demiştir: "Lütfen bu toplantıda Kur'an'a atıfta bulunma, zira çoğumuz ona inanmıyoruz; eğer inansaydık böyle bir toplantıyı yapmanın hiç bir anlamı olmazdı".[2] Yine onbirinci yüzyılda Bağdat'ta, bir Yahudi olmasına rağmen -filozof ve doktor- Ebu'l-Berekât b. Melkâ, halifenin sarayında doktor olarak en yüksek makama atanmış ve ancak hayatının son dönemlerinde Müslüman olmuştur. İspanya'da Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler felsefe, tıp, fen ve hatta edebiyat alanlarında sistemli bir işbirliği yaparak, insanlık tarihinde ilk defa çok-dinli muhteşem bir medeniyet oluşturmuşlardır. Yahudi alimler genellikle felsefe ve fenne dair eserlerini Arapça, ve teolojiye dair eserlerini de İbranî dilinde yazmışlardır. Örneğin, bunlardan Musa b. Meymun (ö.1204), On Emir ve Mişna'ya ait tefsirlerini Arapça yazmıştır. İbn Meymun, Aslan Yürekli Richard'ın meşhur düşmanı Selahaddin Eyyûbî'nin özel doktoru olarak Kahire'ye yerleşmiştir.

Tıp alanında gayri müslimlerin -Hristiyanlar, Yahudiler ve aynı zamanda Mecûsîler ve Hindular- sayısı Ortadoğu Müslüman ülkelerindeki nüfuslarına oranla gerçekten fazladır. Müslümanlar, Yunanlılardan ilmî, tıbbî ve felsefî eserleri alarak bunları Yunanca'dan Arapça'ya (genellikle Süryanice vasıtasıyla) büyük bir gayretle tercüme etmişlerdir. Fakat Yunan dinine ve edebiyatına dair eserleri tercüme etmemişlerdir. Sansikritçe'den bazı bilimsel ve tıbbî eserler de tercüme edilmiştir. Felsefe ve fen alanlarında gayri müslimlerin katkıları zaman içerisinde Müslümanların katkıların-

2- Ernest Renan, "L'Islamisme et la Science," *Ouevres Completes de Ernest Renan* (Paris, 1947-61), 1:950. Renan bu hikâye ile, bir din olarak İslâmın, bilim, felsefe ve ilerlemenin düşmanı olduğunu göstermeyi amaçlamıştır. Fakat Türk yazar Namık Kemal, "Renan Müdafaanamesi" (*Külliyât*, [İstanbul, 1908], 1:28-29) isimli eserinde, bizzat bu hadisenin İslâmîn liberalizmini, açık fikirliliğini, ve müsamahasını ispatladığını ileri sürer.

dan hem daha az, hem de genellikle daha önemsiz olmuştur. Ancak tıp sahasında Hristiyanlar ve Yahudiler, Müslümanlarla birlikte birinci sınıf eserlerin üretiminde ve tıbbî uygulamada çok önemli bir rol oynamaya devam etmişlerdir. Bunun sebebi, tıbbın temel öneme sahip uygulamalı bir sanat oluşunda, tıp uzmanlarına felsefecilerden ve fencilerden daha fazla ihtiyaç duyulmasında ve aynı zamanda -Tıbb-ı Nebevî [Peygamber tıbbı] literatürü olarak bahsedeceğimiz bölümde göreceğimiz üzere- Müslümanların iyileştirme sanatına istisnaî şekilde yüksek bir dinî değer ve öncelik vermiş olmalarında yatmaktadır.

Özet olarak İslâm, kişinin Allah, tabiat ve hemcinsleri karşısındaki durumu söz konusu olduğunda, hayat hakkında tutarlı bir bakış açısı sunar ve bunun merkezinde de insanın iyilik ve sağlığı yer alır. İslâm'da üç en temel dinî kavram [İman, İslâm, Takvâ] - hepsi bizzat Kur'an'ın öğretisine de temel teşkil eder- emniyette olma (*safety*), bütün olma (*wholeness*), tehlike, dağılma ve çözülme yoluyla helâk olmanın zıddı olarak, yekpare olma (*integrality*) anlamına gelir. Kur'an-ı Kerim'in, Allah'a gerçek imanın işlevini insanı çözülmeden koruma ve onun şahsiyetini bir arada tutma olarak tarif etmesine dikkat çekmek de aynı derecede önemlidir: "Allah'ı unutup da Allah'ın da [neticede] kendilerini kendilerine unutturduğu kimseler gibi olmayınız" (59:19). Son olarak, Kur'an tekrar tekrar ifade eder ki, insanın başkalarına yaptığı bütün yanlış davranışlar, çok daha temel ve nihaî anlamda, erkek olsun kadın olsun, bizzat yapanın kendisine karşı yapılmıştır, yani ona geri döner. Dahası, bu, hem fertler hem de toplumlar için geçerlidir. Diğer taraftan, bunun aksine, başkalarına yapılan bütün iyilikler de nihaî anlamda iyilik yapanın şahsiyetini yüceltir.

KAYNAKLAR

Kur'an-ı Kerim

Şu andaki çalışmamızda, sağlık ve hastalıktan bahsettiğimizde açıkça *insan* hallerini kastediyoruz. Bir tür hayat şekline sahip olan bütün yaratıklar, elbette ki, sağlık ve hastalık (ve bazılarına göre cansız madde bile çürük ve sağlam hallere sahiptir) halinde bulunabilir. Sağlık ve sağlıksızlık veya bütünlük ve parçalanmışlık, her hangi bir şekilde hayatın bulunduğu her yerde bulunan evrensel durumlardır; ve üstelik, hastalıktan korunmak veya onu tedavi etmek, söylemek gerekirse, çekim kanunu kadar tabiî bir kanundur

Fakat, insan hayatını göz önüne aldığımızda, son derece karmaşık bir durumla karşılaşıyoruz. Hayatın ortaya çıkışıyla, aynı zamanda mücadele içgüdüsü de ortaya çıkmaktadır. Bu içgüdünün faaliyetleri hayatta kalma içgüdüsüne ve en güçlünün hayatta kalması kanununa başvurmakla yeterince açıklanamaz. Bu içgüdü, bağımsız bir içgüdü gibi görünmektedir. Bu içgüdü, hayatın evrim ölçeğinde yukarılara doğru yükselmesi olgusuyla birleştiğinde, imkânlar ve bu imkânların aynı türden üyeler arasında bilfiil gerçekleşmesi arasındaki boşluk artar, bazı üyelerin diğer üyeler üzerindeki hakimiyeti bir kanun haline gelir. Bu, insanoğlunda zirveye ulaşır. Aristo, insanları "düşünen hayvanlar" olarak tanımladığı zaman aslî günahı işlemiştir: İnsanlar, esasen hayvanî hedefleri gerçekleştirmek istedikleri zaman aklı kullanabilen hayvanlardır elbette. İnsanlar akıl ile yükseltilir ve şereflendirilirken, bu akıl hayvanlığın emrine verildiği zaman hayvanlardan da daha aşağı hale gelirler; ve Kur'an, "Biz insanı en güzel biçimde yarattık; fakat sonra, inananlar ve iyi ameller işleyenler hariç, onları aşağıların aşağısı mertebesine indirdik." (95:4-5) derken buna işaret etmektedir.

Bu âyet, aynı zamanda Adem ve Havva'nı :, Cennet Bahçesi'nden yeryüzündeki geçici hayata Düşüşü'ne işaret olarak da yorumlanabilir. Elbette, Kur'an'da Adem ve Havva'nın yeryüzüne atıldıkları zaman, içinde bulundukları saadet haline de atıflar var-

dır. Fakat Kur'an, bu hadiseyi Hristiyanlığın yaptığı gibi, köklü bir ahlâkî bozukluk olarak görmemektedir. Kur'an yalnızca, Adem ve Havva'nın Şeytan (*İblis*) tarafından hayat ağacını [nın meyvesini] tatmaları için "kandırıldıklarını" ve böylece de masumiyetlerini kaybettiklerini; ancak, daha sonra tekrar Allah'a döndüklerini (2:36-38) söyler. Yine Kur'an, bu saadet haline hiç bir zaman Cennet Bahçesi olarak atıfta bulunmaz; Adn (*Eden*) Bahçesi "inanan ve iyi ameller işleyenler" için ileride gelecek bir şeydir. Bundan dolayı, "biçimlerin en güzeli" ifadesi insanların *bu dünyadaki* ideal (yani gerçek) tabiatlarına göndermede bulunur. Orası, Kur'ân-ı Kerim bir peygamber'in ilâhî saadetin zirvelerinden Şeytanın pençelerine düşüşünü tasvir ederken ifade ettiği gibi (7:176), onların "düştüğü" yerdir.

Şu halde, bir insanın ahlâkî ve manevî durumu ne kadar yüksek olursa olsun, kendisini emniyette ve dokunulmaz hissedemez; insan sürekli düşmemeye ve fakat tırmanmaya *gayret etmelidir*. Diğer taraftan, her ne kadar Kur'an, devamlı olarak Allah'ın insanları hakikate karşı nasıl "sağır" yaptığından, kâlplerini "mühürlediğinden" ve gözlerini "kör" ettiğinden ve böylece onların göremediklerinden bahsetse de, yine de, dönüşü olmayan bir nokta yoktur. Çünkü, "dönüş" veya tevbe yolu daima açıktır: Dönüş veya tevbe kötü kişileri alt üst ve ters yüz edebilir ve onları Allah'ın sevgili kulları haline getirebilir. Şu husus kesindir: Şeytan insanla birlikte varlık alanına çıkmıştır; çünkü Kur'an'a göre, Adem'den önce şeytan yoktu. Kur'an'ın Adem'in yaratılışı kıssasında (2:30 vd.) bize naklettiğine göre, Allah, meleklere kararını ("yeryüzünde bir halife yaratacağım") bildirdiğinde melekler şok olmuş bir şekilde sorarlar: "Biz seni anarken ve kutsallığını şereflendirirken, oraya fitne ekecek ve kan dökecek bir varlık mı yerleştiriyorsun?". Allah, meleklerin insanlar hakkındaki suçlamalarını tamamen reddetmez, fakat şöyle der: "Ben sizin bilmediğinizi bilirim". Daha sonra O, bir yaratıcı bilgi kapasitesi vasıtasıyla Adem'e "bütün isimleri" bilinir kıldı. Meleklere eşyanın isimlerini bilip bilmediklerini sorduğunda, onlar, ancak Allah'ın kendilerine bildirdikleri kadarını bildiklerini ve daha fazlasını bilmediklerini söylerler. Adem, eşyaları isimlen-

dirme kabiliyeti gösterdiği zaman, Allah, meleklere yaratıcı bilgisinden dolayı Adem'e secde ederek onu şereflendirmelerini emretmişti. Bir varlık hariç, hepsi bu emre uydular. Uymayan varlık itaatsizliğinden dolayı Şeytan oldu ve insanlığın ebedî düşmanı haline dönüştü.

Bu kıssada, Allah'ın Adem'e bütün isimleri belletmesi, ona yaratıcı bilgi kudretini bahşetmesi olarak yorumlanmıştır; aksi takdirde, Allah melekleri aldatıyor olurdu ve aynı zamanda Adem'in bilgisi de yaratıcı olmaktan ziyade mekanik olmuş olurdu. Şu halde yaratıcı bilgi kabiliyet ve kudretleriyle insanlar, diğer bütün yaratıklardan üstündür. Dahası, bütün yaratıklar içinde yalnızca insanlara hür seçim bahşedilmiştir ki, buna ne tabiat ne de melekler sahiptir. Kur'an'ın 33:77'deki ifadelerinin atıfta bulunduğu şey muhtemelen budur: "Biz emaneti/sorumluluğu semalara, yeryüzüne ve dağlara teklif ettik, fakat onlar bunu kabul etmeyi reddettiler ve ondan korktular, fakat onu insan yüklendi -insan gerçekten de kendi nefsine zulmedicidir ve aptaldır". Bu ayet, son derece kesin bir şekilde ifade eder ki, insanoğlu bu hürriyetini pek de doğru bir şekilde kullanmamıştır. Bu husus, başka bir ayet tarafından da desteklenir: "Doğrusu, insanlar, Allah'ın onlara başlangıçtaki ahlâkî tabiatları vasıtasıyla emretmiş olduğu şeyi ***henüz/halâ*** yerine getir***mediler***" (80:23).

Şu halde, insanlar yeni bilgi üretmede eşsiz bir güç ve kapasiteye sahipken, onların sürekli başarısızlıklarının görüldüğü alan ahlâk alanıdır. Kur'an'ın vazifesi, onlara bu alanda yardımcı olmaktır; bunun içindir ki o, kendisine "insanlığın yol göstericisi" adını verir. O, elbette ki, bir bilim ya da tıp kitabı değildir, fakat onun kendisini "sağlık verici/şifâ verici" olarak sunduğu da bir gerçektir ve bu da Kur'an'ın rehberliğinin hem manevî (ve psikolojik) hem de fizîkî sağlığa götürdüğü anlamına alınmıştır. Aynı sonuç, Kur'an'ın emniyette olma, yekpare olma, sağlam-bütün olma gibi temel terimlerinden de çıkar: zira, fizîken hasta bir halde veya durumda olan insan, açıktır ki, sağlam ve yekpare olamaz. Bir Müslüman bir başka Müslümanla karşılaştığında birbirlerine söyledikleri şey, *selâm*dır -"huzur ve bütünlük seninle olsun". Gerçekten de, Kur'an-ı Kerim'e göre, insan söz konusu olduğunda Al-

lah'ın yaptığı şey, insanın bedenî ve zihnî sağlığının muhafazasıdır ki, insan bilincinden Allah'ın uzaklaştırılması halinde hem ferdî hem de toplumsal hayattan (bu sağlıklılık) yok olup gider: "Ey inananlar! Allah'ı bilincinizden atmayın ve erkek veya kadın herkes yarın için ne hazırladığına baksın -her zaman Allah'ın bilincinde olun, zira O, sizin yaptıklarınızdan haberdardır. Allah'ı unutanlar gibi olmayın ve Allah'ı unutup da Allah'ın da [sonuçta] kendilerini kendilerine unutturduklarından olmayın.- Onlar neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilmeyenlerdir." (59:18-19).

Kur'an-ı Kerim, radikal bir zihin-beden ikiliği inancına sahip görünmemektedir. O, ilâhî ruh ve dünyevî bedenin her nasılsa sıkıntılı bir birlik veya bağda bir araya geldiği ve ruhun mümkün olduğunca çabuk bir şekilde bedenden kurtulmaya çalıştığı görüşünde değildir. Kur'an'da oldukça sık bir şekilde geçen ve İngilizce'ye "ruh" (*soul*) olarak tercüme edilen *nefis* terimi gerçekte "kişi" anlamına gelir veya başka bir ihtimalle, reflektif zamir olarak "kendisi" -hem erkek, hem dişi ve hem de cansızlar için- anlamına gelip, "ruh" anlamına gelmez. Bu, Kur'an'da rastlanmayan bir kavram olarak görünmektedir. Kur'an'a göre bir insan, belli bir şekilde işleyen tek bir organizmadır. Kişi, sadece bir haricî beden (*the outer body*), "fizikî çerçeve" olmayıp, "zihin" adı verilebilecek bir dahilî kişiyi (*inner person*) de kapsar. İkisi birlikte düzenli bir birlik oluştururlar. Bu sebeple Kur'an, ölünün *yeniden dirilişi*nden mutlak bir şekilde bahseder ve sık sık tekrarlar. Daha sonraları, Yunan felsefesinin etkisiyle radikal bir zihin-beden ikiliği İslâm'a girmiştir. Bununla birlikte de, ölümde sadece ruhun *devamlılığı* (survivalism) ve bedenin ebediyen yok oluşuna dair inanç ortaya çıktı. Her ne kadar Müslüman filozoflar ve bir çok sufî kabul etse de, bu inanç Sünnî akîdesini etkilemedi. Yine bu bakış açısından, Kur'an; ruhun sağlıklı, bedenin hasta veya bedenin sağlıklı, ruhun hasta olduğu anlayışını içinde barındıramazdı. Örneğin bu sebeple Talut hakkında şöyle denilmektedir: "Biz ona iri bir beden ve geniş bir bilgi bolluk verdik" (2:247).

Birazcık düşünme gösterecektir ki, insan hayatı, ancak belirli sınırlar çerçevesinde faaliyet gösterdiği taktirde, doğru ve üretken

bir şekilde yaşanabilir. Kur'an, kesinlikle böyle bir çerçeveyi sunmaktadır. Hür irade veya determinizm bu sınırlardan birini teşkil etmektedir: insanlar kendi düzeylerinde, kesinlikle hür faildirler ve bu hürriyetin reddi veya inkarı, iyiliğe davet olarak Kur'an'ın bütün akîde sistemini tahrif eder. Kur'an bunu çok yerde açıkça ifade eder. Fakat aynı zamanda Kur'an, her şeyi kuşatan yüce bir iradeyi, yani Allah'ın mutlak iradesini de kesin bir şekilde vurgular. İnsanlar, bu insan hürriyeti ve ilâhî kudret çerçevesi içinde faaliyet göstermelidirler. Bunun gibi, insanlar ne her şeyi bilen (*omniscient*)dir, ne de kara cahildirler ve bilgi alanlarını devamlı surette genişletebilirler. Yine, insanlar bir taraftan ümit, ki bu insan davranışının ahlâkî temelidir (elbette bunu, insanın "her şeyin ölçüsü" olduğu şeklinde anlamamak gerekir) ve diğer taraftan da çaresizlik ve ümitsizlik perspektifinde faaliyet göstermelidirler. Şuurlu bir şekilde bu gerilimler/sınırlar içinde yaşamak ve faaliyet göstermek insanın ahlâkî enerjisini en üst seviyeye çıkarır ki, hiç şüphesiz Kur'an'ın amacı da budur. Bu sınırların iki tarafından birinin ihlâl edilmesi ahlâkî enerjinin tümüyle kaybolması sonucunu doğurur. Şeytanın kendisi buna bir örnek oluşturur: onun gurur ve kibiri, önce onu Allah'ın Adem'e hürmet gösterme emrine uymamaya götürdü; düştükten sonra da, onun ahlâkî şahsiyetinin yeniden yapılanabileceği ve kurtulabileceği hususundaki mutlak ümitsizliği, onu profesyonel bir şerîr/Şeytan (*evilmonger*) yaptı.

Takvâ veya sorumluluk duygusu, gerçekten de, insan bu zıt kutupları davranışlarında bir terkip haline getirmedikçe, devam ettirilemez. Kur'an-ı Kerim'in "doğru yol", "hakîkî din" dediği şey budur ve onun, Müslüman toplumunu "orta toplum" (*median community*) olarak nitelendirmesinin sebebi de budur. Bu toplumdan beklenen şey, bu kutupları görmezlikten gelmek veya reddetmek değil, onları terkiplemektir. Çünkü, bu kutupların inkârıyle, insan davranışları soyut bir hale gelir ve somut hayatla bağlantısını kaybeder. Kur'an, Müslümanları orta topluluk olarak nitelendirdiğinde, gayet muhtemeldir ki o, katı Yahudilikle, aşırı gevşek Hristiyan tutumu arasında orta yolu bulma rolünü kastediyordu. Fakat, kıyasî uzanımla, bu ortada bulunma, herhangi iki aşırı

uç arasında, örneğin kapitalizm ve aşırı sosyalizm veya katı muhafazakârlık ve sınırsız değişim arasında da olabilir.

Hadis

İslâm toplumunun hayatının büyük ölçüde üzerine bina edildiği ve kurumlarının dayandırıldığı geleneklerin bir külliyatı olan hadis, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı destekleyici emir ve örneklerini temsil etme iddiasındadır.[3] Fakat, gerçekte, o büyük ölçüde ilk Müslüman nesillerin görüşlerini temsil eder ve bu nesillerin Kur'an ve Hz. Peygamber'in faaliyetleri hakkında yaptıkları geniş bir yorum olarak görülebilir. Akl-ı selim bu külliyatın hepten yalan-yanlış olmamasını gerektirir; çünkü hiç şüphesiz Peygamber bazı ilkeler vermiş, örnekler (*sünnet*) koymuş, problemler hakkında kararlar vermiş ve Kur'an'ı destekleyici davranış tarzları belirlemiştir. Fakat, bu geniş malzeme yığınını tarihî eleştiricilik perspektifinden incelemek olağanüstü güç bir şeydir ve günümüze kadar, hadisin tarihî eleştirisi, eğer Hadis yıkılırsa İslâm'daki geleneksel hukuk müesseselerinin de yıkılacağından korkan Müslümanlar arasında yerleşme imkânını bulamamıştır. Fakat modern ilmî araştırma, tahlil ve eleştiri teknikleri Müslümanlar arasında yaygınlık kazandıkça, Hadislerin bu tür tarihsel eleştirisi mutlaka olacaktır. Hadislerin tarihsel tenkidi hakkındaki rahatsızlık işaretleri, daha üst düzeyde modern eğitim görmüş çevrelerde daha şimdiden görülmektedir.

Bizim buradaki görevimiz böyle bir hadis eleştirisine girmek değil, hadislerin sağlık hakkındaki bilgimize katkısını gözden geçirmektir. O kesinlikle bu alana yeni unsurlar sokmuş, bazen ciddî şekilde Kur'an'ın öğretisini değiştirmiş ve insanla ilgili problemlere yeni ve genellikle zıt unsurlar yüklemiştir. Onun getirdiği ve meşrulaştırdığı temel değişme, onun genel olarak pasifliği savunması, mevcut durumu (*status quo*) kabullenmesi ve eylemciliği engellemesinden doğar. Bu hem Sünnî hem de Şiî hadisler için doğrudur. Diğer taraftan Şiîlikte -girişte tartışıldığı gibi- Hüseyin'in kanlı ölü-

3- Hadis (Peygamber'den gelen gelenekler) ve Sünnet (Nebevî örnek) için bkz.: *Encyclopaedia of Islam*, yeni bas., "Hadîth" maddesi. Daha fazla kaynak orada verilmiştir.

müyle bağlantılı olan şehâdet fikrinden neşet eden yoğun bir idealizm de mevcuttur.

Yukarda özetlenmiş olan, dinde mezhep ayrılıklarına yol açan gelişmelerin sonucu olarak, Sünnî (büyük bir oranda da Şiî) İslâm hem dinî hem de siyasî alanlarda mevcut durumu ve uyumluluğu (*conformism*) savundu ve azıcık bir İslâm bilgisi ve sıradan Müslümanların onu uygulaması ile yetindiler. Bu, muhtelif Hadislerde aşağıdakine benzer bir şekilde ifade edilmiştir.

> Peygamber bir gün Ebû Zerr el-Ğıfârî'ye [Peygamber'in sahabelerinden biri -daha önce bu rivayet bir diğer sahabî Ebu'd-Derdâ'ya atfedilmektedir] şöyle der: "Ey Ebû Zerr! 'Allah'tan başka Tanrı'nın olmadığını' ikrar aden cennete gider". "Hatta zina ve hırsızlık yapsa bile mi" diye sahabî sorar. Peygamber şöyle cevap verir: "Evet, zina ve hırsızlık yapsa bile". Sahabî soruyu iki kere tekrarlar ve her seferinde de hatta daha vurgulu bir biçimde aynı cevabı alır.[4]

Benzer bir şekilde, inananları siyasî başkaldırıya karşı uyaran ve mevcut durumun hemen hemen kayıtsız şartsız kabulünü telkin eden bir sürü hadis vardır. Kur'an-ı Kerim'i dikkatli bir şekilde okuyan her insan, onun "iyi işler/salih ameller" ile yakından ilgisini farkedecektir. "Salih ameller" terkibi daima "iman" ile birlikte gelmektedir; "inananlar ve salih amel işleyenler" devamlı tekrarlanır. Gerçekten de, iki ayette (2:62; 5:69) Kur'an, Hz. Peygamber'in Allah'ın elçisi olduğu inancından bahsetmeksizin, Müslümanlar, Yahudiler, Hristiyanlar ve Sabiîler (kimliği tam teşhis edilemeyen fakat muhtemelen, Gnostik-Neoplatonik bir inanç sistemine sahip Süryanî bir dinî topluluk) arasından "Allah'a ve Ahiret Günü'ne inanan ve iyi ameller yapan" herkese Allah'ın lütfunu ve kurtuluşu vadeder. Dolayısıyla Kur'an'ın vurgusu ve ısrarı iyi ameller üzerinedir. Söz konusu hadis, bundan dolayı Haricîlerin tutumuna karşı bir Mürcie reaksiyonu olup daha sonraları hem Sünnîler hem de Şiîler tarafından benimsenmiştir. Bu, Hristiyanlıktaki imanla doğrulama akîdesinin (*the doctrine of justification by faith*), İslâmî karşılığını üretmiştir. Bu Mürcie zihniyeti, şefaat, yani, özellikle

4- Bkz. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History,* (Karachi,1965), s.160.

Hz. Muhammed olmak üzere bütün Peygamberlerin kendi toplumlarının günahkârlarına başarıyla aracılık yapacağı inancı ile daha da ileri götürüldü. Bu inanca Haricîler ve akılcı kelâm ekolü Mutezîle tarafından karşı çıkıldı, fakat daha sonra Kur'an'ın, günahkârlar için ümidin tamamiyle Allah'ın sınırsız rahmetine ve mağfiretine dayandığı ve şefaati reddediyor görünen vurgusuna rağmen, evrensel olarak Müslümanlar tarafından da kabul edildi.

Kur'an-ı Kerim ahlâkîlik üzerine inşa edilmiş sağlıklı, orta-yolcu bir tutum yerleştirmeye çalışır. Onun ceza uyarıları ne kadar çok şiddetli ise, Allah'a olan şefkat ve merhamet umudu da o kadar vurguludur. Onun iyiliğe çağrısı mutlak kararlı olsa da, ahlâkî taşkınlık ve panikten sakındırmaya çalışır: "Size yasaklanan büyük günahlardan sakınırsanız, arasıra vuku bulan ve daha küçük hataların [sonuçlarını] sileriz" (9:31). "Ve büyük günahlardan ve kepazeliklerden sakınan [gerçek inananlar], ve öfkenin tesiri altında iken affedenler" (42:37). "[Arasıra] ufak tefek kusurları hariç, büyük günahlardan ve rezilâne tavırlardan sakınanlar [gerçek inananlar]" (53:32). İyi bir amel, karşılık olarak on kat fazlasını alırken, kötü bir amel -yani, şayet affedilmezse- eşit bir karşılık bulacaktır (6:16).

Sünni hadisler *ircâ* mekanizmasına halihazırda bir başka güçlü unsuru da ilâve etmişlerdir. Sünnî hadis ve Sünnî kelâm, Allah'ın kudretini ve iradesini tesis etmek için insan irade ve gücünü tamamen reddetmiştir. Bin yıldır hüküm süren Sünnî akîdenin savunucusu Eş'arîlere göre, ne insanlar ne de tabiattaki her hangi bir şey tabiî bir hareket etme gücüne sahiptir. İnsanlarda (veya başka bir şeyde) böyle bir güç ancak onlar bizzat harekete geçtikleri zaman yaratılır ve daha sonra Allah tarafından geri alınır. Aşırı ilâhî determinizm utanmadan Hz. Peygamber'e atfedilir ve bu bütün Sünnî hadis kitaplarında bir hadiste ifade edilir: "Allah ezelde bütün insan ruhlarını yarattığı zaman, onların bazılarını sağ eline aldı ve 'siz cennete gidin, umurumda değilsiniz' diyerek onları fırlattı; ve diğerlerini de sol eline aldı ve 'siz de cehenneme gidin, siz de umurumda değilsiniz' diyerek onları fırlattı." [5] Bu konu üzerinde

5- *Mişkâtü'l-Mesâbîh* isimli meşhur Sünnî Hadis antolojisine bakınız (Delhi, 1955), s.23. Bu eser James Robson tarafından İngilizce'ye 4 cilt halinde çevril-

Şia tarafından oluşturulan hadisler çok daha mütekâmildir. Her ne kadar ilk Şia akîdesi kaba bir şekilde determinist olsa da, git gide Mutezîle kelâmının etkisi altına girerek onuncu yüzyıldan itibaren mütemadiyen durulmaya başlamıştır. Onun yeni düşünce noktasının ilk formülü şu idi: "İnsan ne tamamen hür ne de tamamen önceden şartlanmıştır; ikisi arasında bir yerdedir."[6] Fakat daha sonra, onüçüncü yüzyıldan başlayarak o, insanın hür iradesinin mutlak savunucusu haline geldi ve bazı Şiî kelâmcıları Allah'ın insan iradesi tarafından "şartlandırıldığı"nı söylemeye kadar gittiler. Öyle görünüyor ki, Şiîler bilerek Sünnîleri kendi yerlerine koymaktaydılar!

İslâm'da *ircâ* hareketi başlangıçta Emevî hanedanından yardım gördü ve gerçekte topyekün Haricî-Mürcî fenomeni siyasî bir arkaplandan doğdu. Bunun daha sonraki İslâm siyaset kuramına yıkıcı etkileri oldu. Haricî isyanı korkusu, Müslümanları pasifliğin ve siyasî uzlaşmacılığın putlaştırılmasına götürdü. Toplum içinde birliği bozmaya ve çekişmeye götürebilecek her hangi bir davranış dinen yasaklandı. Her ne kadar ilk iki buçuk yüzyılda siyaset hukukçuları bir Halife için yüksek nitelikler üzerinde ısrar etmişler ve hatta kişisel nitelikler aramışlarsa da, daha sonra bunlar halifenin, vezirler veya danışmanlar ve bürokratik yapı vasıtasıyla yönetmeye başladığı zamanda kökten değiştirildi. Dahası, eski İran ilâhî kral fikrinden mülhem olarak, halifenin "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olduğu ilân edildi. İktidarın kuvvet yoluyla gasbedilmesi gayri resmî olarak meşrulaştırıldı.

Açıktır ki, bu ircâcı gelişmeler kaçınılmaz olarak, Müslümanların, Kur'an'ın emir ve isteklerini karşılamada ahlâkî enerjilerini azaltma etkisi gösterdi. Yine de, iki unsur bu durumun zararını hafifletti. Birincisi, Şeriat, (kutsal hukuk) yöneticinin iktidarı kullanımı üzerinde sınırlar koyar: kelimenin tam anlamında bir zalimin İslâm'da ortaya çıkması mümkün değildir; zira hiç bir idareci, ceza görmeyeceği umuduyla ilâhî hukuku açıkça çiğneyemez. İkincisi,

miştir (Lahore,1960-65); bu nakil 1:26'dadır. (*Mişkât*'a yapılan bundan sonraki atıflar parantez içlerinde Robson'un çevirisini de zikredecektir.)

6- Şiî Hadis eseri *el-Kâfî*'ye bakınız, (Tahran,1961), 1:155 vd.

ki bu tuhaf bir şekilde *ircâ*cılığın bizzat kendisinden doğmuştur, kuvvetli bir cemaat duygusu yaygınlık kazanmıştır. Çünkü *ircâ*cılığın ortaya çıkışının ana nedeni, toplumu, ahlâk duygusunun yoğunluğunun nisbeten aleyhine de olsa, bütünlük halinde tutmaktı. Kur'an'ın ideal görüşünde ahlâkî yoğunluğun, onu benimseyecek ve uygulayacak bir inananlar toplumu oluşturması gerektiği halde, bizzat cemaat fikri faydacı bir ahlâk duygusu doğurmuştur ki, böylece toplum, daha önce ifade edildiği gibi, Kur'an'ın kesin muhalefetine rağmen yanılmaz ilân edildi. Bu cemaat ve bir sosyal ahlâk duygusu -her ne kadar Kur'an'ın görüşünden çok uzak olsa da- tıbbî hizmetler dahil, sosyal refah işlerine girişmeyi doğrudan ilham etmiştir.

Tasavvuf

Ehl-i Sünnet'in elinde hukukî-kelâmî formülünden büyük ölçüde açık bir farklılık ve bazı durumlarda bariz bir muhalefet olarak, tasavvuf adıyla bilinen mistik formunda İslam'ın ruhânî ifadesi gelişti.[7] Sufî ruhaniyatçılığın önde gelen niteliklerinden birisi, şekilsel/formel resmî eğitim ve mantıkî düşünceye karşı, temsilcilerinin büyük çoğunluğu tarafından paylaşılan, büyük güvensizlikti. Aklî faaliyetin aksine onlar, sezgisel anlama ve kesinliği savunmaktaydılar. Başarılı birer alim olup da, Tarikat'a girdiklerinde bütün kitaplarını atan Sufî müridler hakkında bir sürü hikâye mevcuttur. Gazâlî, *el-Munkiz mine'd-Dalâl* isimli ruhsal otobiyografisinde, Bağdat'taki Nizâmiye Medresesinde okuttuğu kelâmı terkedişini, bir ruhî bunalıma düşerek makamından nasıl ayrılıp felsefe çalıştığını, *Tehâfutu'l-Felâsife* isimli meşhur eserini yazdığını ve nihayetinde nasıl tasavvufta huzur bulup "Şeriatın derin manâsını" keşfettiğini anlatır.[8] Onun bu dönüşümü (*conversion*) ile ilgili bir anekdota göre, Gazâlî bir kervanla beraber seyahat ederken ker-

7- Tasavvufun genel bir tarihi için bkz.: A.J. Arberry, *Sufism* (Londra, 1950); I. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford university Press, 1971); ve Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 8, 9. bölümler.

8- *Faith and Practice of al-Ghazali* (Londra, 1953)'nin W. Montgomery Watt tarafından yapılan İngilizce çevirisi.

van saldırıya uğrar ve eşkiyalar tarafından soyulur. Kendi kitapları da eşkiyalar tarafından götürülen Gazâlî, eşkiyaların reisinin yanına gider ve ondan, "onlara hiç bir fayda sağlamayacağı" için kitaplarını geri vermesini ister. Soyguncuların başı ise, "peki onların sana ne faydası var" der. Gazâlî ise, "onlarda çalışmakta olduğum bilgiler var" diye cevap verir. "Yok canım!", der reis alaycı bir şekilde, "o halde senin bilgin kitaplarda ve şu anda kitapların olmadığı için de sen bilgisiz kaldın, zavallı adam!" der ve kitaplarını geri verir. Bu sarsıcı hadisenin Gazâlî'yi bunalıma sürüklediği söylenir.[9] Yarı-okumuş ve hatta tamamen cahil Tasavvuf şeyhlerinin dizi dibinde, manevî aydınlanmaya kavuşmak için, oturan son derece yüksek seviyede eğitimli alimler hakkında anlatılan bir sürü hikâye de vardır.

Fakat, hernekadar yukarıda zikredilen olay az rastlanır cinsten değilse de, daha sonraki yüzyıllarda, özellikle alimlerin Tasavvuf tarikatlarına girmeye başlamasıyla, Tasavvuf şeyhinin kelâm, hukuk ve Kur'an tefsiri gibi Ehl-i Sünnet disiplinlerini sabahları camide okutmaları ve akşamları da *tekke* (Arapça *zâviye,* veya İran'da ve Hindistan'da *hangâh*)'de manevî halkaları ve toplantıları yönetmesi gayet olağan idi. İlk dönemlerden itibaren az veya çok, başarılı bir hareket ortaya çıktı ki amacı dinin, potansiyel olarak gürültülü Sufî ifadelerini kontrol altında tutmak ve Sufîliğin bir Ehl-i Sünnet tipini üretmekti. Fakat, tasavvufun varoşlarında Ehl-i Sünnet İslâm'ı ile devamlı bir gerginlik içinde olan geniş bir düzensiz ruhanîlik alanı daima mevcuttur.

Tasavvufun ikinci en önemli niteliği, Müslümanların dikkatini içeri çevirip onları İslâm cemaatinden uzaklaştırması idi. Bu, Sufîlerin toplumla bağları yok demek değildi; tam aksine onlar son derece büyük bir sosyal hizmet ifa etmişler, tekkelerinde fakirleri doyurmuşlar, kendi dua ve muskalarıyla hastalara bakmışlardır. Alimlerin elitçi İslâm'ının aksine, kitlelere yakın olmakla onlarla ve hükümetler arasında aracı idiler ve sık sık adalet adına ve dayanılamayacak hale geldiğinde halkın sıkıntılarını ortadan kaldırmak

9- Margaret Smith, *al-Ghazali, the Mystic* (Londra, 1944), ss. 13-14 (Taceddin es-Sübkî'nin *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ* [Kahire, 1968] adlı eserine dayanır. 6:193).

için başkaldırıyorlardı. Örneğin, IX. Louis tarafından açılan haçlı seferlerini yenilgiye uğratan "astronom" Mısır'lı evliya Ahmet el-Bedevî (ö.1276)'nin yaptığı gibi, onların bir çoğu İslâm'ı savunmak için yabancı işgalcilere isyan ettiler. Ancak, bizzat doğası gereği Tasavvuf içe-dönük (*inward-looking*) idi ve sosyal-toplumsal yönelimli olmaktan ziyade, esas olarak dahilî olgunlaşma ve ferdî kurtuluş üzerinde yoğunlaşıyordu.

O halde, hemen hemen doğası gereği tasavvuf, bırakınız hazırlamayı, insanları tıp mesleğine ve hizmetine teşvik edemezdi. Genelde şekilsel eğitime hoş bakmadıkları için, tıp gibi bir meseleye de soğuk idiler (*ill-attuned*). İslâm Toplumu'nun meseleleri onlar için hiç de öncelikli bir öneme sahip değildi. Dahası, genel olarak Sufî tutumun özü, Allah'ın iradesine tam bir tevekkül ve iman ile yalnızca Allah'a ibadet için, her türlü haricî motivasyondan içini arındırmaktı. Allah aşkı bile bencilce bir güdü (Allah'ı sevmekten zevk alma gibi) olabilirdi; ve Sufî (erkek olsun kadın olsun) kendisini ceza korkusu ve ahirette mükâfat beklentisinin üzerine ve ötesine yükseltmeye gayret etmekteydi. İlk kadın Sufî velilerinden Râbiatü'l-Adeviyye (ö. 801) Allah'a şu güzel satırlarla hitap ediyordu:

> *Ben, Seni iki aşkla, kendi mutluluğumun aşkıyla,*
> *Ve lâyık olduğun mükemmel aşkla severim.*
> *Benim bencil aşkım, her şeyi bir yana itmek ve yalnız Seni düşünmektir;*
> *Fakat Sana lâyık olan en saf aşk, Seni gizleyen perdelerin düşmesi ve benim*
> *Seni temâşâ eylememdir.*
> *Ben, ne şunda ne de bunda herhangi bir övgüye lâyığım.*
> *Hayır, hem aşkta hem de bunda övgü Sana aittir.*

Allah'a bu şekilde teslim oluş akîde ve uygulamasına ***tevekkül*** veya "Allah'a güven" denilmektedir ki, bir takım ruhî hallerden (*makâmât*) oluşan, Sufî'nin ruhî yolculuğunun temel bir parçasıdır.[10] Genellikle bununla irtibatlandırılan şey, insanın "sebepler alemi"nin (*world of causes/âlemü'l-esbâb*) üstüne yükselip yalnız-

10- I.Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law* (Princeton: Princeton University Press, 1981), s.134.

ca Allah'a dayanmak gerektiği inancıdır. Bu Sufîler arasında bir ihtilaf konusudur; örneğin, sekizinci yüzyılın iki takvâ insanı Mâlik b. Dînâr ve Muhammed ibn Arabî arasında olduğu gibi. Birincisi, bir araziye sahip olup onu ekmek ve böylece, hayatını idâme için gerekli şeylerde bağımsız olmak istediğini söylerken, diğeri ise akşam ne yiyeceğini düşünmeden sabah yemeğini yemeyi tercih ederdi. Fakat genel olarak, birinci görüş yaygınlık kazandı. Bunun sebebi ise, "sebepler dünyası"nı kullanmamak ve ona hayır demek Allah'a karşı nankörlük etmek ve gerçekte O'nun iradesine karşı çıkmak olurdu. Bu sebeple Sufîler, hasta olduklarında kendilerini tedavi ettirmişler ve belki de temelde duaya güvenseler de, kendi taraftarlarının da aynı şeyi yapmalarını istemişlerdir.

İKİNCİ BÖLÜM

TIBBIN DİNİ DEĞERİ

TIBBIN DİNİ DEĞERİ

Ehl-i Sünnet kelâmındaki kuvvetli ilâhî determinizm unsuru ve gerçekte, İslâm siyasî, dinî ve ahlâkî durumunun statükosuna karışmama demek olan dinî-siyasî *ircâ* öğretisi, insan emeğinin hemen hemen bütün alanlarında Müslümanların faaliyet gücünü ve derecesini bir ölçüye kadar etkilemiştir. Üstelik, daha sonraki ortaçağ İslâm'ında Allah'ın iradesine kayıtsız şartsız teslim olma tavrı ve öğretisinin telkiniyle Sufiliğin geniş etkisi, amelî hayatın çeşitli alanlarında insan teşebbüs ve kabiliyetlerini olumsuz yönde etkilemiştir.

Bu tamamiyle doğru olmakla birlikte, H.A.R. Gibb'in haklı olarak söylediği gibi, İslâm'ın kelâmî akîdelerinin gerçek hayatla ilgisi sadece dolaylı olmuştur. İslâm kelâm eserleri üzerine yoğunlaşan çağdaş araştırmacı, bu akîdeleri gerçek hayatın tam bir göstergesi olarak görmesine karşı uygun bir şekilde uyarılmıştır. Müslümanlar, geçimlerini temin için çalışmaları gerektiği, gerekli çabayı göstermezlerse hiç bir sonuç elde edemeyecekleri (veya Allah'ın onlar için hiç bir sonuç üretmeyeceği) düşüncesiyle günlük hayattaki işlerine gittiler. Bir Müslüman hastalandığında, iyileşmek için (veya daha ziyade Allah'ın onun iyileşmesine vesîle olması için) bu hastalığın tıbbî ve aynı zamanda da manevî tedavisini olmak durumunda olduğunu biliyordu.

Fakat, determinizme inanma, halihazır duruma boyun eğme ve hatta kelâmda ve dinî öğretinin kendisinde Allah'ın İradesine teslim olma şeklindeki bu manzaranın bir diğer yönü daha vardır. Kur'an'ın tavrının bir bölümünü biraz önce gördük. Yeryüzünde Allah'ın halifeliği demek, diğer şeylerin yanında, insanoğlunun insan hayatı dahil olmak üzere Allah'ın yarattığı şeyleri koruması, geliştirmesi ve güzelleştirmesi, onları helâk etmemesi ve bozmaması demektir. Bu ilâhî halifeliğin uygulaması ile ilgili olarak Muhammed İkbâl (ö.1938) Allah'a hitaben şöyle der:

Sen geceyi yarattın, ben de lambayı.
Sen çamuru ürettin, ben de su bardağını şekillendirdim.
Sen ormanları, çayırları ve tepeleri yarattın,
Ve ben de onları çiçek tarlalarına, çimenliklere ve bahçelere dönüştürdüm.[11]

Ahlâken nahoş bir çevreye karşı pasif kalma, onunla uyuşma veya en azından ona rıza gösterme tavrını teşvik eden bazı kuvvetli hadisleri yukarda nakletmiştim. Fakat, önemli sayıda hadis de tam aksi bir düşünceyi savunmaktadır. "Her kim bir kötülüğe şahit olursa" diyor meşhur bir hadis, "ona fizikî güçle karşı koymalı; eğer buna gücü yetmezse o zaman dille karşı koymalı; ve eğer buna da gücü yetmezse, o zaman kâlbiyle [veya zihniyle] karşı koymalıdır ve bu sonuncusu imanın en zayıf şeklidir."[12] Başka bir meşhur hadis ise, "Gerçek iman sahibi, zalimin önünde gerçeği konuşandır," der.[13] Çok sayıda hadis sosyal ahlâkı vurgular. Bu hadislerin bir çoğu, Müslümanlara iyilik yapma ve Müslüman toplumun menfaatlerini koruma sorumluluğundan bahsetmekle birlikte, önemli bir bölümü bütün insanlara, gerçekte bütün yaratıklara iyilik yapmaktan bahsetmektedir. Bu tür hadislerin, Kur'an'ın sosyo-ekonomik adalet ve eşitlik üzerinde önemle durduğunu vurgulamanın yanında, İslâm'da genel refah kurumlarını da ilham ettiğine hiç şüphe yoktur. En güvenilir hadis kaynaklarına göre, Hz. Peygamber "insanlara merhameti olmayana Allah merhamet etmez" buyurmuştur.[14] Böyle bir hadis, Allah'ın sınırsız merhameti ve insanın cimriliği hususunda ısrarla duran Kur'ânî vurguyu yansıtmayı hedeflemektedir: "(Ey Muhammed! Arap putperestlere) de ki, 'Eğer siz Rabbimin bütün rahmet hazinelerine sahip olsaydınız bile, yine de onları başkalarına harcamaktan [fakirleşme] korkusuyla cimrilik ederdiniz.' " (17:100); "İnsan tabiatı itibariyle kaypaktır; başına bir felâket geldiği zaman paniğe kapılır, fakat karşısına iyi şeyler çıktığı zaman o iyiliklerin başkalarına da ulaşmasını engeller" (70:19-21). Çilenin/ızdırabın hafifletilmesi ve sosyal refah için müsbet ameller yapılmadığı sürece [Allah'a taat yolunda yapı-

11- Muhammed İkbâl, *Külliyât* (Farsça Şiirler Külliyütı) (Lahor, tarihsiz), s.284.
12- *Mişkât*, s.436 (Robson, s.1065).
13- Tirmîzî ve İbn Mâce, *Sahîh*, "Fiten" bölümü.
14- *Mişkât*, s.421 (Robson, s.1065).

lan] ibadetler/dualar sadece boş, anlamsız bir gösteriden ibarettir: "Dini yalanlayanı gördün mü? Yetimlere kötü davranan ve fakiri doyurmak için en az çalışan işte odur. O zaman, vay o namaz kılanların başına geleceklere ki, henüz onlar kıldıkları namazlardan habersizdirler" (107:1-7).

Bu hususla ilgili olarak başka hadisler de zikretmek mümkündür: Hz. Peygamber şöyle buyurur: "İnsanlar Allah'ın ailesidir, Allah'ın en sevgilisi, ailesini en çok sevendir." Bir diğer hadiste ise, "Eğer bir kişi, komşusu açlık çekerken kendisini doyurursa, imandan yoksundur." Hz. Peygamber, vahiy meleğinin, komşuya iyi davranması hususunda çok ısrar ettiğini, sonuçta, neredeyse komşunun hukukî bir mirasçı olabileceğini zannettiğini söylemiştir.[15] Bu meâlde bir başka hadis ise şudur: "Bir yetim ağladığı zaman Allah'ın tahtı sallanır."[16] Hz. Peygamber'in hanımı Ayşe, bir keresinde bir bedevînin şehre geldiğini ve Peygamberle bir konuşma yaptığını rivayet eder. Bu konuşma esnasında bedevî, "Siz insanlar, çocuklarınızı öpme alışkanlığındasınız; biz bunu yapmayız." der. Hz. Peygamber şu karşılığı verir: "Eğer Allah sizin kâlbinizden sevgiyi kaldırmışsa, ben ne yapayım?" "Dul kadınlara ve muhtaçlara yardım eden kişi Kutsal Savaş [*cihâd*] yapmaktadır."[17] Birisi Peygamber'e, "Kötü veya iyi bir insan olduğumu nasıl bilebilirim?" diye sorunca Hz. Peygamber şu cevabı verir: "Komşularından senin hakkında ne düşündüklerini öğren."[18] Bu hadis serisini bir fahişe ile ilgili meşhur bir hadise başvurarak noktalayabiliriz. Buna göre, fahişe, susuzluktan nefesi tükenmek üzere olan bir köpek bulur. Etrafında su bulamaz ve bir kuyu görür. Eşarbını sicim haline getirir, ayakkabılarından birini ucuna bağlar ve kuyudan su çeker; böylelikle köpeğin susuzluğunu giderir. Allah da onun günahlarını bağışlar.[19]

15- *Mişkât*, ss. 425,424 (Robson, ss. 1039, 1038).
16- Benzer bir hadis için bkz.: *Mişkât*, s.423 (Robson, s. 1035).
17- *Mişkât*, ss. 421,422 (Robson, s. 1031).
18- Bu ve benzeri bir hadis için bkz.: *Mişkât*, ss. 422, 424, 425 (Robson, ss. 1033, 1036, 1039).
19- Müslim b. el Haccâc, *Sahîh*, "Selâm" bölümü. Bir başka hadis ise, kedisini ölüme terkeden bir kadının cehenneme gönderildiğini ifade eder. (Buhârî, *Sahîh*, "Yaratılışın Başlangıcı" bölümü.)

Hadislerde, aile bağları ve özellikle kız çocuklarına şefkatli muamele (ki bu, İslâm öncesi Arap karakterinde genellikle güçlü bir husus değildi) özel bir vurguya sahiptir. Bir hadis, çocuklarını en güzel şekilde yetiştirmenin Allah'a karşı yapilabilecek en iyi hizmet olduğunu ilân eder. Hz. Peygamber yine, "Güzel, dul ve aynı zamanda iyi bir sosyal mevkiye sahip (dolayısıyla kolayca evlenebilecek olan) bir kadın, [kolayca evlenebileceği halde] kendisini çocuklarına adar ve onları büyütürse, cennette benim arkadaşım olacak ve bana bunun gibi yakın olacaktır" demiş ve orta parmağı ile işaret parmağını yanyana getirmiştir. Hz. Peygamber'in bir diğer hadisi, "Kişinin kız çocuğu cehennem ateşine karşı onun için bir duvardır" der. Bir başka hadise göre ise, kız çocuğu veya kız kardeşi olan kişi, ona şefkatle muamele eder, onu iyi yetiştirir ve erkek çocuklarına ondan daha özel bir muamele yapmazsa cennete gider. Son olarak Peygamber'den nakledildiğine göre, eğer bir insanın kızı kocası tarafından boşanmışsa ve hiç bir ekonomik geliri yoksa, bu kişinin ona yapabileceği en iyi yardım onu ekonomik açıdan desteklemektir.[20] Kız evlat hakkındaki bu öğreti, İslâm-öncesi Araplarındaki kız çocuğunun öldürülmesi uygulamasına tamamiyle zıttır.

Bir takım ciddî sosyal ve ahlâkî problemlerle ilgili yukarıda zikredilen belirli hadislerin bir çoğunun muhtemelen bizzat Hz. Peygamber'in kendi eseri olmadığı doğrudur. Buna rağmen, bu hadisler, Kur'an-ı Kerim ve de şüphesiz Hz. Peygamber tarafından işlenen bazı önemli konular hakkında inceden inceye bir düşünmeyi ve bir yorumu temsil ederler. Bir diğer tabirle bunlar, daha önce *İrcâ* öğretisi hakkında nakledilen hadislerin tersine, Kur'an'ın öğretisinin ve Hz. Peygamber modelinin samimî bir uzanımıdırlar. Bahsettiğimiz *ircâ* [pasifliği vurgulayan] hadisleri toplumun ilk dönemlerindeki bir takım önemli siyasî ve dinî problemlere çözümler sunmakla birlikte, açıkça, Kur'an-ı Kerim'in ahlâkî tutumlarını ihlâl etmektedirler.

Açık ve olumlu bir dinî müsamahaya gelince, bunun İslâm'da ana kaynağı, bazı toplumsallıktan uzak yönlerini yukarda gördü-

20- *Mişkât*, ss. 423, 425 (Robson, ss. 1035-36, 1039).

ğümüz Tasavvuf/Sûfîlik olmuştur. Sûfîlik, sadece İslâmî yapının içinde olduğu ve bütün büyük Sûfîlerin İslâm dinî hukukunu bağlayıcı olarak kabul etmelerinden dolayı değil, aynı zamanda büyük bir misyoner faaliyeti göstermeleri sebebiyle kesinlikle İslâmîdir. Buna rağmen onların, diğer dinlerin takipçilerine karşı olan tutumları bir hayli müsbetti. Mevlevî tarikatının kurucusu büyük Sûfî şair Celâleddîn el-Rûmî 1273 yılında Konya'da vefat ettiği zaman, cenazesine sadece Müslümanlar değil, bir çok Yunan Ortodoksu da katılmıştır. Sûfîlerin müsamahalarını tasvir eden hikâyeler o kadar çoktur ki, bu hikâyelerin bir çoğu uydurma olarak göz ardı edilse bile, yine halâ gerçek bir öz kalır. -Gerçekte böyle bir çok hikâyenin uydurulması bile sufîlerin açık müsamaha ruhunu anlatır.- Bu sufîler arasında Rumî'nin büyük üstadı, en büyük Vahdet-i vücutçu Endülüslü İbn Arabî (ö.1240)'nin ifadesine göre kişi, bütün diğer inançları onaylamadan gerçek bir İslâm tevhidçisi olamaz ve bazı inançları atıp, bazılarına inanmak çok-tanrıcılıktır.[21] Rûmî'nin meşhur ve büyük tasavvufî manzum eseri *Mesnevî*deki "Musa ve Çoban" şiiri bu hususu açıkça anlatmaktadır. Rûmî, Hz. Musa'nın Sina dağına Rabb'ını görmeye gideceği anı bize şöyle tasvir eder:

> Musa, yolda bir çobanı şu sözleri haykırırken görür: "Ey istediğini seçen Rabbim! Neredesin, Sana hizmet edeyim, ayakkabılarının söküğünü dikeyim ve saçını tarayayım. Elbiseni dikip, bitlerini öldüreyim, Sana süt getireyim. Ey Mâbudum; küçük elini öpüp, küçük ayaklarını silip, uyku vaktinde Senin küçük odanı süpüreyim." Bu aptal sözleri duyunca Musa şöyle der: "Ey adam, konuştuğun kimdir? Bu ne gevezelik! Bu ne küfür! Bu ne deli saçması! Ağzına bir miktar bez tıkasana! Doğrusu, bir aptalın dostluğu düşmanlıktır. Yüce Allah'ın bu tür hizmetlere ihtiyacı yoktur." Çoban hırkasını yırtar, bir âh çeker ve uzaklaşır. Tam o sırada Musa'ya bir vahiy gelir: "Kulumu Benden ayırdın. Sen, birleştirici mi yoksa ayırıcı bir peygamber olarak mı gönderildin? Ben herkese bir ibadet şekli nasib ettim; herkese başka bir ifade tarzı verdim. Hindistan'ın ifade şekli Hindliler, Sind'in ifade şekli de Sindliler için mükemmeldir."[22]

21- İbn Arabî, "The *Fâss* of Hûd," *Fusûsu'l-Hikem*, Afîfî (ed.) (Kahire, 1946); İngilizce çev., *The Bezels of Wisdom*, R.W.J. Austin tarafından yapıldı. (New York: Paulist Press, 1981), s. 137.

22- Rahman'ın *Islam*'ından alınmıştır, s. 155.

HADİS VE TIP

Nebevî Tıp üzerine olan bu ve bundan sonraki bölümün içeriğini tarihî seyir içindeki uygun konumuna oturtmak için, okuyucu, *Mukaddime* isimli eserinde tarih teorisine sosyolojik yaklaşımın önderliğini yapan bir tarihçi olarak çağdaş ilim adamlarının da evrensel kabulünü gören İbn Haldun (1332-1406)'un şu gözlemlerini ciddî bir şekilde düşünmelidir. O, bu eserinde şöyle der:

> Bedevîler, kültürlerinde, esasen tecrübe açısından sadece bir kaç hastayla sınırlı kalan ve kabile liderleri ile kocakarılardan miras aldıkları bir tür tıbba sahiptirler. Bazı durumlarda bu tıp doğru olmakla birlikte, ne tabiî kanunlara dayanmaktadır, ne de insanların yapıları ile ilgili [ilmî verilere] karşı test edilmiştir. [İslâm öncesinde] bu tür tıp, Araplar arasında oldukça yaygındı ve aralarında Hâris b. Kelede ve diğerleri olmak üzere tanınmış hekimler vardı. İslâm'a ait dinî eserlerde [yani, ilmî tıp eserlerinin tersine] rivayet edilen tıp bu türe aittir. Bu, kesinlikle, [Hz. Muhammed'e gelen] ilâhî vahyin bir bölümü olmayıp, Araplar arasında mutad olarak uygulanan bir şeydir. Hz. Peygamber'in biyoğrafisinden bahsedilirken, tıpla ilgili bazı halleri nakledilmiş ise de, o [yani, bu tür tıp], tabiî hayata ve Arapların geleneklerine ait olup, [kesinlikle] dinin [İslâm'ın] hiç bir bölümüne ait değildir ve aynı şekilde uygulanamaz. Çünkü Peygamber, bize ancak Kutsal Hukuku öğretmek için gönderilmiş, günlük mutad hayatla ilgili tıbbı veya herhangi bir şeyi öğretmek için gönderilmemiştir. -Hurma ağaçlarının döllenmesiyle ilgili verdiği tavsiyeden sonra Peygamber'e ne olduğunu ve bu vesileyle [halka] söylediği, "Bu dünyaya ait işleri siz benden daha iyi bilirsiniz" sözünü hatırlayınız.- Dolayısıyla, Kutsal Hukukun bir bölümünü oluşturmak Hz. Peygamber'den rivayet edilen sahîh hadislere karışan tıpla ilgili her hangi bir malzemeyi Kutsal Hukuk'un [Şeri'atın] bir parçası gibi görmek doğru değildir, zira bunu ihsas eden hiç bir şey yoktur. Bununla birlikte, şayet birisi sağlam bir inançla ve Allah'ın rızasını gözeterek onları [bu tür tıbbî usülleri] kullanırsa, bu tabâbet usülleri gözle görülür neticeler sağlayacaklardır -ancak onların kullandıkları bu usüller bilimsel tıp değil, kuvvetli imanın bir neticesi olacaktır; tıpkı karın ağrısına tutulmuş olan birisine balla yapılan tedavinin faydasının dokunması gibi.[23]

23- İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, (Kahire, 1867), s. 412.

Hurma ağaçlarının döllenmesi ile ilgili rivayet meşhur bir hadisle ilintilendirilmiştir. Buna göre, Hz. Peygamber, ashabına hurma ağaçlarına sunî olarak dölleme yapmadıkları zaman, hurmaların daha iyi meyve vereceğini öğütlemiştir. Daha sonra bazı sahabiler, Peygamber'in bu öğüdüne uyduklarından dolayı kötü ürün aldıklarını ona söyleyince, Peygamber, "Bu dünya ile ilgili işleri siz daha iyi bilirsiniz" demiştir. İbn Haldun'un bu alıntıdaki son cümlesi de iki yönlü anlaşabileceğinden dolayı dikkat çekicidir. Bu, dirayetli insanın Hz. Peygamber'den "sahih" hadis olarak kabul ettiği şeyde onu imansızlıkla suçlayabilecek fanatiklerin tepkisine karşı kendisini emniyete alma olarak alınabileceği gibi, cümlenin son kelimelerinin kuvvetli bir şekilde işaret ettiği üzere, böyle tedavi edici reçetelere baş vurmanın sonucunun bilimsel değil daha ziyade inançla ilgili olacağı anlamına gelebilir. Bal hakkındaki rivayet, balın sıhhat verici olarak zikredildiği Kur'an âyetine (16:69) ve bir takım hadislere dayanmaktadır.[24] Son olarak, Hz. Peygamber'e atfedilen tıpla ilgili hadislerin en azından bazılarının, onun Araplar arasındaki örfî tıbbı tasdiklediğini göstermesi oldukça muhtemel olmakla birlikte, zaman içerisinde bu tip hadislerin mümkün olan sınırların ötesinde bir çoğalma gösterdiğinde de en ufak bir şüphe yoktur.

O halde, 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. Peygamber'den geldiği varsayılan ifadeleri kapsar. Üçüncüsü ise, Nebevî Tıp literatüründe bu hadislerin rolüdür.

Hz. Peygamber'in, Hadis eserlerinde yaygın bir kabul gören ifadesi şudur: "Allah, her hastalığın bir şifasını indirmiştir," veya "Her hastalık için bir ilaç vardır, öyle ki, mevcut bir hastalığı bir ilaç iyileştirirse, sağlığa kavuşma Allah'ın izniyle olmuştur".[25] Bu

24- Bkz.: *Islamic Medicine*, (Kuveyt: Kültür Bakanlığı, 1981), ss. 358-362.
25- Bkz.: *Mişkât*, s. 385 (Robson, s. 945).

Hadis, -yani, ilâç işlevini *Allah'ın dilemesiyle* yerine getirir ifadesi- önemli bir kelâmî noktadır. Böyle hadislerin büyük çoğunluğu yeme ve içme üzerine öğüt verici ve mahiyet itibariyle de genellikle menedicidirler. Bunun, İslâm-öncesi Arap sağlık anlayışında önemli bir ilke olduğu görünmektedir. Örneğin, aşırı derecede yemeye ve ardı ardına yemek yemenin aleyhine yapılan öğütlere hadislerde sık sık rastlanmaktadır. Temizlik kurallarına uyma da [bu hadislerde] önemli bir yer işgal eder. Hatta namaz öncesi alınan abdest, düzenli bir şekilde ellerin, yüzün ve ayakların yıkanmasını ve sabah namazından önce de dişlerin temizlenmesini içine alır. Bir başka hadis ise şöyledir: "Bedenin, kişi üzerinde hakkı vardır".[26]

Hastalığın psikosomatik [akıl ile beden arasındaki ilişki] fenomenine dikkat çeken bir hadise göre, "aşırı üzüntü kişide bedensel hastalığa sebep olur".[27] Her ne kadar hastalıkların muskalar ve dualar yoluyla tedaviye çalışılması örnekleri ile karşılaşıyorsak da, bu şiddetle sınırlandırılmıştır. Bir rivayete göre, Hz. Peygamber, başlangıçta, ruhlara ve diğer güçlere başvurmak suretiyle yapılan muskalar Kur'an'ın kesin tevhîd anlayışından taviz veren bir takım kelimeler ihtiva eder korkusu ile bütün muskaları yasaklamıştır. Daha sonra, Hz. Peygamber yalnızca, muskaların muhtevalarının Kur'an-ı Kerim'in öğretisi ile uyum içerisinde olmaları ve tercihen Kur'an ayetlerine dayanmaları halinde izin vermiştir.[28] Bir rivayete göre, Hz. Peygamber, zehirli hayvanların ısırmaları ve "kem göz" için şifa verici duaya izin vermiştir. Kem göz inancı Müslüman ülkelerde, bilhassa bütün Doğu'da oldukça yaygındır ve hatta bazı iyi eğitim görmüş insanlar bile kem gözün kişiyi olumsuz bir şekilde etkilediğini düşünürler. Kem gözün etkilerine karşı korunmak için kadınlar, özellikle "*maşallah*" "Allah ne dilerse" derler; bu söz, Allah büyük kabiliyetler ve güzel figürler yaratabilir anlamına gelir

26- ez-Zehebî, *et-Tıbbu 'n-Nebevî* (Kahire, 1961), s. 6.

27- Mahmûd Diyâb, *Kitâbu 't-Tıbb ve'l-Etıbbâ'* (Tıp ve Doktorlar Kitabı) (Kahire, 1970), s.103; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbu 'n-Nebevî* (Kahire, 1978), s. 260.

28- *Mişkât*, ss.388-389 (Robson, ss. 947, 949-50); yine bkz.: "Introduction to Ibn Qayyim al-Jauziya (İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'nin [*et-Tıbb*'ına] Giriş)". *et-Tıbb*, s. 29.

ve bu sebeple, örneğin, güzel bir çocuk veya olağanüstü kabiliyete sahip bir kişi Allah tarafından kem gözden korunuyor olacaktır. Kem gözün bir kişiyi olumsuz yönde etkilemesinde, etkileyen kişinin o şahsa kıskançlıkla bakmış olması varsayılmaktadır: Dolayısıyla, o kişiyi olumsuz yönde etkileyen şey, "kıskanç göz"dür.

İslâm-öncesi Arabistan'da yaygın olan kehanetler ve yıldıza tapınmalar (*star-cult*) yasaklanmıştır (Yıldız tapınmacılığının, eski Arabistan'da Bâbil dinlerinin bir parçası olarak yayıldığı rivayet edilir. Bu tür tapınma, Kur'an tarafından 41. sûrenin 37. ayetinde yasaklanmıştır: "Ne güneşe ne de aya secde edin. [Yalnızca] onları yaratan Allah'a secde edin"). İster "kara" ister "beyaz" bütün sihir şekilleri Kur'an tarafından yasaklanmıştır; sihrin etkisi ancak psikolojik seviyede kabul edilmiştir. Musa'ya karşı koyan Firavun'un sihirbazları iplerini ve sopalarını atmışlar ve her ne kadar bununla Musa'nın kendisini de korkutmuşlarsa da, gerçek karakterlerini değiştirmeksizin "sadece halkın gözlerini boyamışlardır" (7:116; 20:66). Bu sebeple, doğrusunu söylemek gerekirse, bütün sihir siyahtır ve kötüdür, zira o, hakikati etkileyen "işaretler"in (*âyât*) veya mucizelerin tersine hakikati gizlemektedir. Aynı şekilde, sihrin psikolojik etkisi, psikolojik aldatmaca yolu ile "kocalarla hanımlarının aralarını açmak" (2:102) için halka sihir öğreten iki günahkâr melek Hârût ile Mârût'un hikâyesinde gösterilmektedir. Mucizelere (tabiatüstü mucizeler) gelince, Kur'an-ı Kerim bu mucizelerin gerçekliğini daha önceki peygamberler nezdinde kabul etmiş olmakla birlikte Hz. Muhammed'in bizzat kendisinin hiç bir mucizesi olmamıştır. Çünkü, "bu mucizeler daha önceki inançsız halkları bile etkilememiştir." (17:59). Nuh ve İbrahim kavimleri, Firavun ile kavmi ve Yahudiler [İsrailoğulları], sırasıyla Hz. Nuh, İbrahim, Musa ve İsa'nın mucizelerinden etkilenmemişlerdir. Ve, mucize göstermesi için muhaliflerinin baskısı altında kaldığında, Hz. Muhammed kendisine mucize bahşedilmediğinden dolayı endişe belirtileri gösterdiği zaman, Kur'an-ı Kerim keskin ifadelerle şöyle der:

> Ey Muhammed! Onların söylediklerinin seni üzeceğini elbette biliyoruz. Onlar aslında sadece seni reddetmiyorlar. Fakat o zalimler Allah'ın ayetlerini [Kur'an-ı Kerim] inkâr ediyorlar. Senden önce

> de nice peygamberler [kavimleri tarafından] yalanlanmıştı. Fakat kendilerine yardımımız gelene kadar yalanlanmaya ve eziyet çekmeye sabrettiler... Eğer onların [mesajımızdan] yüz çevirmeleri sana ağır geliyorsa; eğer yapabilirsen, yerde bir delik aç veya gökyüzüne bir merdivenle [tırman da] onlara bir mucize getir bakalım! Allah dileseydi, bütün insanları [bu] hidâyet üzerinde birleştirirdi. O halde sakın cahillerden olma" (6:33-35).

Dolayısıyla, her ne kadar, Allah mucizeler yaratmaya kâdir ise de artık modası geçmiş olması sebebiyle mucize olmayacaktır. Kur'an-ı Kerim, burada şüphesiz "tabiatüstü" mucizelerden bahsediyorsa da, diğer "tabiî" veya "tarihî", örneğin, kötülerin açlık, hastalık vs. vasıtasıyla cezalandırılması gibi mucizeleri kabul eder. Bununla beraber, Hz. Peygamber'in sözde tabiatüstü mucizelerini hikâye eden bir çok hadis, diğer toplumların ***kendi*** dinî kurucuları ve önderleri hakkında beyan ettikleri hikayelerle yarış için Müslümanlar tarafından icad edilmiş olmalıdır. Bağlamdan anlaşıldığı üzere, Hz. Peygamber tarafından şifâ duasına izin -zira bu tip hadis rivayeti, gerçekte bazı ilaveler olsa da sağlam gibi görünmektedir- neticede bir tür tabiatüstü mucize değil, fakat dualaın tabiî bir neticesi olarak görülmelidir.

Doğal mucizeler doktrini daha sonraları İslâm tarihinde en meşhur nüfuzlu doktor ve filozof olan İbn Sînâ (ö. 1037) tarafından ayrıntılı bir tarzda geliştirilmiştir. Bununla birlikte, onun tabiatçılığa uygun olarak başlayan ve gelişen iddiası, tabiî ve tabiat üstü mucizeler arasındaki çizgilerin pratikte yok olduğu bir noktada sona ermekle birlikte (bu, durum Kur'an'da gördüğümüz durumun aksinedir), yine de yalnızca "aklî mucizelerin mümkün olduğu" ve "yaygın olarak inanılan akıl dışı mucizelerin saçma olduğu" hususunda ısrar eder.[29] İbn Sînâ, ilk olarak, sırf irade gücüyle iyileşen hastalar olduğu gibi, kendilerinin hasta olduğu fikrine saplanmış ve böylece gerçekten bedenen hasta haline gelen sağlıklı kişilerin de bulunduğunu ileri sürer. O bundan, daha yüksek metafizik ilkeler alanına ait olan aklın "maddeye hükmettiği" sonucunu çıkarır. O, bu durumu şöyle tasvir eder: Eğer bir sokağa bir

29- Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam* (1958; yeni baskı, Chicago: University of Chicago Press, 1979), s. 45.

ağaç parçası konarak kişiden bunun üzerinde yürümesi istenirse, o bunu kolaylıkla yapabilecektir. Fakat, aynı tahta parçası bir geçide konursa, aynı kişi bunun üzerinde muhtemelen yürümeyecek ve şayet yürümeyi denerse de pekalâ düşebilecektir. Bu olayda tek fark, korkudur ki, o da bir zihnî (*mental*) fenomendir. Yine bu durum, zihnin beden üzerinde hükmedici bir güç işlevi gördüğünü gösterir. Her ne kadar İbn Sînâ, aynı zamanda zihnin de bedenden etkilendiği görüşüne sahipse de, -o, zihin-beden ilişkisi hususunda, hem zihnin hem de bedenin birbirlerini karşılıklı olarak etkiledikleri görüşündedir (*inter-actionist*)- ikisi arasında zihnin daha nihaî ve daha güçlü olduğuna inanır. O, bir zihin olağanüstü güçlü ve saf ise, sadece kendi bedenini değil, diğerlerini de etkileyeceği sonucuna varır. "Kem göz" ile ilgili örneklerin yanında hipnotizma ve telkin (*el-vehmü'l-'âmil*) ile ilgili örneklere de yer veren İbn Sînâ, özellikle, büyük, güçlü, sağlam ve kutsal bir zihne sahip olan kişinin tabiî fenomenlerde değişiklikler yapabileceğini bize anlatır. Bu felsefî temel, telkin ve dualarla gerçekleşen tedavileri açıklar.

Görünen o ki, Hz. Peygamber, hasta insanlar için bir takım tedaviler önermiştir. Peygamber'in hacamat yapmayı (bazı damarlardan kan aldırma) ve bal kullanmayı tavsiye ettiği hususunda hadisler ittifak halindedir. Hz. Peygamber, bazı mide hastalıkları için kepek, süt ve baldan yapılan bir içeceği hem kendisi kullanmış ve hem de diğer insanlara salık vermiştir.[30] Fakat, İbn Haldun'un söylediği gibi, bu tıbbî reçetelerin veya telkinlerin illâ da Peygamber'in buluşları olduğuna ve eski Arabistan tıbbının bir parçası olmadığına inanmak için bir sebep yoktur. Örneğin, hacamat Arabistan'da yaygındı. Fakat, daha sonraları bir çok insanın algıladığı gibi, kesinlikle bu reçetelerin Peygamber'in dinî vazifesi/misyonu ile bir ilgisi yoktur.

Diğer taraftan, bazı hastalık şekilleri ve onların tedavileri hususunda çelişkili hadisler mevcuttur. Örneğin, Hz. Peygamber'in, yaraların tedavisi için Araplar arasında yaygın olan dağlama (*cauteration*) usulünü yasakladığına dair hadisler vardır. Fakat, aynı za-

30- ez-Zehebî, *et-Tıbb*, s. 115.

manda, Hz. Peygamber'in onu emrettiğine, hatta savaşta yaralanan kişiler üzerinde bizzat kendisinin uyguladığına dair hadisler de vardır. Bunu yasaklayan hadis şartlıdır: Bu hadise göre, Hz. Peygamber kesin olarak şöyle ifade etmiştir: "[her ne kadar sağlığa kavuşturan bir şeyse de], ben cemaatimi dağlamadan menediyorum". Dağlama için iznin varolduğuna inanan hadis yorumcularının söylediklerine göre, yasak ancak, İslâm-öncesi Arapların kabul ettiği gibi, dağlamayı kesin, "şaşmaz" bir tedavi ölçüsü olarak gördükleri zaman geçerlidir.

Hastalıkların sebeplerini araştırma ile ilgili hususa (*etiology*) gelince, hastalığın tabiî sebepleri aynen ilaçla tedavinin (*medication*) tabiî sonuçları gibi kabul görür. Ancak Kur'an-ı Kerim gibi, hadisler de hastalıkların çeşitli ilâhî amaçlara matuf olduklarını kabul ederler. Hastalık ve gerçekte diğer talihsizlikler için en sık gösterilen sebep, Allah'ın insanları imtihana tabi tutması ve hastalığa sabırla tahammül gösterilirse, hastalığın [günahları] temizleyici bir etkiye sahip olmasıdır. Hatta, hastanın bu durumda sevap kazandığını ifade eden bazı hadisler vardır: Hz. Peygamber'in, eğer bir insan bir takım hususlarda gerçek bir mümin seviyesine erişememişse, Allah'ın onu şiddetli bir hastalığa veya servet kaybına dûçâr edeceğini, sevdiği birinin ölümüyle onu ondan mahrum edeceğini, ancak eğer hasta -erkek olsun kadın olsun- bu imtihanlara sabrederse, gerçek bir mümin derecesine ulaşabileceğini söylediği rivayet edilmiştir. Çeşitli hadislere göre, çocuk doğururken ölen anne de dahil olmak üzere, veba veya başka bir hastalıktan ölen kişi şehitlik mertebesine ulaşır.[31]

Sünnî hadislerde hastalar tedaviden kaçmamaya çağrılıp, onu aramaya teşvik edilirlerken; Şiî hadislerde, hastalara, acıya ve hastalığın verdiği rahatsızlığa katlanmaları ve ancak hastalık tedavi edilemez bir duruma gelme eğilimi gösterdiğinde ve acı da tahammül edilmez hale geldiğinde bir doktora müracaat etmeleri sıkı sıkıya tenbih edilir. Bir Şiî hadise göre, hastalık halinde bir gece geçiren bir insan, bir yıl Allah'a ibadet etmekle kazanılacak olan sevaptan daha büyük sevap kazanır. Şia'nın tabiî tedavilere önem

31- *Mişkât*, s. 137 (Robson, s. 327).

vermeme ve ızdırabın değerini Sünnîlerden çok daha fazla vurgulama eğilimleri, şüphesiz ızdırap motifi ve şehadet vurgusu -ki bunlara Sünnî İslâm'da pek rastlanmaz- ile ilgilidir. Büyük Şiî ilâhiyatçı II.Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö.1800)'nin şöyle söylediği rivayet edilir: "Bazen bir ilacın bir hastalıkla hiç bir ilgisi yoktur, fakat o ilaç yalnızca inanılarak alınırsa -ki böylece, kuvvetli imana sahip olan kimse zayıf imana sahip olandan ayırdedilir- o ilaç, tabiî özellikleri sebebiyle değil, fakat kullanan kimsenin samimiyeti ve inancı sayesinde faydalı olacaktır." Bu tür hadis Sünnî İslâm'da yoktur; Sünnî İslâm, daha önce belirtildiği gibi, yalnızca dualar ve tılsımlar yoluyla yapılan inanç iyileştirmesini/tedavisini kabul eder. Bu tavır sebebiyledir ki, bir kısım Şia, tıbbın, bilimsel tecrübeye değil, sadece hadisin otoritesine dayandığına inanır. Şia kelamcılarının ve dinî otoritelerinin en önde gelen şahsiyetlerinden birisi olan eş-Şeyh el-Müfîd (ö. 1023)'in şöyle söylediği rivayet edilmiştir: "Tıp [ilmi] doğrudur ve onun bilgisinin vahiy yoluyla [gelmiş olduğu] tasdik edilmiştir. Alimler bunu peygamberlerden öğrendiler. Bu sebeple, bir bulaşıcı hastalığın bilgisine ulaşmak için geleneksel otoriteden başka yol yoktur; ve tedavi bilgisine de ilâhî yardımdan başka yol yoktur. Dolayısıyla, sabit olmuştur ki, [tıbbı öğrenme] yolu gizli şeyleri bilen birisini dinleme yoluyla elde edilir."[32]

Bütün sanatların ve kültürel güzelliklerin ilk önce peygamberlere vahyolunduğu veya bunların sezgi yoluyla keşfedildiği inancının Ortaçağ İslâm'ında oldukça yaygın bir inanç olduğu belirtilmelidir. Bu, Yunan halk dininin tanrılarının çok eskiden dokuma, tarım ve tıp gibi çeşitli sanatları icad eden gerçekten büyük insanlar olduğu ve bu sebeple ölümlerinden çok sonra tanrılaştırıldıkları şeklindeki Yunan Aydınlanma nazariyesi, *Euhemerism*'in tersinedir. Şia gibi Sünnî İslâm da, beşerî sanatların ve ilimlerin başlangıçlarının peygamberlere "vahyedildiği" ve bütün sanat ve ilimlerin bu anlamda kutsal olduğunu kabul eder. Fakat, Sünniler, bu ilimlerin tecrübe ve akıl yürütme yoluyla değil, yalnızca geleneksel otoriteler yoluyla öğrenilmesi gerektiği fikrini genellikle kabul etmezler.

32- İbnâ Bistâm, *Tıbbu'l-E'imme* (İmamların Tıbbı) (Necef, 1965), ss. 16, 6.

BİLİMSEL TIP GELENEĞİ VE DİNÎ MEŞRUİYET

Bilimsel tıp üzerine kaleme alınan eserler, genellikle, tıbbın dinî değerini ve meşruiyetini açıkça ortaya koymadan işe başlarlar. Bu eserler elbette ki, tıbbın dinen tarafsız olduğunu düşünmemekle birlikte öyleymiş gibi kabul ederler. Büyük ve nüfuzlu mutasavvıf ve kelâmcı Gazâlî zamanının doktorlarını "ilk önce kendi sağlığını, daha sonra da dinini gözet" sloganını yaydıkları için suçlar; ona göre, bu slogan sebebiyle doktorlar, sıradan bir adamın önceliklerini karıştırmaktadırlar.[33] Gazâlî, elbette ki, tıbbın değerini azaltmayı amaçlamamaktadır: o, dinî görevlerle ilgili bilgiyi [ilmihal] öğrenmeyi kadın olsun erkek olsun bütün Müslümanlar için mecburî görürken; tıbbı -Şeri'at/Kutsal Hukuk gibi- her Müslüman erkek ve kadın için öğrenilmesi zorunlu olmayan ilimler arasında sayar; ancak gerekli olan şey, toplumun tıbbî ihtiyaçlarını karşılamak için yeter sayıda Müslümanın tıp öğrenmesidir. Birincisi *farz-ı 'ayın*, ikincisi de *farz-ı kifâye* olarak isimlendirilir.[34] Bu, Nebevî Tıbbın bütün temsilcilerinde de sık sık görülen bir durumdur: imandan sonra, Allah nazarında en faydalı hizmet sanat ve tabâbettir. Gerçekten de, bizzat tabı ilmi geleneğinde bir çok kişi (örneğin, İbnü'l-Kıftî'nin *Tâ'rîhu'l-Hukemâ'* veya *Doktorlar ve Filozoflar Tarihi* [*History of Doctors and Philosophers*]) isimli eserinin girişinde olduğu gibi) tıp sanatının esasen, genellikle İdris (Enoch'la özdeştir) isminde bir peygamber vasıtasıyla vahyedildiğine inanır.

İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'undan önce en sarih ve en çok müracaat edilen tıp kitabı olan *el-Kâmil fi's-Sınâ'a* isimli kapsamlı eserinin girişinde Ali b. el-Abbâs el-Mecûsî (ö. 994), insanların hayvanlar üzerine olan en temel üstünlüğünün, ki bunun için Allah'a şükredilmelidir, kendisiyle hem bu dünya hem de ahiret saadetinin elde edilebileceği akıl -ki hiç şüphesiz tıp da bunun âşikâr bir meyvesidir- olduğunu söylemektedir.[35] Suveydî (ö. 1292)'nin *Mucerrebât* (Tecrü-

33- Fazlur Rahman, "Islam and Health", *Hamdard Islamicus* 5 (Kış 1982): 86.

34- Bu ayırım için bakınız, örneğin, *Encyclopedia of Islam*, "cihad" (djihâd) maddesi.

35- Kahire'de basılmıştır (tarihsiz), ss. 3-4. Eser, aynı zamanda *el-Kitâbu'l-Melekî* (Hükümdarlık Kitabı) olarak da bilinmektedir.

beyle Tesbit Edilen Reçeteler) isimli hacimli tıp eserini özetleyen eş-Şa'rânî, kendi çalışmasının girişinde, bu çalışmanın düzenlemesinde asıl yazarı takip ettiğini söyler ve şunu ilâve eder: "Allah, kardeşine (yani diğer insanlara) hizmet ettiği müddetçe kuluna (insana) yardım eder; dolayısıyla, bu eseri tamamlamak için Allah'ın yardımını diliyorum".[36] Bu, tıbbın dinî bir hizmet olduğunu ve bir insanın hemcinslerine yardım ettiğinde, kendisinin de Allah'ın yardımını umabileceğini açıkça ortaya koyar. 15. yüzyılın başında yaşayan tıp bilgini el-Ezrak, *Teshîlu'l-Menâfî* isimli eserinin girişinde bize şunları söyler: "Tıp, faydaları büyük, asâlet, prestij ve şöhreti kabul edilmiş, *kökleri Kitap [Kur'an-ı Kerim]'ta ve Nümûne[Sünnet]'de tesis edilmiş* bir ilimdir...."[37] O halde, şu husus açıktır ki, bir taraftan Nebevî Tıp eserleri kaleme alan kelâmcılar ve hadisçiler, diğer taraftan da bilimsel tıp alimleri tıbba birinci derecede dinî bir meslek değeri atfetmişlerdir, çünkü o, erkek ve kadınlara başkalarının sağlıklarını koruma ve iyileştirmede yardımcı olur.

Tıp çalışmalarının bir başka sebebi de, ortaçağın mümtaz ve belki de en fazla bilimsel kafaya sahip tıp adamı Ebu Zekeriyyâ er-Râzî'nin (Latin orta çağın Rhazes'i, ölümü yaklaşık 925) bir öğrencisinin meşhur bir öğrencisi olan Ebu Bekr Rabî' İbn Ahmed el-Ahvînî el-Buhârî (milâdî onuncu yy.)'nin bir ifadesinde sunulur. O, *Hidâyetü'l-Müteallimîn* (Öğrencilere Rehber) isimli eserinin girişinde şöyle der: "İrfan ehli insanlar, Kutsal hukuk'un [Şeri'at] temel ilkelerini öğrenmenin herkes için farz olduğunu, zira kişinin Kutsal Hukuk'u bildiği zaman sapıklığa düşmeyeceğini söylemişlerdir. İkincisi, kişi sağlığını koruyabilmek için biraz [temel] tıp bilgisine sahip olmalıdır, *böylece sahte hekimler onun sağlığını bozamayacaklardır*. Üçüncü olarak ise, meşru vasıtalarla geçimini sağlayabilmek için bazı sanatları [ve zenaatları] öğrenmelidir."[38] Burada, tıbbın "âvamîleştirilmesi" -önem açısından yalnızca dine bitişik olarak kabul edilmesinin ötesinde- hususunda iki sebep

36- eş-Şa'rânî'nin eseri, el-Mecûsî'nin eserinin (yukarda 25. dipnotta zikredildi) kenarında basılmıştır, s. 3.

37- Abdurrahmân el-Ezrak, *Teshîlu'l-Menâfî* (Kahire, 1963), s. 3.

38- el-Buhârî, *Hidâyetü'l-Müteallimîn* (Meşhed, İran: Meşhed Üniversite Matbaası, 1965), s. 14 (italikler bana aittir).

gösterilir: Sağlığı korumak ve sahte doktorları hakîkîlerinden ayırdedebilmek.

İslâm tıbbının en çarpıcı dönemini dokuzuncu ve onüçüncü-ondördüncü yüzyıllar arası teşkil eder. Bu dönem tıbbı; yazarları Müslüman, Hristiyan, Yahudi veya Mecûsî de olsa veya etnik olarak Arap, İranlı, Türk veya Yahudi de olsa, önemli eserlerin hemen hemen hepsi Arapça yazıldığı için, günümüz İslâm tarihçileri tarafından "Arap tıbbı" olarak nitelendirilmektedir. Diğer bir tabirle, bizim burada ilgilendiğimiz şey, merkezinde din olarak İslâm'ın, esas ve ortak dil (*lingua franca*) olarak da Arapça'nın yer aldığı bir medeniyettir. Şüphesiz şu da bir gerçektir ki, özellikle Şiî-Safevî hanedanının ortaya çıkışından sonra (onaltıncı yüzyıl), Farsça'da da bir çok eser yazılmaya başlanmıştır.

Bir çok husus halâ araştırılmayı beklese de, İslâm-Arap tıbbı yoğun bir şekilde günümüz bilim adamları tarafından çalışılmıştır. Adolf Fonahn, *Zur Quellenqunde der Persischen Medizin* (İran Tıp Kaynakları, 1910) isimli eserinde bu dönemle ilgili 151 eserin ismini vermiştir. Fakat, bu eserlerle ilgili doğrudan bir bilgi sahibi olmasam da, onlar, tıbbın kendisine bir mekân olarak seçtiği manevî ortamla -İslâm inancı- değil, bizzat tıbbın kendisi ile ilgili görünmektedirler. Manfred Ulmann, 1970 yılında, *Die Medizin im Islam* (İslâm'da Tıp) isimli eserini yayınladı. Bu eser, İslâm tıbbı hakkında harika bir araştırma olmakla birlikte, tıp geleneğinin doğup geliştiği dinî-kültürel ortamı tasvir ederken sık sık hatalar yapar. Felix Klein-Franke'nin *Vorlesungen über die Medizin im Islam* (İslâm Tıbbı Üzerine Konferanslar, 1982) isimli daha yeni eseri, öyle pek de bir tıp tarihi olmayıp, daha ziyade onun dinî-kültürel ortamı hakkında bir çalışmadır.[39] Ne yazık ki, Klein-Frank, İslâm tıbbının manevî etkisinden bahsederken tek taraflıdır ve Ehl-i Sünnet (Eş'arî) İslâm'ı veya İslâm'ın tasavvufî ifadesi hakkında aşırıya kaçan hükümler vermektedir. Bundan dolayı da, insan, böyle bir ortamda bilimsel tıbbın bırakınız doğup ve büyümesini, nasıl varolabildiğini sormadan edememektedir.

39- Adolf Fonahn, *Zur Quellenkunde der Persischen Medizin* (Leipzig, 1910); Manfred Ulmann, *Die Medizim im Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1970); Felix Klein-Franke, *Vorlesungen über die Medizin im Islam* (Wiesbaden, 1982).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TIBB-I NEBEVÎ

TIBB-I NEBEVÎ

Kaynağı ve Niteliği

Yukarıda, İbn Haldun'dan, hadîs literatürünün ihtiva ettiği Tıbb-ı Nebevî'nin gerçekte, uzun tecrübeye dayanmakla birlikte sistematik denemeye ve dolayısıyla tabiî kanunlara dayanmayan eski Bedevî Arap tıbbı olduğu şeklindeki bir ifadeyi alıntı yapmıştım. Bu literatürün kaynağı ve genel niteliği hakkında tam bir fikir sahibi olabilmek, İslâm'da ilk kültürel gelişmelerin özellikle tıp tarihi perspektifinden bir tahlilini gerektirir. Her şeyden önce Müslüman tıp tarihçilerinin büyük çoğunluğuna göre, İslâm'ın arefesinde ve Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde sadece Eski Arap tıbbını değil, fakat aynı zamanda güney-batı İran'daki Cundişapur'da eğitim-öğretimi yapılan bilimsel tıbbı da bilen bir kaç kişi vardı. (İran hükümdarı Anuşirvan buradaki tıp merkezine Yunanlı ve Hintli tıp adamlarını da davet etmişti.)[40] Bunlar Benî Sakîf kabilesinden Hâris b. Kelede ve oğlu Nadr b. El-Hâris idi. Nadr'in İran'da tahsil gördüğü hakkında rivayetler müttefiktir; fakat bir çok kimse de onun, başkalarıyla eski Arap tıbbını okumasının yanında babasıyla da çalıştığını iddia ederler.[41] Bu bilgiler, Hz. Peygamber'in sahabilerine, zaman zaman, ilaçları el-Hâris'ten almalarını tavsiye ettiği şeklindeki rivayetleri hayli doğru kılmaktadır; öyleyse o da

40- Rahman, *Prophecy in Islam*, s.56.

41- Diyâb, *Kitâbu't-Tibb*, s.103. Şüphesiz, hadislerin etrafında bir hayli sır inşâ edilmiştir ve bazı çağdaş İslâm tıp tarihçileri, bu sebeple, onun Cundişâpur'da bir çırak olarak çalıştığı şeklindeki hikâyeyi reddederler. Bununla birlikte, el-Hâris'in hikâyesini teyid eden tarafsız bir bilgi, Hz.Peygamber hakkındaki en erken bir biyoğrafide sunulmaktadır. Bu biyoğrafi bize, el-Hâris'in oğlu en-Nadr'in, Hz.Peygamberin bir vaazdan sonra -ki burada o genellikle kutsal metin hikâyeleri anlatırdı- ayrıldığı esnada onun yerine oturma adetine sahip olduğunu ve "Muhammed, kutsal metin hikâyeleri nakletmek suretiyle bana nasıl üstünse, ben de İran hikâyeleri anlatacağım" diyerek eski İran destanları anlattığını söyler. O halde, kesinlikle, el-Hâris ve oğlu İran'la yakın bir ilişki ve aşinâlık içindedirler. et-Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk* (Peygamberler ve Hükümdarlar Tarihi), (Kahire, 1969), 1: 193.

bu ilaçları kullanıyordu. Aşağıda Tıbb-ı Nebevî'den bahseden çeşitli çalışmalara atıfta bulunacağız. Fakat, büyük ölçüde, meşhur hadisçi ve tarihçi Ebu Muhammed ez-Zehebî'nin eserlerine dayanacağız. Zira, diğerleri daha ziyade reçeteler verirken, o, esas olarak dinî akîde üzerinde durur.

Bununla birlikte, şu da kesindir ki, hadis eserlerinde ve Tıbb-ı Nebevî'yi konu alan hacimli eserlerde (meselâ, İbn Kayyim el-Cevzîyye'nin [ö.1350] kitabı neredeyse dörtyüz sayfadır) yer alan tıp ile ilgili hadislerin büyük çoğunluğu Hz. Peygamber'e atfedilemez. O halde, Tıbb-ı Nebevî'nin kaynağı ve onun oluşum nedenleri hakkında neler söylenebilir? Müslümanları, tıpla ilgili ilmî hadislerle birlikte hemen hemen ciltler tutan bu tür eserleri yaratmaya yönelten neydi? Bu hususa (örneğin Ullman tarafından) verilen bir cevap şöyledir: Bununla Ehl-i Sünnet, Peygamber'in otoritesi adına "putperest Galen"ın tıptaki otoritesine meydan okumak istemiştir.[42] Bir ikinci cevap, otoritelerin, mümkün olduğu kadar çok kişinin istifade edebilmesi amacıyla, "tıp el kitabı" denilebilecek bir tür tıp kitabını orta seviyede eğitim görmüş Müslümanın hizmetine sunma teşebbüsüydü. Zira bu literatür, başlıca, bir takım bilinen hastalıklar için yazılan reçeteleri ihtiva etmekte ve sıradan kuralların ve bilinen prensiplerin ötesinde tıbbî kuram ile çok az ilgilenmektedir. Üçüncü cevaba göre ise, iddia edilebilir ki, bu, tıbbı ruhanîleştirme, ona yüksek bir dinî değer yükleme ve onu İslâmî mülâhazaların merkezine çekme teşebbüsüydü. Son olarak ise, denilebilir ki, felsefenin ve onun tipik temsilcilerinden İbn Sînâ'nın -ki O, Ehl-i Sünnet'in nefretini kazanmakla birlikte orta çağdaki en meşhur tıp adamıydı- amansız muhalifleri olan kelâmcılar, tıbbı felsefecilerden zorla söküp almak ve onu felsefeden ve varsayımlarından bağımsız kılmak suretiyle, "İslâmlaştırmak" arzusundaydılar.

Her ne kadar ilk üç açıklama nisbî bir geçerliliğe sahipse de, benim kanaatimce, tıbbı manevîleştirme hedefi en büyük ivmeyi vermiştir. Birincisi, yani Peygamber adına "putperest Galen"e meydan okuma, muhtemelen en zayıfıdır ve bu literatürün geliş-

42- Ulmann, *Die Medizin*, s. 185.

mesinde çok sonraki bir dönemde gerçekleşmiştir. Bu açıklamaya karşı, Tıbb-ı Nebevî yazarlarının, umumiyetle geleneksel ilâçları ve kuralları Yunan tıbbının prensipleriyle birleştirdikleri ileri sürülebilir. İbnü'l-Cevzî (ö. 1200)'nin *Tabâbetten Faydalı Seçme Parçalar* (Beneficial Selections from Medicine) isimli eklektik eserinin girişinde ifade ettiğine göre, O, tabip-alimlerin doktrinlerine yer verdiği kadar, Peygamber'den ve sahabîlerinden gelen hadisleri de göz önüne almıştır. ez-Zehebî de (ö.1348) *Nebevî Tıp* (Prophetic Medicine) adlı eserine giriş mahiyetindeki yazısında şöyle demektedir: "Sağlıklı iken onu korumak, sağlıklı değilken sağlığa kavuşmak için gerekli olan tıpla ilgili hadisleri ve tıp adamlarının bıraktıkları bilgileri toplamak için Allah'ın yardımını diledim [Bu tür çeşitli eserlerde kullanılan terim *istihare*'dir. Bu, insanın önemli bir işe girişmeden önce abdest alıp Allah'a dua etmesi ve sonradan da dinlenip rahatlaması veya uyuması anlamına gelir. Böylece doğru karar insanın zihnine Allah tarafından nakşedilir.][43] Ondördüncü yüzyıldaki iki alim (İbn Kayyîm el-Cevziyye, ö. 1350, ve el-Sürremerrî, ö.1374), vahyedilen tıp ile (Galen, İbn Sînâ gibi) tabiplerin tıbbı arasındaki ilişkinin, bu ikinci tıp türü ile halk tıbbının hurâfeleri arasındaki ilişki gibi olduğunu söylerler.[44] Bununla beraber, her ikisi de Arap tıp otoritelerinden ve Hristiyan, Yahudi ve Müslüman doktorlardan alıntılar yaparlar.

O halde, bu özdeyiş (*dictum*) ne demektir ve Tıbb-ı Nebevî "ilâhî bir şekilde vahyolunmuştur" demekle neyi kastetmektedir? İbnü'l-Kayyîm'in bize söylediğine göre, Tıbb-ı Nebevî genel ilkelerle uğraşırken, bilimsel tıp detayları doldurmaktadır. Bu iddianın ne anlama geldiği hususu, İbnü'l-Kayyım'in, insanın tabiatıyla ilgili olarak onun sadece bir beden değil, fakat aynı zamanda zihnî-ruhânî bir mevcudiyet olduğu, ifadelerinde bulunabilir. Tıbbî geleneğin metodolojilerini -tümdengelim yoluyla akıl yürütme (*kıyâs*), hayvanlar üzerine yapılan deneme ve gözlemleme (*tecrübe, müşahede*) ve "doğru sezgi"- zikrettikten sonra şöyle demektedir:

43- ez-Zehebî, *et-Tıbb*, s. 3.
44- İbn Kayyîm için bkz.: *et-Tıbb*, ss. 73, 453; el-Sürremerrî için bkz.

> Allah'ın, Peygamber'ine onun için neyin faydalı ve neyin zararlı olduğuna dair gönderdiği vahye nisbetle bunlar nerede durmaktadır? Onların tıbbının vahiyle olan ilişkisi, onların ilimlerinin ve öğrenmelerinin peygamberlerin getirdiği öğretiyle olan ilişkisi gibidir. Gerçekte, büyük doktorların akıllarının bile tamir edemediği ve onların ilimlerinin, tecrübelerinin ve kıyaslarının bile onları doğru neticeye götüremediği tedaviler vardır. Örneğin, manevî tedaviler ve [sadece] Allah'a imandan ve O'na güvenden kaynaklanan kalp kuvveti, yardımseverlik ve ibâdet, tevbe ve Allah'ın affını dileme, insanlığa iyilik yapma, muhtaca yardım etme ve sıkıntılı olanların sıkıntısını giderme. Zira, bu ilâçlar, dinlerdeki ve inançlardaki bütün farklılıklarına rağmen toplumlar tarafından [başarılı bir şekilde] denenmiş, ve yine onlar tarafından, [sadece] ilim, tecrübe ve tıp adamlarının kıyasî analizleriyle elde edilemeyen sağlıklı neticeleri olduğu müşahade edilmiştir. Biz ve bizim gibiler bu hususları sık sık denemiş ve maddî ilâçların sahip olmadığı bir fayda temin etmişlerdir -gerçekten de, bu ilâçların yukarıdakilere nisbetle durumu, büyücülerin tıbbının bilimsel ilâçlar karşısındaki durumu gibidir. Bütün bunlar [tabiatta faaliyet halinde olan] Allah'ın hikmeti kanununa göredir ve hiç bir şey onun dışında değildir. Fakat, bu kanunun işleyiş nedenleri çeşitlidir. İnsanın kalbi, tabiatı kendi iradesine göre yöneten, hastalıkların ve şifaların yaratıcısı, bu dünyanın Rabbı'na açık hale geldiği zaman, inanmayan ve lâkayt bir kalp tarafından tecrübe edilemeyen diğer ilâçlar mevcut hale gelir. Tecrübe ile sabittir ki, insanın ruhu güçlü hale geldiği zaman beden de güçlenir, hastalığı kovmada ve onun üstesinden gelmede işbirliği yaparlar ve bu, en cahil insanlar hariç, kimse tarafından inkâr edilemez.[45]

Bu düşünce, fizîkî tedavilerin faydasını inkâr etmemekte, fakat daha ziyade insanın bütünlüğüne işaret etmektedir. Bu, Galen ve İbn Sînâ'nın tıbbının niçin Hz. Peygamber'in tıbbına nisbetle daha aşağıda düşünüldüğünü açıklamaktadır. Yukarıdaki metinde kâlp, ruh ve beden arasında yapılan aynı üçlü ayırım, Galen'den bahsetmeksizin çağdaşı ez-Zehebî'nin eserinde de görünmektedir. ez-Zehebî için, bir takım farklı fizikî hareketleri ihtiva eden günlük İslâmî ibadetlerin faydası dört yönlüdür; manevî, psikolojik, fizikî ve ahlâkî:

45- Ullmann, *Die Medizin*, s. 187.

Namazlar kalp, mide ve bağırsak ağrılarından kurtulmaya vesile olabilir. Bunun üç sebebi vardır: Birincisi, o ilâhî bir şekilde emrolunan bir ibadet biçimidir. İkincisi, psikolojik bir faydaya sahiptir. Bu, namazların zihni, ağrı düşüncesinden saptırması ve ağrının hissedilmesini azaltması sebebiyledir; bu ibadet vasıtasıyla, ağrıyı [sebebini] defetme gücü kuvvetlendirilir. Uzman doktorlar bu [tabiî] gücü -bazen besleyerek, bazen ümid aşılayarak ve bazen korkutarak- kuvvetlendirmek için her türlü yolu denemektedirler. Şu halde, [huşû içinde yapılan] ibadet bu faydalı vasıtaların çoğunu bir araya getirmektedir, zira böyle bir ibadet hemen korku, alçak gönüllülük, [Allah] aşkı ve Son Gün'ün (Ahiret) hatırlanmasını aşılar... Rivayet edildiğine göre, Ali'nin çocuklarından birisinin tedaviye ihtiyacı vardır, fakat doktorlar [ağrıya sebep olma korkusuyla] tedaviyi gerçekleştiremiyorlardı. Ailesi daha sonra onu namaza başlayıncaya kadar yalnız bıraktı. Tedaviyi yapma imkânına sahip olduklarında artık o ürkmüyor ve titremiyordu, zira o bu esnada derin bir şekilde ibadetle meşguldü. Ebu Eyyûb [el-Ensârî] çocuklarından evde sessiz olmalarını isterdi. Fakat namazlarına başladığı zaman, onların dolaşmalarına izin verirdi. O, çocuklarına şöyle derdi: "Namazda olduğum zaman sizin sesinizi duymuyorum." Bir seferinde namazdayken duvar yıkılmıştı, fakat o bundan rahatsız olmamıştı.

Üçüncüsü, namazda, zihnin konsantrasyonunun yanında bir de fiziksel unsur, yani beden egzersizi vardır. Bu sonuncusu, namazların dik durma, diz çökme, secde, rahatlama ve konsantrasyon hallerini kapsaması gerçeğine bağlıdır; bu hallerde vücut hareketleri meydana gelir ve vücut organları rahatlar. el-Muvaffak Abdullatif, *Kitâbu'l Erba'în* [sağlık ve tıpla ilgili kırk hadisi ihtiva eden bir kitap -bu tip kitaplar bir çok kişi tarafından yazılmıştır] adlı eserinde şöyle der: "Zenginliği sebebiyle tembel hayatı yaşayan, buna rağmen sağlığını muhafaza eden bir çok insan gördüm. Bunun sebebini araştırdığım zaman, bu insanların kendilerini vakit namazlarına ve de düzenli teheccüd [gece yarısı] namazına verdiklerini müşahade ettim.[46]

ez-Zehebî, [namazdaki] çeşitli hareketlerin fizikî faydalarını detaylı bir şekilde verdikten sonra şöyle devam eder:

Namazlar, genellikle zihinde mutluluk ve gönül hoşluğu yaratırlar; endişeyi bastırırlar ve öfke ateşini söndürürler. Namazlar hakikate olan aşkı ve insanlar nezdinde alçak gönüllülüğü arttırırlar, kâlbi yumuşatırlar, sevgiyi ve bağışlanmayı yaratırlar, kötülükten hoş-

46- İbn Kayyîm, *et-Tıbb*, ss. 73-74.

> lanmazlar. Bunun ötesinde, sık sık zihninde [zor hususlar üzerine olan konsantrasyona binaen] sağlam hüküm oluşur ve kişi [problemlerine] doğru cevaplar bulur. Kişi aynı zamanda unuttuğu şeyleri de hatırlar... Kişi, dünyevî ve manevî problemleri çözme yollarını keşfedebilir; kendisini etkin bir şekilde sorguya çekebilir. Özellikle kişi, ibadetlerde çok emek sarfederek kendisini gözden geçirebilir. En uygun zaman, insanların uykuda olduğu ve gürültünün olmadığı gece yarısı[nı geçe]dir.[47]

İnsanın bu sağlık bütünlüğü -manevî, psikolojik ve ahlâkî- Tıbb-ı Nebevî diye anılan şeyin mesajının özüdür.

Tıbb-ı Nebevî'nin arkasındaki ikinci motivasyon, genel bir eğitim görmüş halkın koruyucu ve şifa verici tedbirlere kolayca ulaşmasını sağlamaktır. Bu tür eserleri kaleme alan bütün müellifler, tıbbın faydasından mümkün olduğunca çok insanın istifadesini temin etmek amacıyla eserlerini yazdıklarını söylerler. O eserlerde niçin hemen hiç kuramın bulunmadığını şu husus açıklamaktadır: bu eserler, tıbbî nasihat ve reçetelerle -fizîkî ve manevî ve bazen de sihirle ilgili- doludur. İbnü'l-Cevzî'nin *Tabâbetten Faydalı Seçme Parçalar*'ı gibi bu tip bir eserin başlığı, ortaya konan eserin hem eklektik kompozisyonunu ve hem de onun popüler niteliğini göstermektedir. Onbeşinci yüzyılın ilk döneminin bir diğer müellifi İbrâhîm b. Abdurrahman el-Ezrak *Teshîlü'l-Menâfi'* isimli eserinin girişinde şunları söylemektedir: "[Bugün] çok az insan tıpla ilgilenmekle birlikte, ondan yardım umanlar çoktur ve halk nazarında büyük, ortak bir ihtiyacın altında gömülü olan bu sanat, hiç bir insanın ondan kaçamaması sebebiyle özel bir ilgiyi hak ediyor görünmektedir. el-Ahnaf b. Kays şöyle diyor: 'Akıl sahibi hiç bir insan üç tip bilgiyi terkedemez; kendisiyle gelecek hayat için tedarik elde edebileceği bilgi, [karşılığında] imanını tesis etmede ona yardım edecek dünyevî hayatını inşâ edebileceği bilgi, ve üçüncü olarak ise, hastalıklarını iyileştirmede yardım edebilecek böyle bir tıp bilgisi.' Dolayısıyla, bu, beni bu sanatla ilgili muayyen bir takım malzemeyi derlemeye sevketmiştir."[48] Bu sebepledir ki, tıbbın po-

47- ez-Zehebî, *et-Tıbb*, ss. 139-140.
48- ez-Zehebî, *et-Tıbb*, s. 140.

püler hale getirilmesi bir dindarlık faaliyeti olarak yapılmıştır. Açıkça bu faaliyette ne ticârî bir teşebbüs ve ne de bir takım melik, hükümdar ve diğer zengin hayır sahiplerinin himayesini gören bir çok ilim-tıp adamlarında olduğu gibi bir patron tarafından maddî olarak desteklenen tek bir yazar mevcuttu. Son olarak, ne de bu tip yazarlar normalde tıp uygulayıcılarıydı; zira onlar esas olarak ilahiyatçı ve dinî önderlerdi. Şayet her hangi birisi bunu yaptıysa, bunu "öbür dünyada mükâfat kazanmak" için bir takvâ işi olarak yapmıştı."

Bu bizi doğrudan doğruya Tıbb-ı Nebevî literatürünün motivasyonlarının üçüncüsüne, ona yüksek bir dinî değer yüklemeye ve gerçekte, onu inancın merkezine getirmeye sevketmektedir. ez-Zehebî, *Tıbbı Nebevî*'sinin girişinde şunları yazar:

> Her Müslümanın üzerine, onu Allah'a yaklaştıracak her türlü mümkün yolla Allah'a yakınlığı aramak ve itaatkâr bir şekilde Allah'ın emirlerini yerine getirmek için elinden gelen gayreti sarfetmek farzdır. O halde bu tip vasıtaların en faydalısı ve Allah'a yaklaşımların en kesin sonuç vereni -O'nun doğrudan emirlerine itaat ettikten ve açık yasaklarından kaçındıktan sonra- sağlıklarını korumada ve hastalıklarını tedavi etmede insanlığa faydalı olmaktır. Çünkü, sağlık, Kutsal Hukuk'ta ortaya konan ibadet şekilleri arasında [yapılması] istenenlerdendir.[49]

Aynı yazar, diğerlerinin yanında, (dört Sünnî hukuk ekolünden biri) olan Şafi'î hukuk ekolünün kurucusu eş-Şâfi'î'nin de şu sözlerini nakleder: "Neyin helâl ve neyin haram olduğuna dair bilgiden sonra, bir Müslüman için tıptan başka [elde edeceği] daha soylu her hangi bir bilgi türü bilmiyorum; fakat heyhat! onlar bunu ihmal ettiler -insan bilgisinin üçte birini ihmal ettiler- ve onu Yahudilere ve Hristiyanlara terkettiler!"[50] Tıbbın dinî değeri bağlamında, Hz. Peygamber'e atfedilen bir hadis de nakledilir: "[Geçerli veya faydalı] bilgi yalnızca iki çeşittir; iman bilgisi ve beden bilgisi."[51]

49- el-Ezrak, *Teshîl*, ss. 3-4.
50- ez-Zehebî, *et-Tıbb*, s. 3.
51- ez-Zehebî, *et-Tıbb*, ss. 107-108; eş-Şâfi'î'ye, ez-Zehebî ve el-Ezrak tarafından tıp bilgisi de atfedilir (*Teshîl*, s. 3).

Kişinin sabırla acılara tahammül etmesi kaydıyla, hastalık ve acının, Allah'ın bir imtihanı, günahlardan arınma ve gelecekte, özellikle ahirette, mükâfat gibi üçlü bir işleve sahip olduğunu ifade eden hadisler yukarıda zikredilmiştir. Tıbb-ı Nebevî ile ilgili çalışmalar yeni noktalar ilâve etmektedir; örneğin, hastalık, genellikle, kişiyi günahlarından tevbe etmeye sevkeder ve dolayısıyla, kişinin (erkek ya da kadın) karakteri üzerinde ıslah edici ve kurtarıcı bir tesire sahiptir. Hz. Peygamber'in, veba veya mide ağrısı (*el-mebtûn*) gibi bir takım hastalıkların yol açtığı ölümün şehitliğe eşit olduğunu ilân eden hadisleri varken, diğer yanda Tıbb-ı Nebevî, Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir ifadeye göre genelleme yapmakta ve şöyle demektedir: "Kim her hangi bir hastalıktan dolayı ölürse, o şehittir." Kaldı ki, bir diğer hadise göre Hz. Peygamber şöyle demektedir: "İman sahibi bir kişinin hastalığından dolayı üzüntüye kapılmasını tuhaf buluyorum. Eğer o, hastalığındaki [iyiliği] bilseydi, Rabbı ile karşılaşıncaya kadar hasta olmayı arzulardı."[52] Bu bağlamda hatırlanması gereken husus, İslâm-öncesi Arabistan'da erkekler için tabiî ölüm veya "yatakta ölüm" savaştaki ölüme nazaran çok aşağı derecede görülür ve bazen bu neredeyse bir aşağılama konusu olurdu. Hatta daha ilginç bir hadis de Hz. Peygamber'e atfedilmiştir: "Benim ümmetimin şehitlerinin çoğu yatakta ölenlerdir; savaş alanlarında İslâm için [cihatta veya kutsal savaşta] döğüşürken ölenlerin çoğunun gerçek niyetlerinin ne olduğunu Allah bilir." Yani onların gerçekten Allah rızası için mi, yoksa dünyevî bir galibiyet ve maddî başarı için mi döğüştüklerini ancak Allah bilir. Dünyevî menfaat ve başarı için olsa bile, onların savaş alanında ölmeleri şehitlikten başka bir şey değildir.

Diğer taraftan bu külliyatta tamamiyle aksi düşünceyi savunan; sağlıklı olmanın imandan sonra Allah'ın en büyük nimeti olduğunu hatta imanı kuvvetlendirdiğini ifade eden hadislerle de karşılaşıyoruz. ez-Zehebî, *Tıbbu'n-Nebevî* adlı eserinde şöyle diyor: "Sağlık, İslâm [iman]'dan sonra Allah'ın insana olan nimetlerinin en büyüğüdür. Zira o olmadan, insan ne hayatını iyi bir şekilde devam ettirebilir ne de Allah'ın emirlerine itaat edebilir. Gerçekten

52- el-Ezrak, *Teshîl*, s. 3.

de onun gibi iyi bir şey daha yoktur, bu sebeple insan onun için müteşekkir olmalı, nankör olmamalıdır. Çünkü Allah'ın Elçisi -Allah'ın rahmet ve bereketi onun üzerine olsun- şöyle demiştir: 'Bir çok insanın kıskandığı iki nimet vardır: Sağlık ve üzüntüden berî olma.' "Yine, Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Allah'ın bazı kulları (yani insanlar) var ki, Allah onları hastalıktan ve öldürülmekten korur; onların sağlık içinde yaşamalarına ve ölmelerine vesile olur ve onlara şehitlerin mertebesini ihsan eder."[53] Hastalık halinde ölüm şehitlik olurken, şu halde, sağlık halinde ölüm de şehitliğe eşit olarak görülmektedir. Her iki hadis türü de ez-Zehebî tarafından aynı eserin farklı bölümlerinde zikredilmiştir. Öncelikle biz, bunların hiç birinin Hz. Peygamberle alâkasının olmadığı neticesine varmalıyız; tersine her iki hadis türü de bizzat daha sonraki Müslümanların eseridir. Bununla beraber, yüzeyde çelişki içinde bulunmasına rağmen, her iki tür hadis de farklı durum ve şartlarda kendi anlam ve rolüne sahiptir: Diğerlerine yük olmaktan ziyade kendi işini kendi görebilen sağlıklı insanlar -gerçekte ihtiyaç içinde olanlara yardım edenler- ve hatta başkaları onlar için zaman, enerji ve para harcamadan ölenler hayatta aldıklarından fazlasını verenlerdir; hiç şüphe yok ki, şehitliğe benzer konum ve mükâfaatı hak edenler onlardır. Fakat, hasta olan kasıtlı şekilde hastalanmayan, hastalığına ve acısına sabırla tahammül gösteren, Allah tarafından yaratılan ve insanlar tarafından keşfedilen tedavi yöntemlerini deneyen, diğer insanlara şefkat gösteren kişiler (kadın olsun erkek olsun) bir şehitten daha mı aşağıdadır?

Gerçekte bu örnekler hadislerin eşsiz değerini ortaya koymaktadır, zira Hz. Peygamber'e atfedilmesine rağmen bir çoğu en azından tarihen sağlam olmamakla birlikte, bu hadisler muayyen bir konu ile ilgili bütün bakış açılarını temsil eden oldukça terkibî bir üründür. Gerçekten de, bu hadis külliyatı ruh itibariyle daha ilk Müslüman nesiller tarafından Kur'an ve Hz. Peygamber'in faaliyetleri üzerine yapılmış büyük bir yorumu temsil eder; ve hatta Kur'an-ı Kerim'in hem ruhunu ve hem de lafzını ihlâl ediyor görünen hadisler bile tarihî durum ve şartlar, yani "*tarihsel bağlam*"

53- ez-Zehebî, *et-Tıbb*, ss. 143-44.

içerisinde yorumlandıkları zaman geçerli bir role sahiptirler. Bu hadis külliyatı, ancak tarihsel eleştirinin gösterebileceği gerçek rolüne, durum ve şartlarına her hangi bir baş vuruda bulunmaksızın, daha sonraki Müslümanlar tarafından kabul edilmeleri ve körükörüne inanılmaları sebebiyle İslâmî maneviyata zarar vermiştir [zararı ancak bunun içindir].

Sağlık ve onun manevî değeri üzerine bir kaç ifadeyi daha gözden geçireceğiz. Sahabeden Ebu'd-Derdâ, Hz. Peygamber'e şöyle der: "Sağlıklı olmayı ve sağlık için şükreden olmayı hastalıklı olmaktan ve bu hastalığa sabırla tahammül etmekten daha fazla yeğliyorum." Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle cevap verir: "Allah senin sağlıklı olmanı tercih eder." Bu hadis iki durum arasında, yani iyilikle sağlık ve sabırla hastalık arasında karar vermekte ve birinciyi tercih etmektedir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'den gelmeyen bazı ifadeler de aynı müellif tarafından nakledilmiştir: "Sağlığın, sağlıklı insanın başında bir taç olduğu ancak hasta insanlar tarafından anlaşılır," ve "sağlık, (sağlıklı) insanların en az duyarlılık gösterdiği bir nimettir." Son olarak, Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Allah'tan sağlık ve mağfiret dile: zira, imandan sonra hiç kimse sağlıktan daha büyük bir nimet elde edemez."[54]

Bu tezat veya (eğer bu hadisler gerçek durum ve şartları içerisinde göz önüne alınırsa) hadis içindeki gerilim sebebiyle, Müslüman alimler hastalığı tedavi etmenin dinî bir vecibe mi yoksa sadece caiz mi olduğu hususunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Zira Kur'an-ı Kerim'e göre, sağlık Allah'ın nimeti ve onun zıddı da Allah'ın öfkesi veya imtihanı olmasından dolayı -Hz. İbrahim'in sözünü hatırlayın: "Hasta olduğum zaman, Allah beni sağlığa kavuşturur" (26:80)- kişi, sağlığını korumayı bir dinî vecîbe olarak görmelidir. Fakat, şimdi açıkça ortaya çıktığı gibi, hadis ve kelâmî görüş Kur'an'ı yorumlarken onun çok ötesine gitmektedir. ez-Zehebî, bu görüşleri tartışırken, kişi hasta olduğu zaman Hz. Peygamber'in, "Tedavi olunuz" şeklindeki kesin emri sebebiyle tıbbî tedavinin iyi ve faydalı olduğu hususunda bütün Müslümanların görüş birliğinde olduklarını söylemektedir.[55]

54- ez-Zehebî, *et-Tıbb*, s. 6.
55- ez-Zehebî, *et-Tıbb*, s. 7.

Aynı şekilde kişi hasta olmadan da Peygamber'in yapması sebebiyle, sağlığını koruması da dinî bir vecibedir. Hz. Peygamber aşırı yememiş ve yiyeceğini dikkatli bir şekilde hazırlamıştır.[56] Bize söylendiğine göre, Hz. Peygamber hayatının son yıllarında sık sık hasta düşmesi sebebiyle (özellikle, Arap kabileleri Müslüman olduktan ve İslâm hakkında direktifler almak amacıyla bu kabilelerin delegeleri tarafından sık sık ziyaret edildikten sonra) doktorlar tarafından da sıklıkla görülmüş ve tedavi edilmiştir.[57] Onun en genç ve sevgili eşi Ayşe, tıp hakkında nasıl bu kadar bilgili hale geldiği kendisine sorulduğunda, o bu tecrübeyi tamamiyle Hz. Peygamber'in sık sık vukû bulan hastalıklarından ve bu hastalıkların tedavilerinden elde ettiğini söylemiştir.[58]

Diğer taraftan, (Hz. Peygamber'e atfedilmeyen) diğer bazı muhtelif rivayetler de mevcuttur. Bu hadislere göre, her ne kadar bu hadisler yukarıda rivayet edilen Şia'ya ait rivayetler kadar zıtlık arzetmiyorsa da, tıbben tedavi olmamak tedavi olmaktan daha iyidir. Bu rivayetlerin çoğunluğu dokuzuncu asrın muhafazakar hadisçi ve hukukçusu Ahmed b. Hanbel'e (ö. 855) atfedilir. Ona atfedilen bir rivayet şöyle der: "Tıp tedavisi caiz olmakla birlikte tedaviyi terketmek evlâdır." Fakat, yine ondan gelen bir başka rivayete göre, tedavi olmak dinî bir vecîbedir.[59] Bu hadisler temelde tevekkül (Allah'a güven veya Allah'ın iradesine boyun eğme) fikrine dayanmaktadır. Bu aşırılık açık olarak bir sufî fikridir ve muhtemeldir ki, bu rivayetler, zâhidlikle karakterize olan Sûfîliğin ilk devrinden doğmaktadır. Felix Klein-Franke, yukarıda ilâhî aşk hakkındaki bir şiiri nakledilen ilk evliya kadın mutasavvıfa Rabiatü'l-Adeviyye ile ilgili bir hikâye nakl eder. Bu hikâyeye göre, Abdurrahman b. Amir şöyle der:

> Ben ve Sufyân es-Sevrî, Râbia'yı bir defasında hastayken ziyaret ettik. Ben ona olan hürmetimden dolayı konuşamıyordum. Sufyân'a dedim ki, "Bir şeyler söyle." O da ona şöyle dedi: "Eğer Al-

56- ez-Zehebî, *et-Tıbb*, s. 103; İbn Kayyim, *et-Tıbb*, s. 75.

57- Esas metinde 17. dipnot atlanmıştır. Kanatimizce bu dipnot buraya ait olmalıdır (Çev.). ez-Zehebî, *et-Tıbb*, s. 35; İbn Kayyim, *et-Tıbb*, s. 170.

58- *Mişkât*, s. 134 (Robson, s. 325).

59- İbn Kayyim'in *et-Tıbb*'ına Giriş, ss. 27-28.

> lah'a niyâz edersen, O senin ağrını hafifletecektir." Râbia yüzünü ona doğru döndü ve şöyle dedi:" Ey Sufyân! Benim ağrımı dileyen kimdir, bilmez misin? O, Allah değil midir?" Sufyân, "Evet" cevabını verir. Bunun üzerine Râbia, "Eğer biliyorsan, niçin benim O'nun iradesinin tersine dua etmemi istiyorsun?"

Böylece, Râbia, sadece tıbbî tedaviye muhalefet etmekle kalmamakta, aynı zamanda ilâhî aşk ruhunu ifade eden bir tavırla ağrıyı rahatlatmak için yapılan duaya da karşı çıkmaktadır. Klein-Franke bu hikâyeden bir genellemeye gider ve bunun "İslâm'daki Allah korkusu tavrını [takvâ] açıkladığını"[60] söyler. Fakat çoğu mutasavvıflar, dua etmenin ötesinde, tıbbî tedavi olmuşlar ve bunu takipçilerine de tavsiye etmişlerdir. Bu sebeple, zâhid tipli bazı mutasavvıfların uygulamasından dolayı, bütün mutasavvıflar hakkında genellemeler yapmak meşru değildir.

ez-Zehebî bu tezatın her iki yönünü de verdikten sonra, sadece doğru bir Ehl-i Sünnet cevabı olmakla kalmayan, fakat aynı zamanda tasavvufun cevabı olan kendi cevabını formüle etmektedir: "*Tevekkül*, kişinin kendi kalbiyle Allah'a güvenmesidir. Fakat bu durum, tabiî nedenlere veya onların kullanılmasına ters düşmez. Gerçekte, tevekkülün bizzat kendisi nedenselliğin (*causation*) kabulünü gerektirir. Çünkü, bir uzman doktor tedavi yoluyla elinden geleni yapar ve *ondan sonra başarısı için Allah'a dayanır*. Buna benzer olarak, bir çiftçi toprağı sürer ve tohumu eker ve [ancak] ondan sonra ekinin yetişmesi için Allah'a güvenir... Yüce Allah Şöyle der: "[Tehlikeye karşı] tedbirini al" (Kur'an 4:71,102).[61] Hz. Peygamber'den gelen muhtelif hadisler hastalığın manevî faydasını ve onun günahlara kefâlet olma işlevini yüceltmekte ve hastalık halinde ölümü bir çeşit şehitlik olarak kabul etmektedir. Fakat bu hadisler, ne bu sebeple kişinin tedaviden kaçınmasını söylemekte, ne de özü itibariyle tedavi fikri ile çelişkiye düşmektedir.

60- ez-Zehebî, *et-Tıbb*, ss. 103, 104.
61- Klein-Franke, *Vorlesungen*, ss. 120 vd.

DİN VE (MÜSBET OLMAYAN BİR BİLİM OLARAK) TIP

Yukarıdaki tartışma bizi İslâm'da tıbbın manevî değeri hakkındaki bütün farklı fikirlerin altını çizen gerçek bir problemle yüzyüze getirir: Hastanın tıbbî tedavi görmesi mi, yoksa "Allah'ın kudret ve rahmetine kendini bırakması mı" daha makbuldür. Yukarıda gördük ki, büyük çoğunluk tıbbî tedavinin manevî değeri ve dinî bir kıymeti olup, dinî açıdan da zorunlu olduğunu kabul eder. Fakat, tabâbetin dinî olarak *istenen* bir şey olmadığını ileri süren küçük bir azınlık her zaman mevcut olmuştur. Bundan başka, daha da küçük bir azınlık tıbbî tedavi olma*manın,* bilakis "Allah'a tevekkülün" dinen çok daha faziletli olduğunu kabul eder. Hz. Peygamber'e atfedilen bir çok hadiste, kendisine, kadın olsun erkek olsun kişinin tedavi olmasını tavsiye edip etmediği, yani tabiî tıbbın dinî müeyyide ve tabiî etkiye sahip olup olmadığı sorulur; Hz. Peygamber'in buna cevabı olumludur. Bir hadiste Hz. Peygamber'e ilacın nasıl olur da Allah'ın hükmünün *terşine* bir etki gösterdiği sorulur; verilen cevap şu olur: "İlaçlar Allah'ın hükmünün bir parçasıdır."[62] Bazı tarihî rivayetlere göre, 637'de Suriye civarında bulunan İslâm'ın ikinci halifesi Hz.Ömer, el-Câbiye'de salgın bir hastalığın patlak verdiğini işitince geri çekilmiş ve aynı şekilde Müslüman ordusunun da burayı hemen boşaltmasını emretmişti. Mahallî güçlerin Müslüman kumandanı, Hz. Peygamber'in sahabelerinden Ebu Ubeyde b. el-Cerrâh'ın, "Allah'ın hükmünden mi kaçıyorsun?" sorusuna Hz.Ömer'in cevabının, "Evet, Allah'ın hükmünden, Allah'ın hükmüne kaçıyorum" olduğu söylenir. Onun bundan kastı, Allah'ın bu muayyen bölgede veba (pestilence) çıkmasına hükmettiği; fakat vebadan korunabilmek için, orduyla birlikte sığınabileceği diğer bölgelerin de emniyetli olmasına hükmettiğidir.[63]

Burada ifade edilen husus, tabiî önlemlerden -zihinlerindeki Allah'ın kudreti, bilgisi ve her şeyi kuşatan hikmeti ve takdiri gibi konulardan ayrı olarak- ziyade "Allah'ın hükmüne razı" olanların

62- ez-Zehebî, *et-Tıbb,* s. 103.
63- İbn Kayyim, *et-Tıbb,* s. 76.

endişesi, esasen tıbbî tedavilerin beklenen neticeleri vermede kesinlik ifade etmemesi ile ilgili olduğudur. Tartışma konusu olan sonucun kesinliğidir: Allah'ın iradesinin gerçekleşeceği kesindir, fakat tıbbî önlem ve tedaviler ne kadar kesindir?

Aynı sorun, etkili bir şekilde, konuyla ilgili bir tartışmayla da ortaya konabilir: Bir Müslüman, dinî hukukun yasakladığı şeyleri, meselâ alkol, domuz eti veya yağı gibi şeyleri ilaç olarak kullanabilir mi? Domuz eti yeme konusunda Kur'an her ne zaman bir yasaktan söz etse (2:173; 6:145; 16:115), daima "hukuku bilerek çiğnemeksizin, zorunlu olabileceği durumları" istisna tutmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in açık bir yasaklama koymaksızın şiddetle kötülediği alkol hususunda (5:90-91), Hanefî mezhebi hariç bütün İslâm hukuk mezhepleri yasaklama getirir. Hanefî mezhebine göre, teoride yasaklanan şey, (üzümden elde edileni hariç) bizzat alkolün kullanılması değil, fakat bilfiil sarhoşluktur. Alkolün kullanımını tamamen yasaklayan bir çok hukukçu tıbbî amaçlar için kullanıma izin verirler. Fakat bir çoğu buna da izin vermez. İbn Hanbel'in ve diğer bazılarının, Müslümanların yemesi-içmesi caiz olmayan katkı maddeleri kullanmış olabileçekleri korkusuyla, gayri Müslimlerce hazırlanan ilaçlara izin vermedikleri söylenmektedir.[64]

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin hocası meşhur hukukçu-kelâmcı İbn Teymiyye (ö.1328)'ye bir doktor tarafından, zorunlu görülmesi halinde bir Müslümanın, ilaç olarak veya bir ilaçta bulunan bir katkı maddesi olarak, yenmesi-içilmesi meşru olmayan şeylerin kullanılması hakkında bir soru yöneltilmişti. İbn Teymiyye, sayılan bu şeylerin başka hiç bir şey yoksa ve açlıktan veya susuzluktan ölüm kaçınılmaz görünüyorsa yiyecek olarak kullanılmasına izin verilse bile, tıbbî amaçlar için kullanımlarının haram olduğu cevabını verir. Böyle şartlar altında insan domuz eti yiyebilir, alkol içebilir. İbn Teymiyye'nin mantığı şudur: Eğer insan aç ise ve domuz eti yerse, açlığını gidereceği kesindir; çünkü helâl veya haram yiyeceğin işlevi budur. Fakat insan onu ilaç olarak yerse sonuç kesin değildir; çünkü ilâcın vereceği sonuç hiç bir zaman yiyeceğin verece-

64- Fazlur Rahman, "Islam and Medicine: A General Overview", *Perspectives in Biology and Medicine*, 27 (Summer 1984): 593.

ği sonuç kadar kesin değildir. Dinî açıdan haram olan bir şey, tamamen tahmini olan bir şeye dayanılarak helâl ilan edilemez. Bir çok insan tedavi görmeksizin sağlığını yeniden kazanmaktadır, bu da demektir ki tedavi tıbben dahi zorunlu değildir. İbn Teymiyye, hastaların tedavisini *dinî* olarak zorunlu görmeyip, sadece tedavinin tıbbî etkisinin kesin olmayışı gibi sebeplere dayanarak caizdir diyen kelâmcılardan birisidir: İnsanlar ilaç kullanmadan iyileşmekle kalmamakta, bazen tıbbî tedavi görseler de iyileşmemektedirler.[65] Şu halde bu, tıp sanatına yüksek değer vermeyen İslâm kelâmcılarının temel mantığıdır (gerçi, işaret ettiğim gibi, çoğu bu değeri verir).

Son olarak, Tıbb-ı Nebevî literatürünün önemli diğer niteliklerinden de biraz bahsetmek gerekir. Muhtemelen en önemli şey, karışım ilaçlara (*el-murekkebe*) karşı, basit ilaçların (*el-edviye el-mufrede* veya *el-basîta*) tercih edilmesidir. Klein-Franke'ye göre bunun sebebi, birinci tür ilaçların, İslâm hukuku tarafından yasaklanmış katkı maddelerini içermesi ihtimalidir. (ez-Zehebî'nin yukarıda bahsedilen görüşü, sadece gayr-i Müslimler tarafından hazırlanan ilaçlarla ilgilidir.) Gerçek sebep, karışım ilaçların daha fazla yan etkilere sahip olma ihtimalinin varlığı gibi görünmektedir. Fakat bu, karışım ilaçların genel anlamda kelâmî olarak reddini tam olarak açıklamamaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye bu noktayı şöyle açıklığa kavuşturmaktadır:

> Peygamber'in bizzat kendisinin tıbbî tedavi olması ve ailesi, ashabından hasta olanlara da böyle yapmalarını emretmiş olması onun rehberliğindendir. Fakat ***ekrabâzîn*** [*el-edviye el-murekkebe*'nin karşılığı olarak Müslüman tıbbındaki karışım ilaçlara verilen ortak isim] olarak bilinen bu karışım ilaçları kullanmak ne onun ne de sahabîlerinin rehberliğine aittir. Her ne kadar tesirlerini arttıracak veya aşırılıklarını yumuşatacak bir takım şeyleri bu ilaçlara ilave etseler de, onların ilaçları basitti. Bu, gerçekte, genellikle, etnik farklılıklarıyla birlikte farklı halkların -Araplar, Türkler ve bütün çöl sakinleri- tıbbıdır. Karışım ilaçlar çoğunlukla Yunanlıların ve Bizanslıların ilgi sahasındadır; çoğu Hind ilaçları ise basittir. Bütün doktorlar, şayet diyetle tedavi mümkünse, ilaçlara başvurulmama-

65- İbn Teymiyye, *Mecmû' Fetâvâ* (Külliyatı), 2.bas., "Rabat", Merhum Suudî Arabistan Kralı tarafından, 24:275 (Krş. Klein-Franke, *Vorlesungen*, s. 35).

> sı, basit ilaçlarla iyileşmenin mümkün olduğu anlarda bileşimli ilaçlardan kaçınılması gerektiği hususunda görüş birliğindedirler. [Belli] yiyeceklerin verilmesi veya verilmemesi ile hastalığın iyileşebileceği durumlarda ilaç kullanılmaması gerektiğini söylerler. Bunun temeli, ilaçların yiyeceklerle aynı cinse ait olmalarıdır. Tedavi yöntemleri de basit ilaçları ihtiva eder. Fakat, karışımlı yiyeceklere alışkın şehirliler de karışımlı ilaçlara ihtiyaç duyarlar.[66]

Şunu ifade etmeliyiz ki, şehirde yaşayanlar ve çölde yaşayanlar arasındaki zıtlık ile ilgili son kısım İbn Haldun'un görüşü ile güçlü bir benzerlik arzetmektedir. Fakat amaçta bir farklılık vardır. İbn Kayyim el-Cevziyye, Bedevî ilaçlarını methederken (ki bu ilaçların mukayese götürmez derecede şifalı oldukları doğrudur), İbn Haldun -ki *Mukaddime*'deki amacı kültürün gelişimini (*el-'Umrân*) ve karmaşıklığını incelemektir- Bedevîlerin zindeliğini, kabiliyetlerini ve "tabiata yakınlıklarını" övse de, Bedevî tıbbını, Bedevî hayatı gibi ilkel görür.[67] İslâm'da bilimsel tıp geleneğinde, farmakoloji (*pharmacology*: ilaçların bileşimi, kullanımı ve tesirlerini vb. içeren ilaç bilimi) ve farmasi (*pharmacy*: ilaçların hazırlanması yani eczacılık) kesin bir şekilde birbirinden ayrılır ve pratik olarak hemen her zaman ayrı çalışmalarda ele alınır; fakat yine de eşit muamele görürler. Nebevî Tıp geleneğinde farmakoloji, farmasi'den daha fazla hakimdir. Yunan geleneğinde de sentetik ilaçlar veya farmasi için kullanılan *graphidion* terimi "küçük risâle" anlamına gelir (Arapça ekrabâzîn kelimesi, Süryanîce vasıtasıyla Yunanca'dan gelir). Fakat İslâm'da farmakoloji, veya ***materia medica*** bilimi, Yunanlılarda olduğundan çok daha yüksek derecede gelişmiş olup, son zamanlara kadar da Batılı tıp tarihçileri tarafından, İslâm dininin tıbba en büyük katkısı olarak kabul edilmekteydi. İslâm'da farmakolojinin gelişimi muhtemelen, Tıbb-ı Nebevî'nin temsilcileri tarafından ona verilen büyük dinî değere çok şey borçludur.

İkincisi, yine dinî etki altında, Tıbb-ı Nebevî, bu tür katkı maddelerinin, meselâ zehirlerin tek başına kullanıldıklarında büyük zararlara ve hatta ölümlere neden olabileceği gerekçesiyle tıpta kullanılmalarına karşı büyük bir hoşnutsuzluk tavrı sergiler. Aynı

66- İbn Teymiyye, *Mecmû'* 24:275; 18:13.
67- İbn Kayyim, *et-Tıbb*, ss. 70-73.

şekilde, *tiryâq* denilen bir karışım (yılan sokması için bir antidot), yılan eti ve alkol içerdiği için bu literatürde yasaklanmıştır.[68] Dolayısıyla, dişi eşeklerin sütü de yasaklanmıştır. Gerçekte, dinî hukukun yasakladığı fakat bazı Müslüman doktorların ilaç olarak kullanmış olduğu her şey Tıbb-ı Nebevî tarafından yasaklanmıştır.[69]

Üçüncü olarak, koruyucu tıp/hekimlik (***preventive medicine / el-himye***) bilimsel İslâm tıbbı geleneğinde de önemli bir ilke olduğu halde, Tıbb-ı Nebevî literatüründe de özel bir öneme sahiptir. Kur'an'da "Yiyiniz, içiniz, fakat (yemekte ve içmekte) israfa kaçmayınız" (7:31) âyeti bu tür literatürün yazarlarının hemen hemen hepsi tarafından iktibas edilir ve hastalığın engellenmesinde en önemli etken olarak kabul edilir. Bu bağlamda, korunma iki şeyi ifade eder: Birincisi, kişinin bulaşıcı hastalıklara yakalanmaması için, diyet ve genel hijyen tedbirlerini almak ve ikincisi, hastalık esnasında, geçici bir süre durmuşken hastalığı tamamiyle vücuttan defedecek gücü bedene vermek için tedbirler almak. Ensar'dan (Hz. Peygamber devrinde, Hz. Peygamber Mekke'den 622'de hicret ettiğinde onu koruma altına alan ve İslâm'ı hem din ve hem de devlet olarak tesis etmesinde ona yardımcı olan Medine halkı) Kays'ın kızı Selmâ şöyle rivayet eder.

> Bir defasında Peygamber yanında [amcaoğlu ve damadı] Ali olduğu halde bize geldi. O zaman Ali bir hastalıktan yeni kurtuluyordu ve bedenen de güçsüzdü. Ağaçlardan sarkan erken olgunlaşmış hurmalarımız vardı. Peygamber ayağa kalktı ve yemeye başladı. Ali de yemeye başladı. Peygamber ona şöyle dedi: "Yavaş ol, ey Ali! Sen oldukça güçsüzsün [ve bu yüzden onları sindiremeyebilirsin]." Peygamber yerken, Ali oturdu ve yemedi. O zaman ben bal ve arpa karışımı yaptım. Peygamber Ali'ye şöyle dedi ki, "Her halükârda, bunun bir kısmını al, zira bu sana iyi gelecektir."

Hz. Peygamber'in bir defasında bir kişiyi, tatlı ve olgun hurma ile kötüleşen bir göz rahatsızlığından muztarip olduğu halde, olgun hurmayı yediği için azarladığı rivayet edilir.[70] Cundişâpur tıp

68- İbn Haldûn, *Mukaddime*, ss. 346 vd.
69- Ullmann, *Die Medizin*, s. 295.
70- Kaynaklar 26. dipnottadır; İbn Kayyim, *et-Tıbb*, ss. 222 vd.

okulundan mezun el-Hâris ibn Kelede, tıbbın özünün ne olduğu şeklindeki bir soruya şöyle cevap verir: "Korunma"; bu hikâye bütün İslâm tıp tarihi kitaplarında karşımıza çıkmaktadır.[71]

DİYET [YEME-İÇME] KURALLARI

Kur'ân-ı Kerim domuz etinin yenilmesini ve "akan kanın" yenilip içilmesini yasaklamıştır. Bazı hayvanları yemek hususundaki Arap putperest tabularını eleştirerek (6:139 vd.), Kur'an şöyle der: "(Ey Muhammed) de ki: 'Bana vahyolunanda, leş, [bir hayvanın] akıtılmış kanı veya bir domuzun eti -çünkü o pistir- veya Allah'tan başkasının adına kesilmiş helâl olmayan yiyeceğin haricindekileri yemenin haram olduğuna dair bir emir bulmuyorum. Fakat, bunları yemeye mecbur kalanlar, [Allah'ın kanununa karşı] isyan etmeksizin veya haddi aşmaksızın [yiyebilir].' Rabbin bağışlar ve merhametlidir" (6:146). Sûre 6, âyet 7'de diğer Yahudi tabuları reddedilir. Kur'an "akıtılan" kanı yasaklamış görünmekle birlikte, Müslümanlar zamanla, kesilen bir hayvanın bütünüyle kandan arındırılması gerektiğine inanmışlar ve kanın tamamen akıtılmasının ancak bir hayvanın can/şah damarının (*jugular vein*) kesilmesiyle sağlanabileceğinde ısrar etmişlerdir. Bu sebeple bir çok Müslüman, modern Batı kesimhanelerinden çıkan eti yememektedirler; az sayıda Müslüman, [dindar] Yahudilerin kestiği eti yerken, diğer bir çoğu kendi hayvanlarını geleneksel İslâmî tarzda kesmektedirler. Et ile ilgili ikinci problem, Kur'an-ı Kerim'in, "üzerine Allah'ın adının anılmadığı" (6:122) hayvanın etini yasak kılmış olmasıdır. Hanefî mezhebi bu ifadeyi zahirî anlamıyla alarak üzerine Allah'ın isminin anılmadığı her türlü eti yemeyi yasaklar. Fakat Hanbelî ve Malikî mezheplerinin takip ettiği Şafi'î mezhebi de (Şi'a, Hanefîlerinkine benzer bir görüştedir), bu yasaklamanın zahirî anlamıyla kabul edilemeyeceği görüşündedir. Onlara göre esasen yasaklanan şey, belirtilen âyetin gösterdiği gibi, Allah'tan başka bir varlığa sunulan bir hayvanın etidir. Onlar diyorlar ki, Mekke'de bazı kasap-

71- İbn Kayyim, *et-Tıbb*, ss. 171-72; Tıbb-ı Nebevî üzerine olan bütün eserler bu rivayeti nakledeler.

lar Müslüman olduklarında, Müslümanlar, onların hayvanları keserken "kalplerinden" dünyevî tanrılarının adlarını andıklarından şüphe etmişlerdir. Bu sebeple, Müslümanlar onlardan et almaya son verdiler. Böylece, Kur'an'ın hayvanları keserken Allah'ın adını okuma emri, kasapların başka birinin ismini Allah ile eş tutmaları ihtimalinin bulunacağı bir durum şartıyla kayıtlı olduğu şeklinde açıklanmıştır. Fakat böyle bir şüphenin mevcut olmadığı bir durumda Allah'ın ismini anmanın zorunlu olmadığı kabul edilmiştir. Bu liberal yorumun kabulü bir çok Müslümana, Batı'daki Müslüman olmayan kasaplardan et almasını sağlamaktadır.

Daha önce, alkolün Kur'an tarafından yasaklandığını söylemiştik. Bu konunun Kur'an'daki gelişimine bakıldığında şu husus açıktır ki, alkol yasağı ilk plânda katı değildi. Nihayette bu, Hz. Peygamber'in ashabından bazılarının sarhoşken şiddetli bir şekilde kavga etmeleriyle tam olarak yasaklanmıştır (5:90-91). Bu sebeple, Hanefî mezhebi alkole karşı liberal bir tutum takınmış ve esasen alkolün kullanımının değil, sadece onunla sarhoş olmanın yasak olduğunu kabul etmiştir. Fakat diğer hukuk mezhepleri Hanefîlere sürekli bir baskıda bulunmuşlar ve Hanefîler nazariyede yumuşak bir görünüm sergilemeye devam etmişlerse de, uygulamada diğer mezheplerin görüşüyle aynı çizgiye gelmişlerdir (Fakat, Hanefîler tıbbî amaçlar için alkole halâ izin vermektedirler). Öncelikle Şî'a olmak üzere bazıları uyuşturucular konusunda Kur'an'da açıkça bahsedilmediği için, yumuşak bir tutum takınmış olmalarına rağmen, uyuşturucular da hukukçuların çoğu tarafından yasaklanmıştır. Fakat, Kur'an'da bunun açıkça belirtilmemesinin sebebi, alkol kullanımı yaygın olduğu halde uyuşturucu alışkanlığının (o zamanki) Arabistan'da hemen hemen hiç bilinmiyor olmasıdır.

BAZI SÜNNİ KISITLAMALARA KARŞI TIBBİ TUTUMLAR

Tıbb-ı Nebevî literatürü, son derece püriten olan ve dindarlıklarını aşırıya götüren dinî şahsiyetlerin ve kelâmcıların bir ürünüdür. Bundan dolayı, onların tıbbı benimsemeleri ve dahası onu dinî akîde ve uygulamanın merkezine yerleştirmeleri -ve Şeriat hukuku tarafından yasaklanan şeylere tıbbî amaçlar için izin vermeleri- daha da ilginç bir durum oluşturmaktadır. Bunun yanında onların ortaya koyduğu literatür, şaşırtıcı bir şekilde haremlik-selâmlık ve musikî yasağı gibi şeylerden hiç bahsetmez. Bu kısıtlamalar bugün esas İslâm ile özdeşleşir hale getirilmiştir.

Gerçek şudur ki, Kur'an-ı Kerim, İslâm'da daha sonraları geliştiği haliyle, böyle bir haremlik-selâmlık ayırımını vaz'etmemiştir: O, sadece, iki cinsin birlikte bulunduğu hallerde, erkek ve kadınların "iffetlerini korumalarını" tavsiye eder (24:30-31). Bu tenbih, İslâm Toplumları'nda daha sonra yerleşmiş olan *purdah/perde*, -iki cinsiyetin ayrılması veya kadının gizlenmesi- adı verilen türde cinsiyetlerin ayrılması gibi bir şeyin daha önceleri mevcut olmadığını gösterir. Haremlik-selâmlık adı verilen bu davranış kuralında, sadece cinsiyetler tamamen birbirinden ayrılmakla kalmıyor, aynı zamanda dışarı çıktıklarında ve hatta erkek akrabaları karşısında çarşaf veya peçeye bürünmeleri isteniyordu. Cinsiyet ayrımının başlangıcı hususunda tam bir tarih vermek mümkün olmamakla birlikte, bunun sekizinci yüzyılda İran'ın fethiyle bu ülkeden gelen etkilerle ve Irak'ta nüfusun karışmasıyla başladığı söylenebilir. İlk plandaki uygulaması ise, yukarı tabakalarla sınırlı idi. İbn Teymiyye'nin öğrencisi ve Şeriat hukukunda yasaklanmış şeylerin tıbbî kullanımının yasaklanması hakkındaki görüşlerini yukarıda verdiğimiz ez-Zehebî, *Tıbb-ı Nebevî*de (maalesef, bu türün bütün eserleri halâ basılmamıştır ve bir çoğu da telâfisi mümkün olmayacak bir şekilde kaybolmuştur[72]), hastalık halinde, eğer zorunluysa, kadınların erkekleri ve erkeklerin de kadınları tedavi etmesinin ve bir cinsin diğerinin cinsiyet organlarına bakması ve incelemesinin meşru olduğunu söyler.[73] Şu bilinen bir husustur ki, İslâm'dan ön-

72- Örneğin, el-Kıftî, *Ahbâru'l-Hukemâ'* (Hekimler Tarihi) (Kahire, 1908), s. 113.
73- Bkz.: Ulmann, *Die Medizin*, Tıbb-ı Nebevî üzerine olan bölüm.

ce Arap kadınları savaşçılarla birlikte cepheye gidiyorlar ve orada kahramanca savaşmaya teşvik için erkeklere şiirler okuyor, yaralı ve hastaları tedavi ediyorlardı. Bu uygulama İslâm'da da devam etti ve dahası, Hz. Peygamber tarafından da teşvik edildi. Bir hasta bakıcı ve Hz. Peygamber'in ashabından olan, Ummu Atiyye isimli Medine'li kadın şöyle der: "Hz. Peygamber'e yedi savaşta eşlik ettim. Erkeklerin arkasında terkilerine biniyordum; onlar için yiyecek hazırlıyor, yaralı ve hastalara bakıyordum." Diğer bir sahabî Enes b. Mâlik ise şöyle der: "Askerî seferlerinde Hz. Peygamber'in yanında Umm Suleym (Enes'in annesi) de bulunuyordu; onunla birlikte Ensâr'dan (Medine Müslümanları) diğer kadınlar da vardı ve bunlar [askerlere] su taşıyor ve yaralılara bakıyorlardı."[74] İslâm hukukunun kurucuları arasında genellikle en katısı kabul edilen Ahmed b. Hanbel'in, bir doktorun bir kadını veya zorunlu ise cinsiyet organlarını muayene etmesinin caiz olduğunu ve bir kadın doktorun da aynı şeyi erkeğe yapabileceğini söylediği bildirilmektedir. el-Mervezî'nin anlattığına göre, bir defasında Ebu Abdullah, *levâ* (bağırsak kasılmaları veya bel ağrısı ki masajla tedavi ediliyordu) hastalığından muzdaripti; bir kadın çağırdı ve kadın onu masajla iyileştirdi.[75] Aynı anlamı ifade eden diğer başka rivayetler de mevcuttur.

İlk dönemlerden itibaren Ehl-i Sünnet (muhtemelen ben[ego]'i aşırı derecede pasifliğe sevkedebileceği ve aynı zamanda, bir tutku halini alabileceği gibi sebeplere dayanarak), temsilî sanatları yasakladığı gibi musikîyi de yasaklamıştır. Yasağın bizzat Hz. Peygamber döneminde konulup konulmadığı kesin değildir; fakat bunun ortaya çıkışı, muhtemelen, Hz. Peygamber'den bir veya iki nesil sonra olmuştur. Meseleye Tıbb-ı Nebevî literatürü bağlamında baktığımızda, bazı yazarlar yasağın lehinde olmuşlar, diğer bazıları onu kadınlar için meşru sayıp erkekler için yasaklamışlar; ve yine diğer bazıları ise onu hem erkek hem de kadınlar için meşru kılmışlardır. Musikî üzerindeki yasağın temel sonuçlarından birisi, son derece ince gelişmiş bir Kur'an okuma sanatının (*tecvîd*) do-

74- ez-Zehebî, *et-Tıbb*, ss. 112-13.
75- *Mişkât*, s. 342 (Robson, s. 837).

ğuşu ve gelişmesi olmuştur. Bu sanat bütün İslâm dünyasında yerleşmiş ve değişik sosyal toplantılarda ve dinî törenlerde çok sık olarak tatbik edilmiştir (İslâm dünyasında bütün Kur'an'ı ezberleyenlerin sayısı, en kötümser tahminle bile bir milyonu aşıyor olmalıdır). Fakat, bu yasağa rağmen musikî ortaçağ boyunca sultanlar ve yöneticilerin saraylarında yaygın şekilde himaye görmüştür. Musikî hastanelerde de kullanılıyordu. Dokuz veya onuncu yüzyıldan itibaren Sufîler, mistik coşu meydana getirebilmek için semâ (manevî konserler) uygulamasını başlattılar;[76] ve sünnî ulema başlangıçta buna karşı çıktıysa da bu muhalefet sufîlerin kararlılığı karşısında yavaş yavaş eridi. Onüçüncü yüzyılın büyük sufî-şairi Mevlâna el-Rûmî, *Mesnevî*sinde kendisinin müzik âletinden şöyle bahseder:

> *Onun başı, onun damarları (telleri), ve onun derisi bütünüyle kuru ve ölüdür.*
>
> *Peki, o halde, benim Dostumun Sesi nereden geliyor?*[77]

Yani, konuşan, sazın kendisi değil, onun vasıtasıyla Allah'tır.

Her ne kadar Kur'an-ı Kerim musikî hakkında, şu veya bu şekilde, açık bir şey söylemese de, "en çirkin ses eşeklerin sesidir" (31:19) şeklindeki ifadeden onun melodik sesi tasvip ettiği tahmininde bulunabiliriz. ez-Zehebî döneminde güzel şarkı söylemenin ruhu-canlandırıcı olarak telakki edilmeye başlandığı görülmektedir (gerçekten de, daha sonraki İslâm geleneğinde ve özellikle edebiyatta [*belles-lettres*] Davud'un şarkı söylemesi vecize haline gelmiştir). ez-Zehebî şöyle diyor: "Şarkı söyleme nefsin zevki, kâlbin tatlısı ve ruhun gıdasıdır; o en yüce ruhî/manevî tıbbın bir bölümünü teşkil eder. Onun mutedil zevki tabiî sıcaklık ve coşkunluğu tutuşturur, çeşitli melekelerin faaliyetini güçlendirir, yaşlanmayı yavaşlatır ve bir çok hastalığı defeder." Tıbb-ı Nebevî hakkında kitap yazanların arasında ilklerden olan kelâmcı ve sufî Ebu Nu'aym (ö.1037), Hz. Peygamber'den şöyle rivayette bulunur:

76- ez-Zehebî, *et-Tıbb*, s. 112, 113.
77- Trimmingham, *Sufi Orders*, ss. 125-26.

"Nasıl ki aşırı üzüntü bedeni hasta ederse, musıkî de bedeni güzelleştirir ve ona tazelik verir." Elbette musıkînin en güzel kısmı Kur'an'ın makamlı okunuşudur, çünkü, onun sözlerinin güzelliğinden ayrı olarak, ruh onun azametli ve yüksek fikirlerinden istifade eder. Hz. Peygamber şöyle der: "Güzel sesinizle Kur'an'ı güzelleştirin." Açık olmayan bazı sebeplerden dolayı ez-Zehebî, Kur'an'ın "Allah yaratıklarını dilediği şeyle arttırır" sözlerinin musıkîye gönderme yaptığını söyler. Bunun sebebi, belki de, musıkînin ruhu genişletmesi ve insanın yaratıcı faaliyetine ivme kazandırmasıdır.[78] İslâm felsefesi geleneğinde (meselâ, Mollâ Sadrâ, ö.1641) felsefeciler tarafından, Pisagor'un ruhen manevî aleme yükseldiği ve orada işittiği tatlı melodilerin modeline göre musıkî kompoze ettiğine inanılırdı.[79] Büyük Mısır'lı sufî Zu'n-Nûn (ö. 860), kendisine musıkî hakkında ne düşündüğü sorulduğunda şöyle cevap verdiği iddia edilir: "O Allah'tan gelir [ruhu] işgal eder ve kâlbi iyiye yöneltir." ez-Zehebî musıkînin, bir kişiyi vazifelerini, özellikle Allah'a ibadeti, yerine getirmekten alıkoyması halinde kötü olduğunu, aksi durumda onun meşru ve iyi olup, Hz. Davud'un da çok güzel bir sese sahip olduğunu söyler. Hz. Peygamber'in, ashabından Ebu Musa el-Eş'arî hakkında şöyle dediği rivayet edilir: "Bu kişiye, (Allah tarafından) Davut'un musikî aletlerinden biri verilmiştir." ez-Zehebî yine, mesleği ağır çalışma gerektiren insanların kendileri için şarkılar bestelediklerini ve işlerinin ağırlığını hafifletmek için bu şarkıları söylediklerini ifade eder.[80]

ez-Zehebî, meşhur dokuzuncu yüzyıl edebiyatçısı, büyük hadis müdafii ve Abbasi hilafetinde üst düzeyde görev yapan İbn Kuteybe (ö. 889)'nin de musıkîyi ve onun, hem ruhen hem bedenen, olumlu etkilerinin savunucusu olduğundan bahsettikten sonra, kendisi musıkînin haram, mekruh, mübah, mendub ve hatta dinen vacip olabileceğini söyler. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, ez-Zehebî son derece katı Hanbelî mezhebi geleneğinden gelir. Vacip musıkî, şüphesiz, özellikle anlamını da anlamakla beraber,

78- Rahman'ın *İslam* adlı eserinden alınmıştır.
79- ez-Zehebî, *et-Tıbb*, ss. 158-159.
80- Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullâ Sadrâ*, (Albany: Suny Press, 1975), s. 223.

Kur'an okumadır (*tecvîd*). Tek haram ve mekruh musikî şekli düşük tabakalı çingenelerin, insanların duygularını galeyana getiren, güzel kızlarla icra ettikleri musikîdir.[81] İşte bu anlamdadır ki, Pakistan'lı şair-filozof Muhammed İkbâl, Mevlâna'nın, kendi sazı hakkındaki şiiri üzerinde şu yorumu yapar:

> *Düzensiz ve ruhî huzurdan yoksun, çağdaş dünya,*
> *Düşük musikî şekilleriyle sarhoş olmuştur ve yok denecek kadar az manevî tad sunabilir.*
> *O, [senin musikînin] sırrı hakkında ne bilir?*
> *Dost ve Onun Sesi hakkında ne bilir?*
> *Evet! Bütün ihtişam ve zekâsına rağmen, Batının mûsikîsi onu hiçliğin ortasına gömer.*[82]

ez-Zehebî, insanların duyularını yok eden (akıllarını başlarından alan) coşuya (ki Sufînin amacıdır) götüren musıkîye de karşıdır. Ancak yazar, aşırı bir püritenlik uğruna bütün musıkîyi yasaklayan aşırı Sünnî görüşe hücum eder ve der ki, "Bütün bunları dikkate almalısınız ve Allah'ın insanlara [kusurlarından dolayı] hoşgörü ve merhamet gösterdiği şeyi haram kılmakta acele etmeyiniz." Yine şöyle der:

> Peygamber -Allah'ın salât ve selâmı ona olsun-, insanlara hoşgörü sunan tam ve doğru bir inanç getirmiştir. Bizzat kendisi tebessüm eder ve gülerdi ve şakacı bir ruha sahipti; spor olsun diye karısı [Ayşe] ile yarışmış, iki küçük torunu [Hasan ve Hüseyin] sırtında taşımış ve şöyle demiştir: "Senin deven ne kadar iyi bir adam!" O, muhtelif sporlar yapmıştır. Hırçınlık, somurtkanlık ve çatık kaşlılık onun mükemmel karakterinin neresinde**y**di?[83]

81- ez-Zehebî, *et-Tıbb*, s. 159.
82- ez-Zehebî, *et-Tıbb*, s. 160.
83- Muhammed İkbâl, *Bâl-i Cibrîl* (Cebrâil'in Kanadı), (Lahor ve Karaçi, 1962), s. 181.
83- ez-Zehebî, *et-Tıbb*, s. 161.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SAĞLIK HİZMETLERİ

SAĞLIK HİZMETLERİ

Mümini, hasta ziyaretine, ona ümit ve moral aşılamaya teşvik eden çeşitli hadîsler vardır. Hz. Peygamber'in, "Hastayı ziyaret edin ve esirleri serbest bırakın" dediği rivayet edilir. Hz. Peygamber'in yakın sahabesi olan Ebu Hüreyre, Peygamber'den şöyle bir rivayette bulunmuştur:

> Allah kıyamet günü kullarına der ki: "Ey Adem oğlu! Ben hastalandım da sen beni ziyaret etmedin". İnsan da "Ey Rabbım! Sen alemlerin Rabbı'sın, Seni nasıl ziyaret edebilirim ki?" diye cevap verince, Allah şöyle diyecektir: "Kullarımdan [yani, insanlardan] filan, filan hastalandı da, onu hiç ziyaret etmediğini bilmiyor musun? Şayet ziyaret etmiş olsaydın, beni orada bulacağını bilmiyor muydun? [Ve yine şöyle diyecektir:] Ey Adem oğlu! Ben aç idim, fakat sen beni doyurmadın". "Sen alemlerin Rabbı iken ben seni nasıl doyurabilirim ki?" Allah, şöyle cevap verecektir: "Kullarımdan filan, filan acıkmıştı da, senden yiyecek istemişler, fakat sen onları doyurmamıştın. Şayet yiyecek verseydin, burada mükafat bulacağını bilmiyor muydun?"[84]

Bir hadîse göre, Hz. Peygamber bir hastayı ziyaret ettiğinde şöyle demiştir: "Allah'ın izniyle korkulacak bir şey yok bu [hastalık] bir ishal." Hastaları memnun edeceği için, onları ziyaret edenlerin böyle [moral verici] şeyler söylemeleri onlardan istenmektedir; üstelik, Hz. Peygamber ziyaretçileri, hastalardan kendilerine dua etmeleri için ricada bulunmalarını teşvik etmiştir, zira hastanın ve biçâre kimsenin hali o kadar saf ve temizdir ki, Allah onların dualarını hemen işitir. Dolayısıyla, hastanın iyileşmesi için yalnızca sağlıklı olanın değil, aynı zamanda sağlıklı olanın istifadesi için de hasta olanın dua etmesi istenebilecektir. Allah da hastayı ziyaret edebilir ve şöyle der: "Ey kulum! sağlık seni kendinle, ama hastalık seni benimle bütünleştirir."[85]

84- *Mişkât*, s.133 (Robson, ss.320-21).
85- ez-Zehebî, *et-Tıbb*, ss.145,144.

Bir hadîse göre, Hz. Peygamber hastaları hastalığın üç günü geçtikten sonra ziyaret ederdi. Elbette bu hadîs, doğru bir şekilde, insanların hasta olduklarında evlerinde olacaklarını (her halükârda, o günlerde hastaneler yoktu) varsayarak, hastalık -soğuk algınlığı veya benzeri- için üç günlük bir süre normal olarak görülmüş, fakat daha uzun bir süreye taştığında ise daha ciddî olabileceği düşünülmüştür. Hastalar -gerçekte sağlıklılar da- bırakın intihar etmeyi, ölümü arzu etmekten veya ölüm için dua etmekten şiddetle menedilmişlerdir; şayet kişi iyiyse, daha uzun yaşadığında daha fazla iyilik yapabilir; ve eğer kişi iyi değilse, daha uzun bir hayat, dönüş için ona bir şans verebilir.[86] Böylece mümkün oldukça, hasta kişi ağrı ve sancıdan dolayı bağırmamalı veya huzursuz olmamalı, neşeli olmaya çalışmalıdır.[87] Hz. Peygamber'in, kendisinin kucağında vefat ettiği en genç hanımı Hz.Ayşe, Hz. Peygamber'in ölüm esnasında aşırı bir huzursuzluk yaşadığını; ölümünün daha kolay olması için sürekli olarak Allah'a dua ettiğini; yatağının yanında bir su kabının olduğunu ve sık sık elini bu su kabına daldırdığını ve yüzünü suyla serinlettiğini söyler. Hz. Ayşe der ki, "Peygamber'in [sancılı] ölümüne şahid olduktan sonra, herhangi bir kişinin ölüm esnasında ne kadar çok ızdırab çekebileceğini düşünemiyorum bile."[88] Meşhur hadisçi en-Nevevî'nin, ölen bir kimsenin, Allah'ın af ve mağfiretini ümid etmesini ve Allah'ın onu cezalandırmaya hevesli olmadığını bilmesini; ümid ve ilâhî rahmetten bahseden Kur'an ayetlerini ve hadîsleri okumasının gerekli olduğunu söylediği rivayet edilir.[89]

86- *Mişkât*, ss.138,139 (Robson, ss.331,333).
87- ez-Zehebî, *et-Tıbb*, s.146.
88- *Mişkât*, s.136 (Robson, ss.326-27).
89- ez-Zehebî, *et-Tıbb*, s.146.

VAKIFLAR (EVKÂF)

İslâm'da sağlık hizmetlerinin (diğer ağırlama hizmetleri, Sufî merkezleri, camiler ve eğitim-öğretim müesseseleri gibi bir takım yardım hizmetlerinde olduğu gibi) çoğunlukla vakıflara bağlı olması sebebiyle, sağlık kurumları ve onlar tarafından desteklenen hizmetlerden bahsetmeye geçmeden önce, vakıflar (*evkâf*) hukuku hakkında kısa bir bilgi vermek gereklidir. *Vakıf*, çoğulu *evkâf* (veya Kuzey Afrika'da *habs*, çoğulu *ahbâs*; orada kullanılan resmî kavram da *habbûs*'tur), kelime olarak, "tutmak" veya "durdurmak" anlamına gelir; fakat, İslâm Şer'î Hukuku'nda ise, belirli bir mal veya mülkü, belirli hayır amaçları için kullanmak üzere tutması veya sınırlamasından dolayı, "din ve hayır işleri ile meşgul olan kurum" anlamına gelen teknik bir terimdir. Vakıf, menkul/akar veya gayri menkul maldan oluşturulur ve bu, *vâkıf* (vakfeden kişi) ile Allah arasında bir akid olarak kabul edilir: Allah adına yetkili bir hakim (*kâdî*) bu akdi imzalar. Ancak, bir vakıf akdinin yazıya dökülmesi mutlaka gerekli değildir ve kişi, böyle bir akdi bir açık duyuru ile yapabilir. Vakfeden kişi, büluğ çağına erişmiş (veya bir *velî*, veya bir hâmi tarafından temsil edilmeli), aklı başında ve kendi hür iradesiyle hareket eden birisi (erkek veya kadın) olmalıdır. Vakfedilen malın meşru bir şekilde kazanılmış veya miras alınmış olması gereklidir. Vakfın amacı iyilik ve yardım (*hayır*) olmalı; her hangi kötü bir emel amaçlamamalıdır. İslâm hukukçuların çoğu, vakfın daimî olarak ve dolayısıyla, geri alınamaz bir şekilde yapılması ve vakfeden şahsın da, vakfettiği mal-mülk üzerindeki bütün sahiplik haklarını kaybetmesi gerektiği görüşünü savunurken, hukukçuların küçük bir bölümü de, bir vakfın geri alınabileceği görüşündedirler.

Böyle bir yardım vakfının mütevellîleri, vakfı gözetmek ve gelirlerin, vakfeden şahıs tarafından koyulan şartlara uygun olarak en iyi biçimde kullanılmasını sağlamakla yükümlüdürler. Bir *vakfı*, bir yönetici veya mütevellî heyeti yönetir. Bir vakıf, -yoksullara, dullara, yetimlere ve tekkelere yardım gibi- çeşitli genel yardım amaçları için olabileceği gibi, vakfedenin koyduğu belirli bir ta-

kım amaçlarla da sınırlı kalabilir ki, bu durumda vakfeden kişinin arzularına, belirlenen amaçları gerçekleştirmede ciddî engeller ortaya çıkmadıkça, kesinlikle bağlı kalınmak zorunluluğu vardır. Engeller çıkması durumunda, vakıf, ya vakfedenin arzu ve niyetlerine en yakın kullanımlara çevrilir, ya da mirasçılara geri verilir. İslâm tarihinde, iktidarlar zaman zaman, kötü yönetildiklerini veya yanlış kullanıldıklarını düşündüklerinde vakıflara (*evkâf*) el koymuşlardır; genel olarak iktidarların amacı gelirleri arttırmaktı. İslâm'ın ilk dönemlerinde, "aile vakfı" (*vakf 'ale'l-evlâd*) adıyla bir başka vakıf türü de ortaya çıkmıştır. Bu vakıf türünde, mal-mülkün bölünmesi engelleniyor, mal-mülke dokunulmaksızın gelirler mirasçılar arasında paylaştırılıyordu. Bir çok Müslüman ülkede, böyle vakıfların süresine şu anda otuz yıl sınırı getirilmiştir; bu süre geçtikten sonra, bu vakıflar miras yoluyla bölüşüme tabi tutulurlar.

Malikî (ö.797 M.S.) mezhebi hariç, İslâm hukuku vakfedenin ve sonra da onun mirasçılarının, vakfedilen mal-mülkün idarî yöneticileri olmalarına izin verir. Malikî fıkhına göre, kişi, bir vakıf kurduktan sonra vakfın yönetiminde hiç bir rol oynayamaz. Bu, Malikî hukukunun hakim olduğu Kuzey Afrika ve Müslüman İspanya'da niçin nisbeten çok az sayıda özel vakfın kurulduğunu ve böylece -her ne kadar hükümdarlar tarafından bazı büyük kurumlar tesis edilmişse de- daha az sayıda özel vakıf eğitim ve sağlık kurumlarının mevcut olduğunu açıklar.[90] Vakfedenin ve mirasçıların yönetici olmadığı yerlerde, yetkili bir hakim yöneticileri atar ve yolsuzluk veya görevi ihmal durumunda da yöneticileri görevden alır. Mütevellî Heyeti'ninki hariç, yöneticinin maaşları vakfın gelirlerinden karşılanır. Camiler ve medreseler için, vakıf, genellikle cami etrafında cami ve medreseyi besleyecek dükkanlar inşa etme ve daha sonra da bu dükkanları kiralama yoluna gitmiştir. Hastane vakıfları, büyük bir harcamayı gerektirmelerinden dolayı, genelde ya bir para-vakfını ya da gelirlerinden hastanenin beslenebileceği büyük bir tarım arazisini gerektiriyordu. Sufî tekke ve zâviyeleri

90- W.Heffening, *Encyclopaedia of Islam*, I. baskı, "Wakf" maddesi; George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh, 1981), ss.237-38.

de; bireysel bağışlar, özellikle bir dinî faaliyet veya elde edilen şifanın veya bir erkek çocuğun doğumunun şükran ifadesi olarak zengin kimseler tarafından yapılan bağışlardan başka, genellikle arazi vakıfları tarafından destekleniyordu. (Çıkışları ve düzenlenmeleri hakkında İslâm hukukçuları tarafından çok sayıda eserler yazılmış olan) Bu büyük İslâm kurumlarının kullanımları ve suistimal edilmeleri hususunda bir fikir edinebilmek için W. Heffening'in *Encyclopaedia of Islam*'daki makalesinden kısa bir alıntı yeterli olacaktır:

> Doğu'daki vakıf sistemi yoksulluğu ve sefilliği gidermekte ve eğitim-öğretimi [buna sağlık da eklenebilir] geliştirmekte son derece faydalı idi, fakat onun hem ahlâkî hem de ekonomik olarak kötü bir tarafı da vardı; bir taraftan büyük halk kitleleri devamlı olarak, ağır çalışma gerektirmeyen arpalıkların ihdası ile ülkenin menfaatinin hilafına endüstriden çekilirlerken, diğer taraftan da büyük vakıflar için gereken sermaye varlıklılar tarafından temin edilmek zorunda idi; ve bu sermaye de üretici işlevlerle değil, eşine az rastlanır şekilde halkı sömürüyle elde ediliyordu (C. H. Becker, [*Islamstudien* 1:264 vd.]). Çok büyük arazilerin bir Ölü El'in (yani vakıflar) sahipliğinde toplanması, ekonomik açıdan daha da zararlıydı. Bunlara zaman zaman devlet tarafından el konulması veya yöneticilerin bu vakıf arazileri üzerinde gayri meşru tasarrufları düzenleyici bir etkide bulunuyorsa da (durum aynı kalıyordu).[91]

Heffening'e göre, vakıf müessesinin bir örneği ne İslâm öncesi Arabistan'da, ne de İslâm'ın ilk dönemlerinde de vardı. Ona göre, ilk hukukçuların vakıf hakkındaki görüş ayrılıkları ortaya koyar ki, "vakıf müessesesi ancak Peygamber'in vefatından sonra hicrî birinci yüzyılın sonlarında ortaya çıkmıştır. Onun kökenleri, İslâm'ın özelliği olan hayır işlerinin son derece kuvvetli şekilde teşvikinde aranmalıdır."[92] Vakıf ve onun yönetim kuralları Müslümanlar tarafından geliştirilmiştir; fakat onun kökenleri -elbette Kur'an'ın sosyo-ekonomik adalet ve "servetinizin en seçkin kısımlarının Allah yolunda", toplum ve onun refahı için "harcanması" üzerindeki kuvvetli vurgusunun yanında- İslâm öncesi kabile müessesi olan

91- Heffening, "*Wakf*."
92- Heffening, "*Wakf*."

himâ ile bağlantılıdır. *Himâ*, bir kabile tarafından hayvanları otlatmak için kullanılan ve herhangi bir ferdin veya ailenin mülkiyet iddiasında bulunamayacağı ortak mülk olarak ayrılan bir arazi idi. Yine bilinmektedir ki, milâdî 625 yılında, Medine'nin Yahudi kabilesi Benî Nâdir, Yahudi-İslâm işbirliği antlaşmasına rağmen Uhud savaşında İslâm'ın karşıtları olan Mekkelileri destekledikleri gerekçesiyle Medine'den sürgün edilmişti. Onların gayri menkulleri, yoksul Müslümanların istifadesi için vakfedilmiş ve Müslüman fertler arasında paylaştırılmamıştı. Yine, ikinci Halife Hz. Ömer (ö. 644) Irak'ı fethettikten sonra (savaş atlarını beslemek için) son derece büyük bir *himâ* ayırmakla kalmayıp, aynı zamanda Hz. Peygamber'in Arap yarımadasındaki uygulamasının tersine, Irak topraklarını ganimet olarak Müslüman askerler arasında paylaştırmayı reddetmiş: bunun yerine O, bütün bölgeyi İslâm toplumu için, gelirleri üyeleri arasında paylaştırılan bir *vakıf* yapmıştır. Bu gelişmeler İslâm'da vakıf müessesesinin doğuşu ve hızlı bir şekilde gelişmesi ile doğrudan ilgilidir.[93] Bu, *zekât*tan -toplumun zenginlerine koyulan ve devlet hazinesinde (*beytü'l-mâl*) toplanıp yoksullara dağıtılan ve kamu refahı işlerine harcanan vergiden- tamamen ayrı bir şey idi.

Yine dikkat edilmelidir ki, bu vakıfların ardında yatan sâik her zaman salt bir şekilde yardım değildi. Bu kurumlar, mal-mülkü, vicdansız idarecilerin haksız gaspına karşı koruyor ve acil durumlar için saklıyordu (ancak, yukarıda ifade edildiği gibi, yönetimler zaman zaman onları da yine gasbetmişlerdir). Aynı zamanda vakıf, vergiden kaçmak ve tabii, atadan miras kalan şeylerin mirasçılar arasında bölünmesini engellemek için de bir araçtı. O, bazı vârisleri mirastan hariç tutmak için özellikle etkili bir silah idi. Bazı durumlarda vakıf, borç ödemelerinden kurtulmak için bir bahane olarak da kullanılıyordu; çünkü alacaklı bir kimse dahi "Allah'ın mülkü" üzerinde bir sahiplik iddiasında bulunamazdı. Ancak bazı hukukçular, vakıf mallarının borç ödemelerinde kullanılabileceğini ileri sürmüşlerdir.[94]

93- Ziyâü'l-Hak, *Landlord and Peasant in Early Islam* (İslamabad: İslâmî Araştırmalar Enstitüsü, 1977), ss.118, 125.

94- Heffening, "*Wakf*."

Bugün, bütün Müslüman ülkelerde, vakıflar hükümetler tarafından yönetilmektedir. Türkiye'de vakıflar, 1928 yılında Atatürk tarafından feshedildiler. Vakıf arazilerinin büyüklüğü şu aşağıdaki ifadeden anlaşılabilir:

> Eski Türk [Osmanlı] İmparatorluğu'nda Ölü El'in (*Dead Hand*) [vakıflar kastediliyor, çev. notu] elindeki arazilerin miktarı, bütün ekilebilir arazilerin dörtte üçü olarak tahmin ediliyordu ve çağdaş Türkiye'de son zamanlarda bu arazilerin değeri 50.000.000 TL.'sı olarak hesaplanmış; 1928 bütçesinde ise, 3.489.000 TL.'sı para bu arazilerden gelir olarak elde edilmiştir. Onaltıncı yüzyılın ortalarına doğru, bu araziler, Cezayir'de bütün arazilerin yarısını, 1883 yılında Tunus'ta üçte birini ve 1927 yılında da Mısır'da ziraate elverişli arazilerin sekizde birini oluşturuyordu. Böyle muazzam mülkiyetlerin Ölü El'de toplanması demek, ülkenin ekonomik hayatına ciddî bir darbe; fakat, her şeyden öte, vakfın bir ipotekle yükümlü tutulamayacağı bir arazi parçası demekti.[95]

Hindistan alt-kıtasında da *vakıflar* büyük bir yekûn oluşturuyordu. el-Kalkaşandî (ö.1418), Hintli Şeyh Mübârek el-Enbûtî'ye (ondördüncü yüzyıl) dayanarak, o zaman Delhi'de binin üzerinde okul ve medresenin, yediyüz hastanenin ve elbette hepsi de vakıflar tarafından desteklenen sayıları ikibinin üzerindeki Sûfî tekke ve zâviyesinin bulunduğunu yazar.[96] Bu, eğitim ve sağlık kurumları için fevkalâde ve özellikle Sûfî tekke ve zâviyeleri için de olağanüstü bir rakamdır. Bu tekkelerin, özellikle de geniş olanların, çoğunun mutfakları herkese açıktı ve genellikle bir zâviye olarak işlev görüyorlardı. Hindistan'daki bazı Sûfî tarikatları, özellikle de Çiştî tarikatı, çok ender görülen bir istisnayla gayri menkul malları vakıf olarak kabul etmemekte, yalnızca muhtaçlara hemen dağıtılabilecek cinsten olan giyecek, yiyecek ve diğer malzemeyi kabul etmekteydiler.[97]

95- Heffening, "*Wakf*."

96- Otto Spies, *An Arab Account of India in the Fourteenth Century, being a Translation of the Chapters on India from Al-Qalqashandî's Subh al-A'shâ* (Stuttgart, 1936), s.29.

97- Bunun tek istisnası, Çiştîliğin kurucusu Mu'înü'd-dîn Çiştî (ö.1236)'nin Ecmer'deki büyük türbesidir. Çiştî'nin mezarı yüzlerce Müslüman (ve Hindu) için halen bir ziyaret mekanıdır. Bu türbe, onaltıncı yüzyılda Büyük Moğol İmpara-

Bütün Müslüman topraklardaki Sûfîler, tarikat mensubu müridlerini kabul etme ve onları eğitmenin ötesinde, sosyo-politik roller de oynamışlardır. Siyasî olarak, hükümdarlarla kitleler arasında, kitlelerin ızdırabını telâfî etmede sık sık aracılık yapmışlardır. Osmanlı Türkiyesi'nde hükümete karşı olan hemen hemen bütün isyanlarda ya önderlik etmişler, ya da çok daha sıklıkla etkili bir şekilde yer almışlardır. Çünkü, Sünnî İslâm'da din alimleri ve üstatları çoğunlukla olağanüstü bir popülerliğe sahip olan Sûfîler kadar kitlelere yakın değildiler; dolayısıyla hükümdarlar Sûfîlerin desteğini kazanmaya çalışmışlar fakat aynı zamanda da onların bu olağanüstü potansiyel güçlerinden korktukları için onları gözetim altında tutmuşlardır. Delhi'li büyük Çiştî velî Şeyh Nizâmeddin Evliyâ'nın (ö.1325) biyoğrafisinden alınan aşağıdaki iki hikâye, az çok tipik bir şekilde, Sûfîlerin dünyevî güce karşı olan bağımsız tavırlarını ve ırk veya inanç farkı gözetmeksizin sosyal hizmete olan büyük katkılarını tasvir eder. Hılcî hükümdarı Alâaddin, şeyhe onu saraya davet eden bir mektup gönderir. Şeyh ise cevaben, "Sen büyük ve güçlü bir hükümdarsın, ben ise *fakîr* [kelime anlamı olarak "yoksul" demektir, fakat Sûfî teriminolojisinde ise, sırtlarını maddî hayatın uğraşlarına dönmeleri sebebiyle "Sûfî" anlamındadır]; seninle benim aramda tartışacak ortak ne gibi bir mesele olabilir ki?" diye yazar ve daveti kabul etmez. Bunun üzerine hükümdar, şeyhin sarayına gelmemesi halinde, kendisinin onun tekkesine geleceğini ifade eden başka bir mesaj gönderir. Şeyh, müştereken tartışacakları hiç bir şeyin olmaması sebebiyle, hükümdarın niçin gelmek istediğini anlamadığını ve "eğer sen bu tekkenin ön kapısından girersen, ben de arka kapısından çıkarım" şeklinde bir ifadeyi de ekleyerek cevap verir. Daha sonra şeyh, ulemânın, kendisinin Sûfî ayini icra ederken mûsıkîye (bir çok sûfînin icra ettiği *Semâ*) mübtelâ olduğu şeklindeki suçlamasından dolayı resmen mahkemeye çağrılır. Bunun üzerine şeyh mahkemeye gider ve bütün bir öğleden sonrayı mûsikîyi kullanmasını dinî açı-

toru Ekber'in karısının bu merkezî Çiştî tekkesinde -ki Ekber, buraya hanımını hamileliği esnasında şeyhin hayır dualarını alması için yollamıştı- Ekber'e bir oğlan çocuk doğurmasından sonra geniş *vakıf* arazileriyle donatılmıştır. Ekber, kendi halefi olan oğluna tekkenin o anki şeyhi Selîm'in ismini vermiştir.

dan savunmakla geçirir; neticede hükümdar, şeyhin bu uygulamasında yanlış bir şeyin olmadığına karar verir. Şeyhin tavırlarıyla büsbütün çelişki arzeden bir başka hikâye daha rivayet edilir. Bir gün şeyh tekkenin dışında yürürken aşağı tabakaya (*shûdra*) mensup bir kadını bir kuyudan su çekerken görür ve ona sorar: "Hemen yanıbaşında nehir [*Jumna*] akarken, bu kuyudan su çekmek için niye bu kadar çok enerji harcıyorsun?" Kadın, "Biz çok fakir insanlarız, nehir suyu çok iştah açıyor ve biz fazla yiyeceğe güç yetiremiyoruz. Ancak, kuyu suyu ağır olmakla birlikte insana açlık hissettirmiyor." diye cevap verir. Şeyh bunun üzerine tekkesine döner ve en azından kendisi yaşadığı müddetçe, bu kadının kulübesine günlük bir tepsi yiyecek gönderilmesini emreder.[98]

Bu son hikâye, bu davranışın Şeyh Nizameddin hakkındaki bilgimizle uyum içinde olması sebebiyle muhtemelen doğru olabilir. Fakat şayet doğru değilse bile, bu hikâye Sûfînin geneldeki insancıl tavrını gerçekçi olarak sembolize etmektedir. Bu yardımlar, niçin bu kadar çok vakfın (*evkâf*) Sûfîlere verildiğini açıklamaktadır. Açıktır ki, vakfeden kişiler vakfedecek malları olan varlıklı insanlar iken, bu vakıflardan istifade edenler ise ya sufî şeyhleri ve müridleri olmuş ya da aç, hasta veya yiyecek ve barınağa ihtiyacı olan fakir insanlar olmuştur.

Hastaneler konusunu ele almadan önce, hastaneleri özellikle ilgilendiren vakıflarla (*evkâf*) ilgili bir iki şey söylemek yerinde olacaktır. Her ne kadar müteakip bilgi, ele alınması imkânsız olan hastane vakıfları için umumiyetle aynen kabul edilemezse de, yine de hastaneler için amaçlanan vakıf fonlarının doğru bir şekilde kullanılması için gösterilen özen hakkında bir izahat verecektir. Bize söylendiğine göre, hastanelerin yöneticileri genellikle yüksek tabakadan -bazı emirler veya soylu- insanlardı. Daha önce zikredilen Ali b. İsa'nın oğlu olan İsa b. Ali'nin vezirliği döneminde, vakıf Adûdî hastanesinin yöneticisi Ebu's-Sakr hastaneye yeterli para vermiyordu. Bunun sebebi, hastanenin vakfedeni Adûdu'd-Devle'nin bir Şi'î olmasından dolayı, fonların muayyen bir bölümünün

98- Muhammed Mujeeb, *The Indian Muslims* (London: Allen and Unwin, 1967), ss.74-75, 141-42.

Haşimîlerin (Hz. Peygamber'in sülâlesinden gelenler) refahı için harcanmasını, kalan kısmının ise hastaneye harcanmasını vasiyet etmesiydi. Görünen o ki, Ebu's-Sakr, fonları hastanenin zararına diğer tarafa harcamaya başlamıştı. Bunun üzerine, hastanenin yöneticisi Sâbit b. Sinân'ın torunu Sâbit b. Kurra vezir İsa b. Ali'ye şikâyette bulununca, vezir, Ebu's-Sakr'a şunları yazar:

> Allah seni şereflendirsin! [Sâbit b. Kurrâ'nın şikâyet mektubunda] ne söylendiğini biliyorsun.... Gerçekten iğrendirici. Paranın artması ve eksilmesi ile ilgili meselelerde yanlış davranmış olsan da, diğer fondan almak ve hastane fonuna koymak suretiyle bunu dengelemelisin. Gerçekte, hastane bu fonları diğer kalemlerden daha fazla haketmektedir, çünkü [tedavi için] hastaneye gelenler yardıma muhtaç insanlardır ve bunun sevabı/faydası çok büyüktür. Lütfen, bu müteakip aylarda -özellikle böyle soğuk bir havanın hüküm sürdüğü bu kış ortamında- hastane fonlarının niçin azaldığını bana bildirin. Zor durumdaki hastalara elinizdeki her türlü imkânı kullanmaya gayret gösterin ve onlara buğday, battaniye, elbise, kömür ve yeterli gıda temin etmede acele edin; onların tedavileri ve hizmetleri de ihmal edilmemelidir. [Düzenlemede] ne yaptığınızı bana bildirin ve durumunuzun beni hoşnud edebilecek (seviyeye ulaşması için) gerekli olan böyle bir faaliyeti benim yerime icra edin ve hastaneyi en öncelikli uğraşınız kılın.[99]

99- Amin A. Khairallah, *Outline of Arabic Contributions to Medicine* (Beirut, 1946), ss. 62-63. Tercüme orijinalinden yapılmış olup, bana aittir; zira Khairallah (Hayrullah)'ın yaptığı tercüme daha ziyade acemicedir (Aynı eserin Arapça tercümesindeki orijinale bakınız [Beyrut, 1946], s.73).

HASTANELER

Emevî halifesi el-Velîd'in (saltanatı 705-715), cüzzamlılar ve körler için hizmetçilerin ve rehberlerin istihdam edildiği kurumları ilk tesis eden kişi olduğu söylenir. Fakat, hastaneler tam olarak Abbâsi hilâfetine (750-1257) kadar kurulmamıştır. Hastanelerin gelişme dönemindeki insan unsuru ve de teknik malzeme, 555 yılında İran Sâsâni hükümdarı tarafından kurulan Cundişâpur kolejinden gelmiştir.[100] Tıp personelinin başlıcası Nesturî Hristiyanlarından oluşuyordu. Sanskritçe kaleme alınan tıp, matematik ve astronomi eserlerini tercüme eden bazı Hindli Hindular hariç, genellikle Süryanice aracılığıyla Yunancadan tıp (felsefî ve diğer bilimsel eserleri de) eserlerini tercüme işini omuzlayanlar yine Hristiyanlardı. Bu tercümeler resmî olarak, babasının -meşhur Harun el-Reşîd- Bağdat'ta ilk hastanenin kurulmasını emrettiği, Abbâsî halifesi el-Me'mûn tarafından destekleniyordu. Bu hastane, Cundişâpur'da (doktorlar ailesinden gelen) doktor olan ve kendisiyle birlikte bir de ilâç hazırlayan birini getiren, Hristiyan Cebrâil b. Bahtîşû tarafından kurulmuştu. Bir Farslı Hristiyan olan bu ilâç hazırlayıcının oğlu Yuhanna b. Mâseveyh, sonuçta bu hastanenin başına geldi. ("Hasta için bir mekân" anlamına gelen Farsça *bîmâristân* kavramı, Hem Araplar hem de daha sonra Türkler tarafından *hastane* için kullanıldı.) Hârûn'un hastanesini dokuzuncu asrın sonunda hızlı bir şekilde yeni hastaneler takip etti. Bu hastanelerin ilki, halife el-Mu'tadid'in bir iç oğlanı (*page*) tarafından kuruldu ve halifenin adını aldı. "İyi vezir" Ali b. İsâ, 914 yılında bir *bîmâristân* (hastane) kurdu ve aynı zamanda Yunancadan tercümeler yapan Hristiyan Ebû Osmân ed-Dımeşkî'yi bu hastane ile birlikte Mekke ve Medine'dekilerin de müdürü olarak atadı. Onu, bu hastanelerin müdürü olarak meşhur bir fizikçi yine bir Hristiyan olan ve kendisi 914 yılında yeni bir hastane kuran Sinan b. Sâbit takip etti.

Herne kadar daha büyük hastaneler zihinsel özürlü hastalar için [ayrı] bölümlere sahip idiyse de, özellikle bu hastalar için bir

100- Bedi N. Şehsuvaroğlu, *Encyclopaedia of Islam*, yeni ed., "bîmâristân" maddesi.

kaç hastane inşâ edilmiştir. Aynı zamanda yetimler ve yaşlı kadınlar için de özel evler tesis edilmiştir. Aynı vezir Ali b. İsâ, Sinan b. Sâbit'e hapishanelerdeki hastaları ziyaret etmesi için bir ekip oluşturmasını emreder ve şu mektubu gönderir:

> Allah sana uzun ömür versin! Kalabalık olmaları ve mekânlarının bakımsızlığından dolayı, sık sık bulaşıcı hastalık kurbanları olmak durumunda kalan mahkûmları düşünüyordum. Fakat onlar, kendi menfaatlerini gözetmekten ve sağlık sorunları hakkında kendilerinden tavsiye alabilecekleri doktorları görmekten yoksunlar. Bu sebeple, onları günlük ziyaret edecek bazı doktorları ayrıca görevlendirmen gerekmektedir; onlara ilaçlar ve tıbbî içecekler götürülmelidir. Doktorlar bütün mahkûmları ziyaret etmeli ve hastalarla ilgilenmelidir.[101]

Doktorlara kadın hasta bakıcıların/hemşirelerin (*paramedics*) eşlik ettiği bize söylenmektedir.

Yine, aynı vezir özellikle kasabaları çevreleyen ve doktorların bulunmadığı kırsal alanların sağlık ihtiyacını karşılayacak gezici dispanserlerin kurulmasını emretmiştir.

> Babam Sinan'a, vezirden [Alî b. İsâ] gelen bir not şöyle diyordu: "Sevâd [güney Irak] kırsal alanını ve orada yaşayan insanları düşünüyordum. Bakacak hiç bir doktoru olmayan hasta insanlar şüphesiz olabilir, çünkü kırsal alanda doktorlar yoktur. Dolayısıyla yürü -Allah ömrünü uzun etsin- ve yanında ilaçları ve sulu tıbbî karışımları [iksirler] olan doktorları etrafa gönder. Sevâd civarına gitsinler ve oradaki hastaları muayene etmeye yetecek süre kadar her mekânda kalsınlar ve daha sonra başka yerlere hareket etsinler." Babam bu emirleri yerine getirdi.[102]

Bazı doktorlar büyük paralar kazanmış görünmektedir. Nitekim, Cebrâil b. Bahtîşû'nun, halifesi Hârûn'a, onun vezirlerine (Bermekîlere) ve soylulara yaptığı hizmetlerden ve gayri menkul-

101- Khairallah, *Outline* (Arapça olanı), s.70 (İbn Ebî Usaybî'a'dan yapılan *'Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâtu'l-etıbbâ'* şeklindeki alıntı, *Outline*'nın İngilizce tercümesinde gözardı edilmiştir).

102- *'Uyûnü'l-Enbâ'*, Khairallah'tan alıntı, *Outline* (Arapça olanı), s.70; yine Ahmed İsâ, *Târîhu'l-Bîmâristânât fi'l-Islâm* (İslâm'da Hastaneler Tarihi) (Şam, 1939), ss.15 vd.

lerinden elde ettiği yıllık gelir, bizzat kendi sekreteri tarafından 4.9 milyon dirhem olarak kaydedilmiştir. Oğlu Bahtîşû b. Cebrâil de doktordu ve yüksek bir refah düzeyi içerisinde yaşamıştı: Bağdat'taki evinin odaları yazın buzla serinletiliyor, kışın ise mangal kömürü ile ısıtılıyordu.[103] İslâm tıp tarihinde, kendi gelirlerinden, ilaçlardan kendi hastanelerini ve yardım kliniklerini kuran pek çok doktor zikredilmektedir. Vezirler, valiler ve ordu komutanları gibi siyasetçiler tarafından biriktirilen büyük servetler, ölümlerinden sonra, kirli yollarla servet edinme suçlaması altında hükümetler tarafından (*müsâdere* adı verilen) sık sık el konmaya maruz idiyse de, doktorlar gibi meslek sahipleri bu tehlikeden muaftılar.[104]

Hastaneler ve himaye merkezlerinden ayrı, başka tıp sağlık kurumları da vardı. Özel sağlık merkezleri, Cuma namazlarının eda edildiği ve bu sebeple bir çok kimsenin toplandığı büyük camilerin yanına yerleştirilmişti. Ordu hastaneleri kendi doktorları ve hizmetleri ile birlikte genellikle gezginci idi, çünkü onlar ordunun peşinden gidiyorlardı. Gazne Sultanı Mahmud'un (ö.1030) ordusuna kırk deveden oluşan bir özel tıp kervanının eşlik ettiği rivayet edilir.[105]

Fakat halifelere, soylulara ve özel gruplara hekimleri gayet güzel hizmet verirken, şehirlerdeki ve kasabalardaki diğer hastanelerin sayısı da artmış ve yeni hastaneler daha geniş ve daha kapsamlı hale gelmiştir. Bağdat'ta 982 yılında Büveyhî Adudü'd-Devle (ö.983) tarafından kurulan Adudî hastanesi, ilk hastanelerin en meşhuru olmuştur. Yüz isim arasından bu hastanenin müdürü olarak seçilmiş olan Ebû Bekr er-Râzî'nin adı sık sık zikredilir;[106] Onun, Dicle kıyılarının muhtelif yerlerine bir kaç günlüğüne et astıktan ve etin en az bozulduğu yerin hangisi olduğuna karar ver-

103- İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-Enbâ'*, ss. 198, 203-4.
104- Khairallah, *Outline* (İngilizce olanı), s. 61.
105- Khairallah, *Outline* (İngilizce olanı), s. 61.
106- 925 er-Râzî'nin ölüm tarihidir. Sözkonusu anlaşmazlık -982 tarihinin Adudü'd-Devle hastanesinin açılış tarihi olması- için bakınız *Encyclopaedia of Islam*, yeni ed., "bîmârstân" maddesi. Hastanenin adının Adudü'd-Devle'nin Adudî Hastanesi olması ile onuncu yüzyılın başında halife el-Mu'tadid tarafından tesis edilmesi arasında muhtemelen bir takım karışıklıkların olduğu anlaşılmaktadır.

dikten sonra bu yeri hastane için uygun gördüğü rivayet edilir. Bu hastane ilk kurulduğunda, farklı ihtisas dallarında yirmidört doktora sahipti. Görevini haftada iki gün iki gece olarak ifa eden doktora aylık üçyüz dirhem ödendiği söylenir.

Nûreddîn b. Zencî (ö.1175) Şam'da meşhur bir hastane inşa etmiştir. Tıp tarihçisi İbn Ebî Usaybi'a bu hastanenin mutad işlerini şöyle tasvir eder:

> Adil hükümdar Nûreddîn büyük bir hastane yaptırdığında, bu hastanenin tıbbî işlerini Ebû'l-Mecd b. Ebi'l-Hakem'e emanet etmişti.... Ebû'l-Mecd, hastaların durumlarını araştırmak için devamlı dolaşırdı. Beraberinde hastalara hizmet eden danışmanlar ve personel olurdu. Her hastanın -salık verilen ilaçlar, yiyecek ve diğer tedavi usülleri vs.- kayıtları tutulurdu. Bu emirleri yerine getirmede hiçbir gecikme olmazdı. Bu hasta ziyaretlerini bitirdikten ve yüksek memurları muayene ve tedavi için kaleyi ziyaret ettikten sonra, hastaneye geri döner, halılarla kaplı geniş avlusuna oturur, kendisini kitaplarına, çalışmaya verirdi. Nûreddîn'in kendisi, hastaneye geniş bir tıp kitaplığı vakfetmiştir. Bir grup doktor ve stajyer [bugünkü meslektaşlarının denkleri] gelir, onun önüne oturur ve (meslekî) tartışmalar icra ederlerdi. O, aynı zamanda öğrencilere de dersler vermekteydi. Bununla üç saat kadar bir süre meşgul olur ve sonunda eve giderdi.
>
> Bütün hastalar önce dış holde muayene edilirdi. Ciddî hastalığı olmayanlar ilaç verildikten sonra evlerine gönderilir; ciddî hastalığı olanlar ise hastaneye kabul edilirlerdi. Bunlar banyo yaptırılır ve kendilerine yeni elbiseler verilirdi. Eski elbiseleri depoya gönderilirdi. Taburcu edildikten sonra, kendilerine yeni elbiseler ve belirli bir miktar para verilirdi. Aynı zamanda Şam'da da dersler veren meşhur doktor ve seyyah Abdüllatif el-Bağdâdî (ö.1238), Nûrî hastanesinin harika yemeklerine ve fevkalâde hizmetine hayran kalan ve hasta numarası yapan kurnaz bir İranlı gencin ilginç hikâyesini nakleder. Doktor bu genci muayene etmiş ve gencin gerçek niyetini derhal anlamıştı. (Buna rağmen) genci kabul etmiş ve üç gün süreyle ona enfes yemekler verdikten sonra ona şöyle demişti: "Arap misafirperverliği üç gün sürer; şimdi lütfen evine git."[107]

107- Khairallah, *Outline* (İngilizce olanı), ss.64-65; bu hikâyenin farklı bir anlatımı için bakınız: Ahmed İsâ, *Târîh*, s.210. Burada, bilgili ve ağız tadı olan bir İranlı genç delikanlının muhteşem hastaneyi ve onun zenginliğini gördükten sonra, hastanenin sorumlularını sınamak istediği ve bunun için bayıldığı ve hastaneye girdiği rivayet edilir.

Uyûnu'l-Enbâ' an Tabakâti'l-Etıbbâ' (Doktorların Sınıfları ile İlgili Bilginin Kaynakları) isimli eseri de, İslâm tıp tarihinin en önemli kaynağını oluşturan tarihçi İbn Ebî Usaybi'a tarafından verilen şu bilgide, yüksek seviyeli bir hastanedeki öğretimin ve tıbbî uygulamanın oldukça tipik bir tasviri ortaya çıkmaktadır:

> Şeyh Mühezzibüddîn Şam'da kalmaya geldiğinde, tıp öğretmeye başladı. Çok sayıda önde gelen doktor ve diğerleri onunla çalışmak için etrafında pervane oldular ve ben de onunla çalışmak için Şam'da kaldım. İlkönce, onunla, babamın ve doktor Mühezzibüddîn'in büyük [Eyyûbî] sultanına hizmet ettikleri yer olan orduda çalıştım. Daha sonra o [tahminen Nûrî Tıp Koleji'nde] öğretmeye başladı, diğerleriyle birlikte ona gitmeye devam ettim ve Galen'in kitaplarını okumaya başladık. Onunla birlikte okuduğumuz Galen ve diğerleri tarafından yazılan kitaplar üzerinde gerçekten son derece usta idi. Belâğat sahibi olmakla birlikte, fikirleri nakletmede fevkalâde bir beceriye sahipti ve üstün bir tartışmacı idi. Onun hastanedeki klinik saatlerinde de onunla birlikte çalıştım; orada da iyi bir uygulamalı bilgi elde ettim ve tıp sanatının uygulamalarına katıldım.
>
> Hastanede hastaların muayenesi işinde onunla çağdaş olan *Hekim* [doktor] İmrân, tedavi etmedeki ihtisası ile terapi sahasında en tanınmış mütehassıslardan biri idi. Bu iki adamın varlığından iki misli fayda sağladım -özellikle bu ikisi arasında geçen, hastalıklarla, bunların tedavileri ve hastalara verdikleri tavsiyeler ve talimatlarla ilgili tartışmalardan....
>
> Şeyh Radiyyuddîn el-Rehbî zamanında hastanede, yılların tecrübeli doktorlarından biri olmanın yanında, onların arasında en çok saygı gören meşhur biri de vardı. O, [halıyla kaplı] bir kürsüde oturur ve gelen hastalara -hastalar ona hastalıklarını anlattıktan sonra- ilaçlar ve iksir reçeteleri yazardı. Hastanede hastaları tedavi eden Muhezzibuddîn ve İmrân, doktorlara eşlik ettikten ve bu iki doktor işlerini bitirdikten sonra Doktor Radiyyüddîn el-Rehbî ile oturur, onun hastalıklar hakkındaki fikirlerini, hastalara olan tavsiyelerini ve onlar için ne reçete yazdığını seyrederdim. Onunla bir çok hastalığı ve onların tedavilerini tartışırdım.
>
> Bu hastane [Nûreddîn b. Zencî tarafından] kurulduğu an-

> dan itibaren, bu üçünün bir araya geldiği gibi, böyle seçkin uzmanlar bir daha asla bir araya gelmiştir. Bu bir süre devam etti -ve Sonra, o yıllar ve o yıllarda yaşayanların hepsi geçti gitti, Sanki, o yıllar ve o insanlar, rüyalardan başka bir şey değiller![108]

Mısır'da inşâ edilen en geniş ve en büyük hastane, Mısır'ın Memlûk hükümdarı Mansûr Kalâ'ûn tarafından Kahire'de inşâ edilen ve 1284'te tamamlanan Mansûrî hastanesidir. İslâm dünyasındaki bu dev hastanenin vakıflarından elde edilen yıllık gelir, yaklaşık bir milyon dirhemdi. Kalâ'ûn'un Suriye'yi ziyareti esnasında mide ve bağırsak sancısına (*colic*) yakalandığı ve Şam'daki Nûrî hastanesinde tedavi edildiği rivayet edilir. Hastaneden ve oradaki tedaviden o kadar memnun kalmış ve etkilenmişti ki, Kahire'de bir hastane inşâ etmeye yemin etmişti. Erkekler ve kadınlar farklı bölümlerde kabul ediliyordu. Irk, akîde ve cinsiyeti ne olursa olsun kimse ne geri çevriliyordu, ne de hastanede yatan bir hasta için hastanede kalış süresi sınırlıydı. Bu hastane, (Selâhaddîn el-Eyyûbî tarafından daha önce Kahire'de tesis edilen Nâsirî hastanesinde olduğu gibi) sekiz bin kişiyi barındırma kapasitesine sahip büyük bir saraydan bozma idi. Mansûrî hastanesi, humma hastalığından göz hastalıklarına, dahiliyeden cerrahiyeye kadar farklı hastalıkların tedavisi için donanmış kliniklere sahipti. Diğer bir çok büyük hastanede olduğu gibi, bir eczane ile erkek ve kadın refakatçilere; bundan başka, dersanelere ve bir de zengin bir kütüphaneye sahipti. Aynı zamanda, Hristiyanlar için bir küçük kiliseye ve Müslümanlar için de bir camiye sahipti. Mansûrî'nin *vakıf*-senedinin bir bölümü şöyledir:

> Üstadımız -adı geçen sultan- tarafından kurulan yukarıda zikredilen hastaneye gelince -o, bu hastaneyi Kahire'den ve Mısır'ın kırsal alanlarından gelen erkek veya kadın, zengin veya fakir Müslüman hastaların tıbbî tedavisi için bir mekân olarak vakfetmiştir. Irkları, dinleri vs. ne olursa olsun hem bu ülkenin insanları hem de diğer ülkelerden gelen insanlar, büyük veya küçük, benzer veya farklı hastalıkları için, ister bu hastalıklar algılanabilir [yani, fi-

108- İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ'*, ss. 731-32.

ziksel] veya isterse zihinsel bozukluklar olsun, [burada tedavi edileceklerdir]; çünkü aklî muvazenenin muhafazası, Şeriat'ın temel hedeflerinden bir tanesidir [İslâm Hukukunda, beş "temel hak" bütün vatandaşlara sağlanmak durumundadır: hayatın, dinin, mal ve mülkün, kişisel namusun (*ırz*), ve sağlam *akl*ın muhafazası]. *[Hukukta] en fazla ihtimam, akıl kaybından ve dolayısıyla namus kaybından muzdarip olan insanlara gösterilmek durumundadır*. Bunlar ve diğer hastalıklar, tıp sahasında ve onu uygulamada uzmanlaşmış insanlar tarafından iyi bilinen bileşik veya basit ilaçlarla tedavi edilmeye ihtiyaç duyarlar. Yaşlı veya genç, çocuk veya kadın olsun tek bir insan olduğu gibi gruplar da ona kabul edilecektir. Hastane, erkek veya kadın bütün hastaları hastalıkları tamamen iyileşinceye kadar tedavi için tutacaktır. Bu hastalar ister yakından isterse uzaktan gelsinler, ister ülke içinden olsunlar isterse ülke dışından, güçlü veya zayıf, alt tabaka veya üst tabaka, zengin veya fakir, işsiz veya iş sahibi [yani, bütün toplumsal sınıflar], kör veya gören, ünlü veya ünlü olmayan, alim veya cahil olsunlar, bütün hepsinin masrafı hastane tarafından karşılanacaktır. Herhangi bir bedel veya ödeme şartı yoktur; hiç kimse reddedilmeyecek veya dolaylı bir surette de olsa, ödememeden dolayı imada bulunulmayacaktır. Bütün hizmet, cömert olan Allah'ın azametiyledir.[109]

Hayır sahibi sultan *vakıf* senedinde önce zikredilirken, belgenin yalnızca Allah'ın azametini övmeyle son bulması dikkat çekicidir. Hastane halen kullanımdadır ve 1915 yılından beri körlerin tedavisinde ihtisaslaşmaktadır.

Aynı zamanda bazı hastanelerde hastalar için musikî çalındığını da biliyoruz. Sultan en-Nâsır, Meyyâ Farikîn[Silvan]'de (şimdi güneydoğu Türkiye'de, fakat o zaman Eyyûbî Suriyesi'nin bir parçasıydı) bir hastane inşâ ettiğinde, müzisyenler ve şarkıcılar hastaları teselli etmek ve neşelendirmek için düzenli bir şekilde gönderilirlerdi. Bu, çok erken dönemlerden itibaren Ehl-i Sünnet tarafından mûsikîye konan yasağa rağmen oldukça şaşırtıcıdır. Bununla birlikte bu yasağa rağmen, mûsikî hükümdarların saraylarında, soyluların evlerinde ve muhtelif halk toplantılarında bir hayli yaygındı. Elbette, Sûfîler de mûsikîyi kendi mistik uygulamalarında kullanmışlardır. Çağdaş Müslüman dünyada, Ayetullah Humeynî 1979 yılında İran'da iktidarı ele geçirdikten sonra ordu müziğinin

109- Ahmed İsâ, *Târîh*, ss. 151-52.

haricindeki mûsıkîyi yasaklamıştır. Osmanlı İmparatorluğundaki muhtelif hastaneleri tasvir eden onyedinci yüzyıl edebiyatçısı, alimi ve seyyahı Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sine göre, mûsıkî, Fatih Sultan Mehmet tarafından İstanbul'da yaptırılan hastanede de kullanılmaktaydı. Sultan II.Beyazıt tarafından Edirne'de yaptırılan hastanede ise, on adet musıkî personeli, hastalara düzenli olarak hem çalıp hem de söylüyorlardı. Çelebî'ye göre, mûsıkî, Şam'daki (Osmanlı hükümeti tarafından inşâ edilen) bazı hastanelerde de kullanılmaktaydı. O zaman, mûsıkî, az veya çok düzenli bir tedavi türüydü. Hernekadar genel hastaların eğlendirilmesi için kullanılıyor idiyse de, özellikle zihinsel özürlü hastalar için kullanılmaktaydı.[110] Osman Şevki, *Turkish Medical History during Five-and-a-Half Centuries* isimli eserinde, musıkî tedavisine bir bölüm ayırır. O, Medâ'in'deki hastanede mûsıkî uygulamasından birtakım sonuçlar çıkaranların ve hastalar, depresyon geçiren hastalar ve zincirlenmesi gereken deli hastalar için mûsıkî ve mûsıkî aletleri yapanların Araplar olduğunu iddia eden ilk kişidir. Yine o, Türk doktor Şu'ûrî tarafından kaleme alınan *Mizaçların Dengesi* (Balance of Temperaments) isimli esere dayanarak, Türk doktorların, nabzın hız ve ritminden muhtelif mûsıkî ve dans türlerine dair fikirler ürettiklerini ileri sürer. Müslüman tarihçilerin üzerinde ittifak ettikleri görüşe göre, büyük felsefeci, tıp alimi ve müzisyen el-Fârâbî (ö.950), efendisi emir Seyfu'd-Devle'nin sarayında, çeşitli nağmeleri farklı duyguları uyandırmada özellikle etkili olan bir mûsıkî aleti yapmıştır.[111]

Bu hastanelerin ve özellikle, hükümdarlar, emirler ve soylular tarafından inşâ edilen hastanelerin fiziksel şartları hakkında da bir şeyler söylenmelidir. Bu hastanelerin bazıları -Kahire ve Şam'daki gibi- hastanelere döndürülmüş saraylardı. Bunların lüks mobilyalara sahip oldukları hakkında muhtelif bilgiler de mevcuttur. Hernekadar bu hastanelerdeki oldukça pahalı yatak takımları ve örtüler hakkında şiirsel bir abartma olarak görülebilecek bu bilgiler Evliyâ Çelebî gibi bir edebî şahsiyet tarafından zikredilmişse de,

110- Evliyâ Çelebî, *Seyâhatnâme* 1:321-22, 468-70; 9:542.

111- Şevki, *Türk Tıp Tarihi* (İstanbul, 1925), s.120; tartışmanın tamamı için bkz., ss. 118vd.

daha güvenilir kaynaklar da lüks mobilyası ve tefrişatı "emirlerin saraylarındakilerden farklı olmayan" Bağdat hastanelerini zikrederler.[112] Bu tür tefrişatın, fakirin genel refahı ve de özellikle hasta insanların bakımı ile ilgili İslâmî öğreti tarafından ilham edildiğinden pek şüphe edilemez. Kur'an-ı Kerim bu konuda son derece açıktır: "Zenginliğinizin en seçkin kısmından [fakirin refahı için] harcamadıkça fazilete erişemezsiniz" (3:92); "Ey iman edenler! Kazandığınız [zenginliğin] ve mahsulünüzün en değerli kısmından [fakir için] harcayın ve değersiz -öyle ki, bizzat sizin [kalitesini] inceden inceye incelemeden almayacağınız- kısımlarından vermeyin ve bilinki Allah size muhtaç değildir ve bütün övgü O'na aittir. (2:267). 2. sûrenin 266. âyeti ise etkileyici bir mesel zikreder: "Sizden kim, sahip olduğu; altından ırmaklar akan ve her türlü meyve veren hurma ve üzüm bahçesinin, kendisi yaşlandığında ve çocukları da küçük ve zayıf durumda iken, ateşli kasırgayla bütünüyle yanmasını arzu eder?"

Son olarak, şu aşağıdaki hikâyeden de anlaşıldığı üzere, en azından ciddî durumlarda, bu hastanelerde hastaların akrabalarının da hazır bulunmasına izin verildiğine dair bazı uygulamaların mevcut olduğu görülmektedir.

> İbnü'l-Matrân, [Selâhaddîn el-Eyyûbî tarafından kurulan Kahire hastanesinde] bir hastanın asidik su toplamasından (*ascitic dropsy*) ızdırap çektiğini ve kendisinin bunu patlatmak istediğini anlatır. O esnada, hastanede cerrah İbn Hamdân da vardı. Böylece her ikisi ameliyata karar verirler. Ameliyat yapılmıştı ve sarı sıvı akmaya başlamıştı. İbnü'l-Matrân elini hastanın nabzına koyar ve hastanın gücünün düştüğünü anlayınca, akıntıyı durdurur ve yarayı diker. Ayrılırken hastanın hanımına, ne olursa olsun, kendisinin hastayı ertesi gün ziyaret edeceği vakte kadar, hastanın yarayı açmasına, bandajı sökmesine izin vermemesini tenbihler. Ayrıldığında ve gece olduğunda, hasta, hanımına şöyle der: "Şimdi daha iyiyim ve doktor benim iyileşmemi ertelemek için yaramı dikti. Lütfen bandajı sök ki, bütün sıvı dışarı aksın ve ben de işime gideyim." Karısı bunu reddeder, ancak o bunda ısrar eder.... Sonunda, hanımı bandajı söker, bütün sıvı dışarı akar; ama adam bütün gücünü kaybeder ve ölür.[113]

112- İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-Enbâ'*, s. 604.
113- Khairallah, *Outline* (Arapça olanı), s. 81.

TIP KLİNİKLERİ

İslâm'ın merkezî yerlerindeki hastaneler ve onların faaliyetleriyle ilgili bilgi, klâsik tıp çağı boyunca İran için de geçerlidir, çünkü tıp alanında er-Râzî ve İbn Sînâ gibi önde gelen isimler İranlıydılar. Fakat, Arap topraklarındaki ve Osmanlı İmparatorluğundaki hastanelerin gelenekleri günümüze kadar devam ederken, İran'dakiler hakkında -en azından onbeşinci yüzyılda Safevî hanedanının gelişinden sonraki süreçte- çok az şey duyulmuştur. Hindistan'da, hernekadar tıp adamlarının Müslüman Orta Doğu ile ilişkileri Abbâsî döneminin başında başlamışsa da, el-Bîrûnî, onuncu yüzyılın sonuna doğru Gazneli Mahmud'un muzaffer ordusunun eşliğinde Hindistan'ı ziyaret ettiği zaman, İslâm tıbbı henüz yaygınlık kazanmamıştı. İslâm tıbbının Hindistan'da yaygınlaşması, saygın ve alim doktorları Hindistan'a gitmeye mecbur eden Bağdat ve İran'ın onüçüncü yüzyıldaki Moğollar tarafından işgali olayına kadar gerçekleşmemiştir ve gerçekte de bu olayın bir sonucu olarak gerçekleşmiştir. Alâaddîn Hılcî (ö.1321)'nin saltanatı döneminde, Arapça tıp öğretiminin iyice yerleşmiş olduğuna dair deliller mevcuttur. Hindli Müslüman hükümdar Muhammed b. Tuğlak (ö.1352) ve onun halefi Firûz Şah Tuğlak (ö.1388)'ın ikisi de doktordular. Firûz Şah'ın "beş hastane inşâ ettiği" ve bunlardan birinin tarihçilerce öncelikli olarak zikredildiği rivayet edilmiştir. Delhi'deki bu hastane, geniş bir doktor ve hasta bakıcı kadrosuna ve hastalar için her türlü ilaç ve yiyeceğe sahipti. İlaçlar, tıp eserlerindeki hastalıkların tedavi ve reçetelerinde olduğu gibi, "baştan ayağa" her tür hastalığa göre tanzim edilmekte ve koydolunmaktaydı. Hastalar iyileşinceye kadar hastanede kalıyor ve sonra "hükümdar için dualar ettikten sonra" eve dönüyorlardı. Tedavi, ilaçlar ve yiyeceklerin hepsi de ücretsizdi. Hükümdarın kendisi de hastaneyi zaman zaman ziyaret eder ve bizzat hastaları tedavi ederdi. O, özellikle göz hastalıkları (*ophthalmology*) ile meşgul olur ve siyah yılanların derisinden "Firûzşâhî collyrium" adı verilen ve hala kullanılan etkili bir collyrium [göz merhemi/ilacı] hazırlardı. Aynı zamanda "Firûzşâhî Tıbbı" adı verilen bir tıp eseri de kaleme almıştır. Hindistan'ı

1544'ten 1549'a kadar yöneten Şîr Şâh Sûrî, yollar inşâ etmiş (özellikle Delhi'den Hindistan'ın kuzeybatı sınırına kadar uzanan Muhteşem Ana Yol/*Grand Trunk Road*), yolcular için kuyular kazmış ve aynı zamanda yolcular için "herbirine bitişik bir hastane" ile birlikte birçok kervansaray inşâ etmiştir. Moğol İmparatoru Cihangir, 8 Numaralı Düstur/Kanun'una göre, hakimiyet bölgesinin bellibaşlı şehirlerinde hastaneler kurmuş, hastayı muayene edecek hekimler atamış ve masrafların kraliyet hazinesinden karşılanmasını emretmiştir.[114] Bu hastanelerin bir çoğuna hem Müslüman *tabib*ler hem de Hindu *ved*ler atanmaktaydı (çünkü Hindular kendilerini Hindu olmayanlara muayene ettirmiyorlardı). Bu durum, Avrengzib Alemgir'in saltanatı esnasında, Itâvâ'da, Nevvâb Hayr-Andîş Hân Kerbâ tarafından tesis edilen ve vakfedilen önemli hastanede de geçerliydi.[115] 1595 yılında, Haydarabat'da (Hindistan), binası bugün bile halâ görülebilen büyük bir hastane tesis edilmişti.[116]

Bununla birlikte, bu "hastanelerin" çoğunlukla klinikler olduğu görülmektedir. Doktorlar (artık, çok sık bir şekilde, *tabîb*lerden ziyade *hekîm*ler veya bilge kişiler olarak adlandırılmaktadırlar) ya hükümdarların, valilerin saraylarına ve diğer nüfuzlu kimselere bağlı olurlar ve büyük maaşlar alırlardı, ya da fakirler için yardım dispanserleri kurmak ve daha ciddî hastalar için evlere servis yapmak için kendilerine servet ve özellikle de zeamet bahşedilirdi. Hastanelerden ziyade niçin kliniklerin geliştiği hususu açık değildir; bunu yeterli seviyede açıklayacak aşikâr bir ekonomik veya siyasî sebep yoktur. Moğol istilâsından sonra tıbbî standartların düştüğü ve hernekadar İran ve Hindistan'da bazı fevkalâde yetenekli doktorlar ortaya çıkmaya devam etmişse de, onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda gözle görülür bir düşüşün gerçekleştiği doğrudur. Tıp, olağanüstü bir yaygınlık göstermiştir: ne kadar eksik eğitilmiş olursa olsun, uygulamada, her köyde birkaç doktor bulunmuştur. Selçuklu Türkleri'nin ortaya çıkışıyla birlikte, tıp eğitimi genel İslâmî

114- Muhammed Zubeyr Sıddıkî, *Studies in Arabic and Persian Medical Literature*'e Giriş (Kalküta, 1959), ss. xxxii-xxxiii, xxix.

115- Sıddikî, *Studies*'e Giriş, s.xxxvi; Ali Kevser Çândpûrî, *Atıbbâ'-i Ahd-i Muğlîye* (Moğol Döneminde Doktorlar) (Karaçi, 1960), s.87.

116- Sıddikî, *Studies*'e Giriş, s. xxxvi (s. xxxiii'te resmi gösterilmiştir).

eğitimin bir parçası haline gelmiş ve *biraz* eğitim almış olan her kişi aynı zamanda *biraz* da tıp bilir olmuştu. Fakat tıp, daha sonraki ortaçağ İslâm asırlarında düşüş gösteren tek ilim dalı değildi, bütün ilimler, hatta dinî ilimler de gerilemişti. Dolayısıyla, yaygınlaşması tıbbın gerilemesi için yegâne açıklama olamaz.

Elbette ki, klinik tecrübesi gelişmiş ve de genellikle kaleme aktarılmış bu tecrübeler klinikçilerin eserlerinde bir araya getirilmiştir. *el-Mucerrebât* (sürekli tecrübeye dayanan tedaviler) olarak isimlendirilen bu literatür, özünde kesinlikle bilimseldi ve bu literatür *denetimli denemelerin* ürünü olmasa da, *tecrübe*nin ürünüydü. Örneğin, "hurafelerin", muskaların bu literatürde bir yer bulduğu doğrudur, fakat "hurafe" olarak isimlendirebileceğimiz şeyler bile kesin bir psikolojik/manevî tedavi edici işleve sahiptir. *Mucerrebât* literatürü klinik tıbbıyla birlikte genişlemiştir. Safevî İran'ın en meşhur doktoru Bahâu'd-Devle (ö.1507), *Tecrübelerin Özeti* (Hulâsatu't-Tecârib) isminde bir kitap yazmıştır. Bu kitap hakkında Cyril Elgood şöyle der: "Bu eser, klinik feraset ve *Continens*'e [yani, er-Râzî'nin *el-Hâvî*sine] yapılan bireysel rötuşlar ile *Canon*'un [yani, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'u] düzenli bir takdimini birleştirir. O, esas olarak uygulamalı olmakla birlikte, özgün gözlemler ve darbımesellerle de doludur."[117]

İlave olarak, Elgood, Bahâu'd-Devle hakkında da şunları söyler: "O, oniki ay süren ülser hastalığından sonra *cutaneous Leishmaniasis*'ten kendi kendine şifa bulan (bildiğim kadarıyla) ilk kişidir. Ateşli hummalar (*eruptive fevers*) üzerine yazdığı bölümde, kendi zamanına kadar farkedilmediğini söylediği üç hastalığı -hernekadar benziyorsa da, ne çiçek hastalığı (*smallpox*) ne de kızamıktır (*measles*)- tasvir eder. Çiçek hastalığını, Alman kızamığını (*German measles*) ve Dördüncü Hastalığı (*Fourth Disease*) tasvir edip etmediği hususunda kişiyi merak içinde bırakır." Elgood şöyle devam eder: "Kendisi Herat'ta iken ortaya çıkan ve kendisinin tasvir ettiği salgın öksürük, boğmaca öksürüğünden (*whooping cough*) başka bir şey olamaz. Bu hastalık, Avrupa'da onaltıncı yüz-

117- Cyril Elgood, *A Medical History of Persia* (yeni baskı, Amsterdam, 1979), ss.353-54.

yılın sonuna kadar tanınmıyordu ve Willi 1674'te monografına yazıncaya kadar tasvir edilmemişti." Kesinlikle, bu literatür genellikle bilimsel tahminlerden öte geçmeyen genelleştirilmiş gözlemleri kapsar. Nitekim, Elgood şöyle der: "Bahâu'd-Devle, kekemelerin asla kelleşmediğini, sağlıklı siyah ve mat bir gözbebeğinin kısa bir hayatı simgelediğini, dalak büyümesi olan bir kişinin (*splenomegalic*) sol tarafında ağrı hissetttiği müddetçe tedavi ümidinin olduğunu, [çok] meyve yiyenin nezleye (*catarrh*)(*) çok meyilli olduğunu ve bir saralının (*epileptic*) yüzünde ve bedeninde renkli beneklerin ortaya çıkmasının sara nöbetlerinin kesilişini haber verdiğini ileri sürer."[118] Bununla birlikte, bütün bunlar gözlemlerden ibarettir ve Ullmann gibi eleştirmenlerin iddia ettiği gibi, bunları sihirli ifadeler olarak vasıflandırmak hemen hemen mümkün değildir.[119]

Hindistan altkıtasında, Müslüman *tabib*ler de, geleneksel İslâm tıbbını, -gerçekte, hemen hemen tamamiyle onu içine alan- *Ayurvedic* adı verilen geleneksel Hind tıbbı ile birleştirmişlerdir. Özellikle ve gerçekte, tabiî olarak, eczacılık bilimi (pharmacology) için de bu geçerliydi, çünkü Hindistan'da bulunan bir çok şifalı bitki Orta Doğu'da ve hatta İran'da bulunmuyordu. Hükümdarların saraylarında hem Müslüman hem de Hindu doktorlar mevcuttu. Ekber'in sarayı, her iki dine mensup yirmidokuz kişilik bir ekibe sahipti.[120] Sultanların, soyluların, valilerin ve diğer nüfuzluların İslâm tıbbına sahip çıkması, gerçekten de çok yaygın bir durumdu. *Medreseler*de normal dinî müfredatın bir parçası olarak biraz tıp öğretimi sayesinde köylerde bile, cami *imamı* ne kadar yetersiz olursa olsun aynı zamanda da bir doktordu. Hastaneler genellikle büyük kasabalarda ve şehirlerde kurulurdu, ki buralara hastalar mabetlere seyahat eder gibi seyahat ederdi, fakat küçük ayakta tedavi klinikleri hastalara oldukça yakın ve hatta genellikle hemen

(*) Burada bir yanlışlık olsa gerektir. Meyve yiyenin bildiğimiz kadarıyla nezleye değil, çok yemesi halinde ishale yakalanması söz konusu olabilir. Alıntının yapıldığı kaynak elimizde olmadığı için, burada bir yanlışlığın olup olmadığından emin değiliz. (Çev.)

118- Elgood, *Medical History*, ss.354-55.

119- Ullmann, *Die Medizin*, s.311.

120- Ali Ahmed Neyyir Vâsıtî, *Tibbu 'l-Arab*, 2.baskı (Lahor, 1969), s.514.

yanıbaşlarında olurdu. Teşkilatlı hastanelerin yokluğunda karmaşık hastalıkları tedavi etmek tabiatıyla güç idiyse de, her yere yayılmış nisbeten küçük kliniklerin bolluğu, nadir görülen ve teşhisi güç hastalığı olmayan bir çok hastayı tedavi etmiş ve kurtarmıştır. Dolayısıyla, büyük hastanelerin yokluğu ***bir bilim olarak*** tıbbın düşüşüne mekân hazırlarken, tedavinin daha geniş bir halk kitlesine ulaşması gibi bir sebepten dolayı ***uygulamalı bir sanat olarak*** tıbbın faydaları çoğalmıştır.

Hintli tıpçılar, hem Arapça'da hem de Farsça'da tıp literatürüne bir çok katkıda bulunmuşlardır; bu literatür, ya İbn Sînâ'nın ***Kanun***'u veya İbnu'n-Nefîs'in ***Nefîsî***'si gibi klâsik İslâm tıp eserlerinin tefsirlerini ya da ***mücerrebât***'ın önemli bir bölümü oluşturduğu derlemeleri ihtiva eder. Öyle ki, bu derlemelerin aşırı bir şekilde yaygın olduğu -bir tür tıp reçeteleri literatürü-, Moğol imparatorları Şah Cihan ve Avrengzib (onyedinci yüzyıl) zamanında Hindistan'da bulunan Fransız "doktor" Bernier'in seyahatları ile de ortaya konmuştur. Doktor Bernier, Hindlilerin mevcut tıp literatürlerinin yalnızca reçetelerden oluştuğunu yazar. Müslümanlar arasında tıp alanında gerçekleşen böylesine büyük bir gelişmenin Hindliler tarafından da etkilenmesi mümkündür. Bernier, ilaveten, Hindlilerin, hayvanların dahi olsa anatomi ile hiçbir surette ilgilenmediklerini yazar.[121]

Çağdaş Hekim Ali Ahmed Neyyir Vâsıtî, Browne'nın *Arab Tıbbı* (Tıbbu'l-Arab) isimli eserinin Urduca tercüme, yorum ve tenkidinde (Hindu Ayurvedik tıp sistemi ile Yunan tıp sisteminin yoğun bir sentezini hazırlayan) geçmiş Moğol ***hekim***i Şerif Han hakkında şunları yazar:

> [İslâm] tıbbının sonraki döneminde yaşayan Hekîm Şerif Han'dan özellikle bahsetmek gereklidir. O, [Moğol] Muhammed Şah'ın hükümranlığı esnasında yüksek seviyede bilgili ve mahir bir doktordu. O, *Kanun* (bu, büyük ihtimalle İbnu'n-Nefîs'in tıp üzerine tasarladığı yüz ciltlik esere işaret etmektedir, ki bu eserin ancak otuz cildini tamamladığı rivayet edilmektedir ve bugüne kadar eserin bilinen bazı kısımları gelebilmiştir) ve *Şerhu'l-Esbâb* (çeşitli hastalıkların sebepleri) üzerine İbnu'n-Nefîs'in yaptığı şerhlere

121- Chandpûrî, *Atıbbâ'*, s. 61.

şerhler yazmıştır. Bu şerhlerden onun bilgisinin genişliği ve derinliği hakkında bir fikir elde edilebilir. Basit ilaçlar (*mufredât*) üzerine *Te'lîf-i Şerîfî* isimli eseri; karmaşık ilaçlar üzerine ise, atalarından (ve de kendisinden) gelen *mucerrebât* ve *ma'mûlât* (tecrübe ile isbatlanmış ve şifa verici olarak güvenilen reçeteler)'ı topladığı ve *İlâcu'l-Emrâz* (Hastalıkların Şifası) başlığını verdiği bir başka eseri kaleme almıştır.

Aynı şekilde, Ferruh Siyer'in hükümdarlığı zamanında, [bir İran göçmeni olan] Hekîm Muhammed Ekber Erzânî, *Hudûdu'l-Emrâz* (Hastalıkların Tarifleri) isminde bir tıp sözlüğü, ve uygulamalı tıp alanında da *Mîzânu't-Tıb* (Tıbbın Terazisi) ve *Tıbb-ı Ekber* (En Büyük Tıp) isimleri altında iki ayrı kitap yazmıştır";[122] son iki eser, hiç şüphe yok ki, *mucerrebât* kapsamına girerler. *el-Mucerrebât* başlığı altında başka bir çok eser vardır; bunların bir tanesi, Ekber'in hükümdarlığı sırasında İran'dan gelen ve onun saray hekimi olan meşhur doktor Ali Cîlânî'nin eserlerinin listesi arasında mevcuttur.

Hindistan'ın Tuğlak hükümdarı Firûz Şâh (ö.1388) ile "büyük Moğol" imparatoru Ekber'in tıp tahsil ettikleri ve hastaları tedavi ettikleri tarihçiler tarafından rivayet edilmektedir. Firûz Şâh, bu işi genellikle, kendisi tarafından inşâ edilen bir hastanede yaparken, Ekber, Emir Abdurrahîm Hân-ı Hânân da dahil olmak üzere kendi saray mensuplarını muayene ediyordu. Ekber'in ölümcül hastalığı ile ilgili aşağıda yer alan hikâye, saray hekimlerinin imtiyazları ve tehlikeleri ile saray entrikaları hakkında fikir vermektedir: Ekber'in oğlu ve veliahdı Cihangir, otobiyoğrafisinde şunları yazar:

> 1016 [M.S.1606] yılında, hastalığı ciddî bir hal almışken, [ona yiyecek ikram eden] akraba ve dostlarını sadece memnun etmek için birçok türden yiyecek ve meyve yerdi; ilerlemiş yaşından dolayı güçsüz olduğu için yediklerini sindiremezdi. Bir gün kumar oynamaktan kendini alamayan Emînü'd-Devle'ye çok kızdı. Kızgınlığı onu daha güçsüz ve daha hasta yapmıştı. Kendisinde dizanteri (kanlı ve sancılı ishal) hastalığı ortaya çıkmıştı ve hiçbir şey yiyemiyordu. Durum salı günü de [ertesi gün] aynı idi. Çarşamba günü, biraz çorba içmesi kendisine tavsiye olundu. Bir gün hükümdar, [resmî] doktoru Ali Cîlânî'ye [kendisini iyileştiremediği için]

122- Vâsıtî, *Tıbb*, ss. 519, 516.

> kızdı. Bizzat bu doktor, fakirlerin tedavisi için yıllık altıbin rupi harcıyordu. Doktor şöyle dedi: "Bünyenle uyuşması şartıyla, senin için öngördüğüm tedavi iyidir. Fakat, sen kendine yardımcı olmuyor, sakınmanı istediğim şeylerden sakınmıyorsun. Hanımların sana *hiçrî* yemeği (*kedgerie/khichrî*; pirinç, tereyağ ve mâş ismi verilen ağırlıklı olarak mercimekle hazırlanan bir yemek) gönderdiler ve sen iştahla yedin. Sindirmek sana çok zor geldi ve ishal oldun."

Ekber'in ishali çok geçmeden dizanteriye dönüştü. Cihangir devamla şöyle yazar:

> Sona doğru, Ekber'in dışkılarında kan görülmeye başladığında doktor Ali Cîlânî hiçbir şey yapamadı, hükümdar doktora öfkelendi ve ona şöyle dedi: "Sen sıradan bir adamdın, fakat ben seni bu yüksek mevkiye getirdim. Benim şimdi işime yaramayacaksın da ne zaman yarayacaksın?" Hükümdar o kadar kızmıştı ki, kemerini çıkarır ve doktora doğru sallar. Doktor cebinden bir ilaç çıkarır ve onu bir bardak suyun içine koyar. Bardaktaki su anında donar. Doktor şöyle der: "[Senin ishalini durdurabilecek] böyle ilaçlar var, fakat hiç bir işe yaramayınca ben ne yapabilirim?" Hükümdar şöyle cevap verir: "Ne olursa olsun, lütfen şu ilacı almama izin ver." Doktor bu yalvarmaları reddedemez ve ona ilacı verir. Sonuç, bir kabızlık, mide şişkinliği ve yoğun mide spazmları olur. Doktor, hastaya, onun ölümüyle sonuçlanacak ishalini geri getirecek bir panzehir vermeye kendini mecbur hisseder. Doktor o kadar korkmuştu ki, [Lahor valisi] Şeyh Ferîd'e sığınır.

Doktor korkmakta haklıydı, çünkü diğer doktorlar onu, hükümdarı doğru tedavi etmemekle suçluyorlardı. Özellikle, diğer doktor Muzaffer, Cîlânî'nin hastalık esnasında hükümdara karpuz tavsiye etmesine karşı çıkmıştı. İmparator otobiyoğrafisinde şunları yazar: "Doktor Muzaffer gerçekten ya da kötülük ve bencillikten dolayı böyle konuşsa da, zihnindeki her hangi kötü bir düşünceyi okuyarak doktor Cîlânî'yi öfkemin hedefi yapamayacağımı düşündüm. Şayet, Allah'ın takdiri ve doktorların hataları olmasaydı, o zaman kim ölürdü ki?"[123] Ekber'in ölümü, onun tedavisinde bir takım kirli işlerin döndüğü şüphesini uyandırmıştı; zira Sünnî Müslümanlar imparatorun dinî siyaset ve inançlarına karşıydılar: Ekbe-

123- Chândpûrî, *Etıbbâ'*, ss.143, 141, 142.

rin Hindulara karşı olağanüstü müsamahakâr tavrı; bazı Hindu ve gerçekte, Zerdüşt uygulamaları benimsemesi; Papa'ya bağlı bazı özel Katolik elçilerle flört etmesi; ve kendisinin derleme saray dini. Halihazırda ölümünden önce, bu Sünnî Müslümanların temsilcileri, hemfikir olduğunu söylediği Ehl-i Sünnet İslâm'ın siyasetlerini yeniden tesis ederse rakibine karşı taht yarışında destek vereceklerini söyleyerek Ekber'in oğlu Cihangir'e yaklaşırken, birçok Hindu (özellikle, Ekber'in dinini kabulü reddetse de, onun ordu kumandanı, kayınpederi ve önemli bir saray mensubu olan Râja Mân Singh) ve bazı Müslümanlar tahtta Cihangir'in oğlu şehzâde Hüsrev'i görmeyi tercih etmişlerdi. Bununla birlikte, herhangi bir kirli oyunun varlığına dair gerçek bir delil ortaya konmamıştır.

Her ne kadar Ekber olayında, önemli bir dinî unsuru kapsamasından dolayı siyasî açı vurgulanmışsa da, bir hükümdarın tedavisi, tıbbî ve siyasî açıdan tipik bir olaydır. Diğer bir olay sıradan, zavallı, kör bir kadının tedavisidir. Tedavinin fakirler için ücretsiz olduğu, güçlü ve zengin insanların himayesinde bulunan İslâm Hindistan'ındaki kliniklerin yaygınlaşmasından bahsetmiştim. Bu sebeple, şimdi nakledeceğimiz olay da nadirattan değildir. Burada görüleceği gibi bazen, şayet fakir insanlar dikkatlerini çekerse yüksek mevkili insanlar da hadiselerin içinde yer alırlar. Son büyük Moğol imparatoru Avrengzib Alemgir (ö.1707), şu anda Pakistan'ın başkenti İslâmabad'ın bulunduğu yerden pek uzak olmayan Vah Bahçeleri'nde kamp yapıyordu. İmparatora eşlik eden kendi saray tarihçisi Musta'id Han, kendisinin *Alemgir'in Hükümranlık Tarihi* (Me'âsir-i Alemgirî) isimli eserinde bize şunları söyler:

> Bir gün kendi hizmetçilerim, kraliyet kampının hemen yanıbaşında, bahçeden gelen ve bir akarsuya karışan su üzerinde bir un değirmeni çalıştıran yaşlı kör bir kadının yaşadığını bana söylediler. Bahçenin bahçıvanının bu suyu kesmesinden dolayı [ne sebeple kesildiği zikredilmiyor], kadın geçim kaynağını kaybetmiş, biz de kendimize ekmek yapmak için un elde edemiyorduk. Musta'id Han bu mesajı Alemgir'in güvenilir ve yüksek düzeyde bir görevlisi olan Bahtâvar Han vasıtasıyla imparatora iletti; imparator da Bahtâvar Han'a kadının un değirmeninin suyunun tekrar akıtılması için emir verdi. Alemgir yemeğine oturduğunda, iki tepsi yiye-

> ceğin ve beş altın sikkenin, bir selamla birlikte şöyle diyen bir mesajla kadına iletilmesini emretti: "Sen bizim komşumuzsun. Benim burada kalışımın sana rahatsızlık vermesinden dolayı özür dilerim; lütfen beni affet." Ertesi gün imparator, saraya getirilen kadına bir *palanquin* (araba) gönderdi. Kadına sorduğunda, onun henüz evlenmemiş iki kız ve iki küçük erkek çocuklu bir dul olduğunu öğrendi. Kadına ikiyüz rupi verildi ve kamp sarayında iki gece kaldı, burada saray eşrafının kadınları cömertçe kendi giysilerini ve mücevherlerini kadına verdiler. İki veya üç gün sonra kadın kızlarıyla birlikte kamp sarayına tekrar davet edildi. Bu sefer kendisine kızları için ikibin rupi, elbise ve mücevher verildi. Kendisine ayrıca bir değirmen daha verildi ve kendisinin bu iki değirmeni de vergiden muaf tutuldu. İki kızını evlendirdi; çok zenginleşti ve artık yarı-çıplak erkek çocuklarına iyi elbiseler temin edebiliyordu. Musta'id Han, kadın kendisine teşekkür etmek için geldiğinde, altın işlemeli ayakkabılar giydiğini ve kendisinin mücevherle bezenmiş olduğunu söyledi. Hepsinden de önemlisi, körlüğü de imparatorun emriyle bir göz doktoru (*opthalmologist*) olan Hekim Sübhân tarafından iyileştirilmişti.[124]

Bu hikâyeyi detaylı bir şekilde verdim ve yaşlı kör bir kadının hükümdarın emriyle muayene edildiğini ifade etmek hoşuna gitmedi, çünkü bu olayın arkasındaki zihni tavır oldukça önemlidir: kadının körlüğünün tedavi edilmesi, bir bütün olarak *tedavi tavrının* ayrılmaz bir parçasıdır ki, bunda Alemgir hiç bir surette Hind İslâm tarihinde yalnız değildir.

Moğol döneminde, tıp bilgisine sahip ve onu muhtemelen meslek olarak icra etmiyorlarsa da ara sıra kullanan iki kadından bahsedilir. Bunlardan bir tanesi, erkek kardeşi Moğol imparatoru Şah Cihan'ın sarayında şöhretli bir şair olan, Satîyyu'n-Nisâ isimli İranlı bir kadındır. O, Hindistan'a erkek kardeşinden ondört yıl sonra gelmişti. Kendisinin ev düzenlemesindeki mahareti, bakıcılıktaki (*tîmârdârî*) ve de saray hizmetçileri arasındaki hastaları tedavi etmedeki olağanüstü kabiliyeti sebebiyle, sarayda önemli bir kişi haline geldiği rivayet edilir. Aynı zamanda o, Şah Cihân'ın sevgili eşi Mümtâz Mahal'in -ki, kendisi için hükümdar, meşhur Tâc Mahal'i inşâ etmiştir- mührünün muhafızı idi; Mümtâz Mahal'in kızı Cihân Arâ'ya özel öğretmenlik yapıyordu. İlk gömüldüğü yer

124- Chândpûrî, *Etıbbâ'*, ss. 101-2.

olan Lahor'da 1646'da ölmüş, fakat imparator Tâc Mahal'in yanıbaşına muhteşem bir türbe inşâ ettirmiş; cesedi, ölümünden bir yıl kadar bir süre sonra oraya nakledilmiştir.[125]

Cihangir, sevgili eşi ikinci hanım Nûr Cihân hakkında, otobiyoğrafisinde, şunları yazar: " O, bu doktorlardan daha fazla tıp tecrübesine sahipti." O, bunları kendisinin iki meşhur saray hekimi Ebû'l-Kâsım Cîlânî ve Sadrüddîn'e karşı kendi şiddetli şikayetleriyle bağlantılı olarak yazar. 1621'de kendisinin Keşmir kampı esnasında, şiddetli bir ödem[*Edema/Oedema*, bedenin herhangi bir yerinde toplanan sulu madde]'e (muhtemelen yüksek kolestrol diyetlerine bağlı olarak, kraliyet ailesinin erkekleri arasında yaygın olduğu görülmektedir) ve solunum güçlüğüne yakalandığında bu doktorların her ikisi de beraberindeydi ve kendisini tedavi etmeyi reddetmişlerdi. Cihangir, bu her iki doktora da yüksek mevkiler vermede kendisinin son derece iyi davrandığını, buna rağmen, bunların duygularının katılaşmış olduğundan kendisini tedavi etmeyi reddettiklerini yazar. Tahta kimin geçeceği hususundaki amansız mücadeleden dolayı, ikisinin de bu durumda hükümdara dokunmaktan korktukları ileri sürülmüştür. Bu her iki doktorun da Cihangir'in oğlu Şah Cihan'a yakın duygu besledikleri şüphesi mevcuttu. Nitekim, Şah Cihan babasının tahtına oturduğunda, her ikisi de yeni hükümdarın gözdeleri olmuşlardır. Bununla birlikte, şaşırtıcı olan şey, Cihangir bu her iki doktora karşı bir faaliyete girişmemesidir. Kocasının çok yüksek alkol tüketimini azaltmasının ve onu sıkı bir diyete sokmasının dışında, Nûr Cihân'ın kocasını nasıl tedavi ettiğine dair detaylı bir bilgi mevcut değildir. [126]

Tıbbın normal eğitimin bir parçası haline gelmesinden dolayı, iki kadının tıp bilgisine sahip olmaları şaşırtıcı değildir. Bir çok eğitimli orta-tabaka kadın, muhtemelen, yalnızca biraz Kur'ân ve Nebevî Hadîs ve Kutsal Hukuk'un (Fıkıh) özellikle kadınları ilgilendiren belirli bir bölümünü tahsil ederken, diğer soylu kadınlar edebiyat ve tıp da dahil olmak üzere şüphesiz çok daha fazlasını tahsil ediyorlardı. Sağlık bilgisi ve tıbbın genel bilginin bir bölümü

125- Chândpûrî, *Etıbbâ'*, ss.103-6.
126- Chândpûrî, *Etıbbâ'*, s.41 (krş. s. 119).

olduğu, meşhur Hindli dinî âlim Eşref Ali Sânevî'nin (ö. 1943), kadınlara din ve genel sağlık hakkında bir öğüt olarak kaleme aldığı *Cennet Mücevheri* (Bihiştî Zevâr) isimli meşhur eserinin yaptığı ünden açıktır. Bu kitabın ilk baskısı 1880'lerin başında ortaya çıkmış, fakat o tarihten bu yana sayısız baskılar yapmıştır. Yazarın ölümünden biraz öncesi olan 1942'ye kadar her yeni baskı daha da genişlemiş, kırkdört ciltlik bir hacme ulaşmıştır. Bu eseri, o zaman Müslüman kızlar evlendiklerinde anne-babalarının evlerinden çeyizlerinin bir parçası olarak getirirlerdi ve halen modern eğitimin yayılmasıyla bile -özellikle toplumun muhafazakâr kesimi arasında- aynı gelenek devam etmektedir. Eser, tam bir hayat rehberi olmayı amaçlamaktadır; dinî eğitimden başka, aşçılığa, temiz çarşafın sıhhîliğinin önemine, birçok hastalık için tıbbî reçetelere ve hatta rüzgar kuzeyden güneye eserse ne tür elbiseler giymek gerektiği hususundaki tavsiyelere önemli bölümler hasretmiştir. Çıkacak yeni baskılarıyla birlikte, yaklaşık altmış yıllık bir tarihi kapsayan eser birinci dereceden sosyolojik öneme sahiptir.[127]

TIP EĞİTİMİ VE TIP İMTİHANI

İslâm'da tıp eğitimi büyük hastanelerin bir işlevi olarak başlamıştır: Onuncu yüzyılın ikinci yarısında Bağdat'ta Adûdu'd-Devle tarafından kurulan hastane gibi, bütün büyük hastaneler öğretim veren hastanelerdi. Yukarıda tıp tarihçisi İbn Ebî Usaybi'a tarafından verilen bilgi, onun Şam'daki Nûrî hastanesindeki tıp eğitimini detaylandırmakta ve aynı zamanda tıp öğretiminin ve klinik araştırmanın yapıldığı tarzı da ortaya koymaktadır. Muhtemeldir ki bu, Bağdat'taki hastanelere ilk ilhamı veren ve ilk rehberliği yapan Cundişâpur'un tıbbî geleneğinden alınmıştır. Bu meslekî okullar *medrese* ismi verilen dinî öğrenim kurumlarının gelişmesiyle paralellik arzetmiştir; aralarındaki önemli fark, *medreseler* özel vakıflar şeklinde başlarken, tıbbî kurumlar resmî destek altında tesis ediliyorlardı: İlk devlet-destekli *medreseler*, Sünnî İslâm'da, onbirinci

127- Öğrendiğime göre, Barbara Metcalf tarafından yapılan tercümesi tamamlanmış, fakat henüz basılmamıştır.

yüzyılda Selçuklu Türkleri zamanında kurulmuştur: Selçuklu hükümdarlarının "bilge" veziri Nizâmülmülk 1063-65'te Bağdat'ta ünlü Nizâmiye Medresesi'ni kurmuştur. Bu gelişmenin arkasında iki saikin olduğu görülmektedir: birincisi, Şi'a propagandasına karşı harekete geçmek (Şi'a, resmî koruma altında öğrenim mekânları tesis etmede Sünnîleri geçmişti -1176'da Sünnî Eyyûbîler'in eline geçinceye kadar Kahire'deki büyük el-Ezher okulu, 970'te Şiî Fatımîler tarafından kurulmuş ve devam ettirilmekteydi); ikincisi ise, İslâmî müesseselerin yönetimi için devlet görevlileri yetiştirmekti (Selçuklulardan önce, İslâm'dan sorumlu özel bir görevli yoktu; yüksek Şeyhülislâmlık makamını meydana getiren Türklerdi).

İslâmî ilimlerin tahsilinde olduğu gibi, tıp alanında da öğrenciler, genellikle, çalışacakları büyük üstadları ararlardı; kurumların önemi ise yalnızca ikinci derecedeydi. Bir öğrenci, hem kitaplar vasıtasıyla hem de bir üstad denetiminde klinik tecrübe yoluyla belirli konuları öğrendikten sonra, onun tamamiyle bu konuları öğretmesini veya uygulamasını temin edecek olan sertifikayı, *icâzeti* kendisine kurum değil, üstad verirdi. Uzmanlığının ünü her yere yayılmış olan meşhur bir hocayla çalışmak için, öğrenciler İslâm dünyasının bütün köşelerinden seyahat ederlerdi. Örneğin, hırslı bir öğrenci için göz hastalıkları üzerine Kahire'de bir üstadla çalışmak ve daha sonra böbrek rahatsızlıkları üzerine çalışmak için Şam veya Bağdat'a gitmek oldukça yaygındı.

Medreseler resmî himaye altında tesis edilmeye başlandıktan sonra, tıp ilimleri de yavaş yavaş müfredatın bir parçası haline gelmeye başlamıştı. Elbette ki, daha önceki tıp kurumları çok sayıda doktoru bir araya getirmişlerdi: Doktorları imtihana tabi tutma sistemi onuncu yüzyılın otuzlu yıllarında tesis edilmişti. Tıbbî uygulamaya başlamadan önce, doktorların, imtihana tabi olmalarının kendilerinden ilk defa istendiğinde, bu muamelenin Sinan b. Sâbit tarafından yürütüldüğü ve yalnızca Bağdat'ta, imtihana tabi olmaları mecburî olmayan saray doktorları hariç, 860 doktorun imtihan edildiği rivayet edilmektedir.[128] Tıp gerekli dinî ilimler müfredatı-

128- E.G.Browne, *Arabian Medicine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), s. 40.

nın tercihli bir parçası haline geldikten sonra, doktorların sayısı daha da arttı. Bugün bile hâla faaliyet gösteren Bağdat'taki meşhur Mustansıriye *Medresesi*'nin binası, Abbâsî halifesi el-Mustansır Billâh tarafından tesis edilmişti; bu bina 1233'te tamamlanmış, fakat 1234'te tıp bölümü kendi binasıyla birlikte ilâve edilmişti.[129] Osmanlı padişahı Fatih Sultan Mehmet, fethinden sonra İstanbul'da altı yıllık müfredatı olan büyük bir medrese inşâ etmiştir. Mezuniyette, öğrenciler iki branştan, yani din ve tabiî bilimlerden birinde uzmanlaşırlardı. Bunlardan birincisi kelâm, fıkıh ve edebiyat bölümlerini; ikincisi de tabiî bilim, felsefe ve tıp bölümlerini kapsıyordu. Aynı durumun sultan Muhteşem Süleyman (veya Kanûnî Süleyman, ö. 1566)'ın *medrese*si için de geçerli olduğu görülmektedir.[130]

Hind yarımadasında da, kliniklerde elde edilen uygulamalı eğitim bütün Hindistan'da yaygın iken, *yunân* tıbbı (İyonya veya Grek tıbbı) büyük *medreseler*de düzenli bir konu olarak öğretilirdi. Çünkü, Moğollarla birlikte tıp, dinî eğitimin bir parçası haline gelmişti: "Moğol döneminde, tıp genellikle.... *medreseler*de ve dinî tedrisatın yapıldığı yerlerde öğretilirdi. Bu sebeplediır ki, bu dönemde, dinde âlim olan hemen hemen bütün erkeklerin aynı zamanda tıpta da gayet bilgili olduklarını görüyoruz. Buna ek olarak, uygulamalı eğitim, uzmanlar tarafından kendi kliniklerinde verilirdi....ve gerçek tıp okulları bunlar[klinikler]dı."[131]

Hekimlerin imtihana tabi tutulmalarının yerleşmesinin öncelikli sebebinin, 931 yılında bir Bağdat hastanesindeki bir hastanın yankı uyandıran ölümü olduğu rivayet edilir. Bize nakledildiğine göre, Bağdat'taki 860 tıp pratisyeninden 160'ı başarısız olmuştur. Aşikârdır ki, imtihan oldukça hafifti ve bu imtihanın amacı, pratisyenlerin kalitesini standart hale getirmekten ziyade, insanları tehlikeli doktor müsveddelerinden kurtarmaktı. E.G.Browne, birtakım müshiller haricinde tıp hakkında hiç bir şey bilmeyen, ancak reçe-

129- Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (Higher Religious Education among Ottomans) (Ankara, 1983), ss. 32 vd., 87, 97.

130- Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (İslâm ve Çağdaşlık) (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. 35.

131- Vâsıtî, *Tıbb*, s. 517.

telere zararsız ilaçları yazmak suretiyle yeterince para kazanan etkili ve iyi giyimli yaşlı bir adamla, oğlunun ilginç hikâyesini nakleder. Sinân b. Sâbit, yaptıkları şeylerin ötesine geçmemek şartıyla, bu ikisinin işlerine devam etmelerine izin vermiştir.[132]

Doktorların ve onların uygulamalarının denetimi, sonuçta, "genel ahlâk"ı denetleme görevi ile yükümlü -ağırlık ve uzunluk ölçülerinin kontrolü, malların kalitesinin incelenmesi; ve sarhoşluk ile mesleği kötüye kullanma suçlarını araştırma, vb.- *Hısbe* dairesine (Arabça *hısâb*, dikkate almak, incelemek veya hükmetmek anlamlarına gelir) verilmişti. Sonuçta, bu işler bütünüyle büyük şehirlerde *Hısbe*'nin bir parçası haline geldi. Bununla birlikte, standartları uygulamadaki katılık, zamana, mekâna ve personele göre değişmekteydi. Arap Orta-Doğu'da, bu tür imtihanların Bağdat, Kahire ve Şam'da yapılmakta olduğunu işitiyoruz. Arap tarihçi Corcî Zeydan'a göre, Arap hükümetlerinde (büyük bir ihtimalle *Hısbe* dairesinde) tıp eğitimini ve uygulamalarını denetleyen bir "baş hekim" bürosu vardı.[133] Suriye ve Mısır'da, Eyyûbîler zamanında doktorlara diploma vermeye yetkili isim olarak Muhezzibuddîn'i görüyoruz. Aynı dönem hakkında yazan İbn Ebî Useybi'a, kendisi Kahire'de iken Eyyûbî hükümdarının, doktor Muhezzibuddîn'e göz doktorlarını imtihan etmesini ve düzgün bir şekilde diploma vermesini emrettiğini yazar.[134] Yine, böyle imtihanların el-Mustadî veya el-Muhtedî'nin hilâfeti sırasında, İbnu't-Tilmîz tarafından yürütüldüğünü işitiyoruz.[135]

Öyle görünüyor ki, tıp eğitiminin ve sonuç olarak uygulamasının düzeyi, tıp eğitiminin, medrese eğitiminin bir parçası haline gelmesinden ve hastanelerden ayrılmasından sonra kötüleşti. Hastaneye dayalı eğitimin devam ettiği Türkiye'de -medreselerle bağlantılı mı yoksa değil mi, bilmiyoruz- düzey nisbeten yüksek

132- Browne, *Arabian Medicine*, s. 41.

133- Ullmann, *Die Medizin*, ss. 225-26; Vâsıtî, *Tıbb*, ss. 257 vd. Vâsıtî, doktorların imtihana tabi tutulmasının el-Muktedir zamanından çok önce, tıp okullarının resmî olarak desteklenmesiyle birlikte başladığını ve el-Muktedir'in yaptığı şeyin ise, bir tıbbî kayıt sistemi tesis etmek olduğunu iddia eder.

134- İbn Ebî Useybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ'*, s. 731.

135- Vâsıtî, *Tıbb*, s. 259.

kalmıştır. Devlet tarafından kurulan veya desteklenen İslâmî eğitim kurumları çoğaldıkça, Ehl-i Sünnet kaynaklı dinî kelâm ve hukuk ilimleri düşünsel hayatın merkezi haline gelmiştir. Daha sonraki ortaçağ asırlarında, bu ilimlerin kendileri durağanlaşmış ve bunlarla birlikte tıp da dahil olmak üzere bütün pozitif ilimler de gerilemiştir. Dinî ilimlerin durgunlaşması kendilerinden kaynaklanmaktaydı ve kendi içsel durumlarının bir sonucuydu. Dinî ilimlerin durgunlaşması, doğal olarak, diğer bilimler üzerinde de kötü bir etki yapmıştır. Özellikle felsefe, Ehl-i Sünnet tarafından en sevilmeyen (bête noire) idi. Açıktır ki, felsefe ve bilim gerilediğinde bu, kelâmî disiplinleri de beraberinde sürüklemiştir; çünkü bu disiplinler bir meydan okuyuş olmadan kısır kalırlar. İslâm kelâmı ve hukuku alanlarındaki bu katılık ve yaratıcılık noksanlığı, sonraki ortaçağ İslâm asırlarının en göze çarpan özellikleridir, ki bu, modern eğitim görmüş bir Müslümanın geleneksel İslâm'a olan saygısını zayıflatmıştır; şu anda eğitim reformundaki çeşitli çabalar bu yabancılaşmayı gidermeye çalışmaktadır. Diğer taraftan, modern Batı'da, pozitif ilimler ve tıp kendilerini dinî ilimlerden yavaş yavaş soyutlamaktadırlar, fakat onların bu sekülerleşmesi, onların manevî bir temelden yoksun kalmaları şeklindeki bir bedelle gerçekleşmektedir. (Vurgu bizim, çev.)

İmtihan ve diploma sistemi gevşek uygulandığından ve bir çok yerde hiç var olmadığından dolayı, genellikle *Mihnetu't-Tabîb* (Bir Doktoru Nasıl İmtihan Etmeli) olarak bilinen yeni bir tür tıp literatürü ortaya çıktı. Bu literatür öyle hazırlanmıştı ki, sıradan insanlar, söz konusu kişinin hakikî bir doktor mu yoksa bir sahtekâr mı olduğuna kendileri karar verebilirlerdi. Çok yüksek bağımsız bir düşünceye sahip ve aynı oranda da tenkidçi olan Abdüllatif el-Bağdadî (ö. 1231), risalelerinde, "zamanımızın sahtekârları" olarak gördüğü kimseler hakkında bir takım genel hükümlerde bulunur. Bir kişinin kendi [zihnî ve kalbî] tatmini için bir doktoru imtihan etmesi hususunda, Galen'in bu konuyla ilgili eserleri örnek teşkil eder. Bu tür eserler, bir doktorun meslekî değerini ölçme amacıyla *muhtesibler* tarafından da kullanılmıştır. Onüçüncü yüzyılın yakla-

şık üçüncü çeyreğinde, büyük bir ihtimalle doktor Abdulazîz tarafından yazılan böyle bir eser, Hakîm Neyyir Vâsıtî tarafından E.G.Browne'nın *Arabian Medicine* (Arap Tıbbı) isimli eserine yaptığı Urduca şerhte tasvir edilmiştir.[136] Yazar, *Bir Bilge Bütün Doktorları Nasıl İmtihan Edebilir* (How The Wise Can Test All Physsicians/İmtihânu'l-Eibbâ' li-Kâffeti'l-Etıbbâ') isimli eserin girişinde bize, "çünkü bunun üzerine bir denetim yoktu" diyerek bu mesleğin kötüleştiğini ve bu sebeple her türden yalancıların bu mesleği kötüye kullandığını; böylece "durum öyle bir noktaya gelmişti ki, berberler göz doktorluğu yapmaya, cerrahlar ve göz doktorları da dahilî tıbbı icra etmeye koyulmuşlardı." diye ifade eder. Eserin on bölümünün her biri yirmi soru ile onların güvenilir tıp eserlerine dayalı cevaplarını kapsar. Üç bölüm cerrahi, göz ve çıkık tedavisi hakkındadır. Nabız hakkındaki bölümde çeşitli sorular, nabzın ahenk ve kuvveti üzerinde haz ve sevgi hislerinin, musıkînin etkisi, bazı dropsi (karında su toplanması) şekillerinde nabzın niçin "yükseldiği" gibi hususlara aittir. Eser o kadar takdir görmüştür ki, Moğol imparatoru Ekber eserin asıl nüshasını elde etmiştir. Sonraları, 1900 yılında Delhi'de Hakîm Bedruddîn Han tarafından bir giriş ve Urduca tercümesiyle birlikte yayınlanmıştır.

Aynı şekilde, eczacıları da imtihana tabi tutma sistemi vardı. Abbâsî döneminde, komutan el-Afşin (İslâm'a karşı eski Fars fikirlerini ve duygularını yeniden diriltme şüphesiyle 840 yılında öldürülmüştür), Zekeriyyâ b. et-Tayfûrî'ye eczacıları gözetlemesini emretmiştir. Bu tedbirin sonucunda, bazı eczacılar iş yerlerini kapatmak durumunda kalmışlardır. Eczacılığa rehberlik etmek, fakat aynı zamanda da eczacılık imtihanını kolaylaştırmak için eczacılık üzerine eserler yazılmıştır. Şâpur b. Sehl bileşik ilaçlar üzerine böyle bir eser (*el-Kerâbâzînu'l-A'zam*) kaleme almıştır. Yine bu tür imtihanlara ilişkin, gevşekliğin olduğunu da duyuyoruz; ve tıp tarihçisi et-Kıftî bu hususta bazen rüşvete de başvurulduğunu ifade eder.[137]

136- Müteakip bilgi Vâsıtî'nin *Tıbb*'ındadır (ss.259 vd.)
137- Vâsıtî, *Tıbb*, ss. 263 vd.

TIBB-I MANEVÎ

Tıbb-ı Manevî, her ne kadar her ikisi de ortak ve bazen de karmaşık ise de, iki farklı anlama gelir. Bunlardan birincisi, hastalıklar için manevî veya ahlâkî veyahut da psikolojik tedaviye inanmaya işaret eder ki, bu fiziksel veya (manevî) olabilir. Örneğin, Kur'an'dan sûrelerin veya başka duaların okunması yoluyla fizikî bir hastalık tedavi edilebilir. Bu inanç, ilmî tıp geleneğinde bile, birçok Müslüman doktor tarafından bir dereceye kadar kabul edilmiştir. İkincisi ise, hastalığa özellikle akıl hastalığına veya deliliğe tabiatüstü manevî güçlerin sebep olduğu inancıdır. Helenizm'de şeytanlar veya kötü ruhlar tarafından sahip olunma yaygın bir inançtı; Hristiyan rahipler böyle hastalıkları iyileştirdiklerini iddia etmektedirler. Bu tip inançlar Orta-Doğu'da, Hindistan'da ve muhtemelen bütün dünyada ister istemez -münhasıran değil- fakat özellikle halk tıbbında yaygındı.

İslâmî öğretiye göre, bütün zihinsel hastalıklara dört vücut sıvısının [yani, mizacın] (*humor*) dengesizliği sebep olmaktadır, ancak bu, nihaî olarak Galen'den gelen bir inanç olan, zihinsel hastalığın sebebinin tabiatüstü olduğu şeklindeki inançla çelişmektedir. Bu Galenci gelenek, İslâm tıp geleneğinde temel bir unsur haline gelmiştir ki, İslâm tıp geleneği de kötü ruhlar tarafından ele geçirilme (*demonic possession*) fikirlerini reddeder. Bu inanç, İslâm tıp geleneğinde ve Ehl-i Sünnet akîde geleneğinde ortaktır. Bununla birlikte, halk nezdinde, göreceğimiz gibi, ruhlar tarafından sahip olunma ve dualarla şeytan, cin ve kötü ruh vb. defetme (*exorcism*) inancı devam etmiştir. Bir keresinde, Hz. Peygamber'in kararlı dinî tutumuna kızan kabile mensuplarının ona yaklaşarak, kendisine bir takım (*cin* ismi verilen) ruhların sahip olduğunu ve kendilerinin onu bazı ruh çağırıcılarla tedavi edebileceklerini teklif etmelerine dikkatin çekilmesi ilginçtir.[138] Ne var ki, bu delilik ithamı Kur'an-ı Kerim tarafından sürekli ve canlı bir şekilde reddedilmiş ve bu sebeple Ehl-i Sünnet İslâm'ında, ilk Hristiyanlıkta mevcut

138- İbn Hişâm, *Sîre* 1:358.

olana mukayese edilebilir herhangi bir "kutsal aptal" (holy fool) geleneği gelişmemiştir.

Bununla birlikte, Galen geleneğine rağmen, Galen'in aksine dört mizacın karşılıklı etkilişimini benimseyen Müslümanlar, hastalıkların özellikle de ruhsal hastalıkların ruhî nedenleri olduğunu kabul etmişlerdir. İslâm tıbbında dogmacı geleneğin hakim olmasına rağmen, Michael W. Dols şöyle yazar:

> Ders kitaplarında yer alan psişik (*psychic*) nedensellik ve çeşitli psikoterapi (ruhî tedavi) şekilleri açıkça uygulanırdı. Terapilerin çoğu ölmüş eski yazarların eserlerinde bulunabiliyorsa da, özellikle Müslüman doktorlar tarafından şok veya utanç-terapisinin kullanılması yeni görünmektedir. Dolayısıyla, görünen o ki, bazı Müslüman doktorlar bizzat kendi tecrübelerini kullanmakta ve genellikle tıbba kutsal bir yaklaşım sergilemektedirler. Bu azınlık görüşünün en iyi temsilcisi onbirinci yüzyıl ortasının doktoru Sa'îd b. Bahtişû'dur. Bahtişû, risalelerinin birisinde, hastalığın psişik nedenlerini özetler. Eserinin dördüncü bölümünün başında, İbn Bahtişû, sıradan doktorun hastalıktaki psişik unsuru ihmal etmesine karşı çıkar. "O(nlar), hastanelere (*bîmâristân*) girmemiş ve personelin hastalara nasıl muamele ettiğini -bazılarının sinirlerini yatıştırıp, diğerlerinin zihinlerini meşgul edip endişelerini dağıttığını ve onları şarkı ve başka şeylerle eğlendirdiğini, bazılarını da alaya alarak ve aşağılayarak heyecanlandırdığını ve canlarını sıktığını- görmemiştir."[139]

İslâm'da en büyük hekimlerin mizaçların karşılıklı etkileşimine inanmaları sebebiyle, Dols'un yaptığı gibi, onları bir azınlık olarak nitelendirmek tam olarak doğru değildir. Bir Galenci olan ve sözde Dogmatik (tamamen tecrübî olanın karşıtı olarak) geleneğe ait olan ve de çoğu doktor için bir model teşkil eden İbn Sînâ gibi bir adamın bizzat kendisi psişik tedavilerin uzmanı olarak görülmüştür. Semerkand hükümdarına saray şairi Nizâmî-Ye 'Arûzî tarafından yaklaşık olarak M.S. 1115'te yazılmış olan *Dört Makale* (Chahâr Maqâla) isimli meşhur Farsça eseri, yöneticileri, astronomları (astrologları), şairleri ve doktorları incelemektedir. Her kategoride

139- Michael W. Dols, "Insanity in Byzantine and Islamic Medicine," *Symposium on Byzantine Medicine*'in içinde, ed. John Scarborough, Dumbarton Oaks Papers, no. 38 (Washington, D.C. 1984).

ideal bir insanın tariflerini veren herbir bölümü on tane tasvir edici hikâye takip etmektedir. Doktorlarla ilgili bölümde, İbn Sînâ'nın bir şehzadeyi tedavisi ile ilgili bir hikâye rivayet edilmektedir. Birtakım zihinsel bozukluklardan şikâyetçi olan genç adam yemekten kesilir ve kendisinin bir inek olduğunu, dolayısıyla kesilmesi ve bir inek gibi yenilmesi gerektiğini düşünür. Hiçbir tedavi fayda vermeyince, İbn Sînâ'dan bu ümitsiz duruma müdahale etmesi istenir. İbn Sînâ muayyen bir günde söz konusu genci kesmeye geleceğini ve dolayısıyla keskin bir bıçağın hazırlanması gerektiğini söyler. İbn Sînâ gelir, bıçağı eline alır ve sol eliyle hastanın çeşitli yerlerine dokunur ve hiddetle bağırarak ayağa kalkar: "Bu inek kesilmek için çok sıska; eti yenmek için çok sağlıksız. Onu önce şişmanlatmalısınız, ancak daha sonra onu kesebilirim." O andan itibaren genç yemeye başlar ve yeterince kilo almaya başladığında, zihinsel hastalığıda iyileşmiştir. Halife Harun el-Reşid'in sevgili cariyesinin Cebrâil b. Bahtîşû tarafından şok tedaviyle tedavi edilmesine dair benzer bir hikâye de İbn Ebî Usaybi'a tarafından nakledilir.[140]

Yunan geleneğinde olduğu gibi, İslâm'daki manevî tedavinin bir bölümü ahlâkî açıdan sağlam olmaya hasredilir, fakat bu, uygulama açısından böyledir. Nitekim, Ebu Bekir er-Râzî tedavinin bu yönü üzerine iki eser kaleme almıştır. Bunlardan biri olan *et-Tıbbu'r-Rûhânî* (Manevî Tıp), İngilizceye *The Spiritual Physick of Rhazes* başlığı altında tercüme edilmiştir.[141] Bu eserde, er-Râzî ahlâkî[davranışsal] rahatsızlıkları/bozuklukları detaylı bir şekilde tasvir eder ve bunların insan davranışlarını nasıl etkilediğini keskin bir idrâkle tartışır. Böyle hastalıkları olan kişiler için o, şu tedavi metodunu tavsiye eder: Bu kişiler hastalıklarından haberdar edildikten sonra, hem onların tavırlarını tarafsız bir şekilde analiz edecek hem de onlara sempatik davranacak bir tenkitçi arkadaşın hizmetleri bu hastalara temin edilmelidir.

140- *Chahâr Maqâl* (Tahran, 1970), s. 126; ikinci hikâye için, İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ'*, s. 188.

141- er-Râzî, *The Spiritual Physick of Rhazes* (Londra, 1950)

er-Râzî'nin çok ilginç bir diğer eseri ise, kendi şahsî tavırlarının bir savunması olarak yazılmış olan *es-Sîretu'l-Felsefiyye*'dir ki, er-Râzî böyle bir hikmet adamı -ki o, kendisinin böyle bir hikmete sahip oldunu iddia etmiştir- olmadığı iddiasıyla muhaliflerinin hücumuna uğramıştır.[142] er-Râzî'nin isimsiz saldırganları (muhtemelen bunlar, er-Râzî'nin güyâ peygamberliği inkâr ettiği iddiası ile onunla münakaşaya girişen ve hepsi Allah'ın seçilmiş misyonerleri olarak O'nun namına konuşan İsmailî misyonerlerdir), onun, Sokrates'in takipçisi olduğunu söylerken, gerçekte hayattan ve onun iyi şeylerinden hoşlandığını iddia etmişlerdir. er-Râzî'nin cevabının özü ise şudur: Aşırı mübtelâlık ve aşırı perhiz kötü olup, bu ikisi arasında sağlıklı bir orta yol vardır; ve her ne kadar Sokrates hayatının erken dönemlerinde perhiz yapmışsa da, sonraki safhasında zühdünü değiştirmiştir -örneğin, evlenmiş ve sosyal işlerle ilgilenmiş ve hatta millî savaşlarda bile yer almıştır. er-Râzî böyle bir zevk düşkünlüğü durumunda, zevke dalan kişi zevke daldığında insanlara zevke dalmaktan vazgeçtiği halden daha fazla zarar veriyorsa bu zevk kötüdür demektedir. Bu açıkça faydacı bir tariftir, ancak gerçekte er-Râzî, ölüm sonrası hayatı da dikkate almaktadır. Üstelik o, birçok insanın helâl zevkleri bile bir tür kendini kontrol için esirgediklerini, böylece olağanüstü cazip, yanlış bir zevk ortaya çıktığı zaman kendilerini denetim altına alabildiklerini, bize söylemektedir. Bu sağlıklı ahlâk, "perhizlik için perhiz yapan Hristiyan keşişlerin ve birçok Müslüman mutasavvıfın" yaptıklarının aksinedir.[143] Helâl zevklerin bir sınırının olmasından dolayı, her ne kadar aşırı iptilâ yanlış olsa da, ekonomik seviye olarak yüksek tabakada doğmuş bir insanın, mutedil hayat standardı olan bir insanın hayat düzenine uyması beklenemez.

er-Râzî, tabii ki, her ne kadar "Sokrates'in seviyesine geldiğimi iddia edemem" demekteyse de, bütün hayatın bu helâl zevklerin sınırına girdiğini iddia etmektedir. Hükümdarların saraylarında sadece profesyonel bir tıp adamı olarak bulunduğunu ve asla siyasî

142- er-Râzî, *es-Sîre el-Felsefiyye* (Tahran, 1964), ss. 91-103. Bu risale Fransızca tercümesi ve bir girişle birlikte ***Raziana 1 in Orientalia*** (c. 4 [1935]) başlığı altında Paul Kraus tarafından yayınlanmıştır.

143- er-Râzî, *es-Sîre*, s. 92.

bir güç elde etmenin yollarını aramadığını; asla servet biriktirmeyi amaçlamadığını ve dikkat çeken bir israfa dalmadığını söylemektedir -gerçekte, er-Râzî "kişinin yalnızca hayat standardını orantısız bir şekilde yükseltme amacıyla servet kazanmak için çok çalışmasına" karşı uyarmaktadır. Kendisini tanıyanların bu gerçeğe şahitlik edebileceğini; yemesinde, içmesinde, giyiminde, biniciliğinde vs. devamlı surette mutedil olduğunu bize söylemektedir. Diğer taraftan, o, hem kitaplardan hem de insanlardan bilgi elde etmeyi her zaman sevmiş ve bunun için hep özel gayretler sarfetmiştir. Yazma hususunda ise şunları söyler: "Bir yılda yirmibin varakdan fazla yazdım ve *Hâvî* (Latince'de, *Continens*) adlı eserim üzerine gözlerim kötü şekilde zayıflayıncaya ve ellerimin adaleleri artık çalışmayıncaya kadar gece ve gündüz onbeş yıl harcadım." er-Razî ek olarak şunları söyler: "Bir itiraf halet-i ruhiyesi içerisinde uygulama açısından gevşek olduğumu kabul etmem gerekse bile, muhaliflerim benim entellektüel ve akademik performansım hakkında ne diyebilirler?"[144]

Burada zikrettiğimiz şeylerin bir kısmı tamamiyle ahlâk üzerine olan Beşinci Bölüm'e aittir; buna rağmen er-Râzî'nin sözleri bizi, zihin sağlığının somut görünümü ve bunu başarmanın ve korumanın nasıl olduğu hususunda bir bilgiyle donatmaktadır. Gerçekte, Müslüman doktorlar ve filozoflar için (ve İslâm'da, Yunan geleneğini takip ederek, şu iki kelime birbiriyle yakından bağlantılıdır - esasen "hikmet" demek olan *Hıkme* kavramı hem felsefeyi ve hem de tıbbı tasvir eder; ve hem doktorlar ve hem de felsefeciler anlamına gelen *hakîm*, çoğulu *hukemâ'* kelimesi) ahlâkî sağlık, kelimenin tam anlamıyla, zihinsel sağlıktır; ahlâkî bozukluk da zihinsel bozukluktur.

Manevî tedaviler konusuna dönmeden önce şu hususa işaret etmek gerekir: Böyle tedavilerin dayandığı varsayım şudur; evrenin yapısı temelde manevî ve ahlâkîdir ve dolayısıyla, maddî varlık açıkça bu manevî gerçeğin tesiri altındadır. *Kur'an-ı Kerim bu durumu desteklemektedir, çünkü Kur'an devamlı surette medeniyetlerin yükselme ve çöküşlerinin temel sebeplerinin doğası itiba-*

144- er-Râzî, *es-Sîre*, ss. 93, 102, 103.

riyle ahlâkî olduklarını ileri sürmektedir.[145] (Vurgu bizim, çev.) Filozof doktor İbn Sînâ, tabiatı itibariyle maddî olanın manevî'ye "itaat ettiğini" ifade ederek aynı şeyi ileri sürmüştür. Fakat, hayata bu bakış tarzı tasavvufun alâmet-i fârikası haline gelmiştir. Meşhur mutasavvıf Delhi'li Nizameddin'in (ö.1325), Hindu tüccarlarla alışveriş yapmak için kumaşlarını Gucerat'a götüren bir grup Lahor'lu Müslüman tüccardan bahsettiği kaydedilir. Her kumaş parçası için, Lahor'lu tüccarlar önce gerçek fiyatının iki katını söylerler. Daha sonra da kumaşları gerçek fiyatından satarak müşterilerine büyük bir indirim yaptıkları intibaını verirler. Gucerat tüccarlarından bir tanesi bu taktiklere şaşarak tüccarlara nereden geldiklerini sorar. Onların Lahor'dan geldiklerini öğrenince, "Bu, Lahor'da yaygın bir ticarî mualeme midir?" diye sorar. Lahorluların "Evet" cevabını vermesi üzerine, Gucerat'lı tüccar hayretle şunları söyler: "*Bu tür bir ticaret ahlâkının yürüdüğü şehir uzun ömürlü olamaz.*"(Vurgu bizim, çev.) Nizameddin, bu tüccarlar Lahor'a doğru geri dönerken, Moğolların şehre hücum ettiğini ve yağmaladığını nakleder.[146]

Lahor'un yıkılmasıyla ilgili hikâye, manevî olanın maddî olan üzerine etki ettiği ilkesinin önemini belirtmektedir. Manevî güçlerin faaliyetine inanma, İslâm dünyasında, özellikle tasavvuf çevrelerinde ve genelde tasavvuf şeyhlerinin kuvvetli etkisi altında olan topluluklardaki dualaların ve muskaların bolluğunu açıklar. Bir seferinde Moğol imparatoru Cihangir, doktorların tedavi etmekten aciz kaldığı bir hastalıktan muzdaribti. Öfkelenmiş bir vaziyette, Evliya Mu'înuddîn Çiştî'nin Acmer'deki mezarını tamir ettirdi ve iyileşti. O andan itibaren, imparator, evliyanın bir takipçisi olduğunun işareti olarak kulağına küpe taktı.[147]

Ciltler dolusu manevî tedavi reçeteleri mevcuttur. Bunların çoğu dualardan oluşur. Yukarıda zikredildiği üzere, Peygamber muskalara izin vermede çekimserdi -*gerçekte o, önce muskaları yasakladı ve bir takım sahabe ısrar edince ister istemez izin verdi, fa-*

145- Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Bölüm 3.

146- Nizâmüddîn, *Fevâidu'l-Fu'âd*, Urduca çev. Muhammad Sarwar (Lahor: Evkâf Dairesi, Puncab Hükümeti, 1973), s. 250.

147- Chandpûrî, *Etıbbâ'*, s. 129.

kat muskanın herhangi bir varlığa tabiat üstü güçler yüklememesi veya Allah'la ilâhîliği paylaşmaması şartını getirdi. (Vurgu bizim, çev.) Sonuçta, çoğu dualar ve muskalar yüksek şifa verici güçlerin atfedildiği Kur'an âyetleri içerir- çünkü Kur'an'ı Kerim, daha önce de ifade edildiği gibi, kendisini bir "şifâ" olarak isimlendirir; bu şifâdan kasıt, zorunlu olarak fizikî şifâ değil, Kur'an'ın zihinde/kalpte bir iman yaratma ve onu güçlendirme vasfına sahip olmasıdır. Çok sık olarak, hastaya birtakım muayyen Kur'an âyetlerini bir kâğıt parçası veya bir cam üzerine yazması ve bu yazıları suda ıslattıktan sonra suyu içmesi tavsiye edilmektedir. Örneğin, "gün doğmadan önce" gibi [ifadelerle] zaman da belirtilmektedir.

Onyedinci yüzyıl Osmanlı müellifi Hacı Halîfe'nin *Keşfu'z-Zunûn* adlı meşhur eserinde, herbiri "Havâssu'l-Kur'an" (Kur'an'ın Mucizevî Özellikleri) isminde üç eser zikredilmektedir. Bunların en önce yazılanı dokuzuncu yüzyıl müellifi el-Hakîm et-Temîmî'ye aittir.148 Bu eserde, yaklaşık olarak Kur'an'ın "mucizevî özelliği" olan her bölümü, bunların çeşitli hastalıkları tedavi edici özellikleriyle beraber tartışılmaktadır. Doğrusu, Kur'an'ın her bölümü farklı bir tarzda okunduğu zaman, farklı faydaları içeriyor olarak tasvir edilir. Örneğin, 38. sûre (ki bu sûre, başlıca üç konuyla ilgilidir: *zıhâr*, yani karının koca tarafından bilerek reddedilmesi ile ilgili cezalar; fitne amacı ile hizipleşmenin yasaklanması; ve Hz. Muhammed'e saygının öğretilmesi) hakkında şöyle denilmektedir: Uyumakta olan birisi üzerine okunduğu zaman, nefes alma ile ilgili problemler çözülür; yazılıp hastanın uyanık olduğu saatlerde okunursa hastalığı iyileştirir. Onu devamlı okuyan kişi, geceleyin bütün belâlardan uzak olacaktır; kişi âyeti saklı bir hazine üzerine okursa, onu yeniden açıncaya kadar hazinenin emniyette olmasını temin eder. Gerçekten de, Kur'an'ın birtakım muayyen bölümleri devamlı surette okunduğu zaman, Kur'an'ın bizzat kendi manâsının daha iyi anlaşılması kolaylaşacaktır.

Tedavi edici güçler aynı zamanda tasavvuf şeyhlerine de atfedilmiştir. Bu güçler, Ewing'in 1980 tarihli eserinde bir sûfîye

148- Bu nüsha, Muhammed Hüseyin Celâlî'nin özel kolleksiyonunda mevcuttur (Chicago).

(Arapça *şeyh* kelimesinin karşılığı olan Farsça *pîr* de denir) müridlerinin yaptığı ziyaretlerle ilgili rivayetlerde görülmektedir:

> Pîr'in [mutlak] gücü sebebiyle, Pîr'in müridi ile uzun uzun konuşması gerekmez. Ziyaretçi kendi problemini kısaca arzeder. Bu bilgiler, genellikle, Pîr'in cevapları gibi tertiplidir. Bir Pîr'i gözlemlediğim de, bir çok insanın şikayetlerini ilettiklerini duydum. Bu şikayetler hastalık, kısırlık, kişinin işi ile ilgili problemleri ve bir imtihanı kaybetme korkusu gibi şikayetleri kapsıyordu. Fakat, bir kaç idrak sahibi takipçinin belirttiği gibi, ziyaretçinin arzettiği şikayet genellikle "gerçek sıkıntı" değildir. Gerçek problem müphem bir endişe veya kişinin söylemekten utandığı çok can sıkıcı bir şey olabilir. Bu tür yalan, genelde olduğu gibi, özellikle bir eş veya başka bir akrabanın sıkıntıda olan kişiye eşlik ettiği anlarda yaygındır. Benim de şahid olduğum bir olayda, iki baldız bir Pîr'i ziyaret ettiler. Bir tanesi yorgunluktan şikayetçi olurken, diğeri de çocuğu için bir muska istedi. Özellikle bu olay sakin bir günde oldu ve kadınlardan biri Pîr ile (ve benimle) yalnız kalıncaya kadar oyalanmayı başardı. Sonra kadın, baldızının kendi kocasıyla yattığını ifşâ etti. Bunun üzerine Pîr, kocasına nasıl daha çekici olabileceği hususunda kadına tavsiyelerde bulundu. En azından benim gözlemlediğim kadarıyla, bu samimiyet alışılmamış bir şeydi. Bir ziyaretçi, çok nadiren Pîr'le yalnız kalıyordu. Şikayetlerin standartlığı da, sıkıntının kelime haznesinin sınırlı oluşunun bir ürünü olabilir. Bu sıkıntı, bizim (Batılı) bakış açımızda "fiziksel" veya "zihinsel" olabilir: ikisi olgusal olarak birbirinden ayrılamaz. Hasta, sadece, sıkıntısının yoğunlaştığını hissettiği vücud bölümünün veya hayat alanının adını koyar. Bununla beraber, Pîr'in kudretine olan inançlarından dolayı, müridler problemlerini daha somut olarak ortaya koymayı gerekli görmezler. Pîr, ne söylenildiğine bakmaksızın problemin özüne nüfuz edecektir.[149]

Ewing, daha ziyade ayinsel bir şekil almadığı durumlar hariç, muskalar ve dualarla yapılan sıradan tedavilerden temelde farklı olmayan cincilik tedavilerinin (exorcism) arkasındaki ilkeyi açıklamaya girişir: buna göre, pîr hastaya sahip olan ruh(ları) kovmada gerekli olan tabiatüstü güçleri uygulamaktadır.

149- Katherine Ewing, *Pîrs and Sufis in Pakistan* (Doktora tezi; University of Chicago, 1980), ss. 74-75.

BEŞİNCİ BÖLÜM

TIP AHLAKI

TIP AHLÂKI

İslâm'da tıp ahlâkı, *edep* olarak bilinen özel literatür kolunun bir bölümüdür. *Edep*, hadîs ve ilk dönem İslâm öncesi literatürde, "uygun tavırlar", "güzel adâb-ı muâşeret", "doğru muamele", fakat aynı zamanda ahlâk manasına da gelir. Kadıların, hükümet kâtiplerinin, hükümet erkânının, dostların, öğretmenlerin ve öğrencilerin ahlâkı üzerine yazılmış eserler mevcuttur. Tıp ahlâkı üzerine yazılan eserler de vardır. Bunlar, ayrı ayrı sahalarda "meslekî ahlâk" ile bir arada olan güzel amelî davranışları aşılamayı amaçlamaktadır. Bütün mesleklerle ilgili olarak amelî dindarlık ve yüksek karakter vurgulanmıştır. Bir fıkıhçının eseri temelde fikrî olduğu için, örneğin, Gazâlî'ye göre, her ne kadar bir fıkıhçının mahir bir fıkıhçı olabilmesi için dindar birisi olması gerekmese de, dindarlık ve güzel karakter onun görüşlerinin genelde kabulüne yardımcı olduğu halde, kötü karakter de görüşlerinin değer kaybetmesine yol açar.[150]

Yunanlı tıp adamlarınca, hem ruhun hem de bedenin bekçileri olarak görülen doktorların karakterinde genel dindarlık ve insaniyet vurgulanmıştır. Bununla beraber, bu durum ilk ve orta çağ dünyasının bütün gelişmiş kültürleri için geçerlidir. Eski Mısır, İran ve Hindistan'da tıp, ya dinin bir parçasıydı veya onunla yakın bir şekilde irtibatlıydı. İslâm tıp ahlâkı ve genel ahlâk üzerine doğrudan etki eden iki âmil olmuştur: Yunan ve İran. Birincisi daha metinsel ve somut bir şekilde aşikârdır. Doktorlar için Hipokrat yemini açık bir şekilde çeşitli eserlerde bulunmaktadır. Ne var ki, denge, aşırılıklar ve ölçülülük tamamiyle Yunan değil, bunlar bariz bir şekilde Kur'an'da ve Fars geleneğinde de mevcuttur.[151]

Doktorun tedavi parası alıp almayacağı ve eğer alacaksa ne kadar alacağı İslâm'da sıkça tartışılan bir meseleydi. Bu, daha büyük

150- *Kitâbu'l-Mustasfâ* (Kahire, 1904), 2:350.
151- Rahman, "Islam and Health", ss. 80-81.

bir mesele olan, öğretmenin, özellikle de din öğretmeninin ücret kabul edip edemeyeceği meselesinin bir bölümü olarak görünmektedir.[152] Bugün bile, bazıları Kur'an öğretimi ve din eğitimi için ücret almanın caiz olmadığını savunmaktadır.[153] Gördüğümüz üzere, er-Râzî kendini savunurken, servet yığma amacıyla insanları asla muayene etmediğini söyler. Bununla beraber, Harun er-Reşîd'in doktoru Cebrâil b. Bahtişû, halifenin sarayındaki görevinde yılda hemen hemen beş milyon dirhem kazanmışsa da, onu görevlendirenler -halifeler ve soylular- bu büyük miktarları ödeyebilecek güçteydiler. Bir Nebevî Hadîs'e göre, verdiği tıp hizmetinden dolayı doktora ücret ödemek helâldir. ez-Zehebî'nin naklettiğine göre, bir zamanlar seyahat halinde olan bir Müslüman grubu bir kabileye gelir, ancak kabile onlara misafirperver bir muamele göstermez. Fakat, bu esnada, kabileden bir kişiyi bir yılan ısırır ve kabile, bu Müslüman gruba onu iyileştirip iyileştiremeyeceklerini sorarlar. Bir rivayete göre, bu tedavi, Kur'an'ın başlangıç [Fâtiha] suresi okunarak yapılırken; bir diğer rivayete göre ise, kabile onlardan ilaç ister. Her iki durumda da, hasta kişi iyileşir ve kabile belirli bir miktar keçi ile bunu öder -bir rivayete göre yüz keçi verirler. Bu alış-verişten bir pay isteyen Hz. Peygamber tarafından da bu durumun tasvip edildiği rivayet edilir. Tıbbî tedavi için ücret talep etmenin meşruluğu, bu hadîse dayandırılmaktadır.[154] Ancak, çoğunluk, hasta tedavisinden geçim sağlamayı uygun görmemektedir. Doktor Abdulvedûd b. Abdulmelik (halâ neşredilmeyen)

152- Bütün bu tartışmalar Hz.Peygamberin (diğer peygamberlerle birlikte), hiç bir ücret karşılığı değil, yalnızca Allah rızası için öğrettiği ve tebliğ ettiğini ifade eden Kur'an ayetleri (26: 109, 127, 164, 180; 34: 47, vb.) ile, "değersiz bir miktar para karşılığı Allah'ın ayetlerini satan" Yahudi hahamların suçlandığı ayetlerden (2: 174; 3: 77, 187, vb.) ortaya çıkmıştır.

153- Gençliğimdeki şahsî tecrübelerimden biliyorum ki, bu mesele, benim babam da dahil olmak üzere Ulemâ' arasında hararetli bir şekilde tartışılan bir mesele idi. Belirlenmiş bir ücretin alınmasından yana olmayanlar, gönüllü verilen hediyelerin kabulüne izin vermekteydiler. İyi bilinmektedir ki, özellikle birçok Sufî fakirliği zenginliğe tercih etmekteydi ve örneğin, Şeyh Nizâmeddîn, hediyeleri kabul ettiği zaman karşılığında da hediye verirdi; fakat tekkesine destek bağlamında verilen arazileri hediye olarak asla kabul etmez; yalnızca, fakire hemen dağıtılabilecek yiyecek ve para gibi hediyeleri kabul ederdi. Bkz. Mujeeb, *Indian Muslims*, ss. 134-35, 141-42.

154- ez-Zehebî, *et-Tıbb*, s.110.

"Hasta Tedavi Etme Sanatıyla Geçimini Sağlayan Kişinin Yerilmesi Hakkında" başlıklı bir risale yazmıştır.[155]

Tıp Ahlâkı üzerine yazılan ilk ve en kapsamlı ifadelere sahip olan eser, muhtemelen dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yaşayan İshak b. Ali er-Ruhavî'nin eseri, *Edebu't-Tabîb* (Doktor Ahlâkı)'dir.[156] er-Ruhavî, bir doktorun görevinin, kişinin ruh ve beden sağlığı arasında bağlantı kurmak olduğunu söyler: "Filozoflar yalnızca ruhu geliştirebilirler, fakat faziletli bir doktor hem bedeni hem de ruhu geliştirebilir. Doktor, elinden geldiği kadar, Yüce Allah'ın fiillerini taklid ediyor olduğu iddiasını hakeder." O, Galen'e dayanarak, Hippocrates'in *On Belief* (İnanç Üzerine) adlı eserde, stajyer bir tıp öğrencisinin hem beden hem de ruh hakkında imtihan edilmesini savunduğunu söyler. Doktor, hem ruhsal hem de bedensel olarak hastayı tedavi etmeden önce, erkek olsun kadın olsun doktorun kendisi hem beden hem de ruh açısından sağlıklı olacaktır veya olmalıdır. Bir doktorun günlük mutad işleri şöyle olmalıdır: "Doktor ağzını yıkamalı, dişlerini temizlemeli ve parlatmalıdır. Sonra, gerekirse bedenî uzuvlarının işleyişini/düzenini kontrol etmelidir.... Elbiseleri kullanışlı ve çekici olmalıdır. Bütün bunlardan sonra ibadet gelir. Sonra dininin kitabını ve daha sonra da tıp üzerine eskilerin kitaplarını okumalıdır."[157] Daha sonra da, doktorun alışılmış meslekî işleri gelir -ev ziyaretleri ve klinik hizmetleri.

Doktor, sık sık fazilet sahiplerinin ve alimlerin meclislerini ziyaret etmelidir. Ek olarak, mal-mülk edinmemeli veya ticaretle meşgul olmamalıdır, çünkü bu, onu ilim takibinden alıkoyacaktır. Doktorların ücretleriyle ilgili olarak ise, er-Ruhavî'nin belirttiğine göre, bir doktor, diğer işlerin yapılması zaruretine imkân sağlayacak, çocukları yetiştirecek ve onları tıp sanatında eğitecek ve aynı zamanda da evliliğe ve huzurlu bir aile hayatını temine yetecek kadar kazanmalıdır. Doktorluğun bir meslekten ziyade bir sanat

155- Ullmann, *Die Medizin*, s. 225.

156- er-Ruhavî'nin eseri, Martin Levy tarafından İngilizce'ye *Medical Ethics* (Tıp Ahlâkı) başlığı altında tercüme edilmiştir (Philadelphia, 1967).

157- Rahman, "Islam and Health," s. 81.

olarak görülmesi, İslâm'da tıbbın hem kuramını hem de tatbikini karakterize eden bir husustur. Nitekim, er-Ruhavî, zenginin doktora cömertçe ücretini vermesinin zorunlu olduğunu, böylece doktorun da herhangi bir ücret almadan fakirin tıbbî ihtiyaçlarını karşılayabileceğini ifade eder. Eğer zengin böyle yapmazsa, doktorlar tıbbî vazifelerini terketmeye ve bir başka mesleğe geçmeye zorlanacak ve böylece hem zengin hem de fakir aynı şekilde zarar görecektir.[158] Yukarıda imâ edildiği üzere, bu uygulama ortaçağ Müslüman hekimleri tarafından (müstakil hastanelerden ayrı) klinikleri vasıtasıyla geniş ölçüde takip edilmiştir.

İsrailli doktor İshak'a (ölüm tarihi farklı olarak 932 veya 955 olarak verilmiştir; sonraki yazarlar daha ziyade sonuncu tarihi tercih ederler) elli adet darbımeseli ihtiva eden bir eser atfedilmiştir; eserin Arapça aslı kaybolmuş görünmekle birlikte İbrânice tercümesi muhafaza edilmiştir. 18. darbımesel şöyledir: "Fakir ve muhtaç hastaları ziyaret etmek ve iyileştirmek sizin görevinizdir; çünkü bundan daha faydalı bir iş yapamazsınız."[159] İshak, İslâm tarihinde başlangıçtan itibaren din ve tıp arasındaki yakın ilişkinin bir diğer örneğini sunmaktadır. Aynı ruh, açıkça, tıbb-ı Nebevî hadisesinin de altında yatar. Burada cesur bir iddia ileri sürülebilir. Tıp otoriteleri tıp için dini kullanıyorlardı; tıbb-ı Nebevî alimleri de buna karşılık olarak din için tıbbı kullanabilirler mi? Bu, tıbb-ı Nebevî literatürünün tıbba, onu dinin hizmetinde kullanmak için yüce bir dinî değer yüklemeyi hedef edindiği tezine uygun olmakla kalmaz, aynı zamanda onu destekler.

Her neyse; Ebu Bekir er-Râzî hem hastanın hem de doktorun ahlâkî terbiyeye riayet etmeleri gerektiği görüşünü savunur.[160] O, bütün hastalara doktorlarının tavsiyelerine katiyetle uymalarını, doktorlarına saygı göstermelerini ve de onları en iyi arkadaşlarından daha kıymetli tutmalarını tavsiye etmiştir. Hastalar, doktorlarıyla doğrudan ilişki içinde bulunmalı ve hastalıkla ilgili hiçbir şeyi onlardan gizlememelidir. Bununla da kalmayıp, insanların, biz-

158- Rahman, "Islam and Health," ss. 81-82.
159- Ullmann, *Die Medizin*, s. 224.
160- er-Râzî, *et-Tıbb*'a Giriş, ed. Abdullatîf el-'Îd (Kahire, 1978), ss. 24-25.

zat tedaviye ihtiyaç duymadan önce nasıl sağlıklı kalınabileceği hususunda tavsiyelerde bulunabilecek bir doktorla irtibat halinde bulunması daha da iyi olacaktır. Korunmanın tedaviden daha iyi olduğu, Müslüman doktorlar dahil bütün doktorlar tarafından kabul edilen bir ilkedir; fakat er-Râzî, sağlığın en iyi nasıl korunabileceği hususunda insanların doktorlara danışmaları gerektiğini kabul etmektedir.

er-Râzî'nin, doktorlar için de bir çok tavsiye ve istekleri vardır. Bu istek ve tavsiyelerden bir tanesi, doktorun kültürlü bir insan olması gerektiğidir. er-Râzî, doktorun, hastanın güvenini kazanması ve meslekî güven telkin etmesi zorunluluğu üzerinde de durur. Bütün tıp tarihçileri, er-Râzî'nin kendisinin bütün hastalarına karşı sabırlı olmakla kalmayıp, son derece nazik ve şefkatli biri olduğunu kabul ederler. Dahası, bir doktor kendine güvenmeli ve bir takım yeni şeyler üretebilmek için çalışmalıdır, çünkü kitaplardan kazanılan geleneksel bilgiler tek başına yeterli olmaktan çok uzaktır.[161] Bize rivayet edildiğine göre, er-Râzî'nin o kadar çok sayıda öğrencisi ve hastası vardır ki, erkek olsun kadın olsun bir hasta er-Râzî'nin hastanesine ilk gelişinde onun öğrencilerinin öğrencileri tarafından muayene edilirdi; şayet onlar tedavi edemezlerse, hasta, er-Râzî'nin kendi öğrencileri tarafından muayene edilirdi ve ancak onlar da yetersiz kaldıklarında hasta üstada getirilirdi. Fakat, hasta sonunda er-Râzî'ye geldiğinde, o, hastalığı teşhis ve tedavi uğrunda incelemedik bir husus bırakmazdı. Bu bağlamda bir kaç hikâye rivayet edilir. Örneğin, bir hasta sık sık küçük tuvaletine gitmenin yanında düzensiz ateşten şikâyetçiydi. Uzun bir muayeneden sonra, er-Râzî, adamın bir böbrek enfeksiyonunun olduğunu tesbit eder; şayet hasta ayakta durduğunda sırtında bir ağırlık hissettiğini kendisine daha önceden söylemiş olsaydı, teşhisi daha erken koymuş olabileceğini de sözlerine ekler.[162]

Yine er-Râzî, bir doktorun, fakir olsun zengin olsun hastasına karşı sabrını yitirmemesi gerektiğini tavsiye eder. Bir doktor dengeli ve mutedil bir hayat yaşamalı, zevk ve sefaya dalarak zamanı-

161- er-Râzî, *et-Tıbb*, s. 25.
162- Browne, *Arabian Medicine*, s. 52.

nı ve enerjisini israf etmemelidir. Hastaya cömertçe zaman ayırmalı; onu çok dinlemeli, az konuşmalıdır. Son olarak, er-Râzî, bir doktorun mesleğinden dolayı asla cesaretsizliğe kapılmamasını, bilakis mesleğiyle gurur duymasını, çünkü bütün dinlerin doktorları şereflendirdiklerini öğütler. Bizzat doktor için kullanılan kavramın kendisi -*hakîm*, ki bu terim, Arapça'da bilgi ve hikmetle dolu anlamına gelir- İslâm dininde Allah'ın isimlerinden bir tanesidir. Ne sıradan bir insan ne de bir hükümdar doktorsuz yapabilir; bu sebeple, doktorlar hastaları mutlu etmelidir.[163]

Nizâmî, *Dört Risâle* (The Four Essays; Dördüncü Bölüm'de, *Manevî Tıp* üzerine olan kısımda zikredildi) isimli eserinde bir doktorun ahlâkının nasıl olması gerektiğini tartışır:

> Bir doktor, aklî düşünce ile vasıflı kibar mizaca ve harika sezgi gücüne sahip olmalıdır. Sezgi; zihnin, doğru görüşe ulaştığı bir zihin hareketi -bir diğer tabirle- bilinenden bilinmeyene bir hızlı geçiştir.... İşte, insanın asilliğini tanımayan bir doktor, kibar mizaca sahip olamaz; mantıkta üstad olmayan, aklî düşünceye sahip olamaz; ve Allah'ın [bir ilâhî nimet] desteğini görmeyen kişi yeterli sezgi gücüne sahip olamaz. Sezgi gücüne sahip olmayan bir kişi [bir hastalığın] gerçek nedenini bilemez; çünkü onun rehberi nabız olmalıdır. Zira, nabız daralma ve genişleme ve bu ikisi ortasında bir hal özelliklerine sahiptir....

O halde, bir doktorun mesleğinin zihnî-ahlâkî-manevî yönü son derece değerlidir. Aşağıdaki on hikâyenin bir kısmı, tıbbî hastalıkların psikolojik ve manevî tedavisiyle ilgilidir. İlginç bir hikâye İbn Sînâ'dan gelir. İbn Sînâ, bir Samânî hükümdarına (Samânî Türkleri, onuncu asırda Kuzey-doğu İran'da ve Orta Asya'daki Amu Derya nehri havzasında hakim olmuşlardır) çok yakın, hatta hükümdara ait *haram* (harem) kısımlara serbestçe kabul edilen, hükümdar ailesini bizzat muayene eden bir doktorun hikâyesini duymuştu. Bir defasında hükümdar, her ikisi de *haremlik* kısmında iken, doktordan akşam yemeğine kalmasını ister. Akşam yemeği esnasında bir hizmetçi bir kap yemek getirir ve yemeği halının üzerine koymak için eğilir. Doğrulmak istediğinde doğrulamaz ve

163- Ullmann, *Die Medizin*, s. 224.

tekrar tekrar çabalamasına rağmen bir türlü başaramaz. Görünüşe göre şiddetli bir bel romatizmasına (*lumbago*) tutulmuştur. Bu hastalığın tıbbî tedavisi mümkün olmamakla birlikte, hükümdar yine de doktordan elinden geleni yapmasını ister. Doktor, hizmetçinin başından başörtüsünü almasını ve saçını açmasını ister (ki bunu erkekler arasında yapmak, bir kadın için iffetsizlik demekti). Hizmetçi bu isteğe uymamakta diretince, bu defa doktor ondan donunu indirmesini ister. Hizmetçi donunun indirilmekte olduğunu görünce, doğrulur ve utanç şokuyla kaçar. Hizmetçinin bel romatizması iyileşmiştir.[164] İbn Sînâ, zihnin beden üzerindeki etkisini göstermek için, bir takım psikolojik-ruhî fenomenlerin fizikî sakatlıkların üstesinden gelebileceğini ispatlamak amacıyla bu olayı nakleder.

Bir diğer hikâyede ise, Nizâmî-Ye 'Arûzî, Hicrî 512 (1118 M.) yılında İran'da, Nişâbûr'un aktarcılar/attarcılar çarşısında işittiği dikkate değer bir ruhî iyileştirme olayını anlatır. Bir toz ilaç tüccarı olan Hoca Ebu Bekr ona şunları anlatır:

> Hicrî 502 (1108 M.S.) yılında şiddetli karın ağrısından muzdarip Nişâbur'un önde gelen zatlarından birini muayene etmem istendi. Onu muayene ettim ve tedavi uyguladım, fakat iyileşmedi. Üç gün geçmesine rağmen hiçbir ilaç fayda etmiyordu. Üçüncü gün, hastanın iyileşmesinden ümid kesmiş bir vaziyette akşam namazından döndüm; ve gerçekte de geceleyin ölebileceğini bekliyordum. Uyudum, fakat oldukça endişeliydim. Sabah olunca hastanın ölmüş olması gerektiğine kanaat getirerek kalktım. Üst kata çıktım ve hastanın evine doğru baktım, ancak ortalığı iyice dinledikten sonra, onun ölümüne işaret edecek herhangi bir (yas tutucunun) sesini duyamadım. Kur'an'ın Açılış Suresini [Fâtiha] okuyarak o yöne doğru üfledim ve ardından şu duayı yaptım: "Ey Rabbim, Allah'ım, Efendim! Sağlam, gerçek ve şüphe olmayan Kitabında [Kur'an-ı Kerim] diyorsun ki, 'Biz Kur'an'ı sağlık için şifa ve inananlar için rahmet olarak indirdik.' [17/İsrâ, 82]" Duayı yaptığımda, genç olmanın yanında hem zengin hem de cömert olan bu hastanın hayatının bu şekilde sona ermek üzere olmasına son derece üzüldüm. O an abdest aldım, seccadeye durdum ve namaza başladım. Avludan birisi seslendi. Dışarı baktığımda seslenen kişi bana "Gülümse!" diyerek müjdeli haberi verdi. Ben, "Ne oldu?"

164- Nizâmî-Ye 'Arûzî, *Chahâr Maqâla*, ss. 106, 113-14.

> diye sorunca, bana, "Hastan iyileşti" cevabını verdi. Bu durumu Kur'an'ın Açılış Suresi'ni okumama bağladım. Bundan sonra, çeşitli defalar bunu tekrar ettim ve bu usül etkili oldu.[165]

İslâm'da ahlâk ve manevî tıp aynı fikirler bütününe aittir ve er-Râzî'nin eserlerinde de görüldüğü üzere, onları birbirinden tamamiyle ayırmak mümkün değildir. Onun ***Bir Felsefecinin Davranış Tarzı*** (Conduct of a Philosopher) isimli eseri, bir manevî sağlık ideali ortaya koymakta ve kendi yaşam tarzının bir savunmasını yapmaktadır. ***Manevî Tıp*** (Spiritual Medicine) isimli eserinde ise, kişinin bizzat kendisinin ahlâkî rahatsızlıklarını/bozukluklarını nasıl tedavi etmesi gerektiği meselesini ele alır. Her iki eser de Müslüman tıp tarihçileri tarafından rivayet edilen nakilleri teyid ederek, er-Râzî'nin özellikle tıpla ilgili ahlâkî meselelerle ilgilendiğini belirtirler. Yunan geleneğinde olduğu gibi, özellikle tıp ve felsefe yakın bir şekilde İslâm dini ile ilgili olduğundan dolayı ahlâkî meseleler iki kat önem kazanmaktadır. Birincisi, doktorun hastaya karşı ahlâkî sorumluluğudur ki, İslâm'da bunun iki boyutu vardır. Bunlardan biri, doktorun hastayla ilişkisidir: hastaya borçlu olduğu nezaket, sabır, ilgi ve meslekî güven. Diğeri ise, şu hususa güçlü inançtır: Doktorların kendileri iyi ve ahlâklı birer insan olmadan, uyguladıkları tedavilerin etkili olması mümkün değildir -zaten ahlâksız bir doktor iyi bir itibara sahip olmayacak ve dolayısıyla da başarılı olmayacaktır. İkincisi, ahlâken sağlam olma İslâm'da genel sağlığın bir bölümüdür; kişi, erkek olsun kadın olsun, iyi, müsbet ve dengeli davranışlara sahip olmadan, genel sağlığı da muhafaza edemez. Dolayısıyla, bu açıdan bakıldığında, hem ahlâkî sağlık ve hem de tıbbî sağlık doğrudan tıbbın ilgi sahasına girer. Bu, er-Râzî'nin *Spiritual Medicine* [Tıbb-ı Manevî] adlı eserinin konusudur. er-Râzî bu eserini şöyle takdim eder: "Hükümdar Mansur b. İshak'ın sarayında ahlâkın ıslah edilmesi konusunda bir tartışma çıktı. Hükümdar konuyla ilgili olarak kendisine bir monografi hazırlamamı ve buna ***Tıbb-ı Manevî*** adını vermemi istedi. Böylece bu, yine benim eserim olan ve bedensel tıpla alâkalı *el-Mansûrî* [hü-

165- *A.g.e.*, ss. 108-9.

kümdara atfedildiğinden dolayı böyle isimlendirilmişti] isimli esere bir yardımcı kitap olacaktı. Hükümdar bu eserin, genel fayda sağlamada ve hem ruh hem de bedenle ilgili hususları içermede diğer esere denk olmasını istedi."[166]

Eser, insanı hayvanlardan ayıran aklın önemini vurgulayan bir cümleyle açılmakta ve insanın aklı kendisine rehber kılmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Kitabın ana bölümünde, bilgisiz ve eğitimsiz içgüdülerin ve arzuların (*hevâ*, çoğulu *ehvâ'*) akla karşı olduğu ve böylece arzuların ya üstesinden gelmek veya onları uysallaştırmak ve onları yeniden kanalize etmek için muayyen bir takım tedbirler tavsiye edilmektedir: "En büyük ve en soylu ilke ve bu kitabın amacını yerine getirmeyi başarmada en yardımcı şey, [ya] böyle arzuları körletmek ve birçok durumlarda bizi davet eden tabiî şehvetlere karşı çıkmak [veya] onlara karşı ruhu yavaş yavaş eğitmektir. Zira bu, insanın hayvanlar üzerine olan esas üstünlüğüdür, yani [bir arzudan] bir irade oluşturma kapasitesi ve bütün tedbirleri aldıktan sonra bir faaliyeti icra etmedir."[167] Yukarıda kaydedildiği gibi, yazar aynı zamanda, kişinin ahlâkî eksikliklerini değerlendirmek ve iyileştirmek için onun davranışlarını takip eden ve yapıcı nasihat veren sempatik ve ilgili bir rehbere müracaat etmesini tavsiye etmektedir.

er-Râzî, ondört tane ahlâkî hastalık sıralar ki, bunlardan birincisi aşktır. Ortaçağ İslâm eserlerinde, aşk aklî-ahlâkî bir hastalık olarak dikkat çekecek derecede önemli bir rol oynamaktadır; bir sürü yazar bundan bahsetmektedir ve aşıklar üzerine hikâyeler ve menkıbeler edebiyatta oldukça boldur. İbn Sînâ'nın, aşıkların hastalıklarını (özellikle, birisine delice aşık olduğunu başkalarına söylemekten çekinen şehzadeler) nasıl tedavi ettiğine dair (muhtemelen uydurma) hikâyeler vardır. Bu hikâyelere göre, İbn Sînâ, hastanın sevgilisinin muhtemelen yaşayabileceği yerler hakkında hastayı sorgularken, sevgilisinin bulunduğu yerde yaşayan çeşitli kadınların isimlerini zikrederek veya çeşitli muhitlerin coğrafyasını birisine tarif ettirerek, devamlı surette hastanın nabzını yoklamak,

166- er-Râzî, *et-Tıbb*, s. 33.
167- *A.g.e.*, s. 37.

nabzın ritmini ve aynı zamanda da yüz ifadelerini izlemek suretiyle hastalığı teşhis eder.[168] Herhalükârda, er-Râzî, yüksek hedeflere sahip olan çok hırslı insanların normalde aşık olmadıklarını ve aşık oldukları zaman da bundan çabuk sıyrıldıklarını, zira aşkın, ondan etkilenen kişileri alçaltıp, şerefini düşürdüğünü ve yalnızca bir Bedevî gibi kaba ve ıslah olmayan insanların bu illete yem olduklarını bize söylemektedir. Bu illet için er-Râzî'nin önerdiği şifa, kişinin tamamen bırakıncaya kadar sevgilisini daha az görmesidir; nihayet, bütün aşıkların ölümle birbirlerinden ayrılacaklarını hatırlamak da yararlı olacaktır. Fiziksel aşka izin vermek illetin daha da derinleşmesine izin vermek demektir; psikolojik bağlılık işleri daha da kötüleştirir; bu durumdan kurtulmaya yardım edebilecek tek şey, hayatta bir takım diğer değerli hedefler ve ilgi alanları geliştirmektir.[169]

er-Râzî, ahlâkî hastalıkların, kendisinin, ahirete inananlar ve inanmayanlar şeklinde yaptığı ayırım temeli üzerine tedavi edilmesini önerir. Böylece aşk meselesinde, dünya sonrası bir hayata inanmayanlar, bu dünyevî aşkın bir gün ölümle kesileceğini dikkate almalılar ve bu sebeple gerçek değeri olan bir şey için gayret sarfetmelidirler. Öte yandan, dünya sonrası bir hayata inananlar ise bilmelidirler ki, peşinden gidilmesi gereken gerçek aşk nesnesi, ölüm sonrasında daha zengin bir hayatın kazanılacağıdır. Bu ayırım, bayağı arzular meselesini ve bunları "Eflatun teorisine uygun olarak" nasıl söküp atmak gerektiğini ele alan İkinci Bölüm'de daha köklü açıdan yapılmaktadır. Burada er-Râzî, ahlâkî eğitimde en birinci ve en temel adımın çocuğun erken yaşta aldığı eğitimin -evcil hayvanlar da kapasiteli olmakla birlikte, normal bir çocuk bu hususta daha iyidir- olduğunu ifade eder. Böyle bir eğitimden sonra, ahlâkî kuralların daha aklî bir temeli, kişinin muayyen bir zevke daldığında bunun farkına varması olacaktır. Örneğin, seks veya alkol artık zevk vermeyebilir ancak kişi bunlardan vazgeçemez veya vazgeçmek istemez, zira bunlar, yokluğunda kişiye ızdırap veren, fakat varlığı da zevk vermeyen yerleşmiş bir alışkanlık

168- Örneğin, Nizâmî-Ye 'Arûzî, *Chahâr Maqâla*, ss. 121-23.
169- er-Râzî, *et-Tıbb*, ss. 53 vd.

veya tiryakilik haline gelmiştir. Bu tıpkı, bir hayvanın içine düştüğü tuzak gibidir; hayvan önce ortaya konan biraz yemle kandırılmıştır, fakat daha sonra ortaya çıkmıştır ki, bu yem bir zehirdir.

> Bu tür ahlâkîlik, ruhun kendi kendine yaşamını devam ettiren bir öz olmadığına ve onun, bedenin yok olmasıyla yok olduğuna inanan filozoflar tarafından kabul edilmiş ve savunulmuştur. Ancak, ruhun bağımsız bir varlık ve kendi kendine yaşamını devam ettirebilen (yani, bedenden ayrı) bir öz olduğuna ve fiziksel ölümle yok olmadığına inananlara gelince, onlar, tabiatlarını, cahil içgüdülerini ve arzularını kontrolde daha ileri giderler; hatta bazıları, arzularına boyun eğenleri kınarlar, şiddetle tenkid ederler ve onları sadece hayvanlar gibi görürler.[170]

Bu ilke, belki de çarpıcı şekilde, er-Râzî'nin ölüm korkusuyla nasıl mücadele edilmesi gerektiği hususundaki tartışmasında kullanılmaktadır. er-Râzî, bu muayyen rahatsızlığın, hiç değilse, ruhun ölüm sonrasındaki durumunun bu hayattaki durumundan daha iyi olabileceğini telkin yoluyla hastanın şifaya kavuşturulabileceğini bize söyler. Dünya sonrası bir hayata inanmayanlar için er-Râzî iki tez ileri sürer. Birinci teze göre, zevkin yalnızca ölümden sonra vukubulabilecek acıdan kaçmak veya sakınmak olduğu; ikinci teze göre de, kişinin, bir şeylerin kaçınılmaz olduğunu bildiğinde, onlar hakkında üzülmesinin faydasız olduğu ve dikkatini bu faydasız şeylerden faydalı olanlara çevirmesinin daha iyi olduğu gösterilebilir. er-Râzî, bu iki çözümünde de akıl gücü vasıtasıyla içgüdülerin denetim altına alınmasını kapsadığını, ilaveten, düşünme yeteneği olmayan hayvanların bu açıdan insanlardan daha üstün göründüğünü, zira bu hayvanların ölümün kaçınılmaz olduğu bilgisine sahip olmadıklarını ifade eder -hayvanlar insanlara üstün değildirler, fakat bu bakış açısına göre, daha şanslı bir konuma yerleştirilmişlerdir. Ölüm sonrası hayata inanmayan kişi için en iyi alternatif, zihnini ölümden bir başka tarafa çevirmesidir, zira ahiret inancına sahip olmadan ölümü düşünen kişi, ölümü her düşündüğünde ölecektir.[171]

170- *A.g.e.*, ss. 58 vd., 41.
171 *A.g.e.*, s. 122.

Fakat ilk tez, ilk etapta göründüğünden daha karmaşıktır, çünkü ölümden sonraki şartların hayat şartlarından iyi olduğu iddiası tartışmalıdır. er-Râzî, ölümden sonra acı olmaması sebebiyle, bu insanların, ölüm sonrası durumun çok fazla acının olduğu hayat şartlarından daha iyi olduğu görüşünü kabul ettiklerini ileri sürer. O zaman bu görüşün aksini savunan birisi, hayatta daha çok acı olmasına rağmen ölümle beraber yok olan bir sürü de zevkin olduğu itirazını yapar. er-Râzî buna, *ölüm sonrası için zevke ihtiyaç veya özlemin olmaması* sebebiyle, zevkin olmamasının bir zarar vermeyeceği şeklinde karşılık verir. Eğer engel olunan zevk (yani, arzu) için ihtiyaç veya özlem olsaydı acı olurdu. Yine, aksi görüşü savunan kişi, ölüm sonrası durumu tasvir etmek için zevk, acı, özlem ve arzu gibi kavramların uygun olmamaları sebebiyle kullanılmalarına karşı çıkar. er-Râzî ise buna cevap olarak, ölüm sonrası durum için bu terimlerin lafzî anlamlarının alınmamaları gerektiğini, bunların yalnızca bir kıyas ifade ettiğini söyler. Bu, er-Râzî'nin aksi görüşünü savunanların ölümü hayatla kıyas etmeleri ve ölüm sonrasında hiçbir zevkin olmayacağından üzüntü duymalarından dolayıdır. Onlara göre dünya hayatına benzemesi gereken inanmadıkları ahiret hayatına dair içgüdüsel ve irrasyonel kabulleri doğrultusunda aklın verdiği hüküm ahirette acının olmayacağıdır. Eğer onların düşüncesi, cahilce bir dürtüden ziyade akla dayansaydı, ruhun ihtirasları kabul etmek istemese bile, onlar bu gerçeği kabul edeceklerdi.

Ölümden sonra bir hayatın olduğuna inananlara gelince, bu insanların ölümden korkmaları için bir sebep de yoktur. Çünkü, onlar gerçekten ölüm sonrası bir hayata inanıyorlarsa, öbür dünyada başarı, barış ve sonsuz saadet sözü veren gerçek dinlerinin vazettiği yükümlülükleri yerine getirmek için ellerinden geleni yapmış ve mükemmel, fazilet dolu bir hayat yaşamış olacaklardır. Fakat, dinlerinin gerçekliği hakkında şüpheye düşen ve dinlerinin gerçekliğine kânî olamayanlar ise, bu meseleyi güçlerinin yettiğince incelemek ve araştırmaktan daha iyi şey yapamazlar. Gerçeği bulmak için tam gayret göstermeleri halinde, onu bulamamaları söz konusu olamaz. Bununla beraber, gerçeği bulamayacak olurlarsa, ki da-

ha önce söylediğimiz gibi bu imkân dahilindedir, o takdirde Allah onları kesinlikle affedecektir; çünkü O, hiç kimseye, kadın olsun erkek olsun, kapasitesinin üstünde yük yüklemez (Kur'an 2: 283, 286; 6: 152; 7: 42) -gerçekte, O'nun istekleri insan kapasitesinin kaldırabileceğinden çok daha azdır.[172]

er-Râzî'nin ruhî-ahlâkî tıp üzerine olan eseri, meşhur İsmâ'ilî alim ve misyoner Hamîdüddîn el-Kirmânî (ö. 1020) tarafından tenkid edilmiştir. Bu reddiyenin özü, er-Râzî'nin muayyen bir takım rahatsızlıkları zihnî-ahlâkî olarak saymasıdır, ki bu rahatsızlıklar, gerçekte, meselâ, sekse aşırı düşkünlük gibi fizikseldirler. Fakat, el-Kirmânî'nin er-Râzî'ye karşı yaptığı en temel ve ısrarlı itiraz, er-Râzî'nin ahlâkî hastalıkların kendilerini bizzat kendi gayretleriyle iyileştirebileceklerine inanmasıdır. er-Râzî'nin ifadesinde halihazırda gördüğümüz üzere, ahlâken düzelmeye ihtiyaç duyan kişi, hem sempatik hem de tenkidçi bir arkadaşından yardım istemelidir. Ancak, el-Kirmânî bundan daha fazlasını ister; yani her kişi batınî İsma'ilî akîdesinde gerçekte muhafaza edilen ilâhî mesaja inanmalı ve boyun eğmelidir; bundan başka da bir tedavi yoktur, kişi kendi zekâsına kesinlikle güvenmemelidir. Burada, bir İsmâ'ilî misyoneri olarak el-Kirmânî'nin bir kurnazlık sergilediğinde şüphe yoktur.[173]

İslâm tarihi boyunca, er-Râzî'nin herhangi bir dine inanmadığı, peygamberlik ve vahyin mümkünlüğünü reddettiğine dair rivayetler olagelmiştir. Onun dinsizliği hakkındaki bu rivayetler Müslüman tıp tarihinin eserlerine de girmiştir. Fakat onun eserlerindeki deliller bu tip rivayetleri yalanlamaktadır. Biz yukarıda onun, ***hakikî*** dinî hukukun gereklerini yerine getiren kişinin, kadın olsun erkek olsun, korkacak hiçbir şeyinin olmadığını söylediğini zikretmiştik. Yine, *Manevî Tıp* (Spiritual Medicine) adlı eserinde er-Râzî, aşk hastalığını peygamberlere bile atfeden bazı edebiyatçı ve şairlerin olduğunu söyler.[174] Çağdaşlarının bazılarıyla çeşitli ihtilaflara

172- *A.g.e.*, s. 123.

173- el-Kirmânî'nin, er Râzî'nin *el-Akvâlü'z-Zehebiyye* (Altın Deyişler) isimli eserine yaptığı tenkid er-Râzî'nin metniyle birlikte basılmıştır (ss. 169 vd.).

174- er-Râzî, *et-Tıbb*, s.59.

düşen er-Râzî, gününün en büyük İsmâ'ilî alimi ve misyoneri Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 934) (er-Râzî ile aynı şehirdendir) ile olan münakaşaları sebebiyle, özellikle İsmâ'ilîleri kızdırmıştır. Bu münakaşaların yegâne rivayetini bir İsmâ'ilî misyonerin yazdıklarından alıyoruz. Bu rivayete göre, Ebû Bekr er-Râzî, ilâhî hidâyetin evrenselliği temeli üzerine oturan peygamberliğin ve vahyin mümkünlüğünü inkâr eden biri olarak gösterilir. Fakat, burada [kitabımızda] nakledilen [er-Râzî'ye ait] ifadeler İsmâ'ilî iddialarını reddeder mahiyettedir. er-Râzî'nin, Batınîlik ve seçilmişlik (*electionism*) gibi İsmâ'ilî doktrinlere karşı çıkmak suretiyle, Allah'ın elçilerini keyfî olarak seçmesinin mümkünlüğünü reddettiği pekalâ doğru olabilir.

İNSAN HAYSİYETİ

Hâbil ve Kâbil hikâyesinin sonunda Kur'an-ı Kerim şunları söyler: "Bu sebeple biz İsrailoğullarına şöyle emrettik: Her kim nefsi müdafaa veya yeryüzünde fesad çıkarma (savaş) gibi sebepler dışında başka bir sebeple (tek) bir insanı öldürürse, bu durumda, o sanki bütün insanlığı öldürmüş gibidir; ve her kim bir insanı kurtarırsa bu da sanki o bütün insanlığı kurtarmış gibi olur. Ve (bu emirden) sonra onlara bizden (bu mesajla) elçiler geldi, fakat yine de onların birçoğu yeryüzünde aşırılıklar yapmaya devam ettiler." (5:32). Dinî sebeplerle işkenceye maruz kalmalarından dolayı Mekke'yi terketmeye zorlanan Müslümanlara evlerine ve topraklarına geri dönmeleri için *cihad*a izin -ki bu *cihad* hakkındaki ilk bildirgedir- verirken, Kur'an, cihadın arkasında yatan maksadı da şöyle belirtir: "Şayet Allah (aşırılıklar yapan) bazı insanları diğer bazıları vasıtasıyla engellemeseydi, içlerinde Allah'ın isminin sık sık anıldığı manastırlar, kiliseler, ibadet yerleri ve mescitler yerle bir olurdu. Ve Allah kendisine yadım edenlere yardım edecektir - Allah güçlüdür ve kudretlidir." (22:40).

Bu satırlar insan hayatının yerini doldurmanın mümkün olmadığını, her insanın hakikaten eşsiz olduğunu ve üstelik din ve vicdan hürriyetinin insan hayatının temel taşı olduğunu gösterir; zira,

cihad izni veya emri inanca veya vicdana baskı olduğu zaman geçerlidir. Kişisel şeref (*ırz*) kavramı İslâm öncesi Arap kabile toplumundaki en önemli hayat ilkelerinden biriydi. Bu kavram etrafında İslâm öncesi Arapların "mertlik, yiğitlik, delikanlılık" (*mürüvvet*) ismini verdikleri bir değerler yapısı örülmüştü. Bu "faziletler" listesi kabîlevî, şahsî ve bilhassa ailevî (kadın) şerefin (Araplar arasında kız çocuklarını katletmenin yaygın hale gelmesinin ve dahası onların tanrıları tarafından meşru kılındığının kabul edilmesinin sebebi budur [Kur'an 6:137] -zira kadının şerefini sık sık yapılan savaşlarda savunmanın dayanılmaz yükünü taşımak yerine, doğar doğmaz kızı öldürmek daha iyiydi), cesaretin, misafirperverliğin, vaadleri tutmanın, ve intikamın (*se'r*) -buna göre, öldürenin hayatının intikam olarak istenmesi zorunlu değildi; *öldüren kişinin kabilesinden herhangi bir kimsenin hayatı da ölenin hayatına eşdeğer (kabîlevî anlamda) olabiliyordu*- müdafaa edilmesini içeriyordu. Kur'an, kabilevî şeref fikrini ortadan kaldırmaya veya mümkün olduğunca zayıflatmaya, onun yerine iman toplumunu yerleştirmeye çalışmıştır. Kız çocuklarının öldürülmesi ve kan davası Kur'an tarafından yasaklanmış; ancak geri kalan faziletler teşvik edilmiştir.

İslâm hukukçuları devletin (yani halifenin) korumak zorunda olduğu beş temel insan hakkı kuramını böyle bir arka plan üzerine tesis etmişlerdir. Bu haklardan birincisi hayatın muhafazası olup, diğerleri de malın, dinin, şerefin ve aklın muhafazasıdır.[175] Esasen şeref diğer hakların hepsini kendisinde toplar; zira hayata, mala, dine ve akla karşı tehdit veya tehlikenin hepsi insanın şerefine yapılan tecavüzlerdir. Fakat, daha tam bir ifadeyle, şerefin korunması, hukukçulara göre, "bir kişinin ticaret veya mesleğini serbestçe icra edebilmesi için şahsî haysiyetinin (*hurmetu'l-beyza*) ve ailesinin korunması" anlamına geliyordu. Aklın korunması, insanın zihinsel melekelerinin bütünlüğünün korunması demektir. Bu, insanı diğer yaratıklardan ayıran şeyin akıllılık olduğu ve dolayısıyla

175- Bkz.: Fazlur Rahman, "Human Rights in Islam", *Democracy and Human Rights in the Islamic Republic of Iran* (Chicago: Demokrasi ve İnsan Hakları Komitesi, 1982) Mimeo.

insanın aklının kaybolması halinde insanlığının da kaybolacağı düşüncesine dayanır. Dördüncü bölümde zikredilen, Nûrî hastanesinin vakıf senedini hatırlayacak olursak, orada, aklını kaybeden bir şahsın şerefini de tamamen kaybedeceğinden dolayı akıl hastalarının tedavisine özellikle önem verilmekteydi. Bu, İslâm'ın tatbikinin her zaman ideal bir şekilde yapıldığını iddia etmek değildir. Kaldı ki, siyasî açıdan, uygulama bazen (mesela, Hindistan'da Hindulara karşı olduğu gibi) haksız bir şekilde yürütülmüştür; fakat İslâm genel olarak hoş görülü olma tavrını sürdürmüştür. Müslümanların, Müslüman olmayan doktorlara ve hastalara karşı ne kadar hoş görülü olduklarını Dördüncü Bölüm'de görmüştük.

AİLE

Cinsellik ile ilgili problemler "Çeşitli Konular" isimli gelecek bölümün konusu olurken, ben bu bölümde aileyi sosyal bir birlik[176] olarak ele alacağım. Kur'an-ı Kerim, çift cinsin bütün herşeyde faaliyet halinde olan evrensel bir kanun olduğunu ilan etmektedir ("Biz herşeyi çift olarak yarattık.") (51:49). Ve çok-eşli evlilik izninin, esas olarak, öksüz kızlara muamelede karşılaşılan problemler çerçevesinde verildiği görülmektedir. Kur'an (4:2), bazı öksüz (öksüzlerin ve dulların çok olması, bazıları birkaç nesil süren kabileler arası savaşlar yüzündendi) hâmilerini, himayeleri altındakilerinin mallarını uygunsuz kullanmak veya onları başka şekilde haksızca sömürmekle suçlar. Bu hususla ilgili olarak Kur'an, Hz. Peygamber'in 622 yılında Mekke'den Medine'ye hicretinden bir süre önce bile şikayet etmekteydi (17:34; 6:152). Yine, Kur'an-ı Kerim'in Nisâ sûresinin 127. âyeti, öksüz kızlar evlenme yaşına geldikleri zaman onların mallarını kendilerine vermekten ziyade onlarla evlenme arzusunda bulunan birçok hamiyi suçlamaktadır. Nisâ sûresinin 3.üncü âyetinde Kur'an şöyle der: "Eğer (kız) öksüzlere (onların mallarından dolayı) adil olamayacağınızdan korkarsanız, kadınlardan dörde kadar evlenebilirsiniz; fakat eğer (eş-

176- Müteakip malumat için bkz.: Fazlur Rahman, "Status of Woman in Islam", *Separate Worlds: A Study of Purdah in South Asia*, ed. L. H. Papanek ve G. Minault (Columbia, Mo.: South Asia Books, 1982).

ler) arasında adil olamayacağınızdan korkarsanız sadece bir tanesiyle evlenin veya cariyelerinizle [evlenin] -bu, sapıklığa düşmeyeceğiniz en yakın noktadır." Yine Kur'an onlara Nisâ sûresinin 129. âyetinde şunları der: "Ve siz ne kadar arzularsanız arzulayın, kadınlar (eşler) arasında adaleti asla sağlayamayacaksınız." Çok-eşli evlilik izni, eşler arasında adaletli davranmaya bağlı olmakla birlikte, böyle bir adaleti sağlamanın da imkânsız olduğu uyarısı yapılmaktaydı.

Yukarıda zikredilen âyetlerdeki ilgi çekici husus, Kur'an'ın bu problemle mücadele yöntemidir. Bununla beraber, konuyla ilgili hukuk geliştikçe -ilk dönemlerden itibaren toplumsal uygulamaları bildiğimiz kadarıyla- dört kadına kadar evlilik izni kayıtsız-şartsız hale gelmiştir.[177] Klasik İslâm hukukçularının yaptığı akıl yürütmeye göre, izin ifade eden cümle hukukî bir güce sahipken, adaletin sağlanması şartı kocanın gözetmesi gereken bir "tavsiye"dir, yani, adaletin temini hususu hukukî bir güce sahip olmayıp, yalnızca ahlâkî olmaktadır. Hukuken, elbette, bir kadın adaletle muamele görmediği zaman tazmin veya boşanma için mahkemeye gidebilir, ki bu ta başından beri İslâm tarafından temin edilmiştir.

Birçok Müslüman ülkesinde, içinde bulunduğumuz asırda çok-eşli evlilik kanunu değiştirilmiştir. Türkiye ve Tunus'ta (birincisinde laik, ikincisinde Kur'anî temele binaen) çok-eşli evlilik yasaklanmıştır. Suudi Arabistan hariç diğer belli başlı Müslüman ülkeler, eğer koca birinci evlilik devam ederken ikinci bir hanım isterse, bir hakim veya mahkemenin önceden izninin gerektiği şartını getirerek sert kısıtlamalar koymuşlardır. Bu ülkelerin çoğunda böyle bir izin, eğer birinci hanım sakat ya da kısır veya bazı ülkelerde olduğu gibi, bir erkek çocuk doğuramamışsa verilmektedir. Bununla birlikte, yine de, birinci hanımın rızası istenmektedir.

Klasik İslâm hukuku, aynı zamanda, kendilerinin yerine ailelerinin -başka bir hâmi/vasî tarafından değil- akit yapması şartıyla küçüklerin evlenmesine de izin vermiştir. Bu kurum için nedenler

177- Müslüman aile hukuku için bkz.: "A Survey of Modernization of Muslim Family Law," *International Journal of Middle East Studies* 12 (1980): 451-65.

sosyolojikti. Bununla birlikte, hem kız hem de oğlan cinsel birleşmede bulunmamış olmak şartıyla, olgunluk yaşına geldikleri zaman böyle bir evliliği reddebilirler. Islah edilmiş modern hukukta çocuk evliliği yasaklanmış ve her iki cins için de asgarî evlenme yaşı tesbit edilmiştir. Bu yaş genellikle kız için onaltı, erkek için onsekizdir; fakat bazı durumlarda, Tunus'ta olduğu gibi, kızlarda onsekiz erkeklerde ise yirmibirdir.

Kur'an-ı Kerim evliliği teşvik edip, ömür boyu bekârlığı uygun görmez; ancak Batılı çevrelerde yaygın olan, Kur'an'ın bekârlığı tamamen yasakladığı fikri yanlıştır. Kur'an, evliyavârî tabiatlarından dolayı Hristiyan keşişleri över (5:82), ancak onların çoğunu da (Yahudi hahamları dahil olmak üzere) "halkın mallarını haksız yere yemeleri ve [insanları] Allah'ın yolundan alıkoymaları" (9:34) sebebiyle suçlar. Batılı alimlerin izlenimleri Kur'an'ın 57. (Hadîd) sûresinin 27. âyetine dayanmaktadır: "Sonra biz [daha önceki peygamberleri] Meryem'in oğlu İsa ile takip ettik ve ona İncil'i (Evangel) verdik; ve onun takipçilerinin kalplerine şefkat ve merhamet yerleştirdik; fakat bizzat kendilerinin icat ettiği manastır hayatına (*monasticism*) gelince -onu onlara biz vaz'etmedik, [biz onlardan sadece] Allah'ın rızasını kazanmalarını istedik- fakat, [kendileri buna niyet etmekle birlikte] gereklerini tamamiyle gözetmediler. Biz de onlardan iman edenlere mükafatlarını verdik, fakat onlardan çoğu da günahkârdır." Bu âyet bize, *bir hayat tarzı olarak kurumsallaşmış manastır hayatının* gerçek dışı, dolayısıyla kabul edilemez olduğunu, fakat bekârlıkta karar kılan bireyleri bundan menetmediğini söylemektedir. Gerçekte, kayda geçtiği kadarıyla İslâm tarihinde bekâr olan sayısız alimler ve bazı sufîler -evlilik her iki grupta da genel bir kaide idiyse de- olmuştur.

Klasik İslâm hukukunda evlilik bağlarının kopmasının birkaç şekli vardır. Koca, karısını *talak* (serbest bırakma) usülü ile boşayabilirdi. Kocanın *talak*'ı telaffuz etmesinden sonra üç ay içerisinde, basitçe *talak*'tan geri alınması ve uzlaşma mümkün olurdu; üç ay sonra *talak* geçerli olmakla birlikte, normalde yeniden evlenme mümkündü ve bu işlem iki kere tekrarlanabilirdi. Fakat Hz. Peygamber'in ölümünden sonra, İslâm'ın ilk anlarında, kocanın tek

bir celsede *talak*'ı üç kere telaffuz ederek yeniden uzlaşmaya veya yeniden evlenmeye bir şans tanımadan karısını tamamen boşadığı "üçlü *talak*" isminde *talak*'ın iğrendirici bir hali ortaya çıktı. Bu boşama şekli Müslüman ülkelerde, özellikle, toplumun daha alt kesimlerinde -kocaların hanımlarını sık sık bir öfke esnasında boşayıp, daha sonra pişman olduklarında kadının bir başka erkekle evlenmesi ve bu evliliğin de geçici olduğu ve ancak ikinci kocanın onu boşamasından sonra birinci koca ile evlenebileceği şeklinde bir iyileştirme hariç- sayısız yaralar açmıştır. Bu tür bir boşama şeklinin, zamanla hızlı fetihler neticesinde kadın savaş esirlerinin büyük artışına bağlı olarak, Mekke ve Medine'de meydana gelen önemli ölçüdeki cinsel kargaşa sebebiyle Hz.Ömer tarafından başlatıldığı rivayet edilmiştir. Onun bu hukukî düzenlemesi bir *cezaî tedbir* anlamındaydı. Ona gelen rivayetlere göre, kadınların bir hayli bol olması sebebiyle, erkekler önce onları boşayarak ve ardından onlara eziyet amacıyla boşamalarını geri almak suretiyle kadınlarla oynuyorlardı. Suudi Arabistan dahil olmak üzere Müslüman ülkelerde, bu tip boşama tamamiyle kaldırılmış ve birçok ülkede de boşanmaya karar verme hakkı/yetkisi mahkemelere verilmiştir.

Kadın zulüm, ihmal, firar ve ev ihtiyaçlarının karşılanmaması (İslâm hukukunda ev ihtiyaçları için malî sorumluluk yalnızca kocaya aittir) gibi muayyen sebeplerden dolayı boşanma için dava açabilir. Her ne kadar kutsal ise de, İslâm hukukunda da evlilik bir akittir; ve kadın, bu sebeple, meselâ kocanın ona özel bir harçlık ödemesi veya diğer bir kadınla evlenememesi gibi her hangi bir makul şartı akde dahil edebilir. Klasik hukuka göre, "vekalet verme hukuku"nda (*tefvîz*), koca, karısının lehine boşanma hakkından vazgeçebilir.

Şia hukuku, İslâm öncesi Arabistan'ında mevcut olan *mut'a*[178] ismi verilen geçici bir evlilik şekline izin vermektedir. Ancak bu şekil evlilik, gerçi Hz. Peygamber tarafından da o zaman kuvvetli

178- *Encyclopaedia of Islam*, "mut'a" mad. İran'daki mevcut durum için bkz.: Shahlâ Hâ'erî, "The Institution of Mut'a Marriage in Iran", *Women and Revolution in Iran*, ed. Guity Nashat (Boulder, Colo.: Westwiew Press, 1984).

bir şekilde tasvib görmemişse de, İslâm'da, muhtemelen ikinci halife Hz. Ömer (ö. 643) tarafından yasaklanmıştır. Bu evlilik şeklinin yaygın olduğu Şiî İran'da, her ne kadar halk Humeynî'den önceki hükümetler tarafından bu evlilik şeklinden pasif bir şekilde caydırılmaya çalışılmışsa da, Humeynî rejimi bu evliliği büyük ölçüde güçlendirmiştir. Bu evlilik şekli kanunî açıdan normal bir evlilik gibidir, ancak ondan iki önemli hususta ayrılır. Birincisi, belirlenmiş bir zaman dilimi -birkaç saatten birkaç yıla kadar- için akdedilir; ikinci olarak da, bu evlilik şart koşulan sürenin sonunda şeklî bir boşanma olmaksızın otomatik olarak biter. Şiî hukukçular, bir bakirenin *mut'a* evliliği için akid yapıp yapamayacağı ve böyle bir evlilikten doğmuş çocukların mirasçı olup olamayacakları hususunda ihtilaf halindedirler. Bununla beraber, bu evlilik şekli çağdaş eğitim görmüş zümrelerde gittikçe azalmaktadır.

Kur'an-ı Kerim, miras kanunlarında kız çocuğuna, bir erkek çocuğunun yarı payını vermektedir (kadının mirasçı olması Kur'an tarafından başlatılmıştır).[179] Son dönem çağdaş İslâm düşüncesinde, bütün çocukların eşit pay alıp alamayacakları konusunda tartışmalar yapılmaktadır. Böyle tekliflere karşı olanlar, kızın da kocasından evlenme esnasında *mihr* [böyle bir mihir ücreti olmadan evlilik geçersiz sayılır] aldığını, buna karşılık evin ihtiyaçlarının karşılanmasının tamamiyle kocanın sorumluluğunda olduğunu, dolayısıyla miras paylarının eşitlenmesinin adaleti tesis etmeyeceğini, aksine erkek çocukları için bir adaletsizlik oluşturacağını ileri sürerler.

Kur'an-ı Kerim, genellikle, karı-koca ilişkisini "karşılıklı sevgi ve merhamet" (30:21) açısından ele almaktadır. Eşlerin birbirlerine olan desteklerini şöyle tanımlar: "Onlar [hanımlarınız] sizin üzerinize ve siz de onların üzerine elbiselersiniz." (2:187). Kur'an'da çeşitli konularda geçen elbise kavramıyla, birisinin zayıflıklarını hafifleten ve örten bir şey kastedilmektedir. Haklar ve görevler hususunda ise Kur'an şöyle der (2:228): "Erkeklerin kadınlar üzerindeki hakları gibi, onların [kadınlar] da [erkekler üzerinde] hakları vardır;

179- Müteakip tartışma için yukarıdaki 27 ve 28.inci dipnotlardaki kaynaklara bakınız.

fakat erkekler [kadınlardan] bir derece daha üstündür." Sosyo-ekonomik alandaki bu eşitsizliğin nedeni, bir başka yerde, erkeklerin çalışıp para kazandığı, dolayısıyla daha üstün oldukları söylenerek verilir. Son zamanlardaki tartışmalarda, yine, eğer kadınlar eğitilir, aynı becerileri elde eder ve erkekler gibi güç kazanırlarsa erkek üstünlüğünün kaybolup kaybolmayacağı sorusu sorulmaktadır.

Hiç şüphe yok ki, hadîs aracılığıyla, fetihlerden sonra İslâm'a giren farklı kültürler kendi özelliklerini Kur'an öğretisine zorla yükleyerek Kur'anî normlardan büyük sapmalara sebep olmuştur. Örneğin, Kur'an-ı Kerim ayrı ayrı, kadınlar ve erkekler hususunda şaşmaz bir üslupla onların fazîlet ve dindarlıkta tamamiyle eşit olduklarını söylemektedir: "Allah'ın kanununa boyun eğen erkek ve kadınlar, inanan erkek ve kadınlar, samimi olan erkek ve kadınlar, doğru olan erkek ve kadınlar, sabırlı olan erkek ve kadınlar, Allah'tan korkan erkek ve kadınlar, zekat veren erkek ve kadınlar, oruç tutan erkek ve kadınlar, iffetini koruyan erkek ve kadınlar - Allah onlar için mağfiret ve büyük mükafat hazırladı." (33:35). Fakat, Hadislerde tamamiyle farklı bir görünümle karşılaşıyoruz. Meşhur ve tarihî olarak etkili bir hadîse göre, bir seferinde Hz. Peygamber'in yanından bazı kadınlar geçerken Hz. Peygamber onlara şöyle seslenir: "Ey kadınlar! Siz daha fazla iyilik yapınız, zira bir çoğunuzu cehennemde gördüm. Akl-ı selim sahibi bir erkeğin aklını çelebilen sizin gibi dini ve zekâsı eksik bir yaratık daha görmedim." Kadınlar, "dinimizdeki zayıflık nedir?" diye sorunca şu cevabı aldılar: "Aybaşı olduğunuzda ne ibadet ne de oruç tutma ile mükellef olmadığınız doğru değil midir?" Kadınlar "evet" cevabını vererek, "peki zekâmızdaki zayıflık nedir?" diye sordular. " [Mahkemede] şahitliğiniz bir erkeğin şahitliğinin yarısı değil midir? Kadınlar "evet" cevabını verdiler.

Kadınların dindeki "zayıflığı"na gelince, tarafımızdan az önce zikredilen uzunca bir Kur'an âyeti bu hususu yerle bir etmeye yeterlidir. Fakat, bu hadisin kadınların şahitlik değerinin erkeklerinkinin yarısı olduğunu ifade eden bölümü, ilk dönem İslâm'ında şahitlik hukukunun gelişmiş olduğunu varsayması sebebiyle halâ oldukça ilgi çekicidir. Borç verme ve borç alma [alış-veriş] esnasında

bu muamelenin yazılmasını ve iki tane iyi, güvenilir erkek şahidin de buna şahitlik etmesi gerektiğini ifade eden Kur'an'ın 2:282. âyeti üzerine hükmün bina edildiği tahmin edilmektedir. Fakat eğer, böyle iki erkek yoksa, o halde bir erkek ve iki kadın şahit istenmektedir; "çünkü kadınlardan bir tanesi [şahitlik yapmada] bir hata yapacak olursa diğeri onu uyaracaktır." Elbette, Kur'an-ı Kerim burada, erkek ve kadın şahitliğinin karşılıklı değeri hakkında her hangi genel bir hüküm/kanun koymamakta, fakat belirli bir muamele türünden bahsetmektedir. İkinci olarak, eğer bu hükümler doğru idiyse, Kur'an iki erkek için dört kadının vekâletine müsaade ederdi ki, hali hazırda tek bir erkek şahidin hazır bulunmasında ısrar etmiştir. Çünkü Kur'an'ın bahsetmekte olduğu hadise malî bir muameledir ve çoğu kadınlar o günlerde malî veya genelde ticaretle ilgili meselelerle ilgilenmezlerdi. Eğer kadınların bulunması mecburiyse, Kur'an bir kadın yerine iki kadının daha iyi olacağını düşünmüştür. Şüphesiz bu, şu demektir: eğer kadınlar erkeklerinkine eşit bir eğitim görecek ve ticarî ve malî işlerde ehil olacak olurlarsa, buna binaen hüküm değişmelidir.

BİYOLOJİK/TIBBİ ARAŞTIRMALARA AİT AHLAKİ KONULAR

Bu asrın biyolojik/tıbbî araştırmalara ait ahlâk ilmi (*bioethics*) ve genetik mühendisliği problemleri bildiğim kadarıyla şimdiye kadar açık ve sistematik bir tartışma konusu henüz olmadı. Son zamanlarda kurulan Kuzey Amerika İslâm Tıp Cemiyeti, sunî döllenme gibi problemleri gündemine almıştır, fakat tartışmalar matbu hale getirilmemiştir ve eğer yapılmışsa bile şu ana kadar ortaya çıkmamıştır. Bu sebeple, İslâmî öğretinin ışığında tahlil/otopsi (*dissection*), organ nakilleri (*organ transplants*), genetik mühendisliği (*genetic engineering*) ve hayatın uzatılması (*prolongation of life*) konuları üzerine birkaç görüş belirtmekle yetineceğim.

İnsan vücudunun tahlil için nadiren elde edilebilir olması sebebiyle, İslâm'da anatomik tahlil engellenmiştir. Cesedler/kadavralar bazen antik mezarlıklardan kazıp çıkarılır ve tahlil edilirdi. fakat

anatomik tahlil normalde hayvanlar, özellikle maymunlar ve koyunlar üzerinde yürütülürdü. İnsan bedeninin tahliline karşı olan umumî dinî görüş insan bedeninin şerefli olduğu temeline dayanmaktaydı. İslâm öncesi Arap savaşlarında, savaşı kazanan muzaffer, bazen, yenik düşen baş düşmanlarının vücutlarını teşhir için parçalardı; bu kötü uygulamaya ***musle*** ismi verilirdi. 625 yılında Müslümanlarla düşmanları Mekkeliler arasındaki Uhud savaşında Mekke'li lider Ebu Sufyan'ın karısı Hind, Habeşli'lı bir askerin savaş alanında Hz. Peygamber'in amcası Hamza'nın cesedinde ***musle***yi tatbik etmesinden sonra, Hamza'nın kalbini ağzında çiğnemiştir. Bu uygulama İslâm tarafından yasaklanmıştır. Birçok Müslüman hukukçu insan vücudunun tahlilini/otopsisini bir tür ***musle*** olarak görmüş ve bunun yasak olmasını savunmuştur.

Ölü bir insanın organlarının (gözler, kâlp vs.) yaşayan bir insana nakli meselesi bununla ilgilidir. Son zamanlara kadar dinî görüş şiddetli bir şekilde organ nakline karşı idi ve halâ genellikle de öyledir. Ben 1967 yılında Pakistan İslâm Araştırmaları Enstitüsü müdürü iken, göz nakli ile ilgili bir soruya, "yaşayan bir insanın ihtiyaçları ölü insanın ihtiyaçlarına göre önceliğe sahiptir"[180] şeklinde ifadesini bulan klasik bir hukukî kaideye dayanarak müsbet cevap vermiştim. Her ne kadar Karaçi'nin etkili bir günlük gazetesi olan Şafak (*The Dawn*), enstitünün görüşünü baş yazıyla desteklediyse de, önde gelen ulema bu husus kendilerine sorulduğunda olumsuz cevap verdiler. Fakat, ulemanın onaylamamasına rağmen organ nakli konusunda toplumun genel tavrı müsbet olmuştur.

Genlerin kullanılmasına yapılan esas itiraz, "Allah'ın iradesine etkide bulunmak" olarak görülmektedir. İmdi, "Allah'ın iradesi", genellikle, "insan eylemleriyle kesintiye uğratılamayan tabiat süreçleri" demektir. Bununla birlikte, genel kabul gören görüşe göre, hamile bir kadın bir takım muayyen yiyecekleri alarak, diğerlerinden sakınarak ve bir takım muayyen eksersizler vs. yaparak ceni-

180- Bu öğreti, ölüye pahalı kefenlerin yapılmamasını, zira yaşayan insanların elbiseye ölüden daha fazla ihtiyacının olduğunu ifade eden bir takım hadîslere dayanmaktadır. Şafiî hukuk ekolüne göre, hamile bir kadın ölmek üzereyken, kesin yaşama şansı varsa bebeği rahminden alınmalıdır. Bkz. örneğin, İbn Kudâme, *Kitâbu'l-Muğnî* (Kahire, 1968), 2:410, 411, 525.

nin sağlığını geliştirebilir; gerçekte, bir takım muayyen cinsel birleşme pozisyonları bebeğin sağlığını bozacağı -örneğin, şaşı gözlü yapacağı- korkusuyla bazı toplumlar tarafından uygun görülmemiştir.[181] Eğer bu fikir silsilesi doğruysa, o halde genetik iyileştirme/geliştirme oldukça arzu edilen bir şeydir. Çiçek ve hayvan tohumlarının genetik iyileştirmesi/geliştirmesi uzun bir süreden beri devam etmektedir: insan tohumunun geliştirilmesine -şüphesiz, bu esnada her hangi bir insan kaybı veya insan şerefinin zarar görmesi mevzubahis olmamak şartıyla- ne gibi bir itiraz olabilir?

Tüp bebek testlerinin gelişmesi de, birleşmenin karı ve koca genleri arasında olması şartıyla, herhangi bir İslâmî itirazın olamayacağı bir şeydir. Gerçekte bu arzu edilen bir şeydir; bu, annenin çocuğa gebe kalamadığı yerde anne ve baba açısından çocuk için duyulan büyük bir ihtiyacı karşılar. Bu yöntemin "Allah'ın işine karışma" olduğu şeklindeki endişe tamamiyle asılsızdır; bu yöntem, tamamiyle, bir fidanın denetim altında ekilmesi ve orada yetişmesi için yeterince güçlü hale geldiği zaman uygun mekânına nakledilmesi yöntemi gibidir. Böyle yapmakla kişinin "Allah'la yarışma"ya çalışıyor olması endişesi yersizdir; daha ziyade, kişi böyle yapmakla şeytanla ve bozuk insan tabiatı ile yarışmaya çalışıyor olabilir. İslâm, karı ve koca olmayanların genlerinin birleşmesine müsaade etmez, çünkü İslâm hukukuna göre bu zina demektir. Zira İslâm hukukuna göre, zina, yalnızca, evli olmayan bir çiftin fiziksel olarak cinsel birleşmesi demek olmayıp, aynı zamanda bir çocuğun nesebinin karışması da demektir -kısmen bu sebepledir ki, Kur'an-ı Kerim, hakikî nesebin mümkün olduğunca açık bir şekilde ortaya konabilmesi için boşanmış veya dul bir kadına bir bekleme süresi (*iddet*) koymuştur (8:228; 2:234).

Bunun ötesinde, İslâm hukuku Kur'an-ı Kerim'i takip ederek, bir İslâm öncesi adeti olan *zıhar*'ın yanında, yanlış ve gayri tabiî akrabalıklar doğuran evlat edinme kurumunu da yasaklamıştır. *Zıhar*, bir kocanın karısını "bana annemin sırtı [*zahr* "sırt" demektir; fakat müfessirler bize gerçek manâsının "ön" olduğunu söylemek-

181- İbn Kayyîm, *et-Tıbb*, s. 312.

tedirler] gibi dokunulmaz" ilân ettiği bir usüldür. Kur'an-ı Kerim bu uygulamaların her ikisini de 33:4. âyette yasaklamaktadır: "Allah, her hangi bir insanın göğsünde iki kalp var etmemiştir. Allah, eşlerinizi ne kendileriyle *zıhar* yaptığınız anneleriniz, ne de sözde [evlat edinilmiş] oğulları sizin gerçek oğullarınız kılmıştır. Bunlar [ancak] sizin ağızlarınızla uydurulmuş sözlerdir, fakat Allah doğruyu söyler ve doğru yoıa iletir."

Bununla beraber, İslâm hukukuna has bir hüküm olan "ebeveynliğin tasdiki" (*el-ikrâr bi'n-neseb*) bu probleme çözüm sağlayabilir. Şayet kızın veya oğlanın ebeveyni bilinmiyor ve bir adam veya kadın tarafından kendi oğlu veya kızı olarak iddia ediliyorsa, çocuk böyle bir iddia sahibine verilecektir. Muhammed eş-Şeybânî (ö.804), evlenmemiş bir kadın, çocuğun kendisine ait olduğu iddiasıyla mahkemeye gider de çocuğun bir ebeveyninin olmadığı anlaşılırsa, mahkemenin bu kadını çocuğun annesi olarak tanıması gerektiğini söylemeye kadar gider. Hukukçuların ileri sürdüğü delil, böyle durumlarda çocuğun menfaatinin üstün olduğu ve çocuğun nasıl vücuda geldiği sorusunun sorulamayacağıdır. Burada *istihsân* (*) ve *maslahat* (kamu menfaati) ilkeleri, kanunun lafzî hükmünü geçersiz saymaktadır. Yine eş-Şeybânî'ye göre, eğer bir Müslüman ve bir Hristiyan, bir erkek çocuğu hakkında anlaşmazlığa düşerlerse, bunlardan birincisi çocuğun kendisinin kölesi, ikincisi de [yani, Hristiyan] çocuğun kendi oğlu olduğunu iddia ederse, mahkeme Hristiyanın lehinde karar vermelidir, "çünkü, kişinin hür insan konumunun, onun -kadın olsun erkek olsun- Müslüman konumuna önceliği vardır."[182]

Bununla beraber, genetiği kötüye kullanmanın insanlara fevkalâde büyük sorumluluk yüklediği aşikârdır. Bu bağlamda sorulması gereken en temel sorular şunlardır: İnsan hayatının kalitesinin

(*) Fazlur Rahman, *istihsân* kelimesinin İngilizce karşılığı için adalet, eşitlik, emsal anlamlarına gelen "equity" kelimesini kullanmışsa da, *istihsân* kelimesi, kanaatimizce, tek bir kelimeyle yabancı karşılığının verilmesi zor olan kelimelerden bir tanesidir. Buna göre, *istihsân* ilkesi, İslâm hukuku teriminolojisinde, "müctehidin daha kuvvetli gördüğü bir hususun dolayı, bir meselede benzerlerinin hükmünden başka bir hükme başvurmasıdır." (Çev.)

182- eş-Şeybânî, *el-Câmi'u's-Sağîr*, "el-ikrâr bi'n-Neseb" (ebeveynin tesbiti) üzerine olan bölüm.

genetik açıdan iyileştirilmesi/geliştirilmesi ne demektir? Bu hususta karar verme yetkisi kimindir? Bu hükmün kriterleri nelerdir? Kur'an-ı Kerim, Tâlût (*Saul*) hakkında şöyle der: "Biz ona geniş bir bilgi ve iri bir beden bahşettik" (2:247). Bu, aklî (aklî olan, açıkça, hem zihnî hem de ahlâkî vasıfları kapsar) ve fizikî vasıfların bir bileşiminin hedef alındığını gösterir. Fakat, bu vasıfların, özellikle, ahlâkî olanlarının mahiyeti ile ilgili kararı kim verecektir? İlke olarak, genetik mühendisliğine bir itiraz olamaz -gerçekte, o arzu edilen bir fırsattır- ancak biliyoruz ki, bu eşsiz fırsat aynı zamanda da büyük ve önceden tahmini zor tehlikeler taşımaktadır. Belki de, bu fırsatı insanlığın ahlâkî eğitimi ve olgunlaşması için hem olağanüstü imkânlarla, hem de umulmadık elverişli bir durumla yüklü kılan bu gerçektir.

Yine, İslâm dininin, hayatın uzatılması hususundaki tavrı sorusu[nun cevabının], hayatın sağlıklı ve yaşamaya değer olması, -zira Kur'an için hayat, iyi işlerde "Allah'ın hizmetinde olma" demektir- şartıyla müsbet olması gerekmekle birlikte, bu husus asla yeterince tartışılmamıştır. Kur'an çeşitli yerlerde yaşlılığın değersiz bir hayat olduğunu ifade eder; yaşlıların unutkan ve düşkün hale gelmesi sebebiyle, yaşlılık, "hayatın en kötü bölümü" [*erzeli'l-'umur*] olarak tarif edilir (16:70; 22:5). Üstelik, "biz kime uzun hayat verirsek, onun gelişmesini tersine çevririz" (36:68), yani yaşlı kişi fiziksel olarak bağımlı, aklen yozlaşmış hale gelerek çocuk gibi olur. Bu sebeple, görünen o dur ki, hayatın kalitesi hayatın niceliğine tercih edilmektedir. Bu sebeple, Kur'an-ı Kerim, sunî hayat-destekleri vasıtasıyla hayatın uzatılmasını kuvvetli bir şekilde tasvib etmeyecektir. Fakat, hayatın kalitesinin geliştirilmesi *ile birlikte* hayatın uzatılması İslâm'dan yalnızca tasdik görebilir. Bununla beraber, iyi, kaliteli bir hayatın uzatılması aynı zamanda daha iyiyi elde etmek için yiyecek kaynaklarının ve çevre şartlarının iyileştirilmesini gerektirir, çünkü bizzat hayatın uzatılması, yiyecek kaynaklarının tüketilmesine ve çevrenin kirletilmesine sebep olacak müthiş bir nüfus artışını doğurur. Bugün sorulan soru şu olmalıdır: "Ölüm kaçınılmaz mıdır?" Öncelikle sorulması gereken soru ise, "bildiğimiz şu hayatta ölümsüz hayat arzu edilebilir bir şey midir?"

ALTINCI BÖLÜM

ÇEŞİTLİ KONULAR

ÇEŞİTLİ KONULAR

Doğum

Hamilelik ve doğum süreci Kur'an'da şöyle ifade edilir: "Biz insanı bir çamur hülâsâsından [meninin aslı] yarattık; sonra onu meniye çevirdik ve onu sağlam bir hazneye yerleştirdik. Sonra meniyi pıhtıya [kelime anlamıyla, rahimden sarkan, ona asılan bir şey] çevirdik ve onu da bir et parçasına dönüştürdük. Daha sonra, ondan kemikleri yaratırız. Kemikleri de et ile örteriz. Sonra da onu bambaşka bir [yaratık] haline çevririz. Yaratanların en üstünü Allah ne yücedir." (23/Mu'minûn: 12-14; yine bkz. 22/Hacc: 5). Bu şekilde, Kur'an bir ceninin yaratılma sürecine bir seri eşsiz dönüşümler veya "yaratmalar" ve en son basamakta da "can verme" olarak bakar. Burada atıf yapılan iki ayette de Kur'an insana yeniden dirilmeyi de hatırlatır ki, bu da ***kişinin bu dünyadaki amel, eylem ve davranışlarına göre*** yapılan diğer bir köklü dönüşüm (yeniden yaratma)'dür. Dolayısıyla bu da, Kur'an nazarında gelecek dönüşüm şekli veya seviyesi ile organik olarak bağlantılıdır.

Bir çocuğun oluşumuna eşlerin ikisi de katkıda bulunur. Kur'an-ı Kerim bu konuda bir şey söylemese de, hadîs, çocuğun hem erkek hem de kadın menisinden oluştuğunu açık bir şekilde ifade eder: "Erkeğin menisi beyaz, kadınınki ise sarımtırak"tır.[183] Bu sebeple söz konusu hadîs, Galen'in hem erkek hem de kadının katkısı olduğu şeklindeki görüşüne daha yakındır. Tabii bu arada, Galen, kadının yumurtalıklarından (*female ovaries*) bahsederken, hadîste bundan söz edilmemektedir. Bu, erkeğin aktif olduğu ilkesi ve kadının ise pasif olup sadece erkek menisinin faaliyeti için bir mekân temin ettiği şeklindeki Aristocu öğretiden köklü bir şekilde ayrılır. Bu öğreti, elbette, doğrudan doğruya Aristo'nun (bütün fenomenleri açıklamak için evrensel olarak tatbik ettiği) şekil ve madde, aktif ve pasif ilke öğretisine dayanır ki, burada pasif un-

183- Bu tartışma için bkz.: Bâsim F. Musellem, *Sex and Society in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), ss. 39 vd., 46, 50.

sur, yani "madde", negatif bir şey değildir; fakat bir şey "olmaya" doğru açık ve (gelişmeci) bir eğilime sahiptir. Aktif unsur, yani "şekil/form" ise maddeyi bir şey haline getirir. Aristo'ya göre kadın sadece çocuğun bedenini oluşturan âdet kanını temin eder ve onun ruhunun/canının erkekten geldiği kabul edilir. İslâm inancına göre ise, iki cinsin de katkıları çocuğun topyekün organizmasını üretir; daha temel anlamda bütün süreç, elbette, Allah'ın *yaratmas*ıdır.

İslâm tıp tarihinde, temelde Aristocu olan fakat kadın yumurtalıklarının keşfini de açıklamak zorunda kalan İbn Sînâ, Galenci teoriyi Aristocu bir çerçeveye uydurabilmek için değiştirmiştir. Ona göre, ceninin oluşumunda kadının etkili katkısını teşkil eden yalnızca kadının âdetleri değil, esasen onun seminal sıvısıdır (ki bu, âdet kanamasının kalanını çok daha "terkipli" hale getirir). Bununla birlikte, İbn Sînâ tek başına erkek menisini şekillendirici olarak kabul ederken, kadının menisini pasif olarak görüyordu. İbn Sînâ bunu yapmak zorundaydı, zira aksi takdirde, evrensel açıklayıcı prensip olarak, temel Aristocu şekil/form ve madde öğretisi ihlâl edilmiş olurdu. Ancak bu konuda hadîsler, hem erkek hem de kadının katkıları olduğu ilkesine dayanan kendi yolunu devam ettirmiştir. Tıbb-ı Nebevî eserleri de, esas olarak hadîslere dayandıkları için, aynı yönü takip etmişlerdir. "Çocuk neyden yaratılır?" sorusuna Hz. Peygamber'in şöyle cevap verdiği rivayet edilir: "O, hem erkek hem de kadının menisinden yaratılır. Erkeğin semeni koyu olup, kemikleri ve sinirleri oluşturur. Kadınınki ise ince olup, et ve kanı oluşturur."[184] Yukarıda gösterildiği gibi, Kur'an bedenin erkek sperminden oluşturulduğunu ifade etmektedir. Yine, "Öyleyse insan neyden yaratıldığını bir düşünsün. O, bel ve göğüs kemikleri arasından fışkıran sudan yaratılmıştır." (86: 5-7). Kur'an-ı Kerim, bundan dolayı, ilk bakışta (*prima facie*) Galen'den ziyade Aristo ile aynı şeyi söylemekte, ancak ayrıntıya girmeksizin, insanın hem erkek hem de kadından yaratıldığını da ifade etmektedir (49: 13; krş. 3: 1). Buna rağmen, daha sonraki kelâmî görüşler için hadîsler daha belirleyici olmuştur, zira Kur'an'ın

184- Musellem, *Sex*, ss. 46, 39.

konu üzerinde daha az açık olduğu kabul ediliyordu. Şüphesiz, Bâsim Müsellem'in *Sex and Society in Islam* (İslâm'da Cinsiyet ve Toplum) isimli eserinde de gösterildiği gibi, hadîsler ile Yunan tıp geleneği içiçe girmiştir.

İbn Kayyim el-Cevziyye, konu üzerindeki Galen-Aristo tartışmasını biraz detaylı olarak sunmadan ve tartışmadan önce, *Kitâbü't-Tibyân* isimli eserinde şu hadisi nakleder: Hz. Peygamber'in iki hanımı Ayşe ve Ummu Seleme aynı soruyu sorarlar ve Hz. Peygamber cevabında "kadın menisini[n varlığını resmen] tesbit eder.": "Bir kadın geceleyin ihtilâm olduktan sonra [elbiselerini] yıkamalı mı?" sorusuna Hz. Peygamber, şayet akıntının izi varsa yıkaması gerektiği cevabını verir. Onlar tekrar sorarlar: "Kadınlar geceleri ihtilâm olurlar mı?" Hz. Peygamber sitemle şöyle cevap verir: "Başka türlü çocukları onlara nasıl benzerlerdi?" İbn Kayyim aynı şekilde şu ilave ile birlikte hadîsin bir başka rivayetini nakleder: "Benzeşme için başka herhangi bir sebep düşünebiliyor musun?" Hz. Peygamber yine şöyle der: "Kadının menisi erkeğin menisine üstün geldiğinde [erkek] çocuk kadının erkek kardeşlerine benzeyecektir. Erkeğin menisi kadının menisine bastırdığında ise [erkek] çocuk erkeğin erkek kardeşlerine benzeyecektir."[185]

Ceninin erkek ve kadının her ikisinin birden katkısına borçlu olduğu prensibi, aşağıda da göreceğimiz üzere, gebelik kontrolü öğretileri üzerinde pek etkide bulunmamıştır. Fakat burada, cenin ve bebeğin konumu üzerinde bir takım önemli kanunlar zikredilebilir. Cenin "can verilmiş" hale geldikten sonra, ki bu hamileliğin 120 gününden sonradır, o artık hukukî anlamda bir "kişi"dir ve "haklar"ı vardır. O kürtajla alınamaz ve onun kürtajı cinayet kabul edilir. Aynı zamanda, diğer herhangi canlı insanlar gibi o da vâris olur, ancak, tabii ki, cinsiyeti belli olana kadar tam miras payı belirlenemez. Miras payının belirlenmesi ve verilmesi doğumu beklemelidir, zirâ, olur ya, hamilelik ikiz veya üçüz doğumla sonuçlanabilir. Her ne kadar Kur'an, evladın hem anaya hem de babaya bağlılığını vurgularsa da, özellikle anneye karşı yumuşak bakar, çünkü "o, onu (çocuğu) acı içinde taşımış ve acı içinde onu

185- Musellem, *Sex*, s. 50.

doğurmuştur" (46: 15). Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadîs ise şöyle der: "Cennet annenizin ayakları altındadır." Bu sebeple, Hz. Peygamber, çocuğu anneye vermiştir: "Bir kadın Hz. Peygamber'e, 'şu oğlumu rahmimde taşıdım, göğüslerimden emzirdim ve kucağım onun oyun yeri oldu, fakat babası beni boşadı ve onu benden alıp götürmek istiyor!' deyince, Peygamber ona, '(başka biriyle) evlenmediğin sürece senin çocuk üzerinde daha çok hakkın vardır' karşılığını verir."[186]

Doğum Kontrolü ve Kürtaj

İslâm öncesi Arabistan'ında hamilelik kontrolü çoğunlukla *dışarı boşalma* ('azl / coitus interruptus) ile yapılıyordu. Ancak, İslâm'ın buna izin verip vermediği konusunda hadîsler birbiriyle çelişkilidir.[187] Bir hadîse göre, Hz. Peygamber gebelikten korunmanın (*contraception / coitus interruptus*) daha hafif [türden] bir bebek katli (*lesser infanticide*) olduğunu söylemiştir. Fakat bir diğer hadîse göre ise, bir adam Hz. Peygamber'e gelmiş ve şöyle demiştir: "Biz dışarı boşalma (*coitus interruptus*) uygulamasında bulunuyoruz, fakat bizim bazı Yahudi komşularımız bunun daha hafif [türden] bir bebek/çocuk katli olduğunu söylüyorlar." Hz. Peygamber, "Onlar yalan söylüyorlar" diye sert bir cevap verir. "Bu daha hafif [türden] bir çocuk katli değildir; onu uygulayabilirsiniz, fakat eğer Allah bir çocuğun doğmasını önceden yazmışsa, o doğacaktır." Bir süre sonra adam karısının hamile olduğunu bildirince, bunun üzerine Hz. Peygamber, "Sana, eğer çocuk Allah tarafından yazıldıysa doğacaktır, dememiş miydim?" şeklinde cevap verir. Bu iki zıt hadîs de büyük ihtimalle Hz. Peygamber'e ait değildir. Bu hadîsler muhtemelen, Arapların çevre ülkeleri fethedip ordugâh şehirlerde yerleştikleri dönemlerde, yani Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm'da ortaya çıkan bir tartışmadan kaynaklanmıştır. Örneğin, elimizde, Mısır'ın başkenti ve ordugâh şehri Fustât'ta verilen bir cuma hutbesi mevcuttur. Mısır valisi 'Amr ibnu'l-

186- *Mişkât*, s. 293 (Robson, ss. 719-20).
187-Rahman, "Islam and Medicine", ss. 591-92.

As (ö. 663) Mısır'ın fethinden sonra verdiği bu hutbede Arapların çoğalmada çekimser davrandıklarını ifade eder.[188] Şafii'nin "böylece çok çocuk sahibi olmazsınız" şeklinde tefsir ettiği Kur'an-ı Kerim'in Nisâ suresinin 3. âyetini Müslümanlar genellikle "[tek bir eşle evlenin], böylece doğru yoldan sapmazsınız" şeklinde anlamışlardır. Arapça'daki (*zâlike ednâ en-lâ ta'ûlû*) kelimeleri her iki yoruma da müsaittir.

Diğer yandan, tarihî doğruluk açısından sağlam görünen bir üçüncü hadîs daha vardır. Bu hadîse göre Hz. Peygamber'in bir sahabisi şöyle bir rivayette bulunmuştur: "(Peygamber hayattayken) biz dışarı boşalma uygulamasını yapardık; O bunu biliyor ve Kur'an da bu sıralarda vahyolunmaya devam ediyordu. Fakat, Kur'an bunu yasaklamadı." Bu sebeple şöyle düşünmek mümkündür: İslâm öncesinde yaygın olan doğum kontrolü uygulamasına mevcut haliyle Hz. Peygamber tarafından izin verildi. Bu konuda bir şey söylememiş olsa da, eğer isteseydi onu yasaklaması pekalâ mümkündü. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'den sonra bazı insanların çeşitli nedenlerle bu uygulamaya karşı çıkmalarıyla bir sorun ortaya çıktı. Her şeyden önce şuna dikkat edilmelidir ki, Kur'an çoğalmayı emretmemiş olsa bile, teşvik ettiği düşünülmüştür: "Kadınlarınız sizin tarlanızdır" (2: 223). O, mal-mülk ve oğullara "bu dünya hayatının süsleri" (18: 46) olarak aşırı bağlılığı yerse de -özellikle, putperest Arapların bunlara çok büyük önem vermeleri sebebiyle- onları yine de Allah'ın nimetleri ve lütufları olarak kabul eder. Fakat, geniş oranda çoğalmayı desteklemek için din alimleri tarafından ilave bir delil daha getirilmiştir: Bir hadîs Hz. Peygamber'in Ahiret Günü'nde ümmetinin diğer ümmetlere nisbetle fazlalığıyla öğüneceğini söylediğini belirtir ve müminlere, "bundan dolayı çoğalın ve sayıca artın"[189] diye uyarıda bulunduğunu ifade eder.

188-Amr ibnu'l-As'ın *Hutbe*si, Hasan İbrahim Hasan tarafından kaleme alınan *Târîh-u 'Amr ibni'l-Âs* (Amr ibnü'l-As'ın biyografisi)'ın içinde. 2. baskı. (Kahire, 1926), ss. 140-41; Ebu'l-Hasan Zeyd Fârûkî, *Islam and Family Planning*, 3. baskı, (New Delhi, 1976), s. 68.

189- Rahman, "Islam and Medicine", s. 592.

Bu genel siyaset ifadesine rağmen, bir çok önde gelen kelâmcı ve hukukçu gebelik kontrolüne ve hatta cenine "can verilmeden" önce, yani hamileliğin ilk dört ayında kürtaja da izin vermişlerdir. Ancak böyle bir "aile planlaması", fertlerin kendi tercihlerine bırakılmış ve hiç bir zaman genel bir sosyal politika olarak tatbik edilmemiştir.190 Sayıca az olmalarına rağmen önemli hukukçulara sahip olan -ve son zamanlarda ortadoğu'da yaygınlık kazanmakta olan- Zahirîler gebelik kontrolü ve kürtajı mutlak surette yasak kabul ederler. Şafiî mezhebi bu konuda kadının iznini almaksızın sadece ***kocaya*** izin verir. Çünkü onlara göre, hür dahi olsa bir kadının çocuk üzerinde doğrudan hiç bir hakkı yoktur; onların sadece doyuma ulaşma (*orgasm*) hakkı vardır. Bu gösterir ki, iki cinsin de ceninin oluşumuna katkıda bulunduğu şeklindeki yukarda özetlenen, biyolojik kuram doğum kontrolü hakkındaki kurallar ve görüşler üzerinde hemen hemen hiç bir etkide bulunmamıştır. Bunlar temelde, sosyal sorunlar üzerindeki görüşlere dayandırılmışlardır. Diğer hukuk mezheplerine mensup bir çok hukukçu doğum kontrolüne, câriyeler söz konusu olduğu durumlar hariç, ancak iki cinsin de katılım veya rızasıyla izin vermişlerdir. Çoğu hukukçular, cariye eşin erkeğin kendisinin içine boşalmasına değil, tatmin edilmeye hakkı olduğunu kabul etmiştir. Fakat bazılarına göre, câriye eşin de izin ve rızası gereklidir. Diğer bazıları ise, câriye eşin efendisinin rızasının zorunlu olup, kadının kendisinin rızasının zorunlu olmadığını, çünkü çocuğun nihayette kadının sahibine (bu sahip aynı zamanda koca olmasa da) ait olduğunu söylemişlerdir: Câriyelerden çocuk sahibi olmaktan -hatta onlarla evlenmekten- çekinmenin arkasında yatan ana sebep, onlardan doğan çocukların da köle olacağı idi ki, bu da istenmeyen bir şeydi.191

Doğum kontrolüne izin veren alimlerden en meşhuru Şafiî hukukçu ve kelâmcısı ve mutasavvıf Gazâlî idi. Ona göre, "Allah'a tevekkül" (tasavvufun en yüksek manevî "makamlarından" biri) haline ulaşmış dindar bir kişi doğum kontrolüne başvuramaz; çünkü

190- Musellem, *Sex*: İslâm hukuku için bkz., ss 57-59: tıp uygulaması için bkz., ss. 69-71.

191- Rahman, "Status of Women", s. 290.

o, erkek veya kadın, ***bilir ki***, bir canı yaratan Allah onu rızıksız bırakmaz. Bu sebeple, böyle bir şahsın doğum kontrolü yapması ***haramdır***. Fakat Allah'a bu şekil tevekküle sahip insan çok nadirdir. Sıradan bir kişi ise, her zaman dünyevî düşünceler tarafından tuzağa düşürülür. Böyle insanlar için, onları ekonomik endişelerden kurtarmak maksadıyla, doğum kontrolü yapmalarına izin verilir. Dahası, eğer (erkek veya kadın) bir insan çocuk sahibi olmanın kendisini hırsızlık veya soygunculuk gibi yanlış yollardan geçimini sağlamaya zorlayacağından korkuyorsa, açıkça günah işleme ihtimalinden korunmak için onun çocuk sahibi olmaktan sakınması ***vâciptir***. Gazâlî bununla da kalmaz; eğer bir erkek eşinin çocuk doğurması halinde sağlığının veya güzelliğinin etkileneceğinden ve ***ondan soğumaya başlayabileceğinden*** korkuyorsa çocuk sahibi olmaktan sakınmalıdır.[192]

Güçlü bir biyolojik ihtiyaç/güdü olan nesli sürdürme arzusu Doğu'da özellikle kuvvetli görünmektedir. Özellikle erkek çocuklar, biyolojik olmasa bile, sosyo-ekonomik ve ahlâkî bir zorunluluk olarak kabul ediliyordu. Bu, İslâm dininde Hinduizm'de olduğu kadar güçlü olmasa da, Kur'an'dan anlaşıldığına göre, yine de Araplarda erkek çocuk tutkusu son derece güçlüdür. Bu ve diğer sosyal etkenler, Hz. Peygamber'in, Müslümanların büyük ailelere sahip olmaları gerektiğini ve ahiret gününde onların sayılarıyla öğüneceğini ifade eden hadîsle birleşince yüksek oranda bir çoğalma meydana getirmiştir. Önemli sosyal faktörlerden birisi, ne erkek ne de kadının birbirleri dışında pek fazla eğlencesi olmaması ve oğulların güçlü bir sigorta kabul edilmesi olgusuydu. Dünyadaki Müslüman sayısının dokuzyüz milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir ve bazılarına göre ise, bu bir milyarı aşmıştır. Bu oranları düşündüğümüzde, Müslüman milletlerin ilk vazife ve sorumluluğu hayatın kalitesini iyileştirmek ve doğal kaynaklarını daha eşit şekilde ve daha büyük bir dikkatle paylaştırmaktır.

1960'lardan beri, Müslüman ülkeler aile planlaması ile ilgili eğitim programları yapmışlar ve bu programları başarılı kılmak için çeşitli kurum ve araçlar meydana getirmişlerdir. Fakat bu proğram-

192- Rahman, "Islam and Medicine", s. 592.

lar başarılı olamamıştır. Hatta, meselâ Pakistan hükümeti Mart 1984'ten itibaren, "ahlâkî sebepler" ileri sürerek, aile planlaması üzerinde mutlak bir yasaklama koymuştur. Bu, General Ziyaü'l-Hak iktidarı ele geçirdikten sonra Pakistan'daki sosyo-ahlâkî manzaranın bir parçasıdır. Onun sistematik tutucu (*retrogressive*) politikaları, önceki daha liberal yönetimler dönemindeki kazanımları hemen hemen yok etmiştir. Şüphesiz, Humeynî'nin İran'ı bu açıdan Pakistan'dan daha kötü durumdadır. Humeynî o kadar çok sayıda gencecik delikanlıyı İran-Irak savaşında kurban etmiştir ki, istese bile (ki elbette istemiyor) aile planlamasını teşvik edemezdi. Dahası, Şiilerin (Hz. Ömer tarafından yasaklanan ve Sünnî İslâm'da da gayrimeşru ilan edilen, fakat Şia hukukunda fazilet olarak kabul edilmeye devam eden), ve eski Şah yönetimi tarafından da bir tarafa itilen, *mut'a* veya geçici evlilik uygulaması Humeynî yönetiminden büyük destek görmektedir. Bu Humeynî hükümeti, *mut'a* akîde ve uygulamasında sistemli bir "halk eğitimi" proğramı yürürlüğe koymuştur.

Doğum kontrol tekniklerinin (*contraceptives*) kullanımına karşı ahlâkî açıdan ileri sürülen iddiaya gelince, bu tutarsızdır: Ahlâkî olmayan şey doğum kontrol tekniklerinin kullanımı değil, onların yanlış kullanımıdır. Ancak, nasıl ki *dışarı boşalma* bu amacı gerçekleştirmek için doğru bir metot idiyse, aile planlaması da onların doğru/meşru kullanımıdır. Fakat eğer, modern kontraseptikler aile dışı ilişkiler için gayrimeşru olarak kullanılabilecekse *dışarı boşalma* da (coitus interruptus) kullanılabilir. Bundan dolayı, modern kontraseptik araçları gayri ahlâkî kabul etmek fâhiş bir yanılgıdır. Bu, bazı Müslümanların çok-eşli evliliğin yasaklanması veya sınırlandırılmasının, tek-eşli evliliğin Batı'da meydana getirdiği veya etkilediği gibi cinsel özgürlüğe götüreceğini ifade ederken ileri sürdükleri şeye benzemektedir. Son dönemlerde Batı'da gittikçe artan bir cinsel başıboşluğun süregeldiği doğrudur. Ancak, bunun sebebinin tek-eşli evlilik olduğu hiç de kesin değildir. Üstelik, çok-eşli evliliğin cinsel sapıklıktan uzak kalmayı sağladığına dair ne bir olgusal delil ne de Kur'anî bir iddia vardır. Pakistan'da kontraseptiklere konulan yasak, öyle görünüyor ki, klasik dönem İslâm hukuk-

çuları tarafından serdedilen "günaha giden yolu tıkama" (*seddu'z-zerâ'i'*) diye ifade edilen hukukî-ahlâkî kavrama dayandırılmıştır. Bu öğretiye göre, sadece günahtan korunmakla kalınmayıp ona götüren yollar veya araçlar da engellenmelidir. İşte buna dayanarak, 19. yüzyılın ikinci yarısında ve bu yüzyılın hemen başlarında bir çok dinî lider, kadınların kamusal eğitimini engellemeye çalıştılar; kadınlar evin koruyucu dört duvarı ötesine çıktılar mı, iffetlerinin tehlikeye düşeceğine inanılıyordu. Bu prensip, sağlam bir hususiyete sahip olsa da, açıkçası saçma boyutlara götürüldü: yeterince zorlandığında, bu prensibin mantığı, insanın günah imkânları ve fırsatlarının bolca bulunduğu şehirlerden ziyade dağlarda hayat sürmesini gerektiriyordu. Eğer ahlâkî yapı yeterince kuvvetli değilse, hataya düşmeye karşı bir tedbir yaratmaya yetecek hiç bir hukukî önlem yoktur; ve güçlü ahlâkî eğitim dahilinde de hukukî korumaların/himayelerin pek değeri yoktur.

Birleşmiş Milletlerin raporları, incelenen ülkelerin hükümetlerinin temin ettiği verilere dayansa da, bu teşkilat tarafından etkili olduğu kabul edilen tek proğram Endonezya'da yürütülendir. Pakistan'da çalışırken ve aile planlaması programının yürütülmesi konusunun dinî yönleriyle ilgilenirken (1964-68), incelemelerim kelâmî hususların sınırlı öneme sahip olduğunu göstermişti. Elbette, resmî görevliler politikalarını Gazâlî gibi dinî otoritelerin görüşleri ile desteklemeye çalışıyorlar, muhalifler ise, aksi görüşleri kullanıyorlardı. Fakat bu delil ve fikirlerin sadece şehirli orta sınıf ve özellikle alt-orta sınıflar için gerekli olduğunu tesbit ettim, ki onların eğitimleri yüksek olmasa da, aile planlaması kampanyasına karşı olan dinî muhaliflerinden geniş ölçüde etkilenmeye yetecek derecede okuyabiliyorlardı. Üst-orta sınıf ve üst sınıflar genellikle nüfus kontrolünün uygulanmasına, hatta zorunluluğuna inanıyorlardı. Fakat nüfusun çok büyük bölümü taşrada yaşamaktadır; şurası bir gerçektir ki, orada köylüler *ekonomik* açıdan ileri sürülen hususların gücünü, şayet ikna edici şekilde anlatılırsa, anlayabiliyorlardı; ve eldeki veriler programın iyi bir şekilde anlatılıp ulaştırıldığı yerlerde oldukça etkili olduğunu gösteriyordu.

Bir bütün olarak, İslâm dünyasında iki tip dinî görüş mevcuttur ve iki düzeyde faaliyet gösterir. Dinî eğitimde sağlam bir temeli olan yüksek ulemâ, aile planlamasına yalnızca bir ailenin kararı olarak izin verir, fakat onun bir resmî bir politika haline getirilmesine şiddetle karşı çıkar. Bu, temelinde siyasî olan, şu yaygın inançla alâkalıdır: nüfus kontrolü Batı'da ortaya çıkmıştır; o, Üçüncü Dünya nüfusunun artmasından endişeye düşmüş ve bu sebeple onun büyümesini kontrol etmek istemektedir. Bu inanç Üçüncü dünya şehir kitleleri üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir ve mevcut olduğu yerlerde resmî politikalara etkili bir tarzda karşı durur. İnsanlara şöyle denilmektedir: "Amerika Birleşik Devletleri'nde doğan bir çocuk, Üçüncü Dünya'da doğan bir çocuğun tükettiği kaynakların yirmi katını tüketir." Şu halde, her bir Amerikan çocuğuna karşılık, Üçüncü Dünya yirmi çocuğa güç yetirebilir. Bu düşüncenin ahlâkî ton ve imâsı açıktır.

Genellikle, hiç bir nüfus kontrolü politikasının, Japonya'da olduğu gibi, kürtaj meşrulaştırılmadıkça etkili olamayacağı düşünülür. 1969 Birleşmiş Milletler tahminlerine göre, Japonya nüfusu, böyle devam etmesi halinde, üç yüz yıl içinde Japonların kökünü kurutacak bir oranda azalmaktaydı. Fakat son on yılda Japon nüfusu bir artış göstermektedir. Bunun sebeplerinden biri, muhtemelen, sanayileşmenin olağanüstü gelişmesidir. Yukarıda söylendiği gibi, İslâm'da, bazı ortaçağ hukukçuları hamileliğin ilk dört ayında, yani cenine "can verilme"den önce, kürtaja izin vermişlerdi. Ancak çoğunluk buna karşı çıkmıştı; onlara göre cenine "can verilecekti" ve yeni bir canlının varlığa çıkması, bundan dolayı, uzak bir ihtimal olmayıp, yok edilemeyecek olan bir olgun potansiyel idi. Şimdiki Çin komünistleri tarafından uygulanan, olgunlaşmış ceninlerin resmî himaye ile kürtaj edilmesi politikası İslâm'da hiç bir zaman başarılı olamaz. Fakat bütün bunlar demektir ki, *fertler* temelde ***bizzat kendileri için*** nelerin tehlikede olduğunun bilincine vardırılmalı ve ancak ikincil derecede, Müslümanların toplumsal varlığı için neyin tehlikede olduğu hususunda bilinçlendirilmelidirler. Ve yine şunun bilincine varılmalıdır ki, bu ikisi arasında hiç bir çelişki yoktur; aksine iki menfaatin [maslahat] de birlikteliği

vardır. Öyle görünüyor ki, ilk dört ay içindeki kürtajın genel kabul ihtimali var gibidir ki, bu kabul, nüfus kontrolünü daha etkili kılmakta hayli yararlı olacaktır.[193]

Cinsellik (Sexuality)

Kur'ân-ı Kerim, "Biz her şeyi çiftler halinde yarattık" (51: 49) diyerek, burada ve başka yerlerde cinsel ilişkinin evrensel bir kanunu temsil ettiği şeklinde güçlü bir izlenim verir. Bu sebeple insanlarda cinsel ilişki, bu evrensel olgunun sadece özel bir örneğidir. Yine de insanın cinsel hayatı diğer canlılardan son derece de farklı veya kendine has bir takım özellikler gösterir: Evlilik ve aile kurumu. İslâm öncesi Arabistan'ında da bir "serbest aşk" (*hidn*, çoğulu *ahdân*, "serbest aşkta ortaklar") kurumu mevcuttu ve Kur'an bunu tamamen kaldırarak (4: 25; 5: 5) onun yerine karı-koca kurumunu pekiştirdi. Kur'anî hükümler, namus/iffet (*ihsan / chastity*) mefhumunu, yani evlilik yoluyla karı-kocayı tek bir eşe sevketmesi tahmin olunan bir cinsel "korunmuşluk" durumunu getirmiş ve bunun üzerinde ısrarla durmuştur. Bu sebeple, bu cinsel korunmuşluk durumu için erkeklerin bir kadından fazlasına ihtiyaçları yoktur. Bunun zıddı bir durum olan "günah içerisinde yaşama", şehvet düşkünlüğü (*sifâh / lewdness*) olarak nitelendirilmiş ve yasaklanmıştır.

İslâm'da, cinsellik (*sexuality*) konusu üzerine kaba fiziksellikten en saf ve temiz duygu ve düşüncelerin ifadelerine kadar büyük bir literatür mevcuttur. İslâm öncesi Arap şiiri (ki onun öğretimi, Kur'an'ın özel dili ve üslûbu ile olan ilişkisi sebebiyle, İslâm eğitim sisteminde sürekli olarak desteklenmiştir) kaba ve ince olmak üzere -fakat, daha sonra Tasavvufun katkısı olan manevî unsur olmaksızın- iki ucu da gösteriyordu.[194] İslâm popüler tıp eserlerinde, cinsel arzu uyandıran reçeteler değişmez bir şekilde öncelikli bir yer işgal eder; böyle eserler, özellikle Hind alt-kıtasında

193- Musellem, *Sex*, ss. 57-59.

194- Bu çok yönlü cinselliğin tasviri hakkında iyi bir bilgi A. L. al-Sayyid-Marsot tarafından edit edilen *Society and the Sexes in Medieval Islam* isimli eserden elde edilebilir (Malibu, Calif.: Undena, 1979).

Hindu *Kâma Sûtra* veya *Seks Sanatı* (The Science of Sex)'ndan etkilenmişlerdir.[195]

el-Hucvîrî gibi bazı sufîlerin kadından nefret ederken (misogynist), vasat bir sufînin evlendiğini ve bir aile hayatına sahip olduğunu yukarıda ima etmiştim. Sufî duygu ve düşüncesinde kadın, -bazen bir hayli övülmüş bazen de normal bir surette- çok önemli bir yere sahiptir. Kadının bu normal ele alınış tarzı manevi seyri sulukû takip eden kişinin fetâ/yiğit olduğu şeklindeki sıklıkla tekrar edilen Sufi anlayışında açıkça gösterilmiştir. Bu ise öncelikle bir erkek rolüdür. Mutasavvıf 'Attâr (ö.1190) bir kadının sufî olduğunda, bir *fetâ* haline geldiğini ve artık bir kadın olmadığını (!) ifade eder. Annemarie Schimmel, Hindli Sufî Cemâl Hânsvî'nin şu sözlerini nakleder: "Bu dünyayı arayan kimse dişidir; öbür dünyayı arayan kimse hünsâ[*hermaphrodite*]dır; Tanrı'yı arayan ise erkektir."[196] Bununla birlikte, iki cinsin temelde İslâm nazarında eşitliği, bir çok sufînin manevî düzeyde bir cins ayırımı yapmamasına sebep olmaktadır. Örneğin, İbn Arabî (ö.1240) -ve bu hususta İbn Arabî vasat bir sufîden farklı değildir- bir kadının, bir erkeğin ulaştığı en yüksek manevî hedeflere ulaşmasını tamamen normal olarak görmektedir. Gerçekte, Sufiliğin daha sonraki dönemi, yani kabaca onikinci asırdan itibaren, Hz. Peygamber'in bir sözde hadîsini müteakiben cinsel ilişki-sembolizmi olağanüstü bir rol oynamıştır. O Hadîs şudur: "Benim manevî yükselmem ibadetlerde iken, Allah bana sizin dünyanızdan iki şeyi sevdirdi: kadınlar ve güzel koku."

Allah'ın hem erkek hem de dişi olduğuna inanan İbn Arabî, aynı zamanda Adem ve Havva'nın ikisinin birden iki cinse de iştirak ettiklerine inanmıştır. Bu oldukça anlaşılmaz ve olağanüstü etkili Sufî'nin şaheseri *el-Futûhât el-Mekkiyye* (Mekke Açılımları)'den çok tuhaf bir bölüm şöyledir:

195- Seksin bu daha kaba tarafı, bu yakınlarda, Fatna A. Sabah tarafından *Woman in the Muslim Unconscious* isimli eserde (ziyadesiyle) tasvir edilmiştir (New York: Penguin, 1984).

196- Annemarie Schimmel, "Eros -Heavenly and Not So Heavenly- in Sufi Literature and Life", *Society and the Sexes in Medieval Islam*, (Ed.) A.L. al-Sayyid-Marsot (Malibu, Calif.: Undena, 1979), s. 130.

Bu bilgiden [yani, tutarsız/insicamsız akıldan ziyade Allah'ın nurundan gelen sezgisel bilgi] anlıyoruz ki, kadınlar erkeklerin tam yarı parçasıdırlar. Havva'nın Adem'den yaratıldığını görmüyor musun? Nitekim, Havva, [Adem gibi] aslında ve ilkesinde erkek olmak ve arızî olarak da bir dişi olmak üzere iki özelliğe sahiptir. Dolayısıyla, onun mahiyeti [Adem'inki gibi] müphemdir. Bu sebeple, bütün insanlık, erkeklik ve dişiliğin bir karışımıdır (*mélange*). Öbür türlü, etkileyen [fail/agent] ile etkilenen [münfe'ilün bih/patient] arasındaki ilişkinin mahiyetini idrak edemeyiz. Zira etkileyen, [temelde] ancak kendisine benzer bir şey üzerinde etki gösterebilir. Bunun böyle olması, etkileyenin ilk önce kendi nefsinde etkileneni meydana getirmesi ve böylece bundan da etkilenen şeyin şeklinin ortaya çıkması sebebiyledir [yani, etkileyenin nihayette üzerine faaliyet gösterdiği şeyin şekli, ilk olarak onun zihninde ortaya çıkar ve bunun üzerinde faaliyet gösterir] Bu [idrak] gücü vasıtasıyla etkilenen etkilenmiş olur. Böylece, O [Allah] Yaratan, Üreten ve Hakikî Gerçek olur [yani, yaratıkları zihninde idrak etmek suretiyle].

İlmin bilenle (âlim) olan durumunu araştırırken, ilmin ilim nesnesine (ma'lûm) tâbi olduğunu, ilmin bilenin bir sıfatı olduğunu ve [bilene] nesne hakkındaki bilgiyi olduğu şekliyle verdiğini halihazırda açıklamıştık. Sonra, bilen, tıpkı Yaratıcının yarattığı nesneye haricî bir mevcudiyet vererek onu varlık sahasına çıkarması gibi, bilgi nesnesine haricî bir mevcudiyet verir.

Bundan, Allah'ın kadınları [Peygamber] Muhammed'e (s.a.v.) niçin sevdirdiğinin sebebi bilinebilir. Böylece, kim ki kadınları Hz. Peygamber'in sevdiği türden bir sevgi ile severse, gerçekte, Allah'ı sever. Maddenin özü edilgenliktir, bu edilgenlik (passivity/infi'âl) vasıtasıyla [bilenin zihni üzerinde faaliyet gösteren] bilgi nesnesi, kişiye bilgi sağlar, ki bu vasıtayla o kişinin bir bilen (the knower/âlim) haline geldiği söylenebilir. Nitekim, bilen, ilk etapta, bilgi nesnesine karşı edilgendir. Bu tür edilgenlik İsa'yı Meryem'e bağlar, ki bu durum Havva'nın Adem'e karşı olan durumuna paralellik arzeder -*orada, akıl sahibi kişi için tenbih vardır* [Kur'an 50: 37], böylece o, Cenâb-ı Hakk'ın kelimelerini anlayabilir [Kur'an 49: 13], "Ey İnsanlar! Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık"- yani Havva ve İsa gibi; Adem'in çocukları ve insanlığın bütün geri kalanı gibi. Dişil [ilkesi] böylece bütün insanlığın yaratılmasını içine alır.

Bu (tasavvufî) yola ilk girdiğimde, kadınlardan çok nefret ediyordum ve bu manevî makamı keşfedinceye kadar cinsel ilişki kurmaktan yaklaşık onsekiz yıl uzak durdum. Hz. Peygamber'e (sallalâhu aleyhi vesellem) kadınların Allah *tarafından* sev*dirildiği*, böylece onun, kadınları (fiziksel) tabiattan dolayı değil, daha ziya-

> de Allah'ın *neden olması* sebebiyle sevdiği şeklindeki bir hadîs(in manâsını) anladığımda, kadınlardan nefret duyma şeklindeki ruh halimden korkmuştum. Bu konu üzerinde [bir çıkış yolu bulmak için] Allah'a hakikî ve samimî bir şekilde yöneldiğimde -zira Allah'ın muhtemel öfkesinden korkuyordum, çünkü Allah'ın bizzat kendi Peygamber'ine sevdirdiği şeyden ben nefret ediyordum- Allah bu nefreti benden izale etti ve kadınları bana da sevimli kıldı. Şimdi ben, yaratıkların arasında, kadınlara en çok şefkat ve saygı duyanım, -zira şimdi meseleyi gerçekten anladım. Benim sevgim herhangi bir fiziksel ihtirastan dolayı değil, Allah'ın beni böyle kılmasından dolayıdır.[197]

Müslümanlar, erkek çocukları sünnet etmeyi evrensel olarak uygulamaktadırlar ve bu, hadîste "fıtrat" olarak tasvir edilir. Bazı hadîsler, Peygamber İbrahim'in sünnet edilen erkeklerin ilki olduğunu ileri sürerler. Böylece sünnet olma Hz. Muhammed'in sünneti olarak görülürse de, uygulamada, vacip bir görev gibidir. Hanefî [ve de Hanbelî] hukuk ekolü kızların sünnet edilmesini (*clitoridectomy*) [onlar için iyilik (*mekrume*) olarak görürler], fakat diğer hukuk ekolleri ise, kızların sünnetini, tıpkı erkek çocukların sünnet edilmeleri gibi kabul ederler. Uygulamada, bütün büyük Sünnî hadîs eserleri Hz. Peygamber'e atfedilen şu hadîsi kabul ederler: "[Erkeğin] sünnetli organı [kadının] sünnetli organına temas ettiğinde, gusül almak mecburîdir." Bu Hadîs, kızların sünnet edilmesi gereğinin eski bir uygulama olduğunu göstermektedir. Bugün, *clitoridectomy* Sudan ve Mısır'da yaygındır.

İslâm'da, cinsel tatmin hanımın vazgeçilmez bir hakkıdır ve Hz. Peygamber'in, kocasının iktidarsızlığı hakkında *şikâyette bulunan* bir kadına boşanma hakkı verdiği rivayet edilir.[198] Bazı hadîs rivayetlerine göre, kişinin eşiyle cinsel ilişkide bile bulunması övülmeye lâyık bir eylem sayılmıştır; ancak şayet kişi, cinsel ilişkiyi doğru yerden yapma yerine, yanlış yerden [dübürden] yapmışsa, bu takdirde Allah'ın öfke ve cezasını kazanmış olacaktır.[199]

197- İbn 'Arabî, *el-Fütûhât el-Mekkiyye*, 9 cilt, (Kahire, 1911), 4: 84.

198- Bu, kadının *hul'* adı verilen boşanmayı isteyebilme sebeplerinden bir tanesidir. İslâm hukukuna dair eserlerin *hul'* maddesine bakınız ; ayrıca 5. bölümün 27 ve 28. dipnotlarının kaynaklarına da bakınız.

199- *Mişkât*, ss. 309 vd., (Robson, ss. 781 vd.).

Kur'an'ın şu âyetine az önce atıfta bulunmuştum: "Kadınlar sizin için ekilmeye hazır tarlanızdır (*hars* / *tilth*), dolayısıyla işlenmiş toprağınıza istediğiniz şekilde yaklaşın" (2: 223). Bu, üreme işlevine ket vurması sebebiyle, kadınlara dübürden yaklaşmanın yasak olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Her ne kadar bütün diğer birleşme yollarına/tekniklerine bu âyette izin verilmekteyse de, hukukçular, yalnızca, tam ve tatmin edici boşalmaya ve gebe kalmaya uygun pozisyonları teşvik etmişlerdir. Bu, daha önce gördüğümüz gibi, *gerektiğinde* korunma amacıyla olması durumunda izin verilen *dışarı boşalmayı* (coitus interruptus) tasvip etmez bir görünüm arzetmektedir.

Kur'an-ı Kerim, azami emzirme süresini iki yıl olarak belirlemişse de, anne ve babanın karşılıklı rızasıyla daha önce de kesilebilir. Hz. Peygamber'in şöyle söylediği rivayet edilir: "Kadın hamileyken bebeğin emzirilmesini yasaklamayı düşünüyordum. Fakat gördüm ki, İranlılar ve Bizanslılar bunu yapıyor ve çocuklarına da herhangi bir zarar gelmiyor" -yani, cenine bir zarar vermiyor. Bu, bu uygulamanın teşvik edilmemesi gerektiği şeklinde yorumlanmış ve bu da yine, mümkün olduğunca, emzirilme sürecinde olan bir bebek varken gebelikten korunmanın gerektiği anlamına alınmıştır. Emzirme aynı zamanda evlilik ilişkilerini de etkiler. Başka birisinin çocuğunu emziren bir kadın o çocuğun süt annesi olur, fakat herhangi bir miras hakkı doğmaz. Aynı kadının sütünü emen bir erkek ve kızın birbirleriyle evlenmeleri yasaktır, ancak onların bu kadından süt emmemiş olan erkek ve kız kardeşleri için böyle bir yasak yoktur. Böyle bir yasağı meydana getiren süt miktarı hakkında farklı görüşler vardır, fakat çoğunluk, "üç kez emzirmeyi" yasağın oluşumu için asgari miktar olarak kabul etmişlerdir. Bunun arkasında yatan sebep, sütün kandan oluşmasından dolayı emzirmenin kan akrabalığı (*consanguinity*) meydana getirmesidir.

"Sana âdet kanamasından soruyorlar," diyor Kur'an (2: 222), " De ki (Ey Muhammed!), âdet kanaması bir rahatsızlıktır, dolayısıyla kadınlarla, onlar bu rahatsızlığı atlatıncaya kadar, [cinsel ilişkiden] sakının. Bu rahatsızlık halinden kurtulduklarında, Allah'ın size uygun gördüğü şekilde onlara yanaşın -şüphesiz Allah, kendisi-

ne pişmanlıkla yönelenleri ve temizlenenleri sever." Aybaşı hali, bundan dolayı, cinsel ilişkiden kaçınmayı gerektirir, fakat bu dönemde kadın diğer şeyler açısından "boykot" edilemez. [Yani, kadından tamamen uzaklaşılmaz.] Yukarıda zikredien hadîs, aybaşı döneminde cinsel ilişkiye karşı uyarıda bulunur, fakat hukuk böyle bir fiile ceza belirlemez ama işlenmesi halinde Kur'an bundan tövbe ister. Kadına bu dönemde ne namaz ne de oruç farzdır; ve bu şekilde ibadetten muaf olma hadîslerde, maksatlı olarak, "kadının din açısından [erkeğe nazaran] aşağı derecede" olduğunu ispatlamak için kullanılmıştır. Bu konuyu yukarıda tartışmıştık.

Mastürbasyon uygun görülmez, ancak herhangi bir hukukî cezası da yoktur. İslâm tıp kaynakları bunu fiziksel gerekçelerle -yani erkeklerde güçsüzlüğe yol açtığı için- meneder. Bununla birlikte, bu konu dinî kaynaklarda çok az tartışılmıştır.

İslâm hukukunda homoseksüellik yasaktır. Bu husus, Kur'an-ı Kerim'de Lût halkı örnek verilerek lanetlenmiştir. Kur'an'a göre, Lût halkı bu suçtan dolayı yok edilmiştir. Bunun hikâyesi Kur'an'da muhtelif yerlerde anlatılır, fakat özellikle Hûd sûresinde (11: 77 vd.) daha ayrıntılıdır. A'râf sûresi 80. âyet, Lût kavminin görülmemiş şekilde ve ölçüde homoseksüellik günahını işlediklerini beyan eder. Bu suçun iğrençliği, [insanlığın] üreme "yolunu tıkamasında" (29: 29) yatmaktadır. Ceza hususunda farklı görüşler vardır. Bazıları onu gayri meşrû normal ilişkiyle [zina] eş tutarken, diğer bazıları onu [zinadan] daha hafif bir suç olarak görür. Kur'an'ın ceza hususundaki yaptırımı açık değildir. Nisâ sûresinin 15-16. âyetleri şöyle demektedir: "Kadınlarınızdan fuhuş işleyenlere karşı aranızdan dört şahit getirin; onlar aleyhine şahitlik ederlerse, bu kadınları ölünceye ya da Allah onlara [başka] bir çıkış yolu gösterinceye kadar evlerinde tutun. Ve sizden fuhuş işleyen iki tarafa da eziyet verin...fakat tövbe eder ve ıslah olurlarsa onlara dokunmayın. Zira Allah [pişmanlığı] kabul eden ve çok esirgeyendir." Bazı müfessirler bu iki âyetin kadınlar ve erkekler arasındaki homoseksüelliğe sırasıyla göndermede bulunduğunu söylerler. Çünkü onlara göre, birinci âyette sadece kadınlardan bahsedilirken, ikinci âyette kullanılan ikili ilgi zamiri "onlardan ikisi" [*humâ*] erkek [*müzekker*] siga-

sındadır. Diğer yandan, çoğu tefsirciler iki âyetin de gayri meşrû normal ilişkiden (*illicit heterosexual intercourse*) bahsettiğini ve erkek [*müzekker*] ikili zamirin, yaygın Arapça kullanımında, bir çifte yani erkek ve kadına atıfta bulunduğunu kabul ederler. Bununla birlikte, bu tefsircilerin çoğu söz konusu âyetlerin hem heteroseksüel hem de homoseksüel ilişkiden bahsettiği görüşünü savunurlar. Yaygın görüşe göre bu, her iki suç için de bir geçici çözüm idi ki, daha sonra Nûr sûresi 2. âyette yerini yüz sopaya bırakmıştır: "Zina eden kadın ve erkeğe gelince, her birine yüz sopa vurun ve yumuşak kalpliliğin sizi Allah'ın dinini uygulamaktan alıkoymasına izin vermeyin, müminlerden bir grup da onların cezalarına şahit olsun." Bir görüşe göre de, bu âyetteki *zina yapan kadın* [zâniye] ve *zina yapan erkek* [zâni] kelimeleri, hata ile bu suça sapanlara değil, bu işi alışkanlık haline getirenlere atıfta bulunur. Bu görüş şu âyet (24: 3) tarafından desteklenir görünmektedir: "Zinayı meslek edinen bir erkek, aynı şekildeki bir kadın veya müşrik kadından başkasıyla evlenemez. Ve yine, hiç bir fahişe de zinayı meslek edinen bir erkek veya müşrik bir erkekten başkası ile evlenemez -[bunu yapmak] müminlere haram kılınmıştır."

Evli olan kişilerin zinasını (*adultery*) ve evli olmayan kişilerin zinasını (*fornication*) veya homoseksüel ilişkiyi isbat için Kur'an-ı Kerim dört şahidi gerekli kılar. Eğer bir şahıs birini, özellikle bir kadını, böyle bir ilişkiyle itham ederse (24: 4) ve dört şahit getiremezse itham eden erkek veya kadın seksen sopayla cezalandırılır. Bu şahsın bundan sonra -tövbe etmedikçe- bir mahkemede şahitliği de kabul edilmez. Bu, gayri meşrû cinsel ilişki suçlamaları veya rivayetlerine karşı büyük bir engelleyicilik oluşturmuştur. Eğer bir koca, karısının zina yaptığını iddia eder ve fakat şahit bulamazsa dört defa samimî yemin etmesi ve beşincisinde de şöyle demesi gerekir: "Eğer yalan söylüyorsam, Allah'ın lanetine uğrayayım." Eğer kadın aynı şeyi yaparsa, namuslu olduğuna dair dört defa yemin eder ve beşincide şunu söyler: "Eğer o [kocam] haklıysa, Allah'ın lanetine uğrayayım." Bu takdirde, o cezalandırılmaz fakat evlilik akdi hukuken ciddî bir şekilde zedelenmiş olur [yani karı ve koca birbirinden ayrılır].

Açıkça hem evli iken hem de bekâr iken işlenen zinaya -ki ikisi arasında Kur'an bir ayrım gözetmez- Kur'an'ın belirlediği yüz sopa cezası bir tarafa bırakılırsa, hadîslere dayanarak hukukta köklü bir değişiklik meydana gelmiştir. Böylece, Hz. Peygamber'e dayandırıldığı iddiasıyla Kur'an'ın cezası bekârlar arasındaki zina ile sınırlı tutulmuş, evli iken zina eden birisi için taşlayarak öldürme cezası getirilmiştir.[200] Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin, Kur'an'ın ortaya koyduğu bir hükümde böyle radikal bir değişiklik yapması düşünülemeyeceğine göre, son derece de muhtemeldir ki, bu değişiklik daha sonra Halife I. Ömer tarafından yapılmıştır. Zira, onun zamanındadır ki, hızlı fetihler ve, câriyeler de dahil, savaş esirlerinin sayısında büyük artış meydana gelmiş, bunun sonucunda da Mekke ve Medine olağanüstü bir cinsel karmaşa hali yaşamıştır. Bu, Hz. Ömer'in esir kadınlar hususundaki yasama faaliyetlerinde de görülmektedir.[201] Daha önceki bölümde gördüğümüz gibi, şayet bir erkek karısını "üçlü talak" usulüyle boşarsa, kadının önce başka biriyle evlenip eşi onu boşamadıkça ya da ölmedikçe, birinci eşiyle uzlaşması veya yeniden evlenmesinin mümkün olmayacağı şeklinde bir kuralı koyan yine Hz. Ömer'dir.[202] Bütün bunlar,

200- *Mişkât*, ss. 309 vd. (Robson, ss. 781 vd.)

201- Fazlur Rahman. *Islamic Methodology in History* (Karachi, 1965), ss. 182 vd.

202- Burada, yani "üçlü talak" konusunda Fazlur Rahman'ın yanıldığını ifade etmek istiyoruz. Çünkü, bu uygulamayı koyan bizzat Hz.Ömer'in kendisi değil, Kur'an-ı Kerim'dir. Olsa olsa, Hz.Ömer bu kuralı daha sıklıkla işletmiş olabilir. Allah, Cahiliye devrinde erkeklerin eşlerini defalarca boşayıp, hiç bir şey olmamış gibi yeniden geri almalarını engellemek amacıyla Kutsal Kitabı'nda ciddî bir kural koymuştur. Bu kuralın toplumsal boyutu düşünüldüğünde, karısını üçlü talakla boşayan erkeğin eşini bir başka erkekle evlenmiş olarak bulması, gururuna ve namusuna düşkün erkek için toplum nazarında aşağılayıcı bir durum olarak değerlendirilmelidir. Böylece, evlilik kurumunun ciddîlik ve sorumluluk gerektirdiği ve boşama işinin de bir çocuk oyunu olmadığı erkeklere anlatılmak istenmektedir. Üçlü talağın doğuracağı hukukî durum Kur'an-ı Kerim'in Bakara Suresi 229-230'da şöyle anlatılmaktadır: "Boşama iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir. Kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şey almanız size helâl olmaz. Ancak erkek ve kadın Allah'ın sınırlarında kalıp evlilik haklarını tam tatbik edememekten korkarlarsa bu durum müstesna. (Ey müminler!) Siz de karı ile kocanın, Allah'ın sınırlarını, hakkıyla muhafaza etmelerinden kuşkuya düşerseniz, kadının (erkeğe) fidye vermesinde her iki taraf için de sakınca yoktur. Bu söylenenler Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın onları aşmayın. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa işte onlar zalimlerdir. ***Eğer erkek kadını (üçüncü defa)***

Hz.Ömer'in yabancı [câriye] kadınların olağanüstü çoğalmasından doğan cinsel karmaşayı kontrol altına alabilmek için giriştiği faaliyetin boyutlarını göstermektedir.

Fakat, evlilik halindeki zinaya konan bu cezanın çok şiddetli olması sebebiyle, hukukçular bu suçu öylesine dar bir şekilde tanımlamışlar ve gerekli delilleri öylesine katı bir şekilde belirlemişlerdir ki, neticede bu ceza neredeyse uygulanamaz hale gelmiştir. Aynı şey *hudûd* (tekili *hadd*'dır; hukuktaki manası da, Kur'an tarafından konulan niceliği eksiltilemeyecek veya arttırılamayacak bir ceza demektir. Hırsızın elinin kesilmesi buna bir örnektir.) adı verilen Kur'anî cezalar için de geçerlidir. Evli iken zina, evli değilken zina, homoseksüel ilişki fiilen gerçek manada bir fiziksel dühul olarak tanımlanmıştır ve İslâm hukuku bunu isbat için de dört görgü -gözü ile gören- şahidi ister (halbuki Kur'an, dört görgü şahidi değil, dört şahit ister [yani şahidin gözü ile görmesi gerekmemektedir]). Bu sebeple, itiraf olmadıkça, gayri meşrû cinsel ilişkiyi isbat etmenin hiç bir yolu yoktu ve itirafın uzun zaman aralıklarıyla üç defa tekrarlanması gerekiyordu. Sonuçta, sanık iki defa itiraf etse bile, üçüncüde itirafından geri dönebilirdi. Şiiler imamın hakimiyeti mevcut olmadıkça, *hadd* cezalarının geçerliliğini kabul etmez; buna rağmen Humeyni yönetiminde bu cezalar sıklıkla uygulanmaktadır.

Bunların yanında, İslâm hukuku çocukların meşrulaştırılması için de bazı kurallar getirmekle birlikte, bu meseledeki temel hüküm, bir çocuğun ancak en az evlilikten altı ay sonra doğması durumunda meşru olacağı şeklindedir. Beşinci bölümde bir kuraldan bahsetmiştik: Anne-babalığın tescil edilmesi kuralı. Diğer bir kural da, Peygamber'den geldiği rivayet edilen hadîslere dayanan şu hukukî ifadede kendini gösterir: "Çocuk evlilik yatağına [kadının evli olduğu erkeğin yatağına, yani babaya aittir */el-veledü li'l-firâş*]". Bir hadîse göre, bir bedevî Hz. Peygamber'e gelir ve şöyle der:

> *boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe onu alması kendisine helâl olmaz. Eğer bu kişi de onu boşarsa, (her iki taraf da) Allah'ın sınırlarını muhafaza edeceklerine inandıkları takdirde, yeniden evlenmelerinde beis yoktur. Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Allah bunları bilmek, öğrenmek isteyenler için açıklar."* (Çev.)

"Benim eşim bir siyah çocuk doğurdu; ve ben onu çocuğum olarak tanımıyorum." Hz. Peygamber bu bedevîye develerinin rengini sorar ve o da onların kırmızı oldukları cevabını verir. Sonra Hz. Peygamber ona, hiç kahverengi devesinin olup olmadığını sorunca, bedevî olumlu cevap verir. Hz. Peygamber, bunların bazılarının kahverengini nereden almış olabilecekleri hususunda görüşünü sorunca, bedevî, onların bu rengi geçmişteki bir erkek deveden almış olabilecekleri cevabını verir. Hz. Peygamber bunun üzerine, muhtemelen bu çocuğun da bedevînin geçmişteki bir atasından rengini almış olabiliceğini söyler ve bedevînin çocuğu kabullenmemesine izin vermez.[203]

Bır diğer örnek ise daha da radikaldir. Hz. Peygamber'in hanımı Ayşe bir seferinde, 'Utbe b. Ebî Vakkâs'ın kardeşi Sa'd b. Ebî Vakkâs'a (Halife I. Ömer döneminde İran'ı fetheden sahabi) kendisinin Zem'a isminde bir köle kızla cinsel ilişkide bulunduğunu ve bu köle kızdan bir erkek çocuk sahibi olduğunu ve çocuğunu alması için kardeşi Sad'ı yetkili kıldığını, söylediğini rivayet eder. Mekke fethedildiğinde, Sa'd erkek kardeşinin çocuğunu geri almakta olduğunu söyleyerek çocuğu alıkor. Fakat Zem'a'nın büyük oğlu, 'Abd, bu çocuğun bir cariye çocuğu ve kendisinin de gerçek üvey kardeşi olduğunu iddia eder. İki taraf da Hz. Peygamber'in huzuruna çıkarlar. Sa'd'ın iddiasına göre, çocuk kendi erkek kardeşinin [yani Utbe'nin] çocuğudur ve kendisine verilmiştir. 'Abd ise, "o benim kardeşimdir, o babamın cariyesinden olma çocuğudur ve *onun yatağında doğmuştur*." der. Hz. Peygamber çocuğu 'Abd'e verir ve şöyle der: "O [senin erkek kardeşindir ve] sana aittir, çünkü *çocuk [evlilik] yatağına aittir* ve zâni taşla öldürülmelidir. Bu Hadîsteki can alıcı nokta Hz. Peygamber, 'Abd'in kız kardeşi Sevde'ye şu sözleri söylediğinde ortaya çıkar: "Sen çocuğu artık göremezsin." Hz. Peygamber bu sözü söz konusu olan çocuğun, onun gerçek babası olan, 'Utbe'ye dikkat çekici bir şekilde benzerliğini tesbit etmesi üzerine söylemiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber 'Abd'e şöyle demiştir: "Çocuk senin kardeşin*dir* ve se-

203- *Mişkât*, s. 286 (Robson, s. 704).

nin babanın [evlilik] yatağında doğduğu için sana aittir."[204] Böylece, "bilimsel" kanıta, yani açık fizikî görünüme dayanarak çocuk, kardeşinin oğlu olarak Sa'd'e verilmesi gerekirken, yine de Hz. Peygamber onu meşru sayılan babanın oğluna vermiş ve 'Abd'in kızkardeşinden kendisini çocuktan uzak tutmasını istemiştir ki, iki taraf da buna uymuştur.

204- *Mişkât*, s. 287 (Robson, ss. 704-5).
Fazlur Rahman bu hadisin kaynağı olarak baştan beri olduğu gibi, *Mişkât*'ı kullanmıştır. Aynı hadisin Buharî'deki rivayetinde farklılık vardır. Olayın okuyucu tarafından hem daha net anlaşılması hem de aradaki rivayet farkının görülmesi için aynı hadisi bir de Buharî'den naklediyoruz:
Ayşe (ra)'dan şöyle dediği rivayet edilmiştir:
'Utbe İbn-i Ebî Vakkâs, kardeşi Sa'd İbn-i Ebî Vakkas'a vasiyet etmiş (şöyle söylemiş):
– Zem'a'nın cariyesinin oğlu (Abdurrahman) ben(im sulbüm)dendir. Bu çocuğu almalısın!.. Hz. Ayşe diyor ki:
– Mekke'nin fethi senesi (Mekke'ye varıldığında)Sa'd İbn-i Ebî Vakkâs, çocuğu (Abdurrahman'ı) yakaladı. Ve:
–Bu kardeşim 'Utbe'nin oğludur. Bunun nesebinin kendisine istilhâkı [filanca oğlumdur diye bildirip dava etme] için bana vasiyet etmiştir, dedi. Bunun üzerine 'Abd İbn-i Zem'a ayaklanıp:
– Bu, benim kardeşimdir; babamın cariyesinin oğludur; babamın firâşı [yatağı] üstünde doğmuştur, dedi. Her iki taraf bu nizâ' ve husûmetlerini Nebî (sav)'e arzettiler. Sa'd İbn-i Ebî Vakkâs:
– Ya Rasûlüllah! Bu çocuk, kardeşim 'Utbe'nin oğludur. Nesebinin kendisine istilhâkına dair bana vasiyeti vardır, dedi. 'Abd İbn-i Zem'a da:
– Bu benim kardeşimdir; ve babamın cariyesi doğurmuştur; babamın firâşı üstünde doğmuştur, dedi. Rasûlüllah (sav):
– Ya 'Abd İbn-i Zem'a! Bu (Abdurrahman) senin (kardeşin)dir, buyurdu. Sonra da Nebî (sav):
– Çocuk, (sahib-i) firâşindir [yatak sahibinindir]. Zâniye de mahrûmiyet [mahrumluk, istediğini elde edememe] düşer, buyurdu. Sonra Resûl-i Ekrem husûmet vesilesi olan bu çocuğun simâen 'Utbe'ye benzediğini görerek, zevci Sevde Bint-i Zem'a'ya:
– Ey Sevde! Bundan sonra sen de Abrurrahman'a gözükme (ondan kaç) buyurdu).
Bundan sonra Abdurrahman, Sevde (vefat edip de) Allah'ü Azze ve Alâ'nın rahmetine kavuşuncaya kadar Ümmü'l-Mü'minun'in yüzünü görmedi. [Hadisin tercüme alıntısının yapıldığı yer: *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Diyanet İşleri Bşk. Yayınları, Ankara, 1974, c. 6, s. 349-50]
Görüldüğü üzere, bu hadise de adı geçen Sevde b. Zem'a, Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'den sonra evlendiği kadındır; ve kendisi neseb devamını kazanan 'Abd İbn-i Zem'a'nın öz kardeşidir. Ayrıca Mişkât'ta geçen "zâninin taşlanması" burada geçmemekte; aksine zâninin mahrumiyete düşeceği ifade edilmektedir. Kâmil Miras, Sevde'nin çocuğa (Abdurrahman'a) görünmemesi gerektiği şeklindeki Peygamber tavsiyesini ise şöyle açıklar: "Resûl-i Ekrem Abdurrahman'ın 'Abd İbn-i Zem'a'nın kardeşi olduğuna hükmetmekle beraber çocuğun

Evli iken zina yapma ve hırsızlık gibi suçların şiddetli cezaları, daha sonra büyük oranda onların tanımlarının ve delil getirme kurallarının hukuken çarpıtılması yoluyla hafifletilmiştir. Bununla birlikte, bu cezaları sosyolojik bir yaklaşımla yorumlamak mümkündür ki bu, klasik hukukçuların çarpıtmalarının yanında daha doğrudan ve dürüst bir yaklaşım olacaktır. Bu cezaların arkaplanını oluşturan Arap kabile toplumu, yukarıda bahsedildiği üzere, olağanüstü bir bireysel haysiyet ('ırz) hissine sahiptir. Evli iken zina kadının, kadının ailesinin ve özellikle kocasının haysiyet ve namusunu ciddî şekilde zedelerdi. Aynı zamanda hırsızlık da, haysiyet duygusunun ciddî bir ihlali kabul edilirdi.[205] Nitekim, kıymetli eşyası çalınan bir kişi, sadece kıymetli bir iktisadî maldan mahrum edildiğine değil, aynı zamanda haysiyetine de saldırıldığına inanırdı. Bundan dolayıdır ki, haysiyetin çiğnenmesinin cezası gayet şiddetliydi. Ancak, toplumun kabile toplumundan bir şehir toplumuna dönüşmesiyle birlikte, haysiyet kavramı da zorunlu olarak boyut değiştirir ve cezalar da buna uygun hale gelmek durumundadır.

Ölüm

İntihar İslâm hukukunda yasaklanmıştır. Konu üzerinde Kur'an-ı Kerim'de veya hadîslerde doğrudan ve açık herhangi bir ifade bulunmamaktadır; ancak insanın kendi hayatına son vermesinin yasak olduğu anlamına gelen ifadeler vardır: "Ve Allah yolunda harcayın [toplumun fakir tabakalarına harcama yapın] ve kendinizi helâka sürüklemeyin" (Kur'an 2: 195). Ayetin doğrudan anlamı, toplumun yoksulları için harcamalarda bulunmamak, nihaî noktada toplumun kendini yok etmesi demek olacaktır. Bununla birlikte, bu düşünceye göre kişinin kendini felâkete atması fenalıktır.

simasında 'Utbe'ye bir müşabahet [benzerlik] görmüştü. Hükmü sâbıka ve zâhir-i şer'a göre, Abdurrahman'ın nesebi ve Sevde'ye kardeşliği sabit olmakla beraber Resûl-i Ekrem nedben [daha uygun ve güzel olmasına binaen] ve ihtiyaten ihticâb [gizlenme/saklanma] ile emretmişlerdir. Ve Sevde, Rahmet-i Rahman'a kavuşana kadar Abdurrahman bir daha yüzünü görmemiştir." (a.g.e., s.3

205- Mahmud İbrahim, "Social and Economic Conditions in Pre-Islamic Mecca" *International Journal of Middle East Studies* 14 (1982): 351-52.

Benzer şekilde, Kur'an 4: 29'da şöyle der: "Kendinizi öldürmeyin." Bunun doğrudan anlamının, "birbirinizi öldürmeyin" olduğu kabul edilmiştir. Bu da, bir Müslümanın diğer bir Müslümanı öldürmesinin kendini öldürmesi anlamına geldiği anlamında alınmıştır. İslâm hukukuna göre, Allah hayatın yaratıcısıdır; bu sebeple, bir insan kendi hayatının "sahibi" değildir ve bunun için de onu yok edemez. Bir Müslümanın serbestçe hayatını verebileceği ve hayat alabileceği ve bunları yapması beklenen tek yolun, *cihad*'da bir şehid olarak "Allah yolunda" olduğudur. Bir hadîse göre, kendini, ailesini ve mülkünü (dolaylı olarak da ülkesini) saldırıya karşı savunurken ölen kişi de bir şehittir. İslâm toplumunda intihar olayları üzerinde durmaya değmeyecek kadar nadirdir. Yeniden dirilme (*ba's / resurrection*) ve yargılamanın (*judgment*) insanlar için çizilen ilâhî planda merkezî yer aldığını ve bir kişinin gelecek hayatının niteliğinin *bu hayatta* doğum ve ölüm veya daha doğru bir ifadeyle, yetişkinlik ve ölüm arasındaki dönemdeki faaliyetlerine bağlı olduğu şeklindeki Kur'an'ın görüşünü vurgulamıştım. Kur'an-ı Kerim'e göre, ölüm sonrası hayat "bu dünyadaki hayat" kadar somut ve aşikârdır. İkisi arasında tabii bir devamlılık vardır ve ölüm ikisi arasında bir geçittir. Kur'an devamla ve ısrarla Allah'ın sınırsız rahmet ve esirgeyiciliğini vurgular, fakat o bunu, kişinin geleceği ve onun buradaki amelleri veya davranışları ile irtibatlandırır. Buna uygun olarak, Kur'an-ı Kerim, kesin bir şekilde şefaati reddettiği gibi, kişinin artık hiç bir surette çalışma ve kazanma şansının kalmadığı ölüm yatağındaki tevbesini de reddeder. Firavun Kızıldeniz'de boğulup gideceğini anlayınca günahlarından tövbe etmiş, fakat Allah ona şöyle demiştir: "Şimdi mi [tövbe ediyorsun]! Halbuki her zaman [Allah'a] isyan halindeydin ve [yeryüzünde] fesat çıkaranlar arasındaydın?" (10: 91). Daha da kesin bir şekilde, "Tevbenin Allah tarafından kabulü ancak kasıt olmaksızın veya yanlışlıkla günah işleyenler ve hemen tevbe edenler içindir - bunlar Allah'ın kendilerine döndürdükleridir ve Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir. Tevbe, o zamana kadar devamlı günah işleyip de ölüm kendilerinden birine geldiğinde, 'Şimdi tevbe ediyorum...' diyenler için değildir." (4: 17-18).

Şefaat meselesine gelince, Kur'an bu konudan çeşitli defalar bahsetmekle birlikte, onu reddediyor görünmektedir. En kesin âyetlerden birisi 2: 254'tür: "Ey inananlar! ne alış-verişin, ne herhangi bir dostluğun, ne de herhangi bir şefaatin olmayacağı gün gelmeden önce, varlık olarak size verdiklerimizden [fakirlere harcayın]." Allah'ın sonsuz rahmeti gözönünde bulundurulduğunda bu değişmez tutum olarak görünmektedir. Fakat hadîs külliyatı, bütün peygamberlerin kendi toplumlarının günahkârlarına ve özellikle Hz. Muhammed'in kendi ümmetine mutlak bir tarzda şefaatçi olacağını ifade eden rivayetlerle doludur. Halk inancına göre evliyalar, özellikle güçlü Kadirî tasavvuf tarikatının başı farzedilen Abdülkâdir el-Geylânî (ö. 1166), bütün peygamberleri şefaatte geçer. Ehl-i Sünnet şefaati kabul etmeye karar verince, onu, hiç kimsenin "O'nun izni hariç" Allah'a şefaat için aracılık edemeyeceğini (2: 255; 21: 28; 10: 3) ifade eden çeşitli âyetleri maksatlarına uygun şekilde yorumlayarak ve Kur'an'ın, tek şefaatçının Allah olduğunu ısrarla vurguladığı diğer âyetleri (6: 51, 70; 32: 4) görmezlikten gelerek şefaatı Kur'an'a da soktu. Şefaat inancı, Allah'tan başka tanrı olmadığına şehadet getiren kimsenin zina işlese de, hırsızlık da yapsa cennete gideceğini söyleyen (yukarıda tartışılan) hadîs ile bir araya gelince, ahlâkî hassasiyeti zayıflatacağı şüphesizdi.

Öbür taraftan, diğer başka gelişmeler böyle bir kendinden eminlik duygusunu dengelemiştir. Bunlardan en önemlisi, İran'daki Mecusîlikten ithal edilen "kabir azabı" inancının kabulüdür. Ölen kişinin mükâfaat veya ceza için Hüküm Günü'nü beklemek zorunda olmadığı, fakat hesaba çekilmenin mezarda başlayacağı fikri Kur'an'da yoktur, fakat hadîsler bununla doludur. Henüz mezarda iken, yeni ölmüş kimselere, mükâfaat veya cezayı hakedişine göre, cennet veya cehennemin kapıları açılır. Meşhur bir hadîse göre, "Yargılama ölümden hemen sonra başlar." Bu hayat ile gerçek olan yeniden dirilme arasındaki bu "geçiş dönemi" (*berzah*) gelecek şeylerin bir ön tadımıdır. Öyle görünüyor ki bu inanç, bir kişinin ölümünün hemen sonrasında Hüküm Anı'nı getirmek için İslâm [geleneği] tarafından kabul edildi: zira Hüküm Günü bilinmeyen bir gerçek idi.

Kur'an-ı Kerim'in tamamı bütün insanlarda *takvâ* denilen bir dindarlık veya ahlâkî sorumluluk hissi aşılamaya ve yerleştirmeye yöneliktir. *Takvâ* kelime olarak (ahlâkî tehlikelere karşı) "kendini korumak" anlamına gelir. *Takvâ,* insanın doğru ve yanlışı birbirinden ayırmasını ve *kendi eylem ve davranışlarını yargılamasını* sağlayan bir iç kuvvet veya araçtır. Genelde insanlar kendi hareketlerini hakkıyla yargılayamazlar. Kendini kandırma ve kendini tehlikelerden uzak görme şeklinde insanın derinliklerinde yerleşen duygular o kadar kuvvetlidir ki, insanın vicdanı veya ahlâk bilinci dahi onlar tarafından etkilenir. Bu sebeple, Kur'an-ı Kerim'e göre, Hüküm Günü'nde gerçekleşecek olan "amellerin tartılması/değerlendirilmesi" zorunlu olarak bir kişinin kendi amel veya davranışlarının/eylemlerinin, yaşarken onlara atfettiği değerin aksine, "gerçek" kıymetini bizzat görmesi ve anlamasını da içerir. Bundan dolayı, eğer insanlar bu hayatta hakikî bir *takvâ* geliştirebilirler ve gerçekten oldukları gibi görünebilirlerse, *Hüküm Günü'ne gerek kalmayacaktır*; zira hayatın her anı Hüküm Anı/Saati olacaktır.

Şu halde ölüm, Kur'an'a göre, devamlılık arzeden bir hayatın iki kısmı arasında sadece bir bağ veya geçittir: "Allah insanların ölürlerken ruhlarını alır ve ölmeyenlerin ruhlarını ise uykularında alır; sonra hakkında ölüm hükmü verdiklerini alıkor, diğerlerini ise tayin olunmuş vakte kadar salıverir..." (39: 42). Uykunun ölüme benzetilmesi zannediyoruz burada iki yaygın unsura göndermede bulunuyor: iki durumda da şuur iptal edilir ve ikisi de uyanıklık veya bilincin dönüşü şeklindeki iki dönemin arasına girerler. 6: 60'ta bize şöyle denilmektedir: "Gece sizi ölü gibi uyutan ve gündüz de ne yaptığınızı bilen O'dur. Belirlenen sürenizi tamamlayabilesiniz diye sizi gündüzleri tekrar kaldıran da O'dur. Hepiniz O'na döneceksiniz ve O size neler yapıp etmekte olduğunuzu söyleyecektir." Uyku, bundan dolayı, bir tür küçük ölümdür.

Dahası, Kur'an-ı Kerim bu ölüm geçitinin günahkârlar için çok zor bir tecrübe olduğunu söyler; bunun sebebi, muhtemelen, onların ölüm sonrası hayata inanmamış olmalarıdır; bildikleri tek hayat da artık sona eriyordu ve onlar bu hayatı günah işlemekle harcamışlardı. "Bu günahkârlar kendilerini can çekişirken bulduklа-

rında ve melekler ellerini uzatmış "canlarınızı verin" dediklerinde [neler olacağını] bir görebilseydin. Bugün, Allah'a gerçek olmayan bir şeyi yakıştırmanızdan ve O'nun elçilerini haddinizi bilmeyerek devamlı küçük görmenizden dolayı aşağılanmanın ızdırabıyla cezalandırılacaksınız" (6: 93). Dahası, hakikatı reddetmiş, ona yüz çevirmiş olanlar ölüm anında dahi işkence ve ızdırap göreceklerdir: "Melekler hakikatı reddedenlerin canlarını aldıkları ve yüzlerine, sırtlarına vurup [onlara] 'yakıcı azabı tadın' [dediğinde], [ne olduğunu] bir görebilseydin. Bu, kendi hayatınızdaki yapıp etmelerinizden dolayıdır; çünkü Allah kullarına eza etmez." (8: 50-51).

Bir şahıs ölürken akrabalar ve yakın arkadaşlar genellikle orada hazır olur. İslâm, Allah ile insanlar arasında hiç bir aracı kabul etmediği için, hiç bir şekilde, İslâm'da din adamları sınıfı yoktur. Mensuplarının manevî hayatlarını (dinî hayatın tamamen hukuk ve akîdeyle ilgili tarafları değil, zira bunlar ulemanın işiydi) terbiye ettiklerini iddia eden mutasavvıflar bile ayinler düzenleyerek ölen adına aracılık yapma iddiasında bulunamamışlardır. Ölmekte olan şahıs kelime-i şehadet getirir: "Allah'tan başka tanrı yoktur ve Muhhammed O'nun elçisidir [*lâ ilâhe illalâh Muhammedun rasûlullâh*]".Eğer şahıs herhangi birine karşı bir kusur işlemişse, şayet mümkünse, o kişinin affı rica edilir; çünkü İslâm akîdesine göre, "İnsanların haklarını yerine getirmek, Allah'ın hakları karşısında önceliğe sahiptir ve kendisine haksızlık yapılan bizzat affetmedikçe, insan haklarına tecavüz affedilmeyecektir."[206]

İslâm, ölen kişiyi tanımasalar bile insanların cenaze törenine katılmalarını övgüye değer bir davranış olarak teşvik eder. Dahası, dindarlığı ile bilinen bir şahıs veya İslâm'ın büyük liderlerinden biri öldüğünde, elbette, vücut [cesed] tek bir yerde olmasına rağmen, çeşitli yerlerde cenaze merasimi yapılır. *Gıyabında* düzenlenen bu merasim veya namazın, hem ölen ve hem de merasime katılanlar için manevî faydası olduğu kabul edilir. Peygamber hadîsleri ölünün lüzumsuz gecikmeye meydan vermeksizin gömülmesini ve definle ilgili şeylerin sade ve şatafattan uzak olmasını ister.

206- Fazlur Rahman, "The Concept of Hadd in Islamic Law", *Islamic Studies* 4 (1965): 242.

Ölüler için bağırarak feryâd-ı figân etmeyi yasaklar. Bu muhtemelen İslâm-öncesi Araplar arasında yaygın olan geleneğe bir tepki olarak yasak kılındı. Bu âdete göre, kabile reisleri ve savaş kahramanları gibi önemli kişilerin ölümleri profesyonel ağıtçılar (*nâ'î*) tarafından uzak bölgelere kadar ilan edilirdi ve ağıt yakma kadınlar tarafından icra edilen önemli bir merasimdi. Çoğu İslâm ülkelerinde, özellikle taşralarda, büyük toprak ağaları ve önemli şahıslar için ağıt yakma ve yas tutma halâ icra edilmektedir. Yine , İslâm akîdesi ölüler için ağıt yakılıp yas tutulmasını veya cesetlerin üç günden fazla bekletilmesini kesin bir şekilde yasakladığı halde,[207] bir çok İslâm ülkesinde İslâm-öncesi âdetler halâ devam etmektedir; dahası, İslâm'ın hem evlilikler hem de ölümler için belirlediği sade kurallar büyük ölçüde ihmal edilmekte ve mükellef törenler düzenlenmektedir. İslâm ülkelerinin hemen her yerinde yakın birinin ölümünün üçüncü ve yine genellikle kırkıncı gününde bir merasim düzenlenmektedir; Kur'an *hatmi* yapılmakta ve hatme katılan kişilere yiyecek sunulmaktadır. Dinî şahsiyetlerin ölülerinin -İslâm'ın vücutların "toprağa dönüşeceği ve bir insanın sadece iyi işlerinin sonsuza kadar kalacağı" şeklindeki akîdesine rağmen- yüceltilmesinin son derece çarpıcı bir örneğini yukarıda bahsedilen kelâmcı-hukukçu İbn Teymiye'nin (ö. 1328) Şam'da bir hapishanede ölümü hadisesinde buluyoruz. İbn Teymiye bütün hayatı boyunca durmaksızın ve yılmaksızın, halk tasavvufu tarafından icra ve teşvik edilen, halk İslâm'ının hurafelerine karşı savaşmıştı. Son defa hapse atılmasının, ki orada vefat etti, sebebi, Hz. Peygamber'in mezarı da dahil bir mezarı ziyaret amacıyla seyahate çıkmanın yanlış olduğunu ifade eden bir *fetvâ* idi. (Günümüz Suudî İslâm'ı geniş ölçüde İbn Teymiye'nin öğretileri üzerine teşekkül etmiştir.) Fakat, İbn Teymiye'nin cenazesi hapisten mezara götürülmek üzere Şam sokaklarından geçirilirken, kadınlar evlerinin damlarında duruyorlar ve eşarp veya başka giysilerini tabuta dokundurup manevî fazîlet elde edebilmek için onları aşağı atıyorlardı: İbn Teymiye'nin bütün hayatı boyunca lanetlediği bir şey!

207- *Mişkât*, ss. 250 vd. (Robson, s. 709).

YEDİNCİ BÖLÜM

İ LÂ V E

İLÂVE

Kitabın buraya kadarki bölümü bize, İslâm'da sağlık konusu ve tıbbın dinî-ahlâkî motivasyon ve değerle içiçe girmiş olduğunu ve hastaları iyileştirmenin, genellikle, dinde vazedilen (namaz vs. gibi) ibadetlerden sonra, "Allah'a ibadetin" en yüksek şekli olarak kabul edildiğini göstermektedir. Bu dinî motivasyon bazı teknik ve yöntemleri de faaliyete geçirdi. Teorik ve amelî bu süreçler topyekün İslâm tıp kurumunun manevî ve kültürel dayanağı idiler. Teorik gelişme, tıp hakkında Peygamber'e atfedilen hadis külliyatı iken, pratik olgu, bazıları küçük bazıları son derece büyük olan sağlık kurumlarını desteklemek üzere kurulup, bütün İslâm dünyasında kısa zamanda ve hızla sayıları artan vakıflar (*evkâf*) dır. Unutulmamalıdır ki, sağlık için kurulan *vakıflar*, hükümetler, eşraf ve diğer zengin şahıslar tarafından kurulmuş olsalar da, aynen diğer dinî amaçlar için kurulmuş olan camiler, *medreseler* ve sufî tekkeleri gibi *dinî* kurumlar idiler.

Fakat, Osmanlı Sultanı II. Mahmud, İslâm tıp geleneğinin durağan ve kısır hale gelmiş olduğunu iddia ederek, 1838 yılında İstanbul'da Fransız doktorların görevlendirildiği ilk modern (yani, Batı tipi) tıp fakültesi ve hastahaneyi açtığında açıkça görülüyordu ki, sekülarizasyon rüzgarı güçlü bir şekilde esmeye çoktan başlamıştı. Bu değişmenin boyutu Sultanın açış konuşmasındaki bazı ifadelerle ölçülebilir. Örneğin, o diyordu ki, İslâm tıbbıyla ilgili eserlerin çoğu Arapça idi ve Türklerin bu dili yeterince öğrenmeleri zordu; şimdi, elbette, Türklerin Fransızca öğrenmeleri kolay olma*lıydı* [!] Her halükârda, niçin (Fransızca ve diğer dillerle birlikte) Arapça tıp eserleri Türkçeye tercüme edilmesindi ki?

Er veya geç diğer İslâm ülkeleri de aynı yola girdiler. Ondokuzuncu ve Yirminci yüzyıl boyunca modern tıp kurumları İslâm dünyasında ortaya çıktı ve çoğaldı; eski resmen ihmal edildi. İçinde bulunduğumuz yüzyılın yirmilerinde, İran şahı Rıza Han (ge-

nellikle Mustafa Kemal Atatürk'ü taklid ederek) çağdaşlaşma arzusunda o kadar ileri gitti ki, geleneksel tıp uygulamasını yasaklamakla kalmayıp, uygulayanlardan bazılarını da hapse attırdı. Sadece, doğrudan İngiliz yönetimine giren, Hind altkıtasında (Müslüman ve Hindu) geleneksel tıp sistemleri hayatta kaldı. 1960'ların ortalarında, Pakistan'da Muhammed Eyüp Han hükümeti (modern doktorların çok kızmalarına rağmen) geleneksel *hekimlerin* resmî kayıtlarını ve lisans verilmesini dahi emretti; zira modern tıp hizmetleri son derece pahalı idi ve taşra halkı hemen hemen bunlardan hiç yararlanamıyordu. Daha yakın yıllarda, Üçüncü Dünya ülkelerinde, bu ülkelerden Amerika ve Avrupa'ya büyük boyutta doktor göçü ile, tıp sahasında büyük bir beyin kaybı meydana geldi. Bu göç dalgası özellikle Mısır'da Nasır zamanında yoğundu ve Humeyni'nin yönetimi devralmasıyla birlikte İran'da da büyük boyutlara ulaştı.

Fakat asıl soru şudur: çağdaş tıp, daha önceki asırlarda olduğu gibi, niçin İslâmîleştirilememektedir? Müslümanlar daha önceleri Yunan, Fars ve Hind tıp geleneklerinin İslâmlaştırılmasını gerçekleştirebilmişler ve ona, aynen geçmişte diğer gelenekler hususunda yaptıkları gibi, manevî bir mekân temin etmişlerdi. Çünkü, Nebevî, en azından Nebevî olduğu kabul edilen, otorite halen mevcuttu ve gerçekte, daha sonraki otoriteler tarafından ona büyük ölçüde ilâvede bulunulmuştu. Fakat, şu ana kadar, çağdaş tıp geleneği, kültürel mekânın manevî açıdan sıcaklığına sahip olamadığı için "sanki istenmiyormuş gibi bir durumda" kalmaktadır; o *ahlâkî doğası ve amacında hem seküler hem de materyalist olarak kalmaktadır*; zira, Müslümanlar iddia ederler ki ve genellikle bağıra bağıra iddia ederler bunu, *İslâm -toplumsal ve kişisel- bütün insan faaliyetleri alanlarını İslâmî kabul eder ve bundan dolayı her hangi bir faaliyeti seküler olarak kabul edemez.* [Vurgular bizim. Çev.] Bana göre de bu doğrudur. Ancak çağdaş tıp meslekleri (hemen hemen bütün yönetim faaliyetleri de dahil olmak üzere diğerleri) Kur'an'ın devletin bütün alanlarını tam anlamıyla İslâmî hale getirme maksadıyla konulmuş olan *zekât* kanunlarının (9:60) vaz'ına rağmen, sekülerdir. Bu kanun, çağdaş bir refah devletinin

harcamalarında hepsini *zekât* harcamaları kategorileri olarak bahseder ki, buna (1) fakirler, (2) *zekât* toplayanların maaşları (ki bu, Hz. Peygamber dönemindeki tek sivil hizmetti, fakat bugün bütün sivil servisi kapsamalıdır), (3) "kâlpleri İslâm'a ısındırılmak istenenler için" diplomatik harcamalar, (4) savaş tutsaklarının fidye ile kurtarılması, (5) kronik borç altında bulunanların borçtan kurtarılması, (6) "Allah yolu" ki, Kur'an tefsircilerine göre, sosyal hizmetlerin (*ministry*) savunma, eğitim ve sağlık gibi faaliyetleri anlamına gelir ve, (7) "yolcular için [imkânların sağlanması] yani her türlü iletişim meselesi" için para da dahildir.

Ayetin bütün öğretisini aslında saptıran bir hukukî yorum cilvesiyle, *zekât*ın birinci kategorisi tamamen yoksullar ile sınırlandırıldı; bu arada *dinî* eğitim de kapsam içine alındı. *Eğer Müslümanlar zekât kanununu yeniden düşünebilir ve yukarıdaki ayeti çağdaş açıdan yorumlayabilirlerse, bütün malî sistem İslâmî olabilir ve olmalıdır da.* [Vurgu bizim. Çev.] Fakat Müslümanlar, muhafazakârlığın dayanılmaz ağırlığı yüzünden bunu yapmaya muktedir değildirler, zira muhafazakârlık, Müslümanların dikkatini tamamen [aslında insanlar tarafından] *meydana getirilmiş olan geleneğe* yöneltir ve (dikkati) Kur'an'dan çağdaş ihtiyaçlardan ve taleplerden uzaklaştırır. Son zamanlarda, özellikle İran ve Pakistan, *zekât*ı, özellikle Batı koloni yönetimi altında, uzun zamandır özel bir yardım haline sokulduktan sonra, resmî bir vergi olarak yeniden koydular. Fakat hiç bir İslâm ülkesi *zekât*ı, Kur'an'ın açık bir şekilde emrettiği gibi, bütün devlet işleri için yeterli, geliştirilmiş ve kuşatıcı bir vergi olarak yeniden tesis edememiştir. O, tamamen yoksulların ihtiyaçlarını karşılamakla ve bir ölçüde de -Müslümanların dinî ve laik eğitim arasında ikiliği (ki Hristiyanlığı bunu yaratmakla suçlarlar) reddetmeye devam etmelerine rağmen- "dinî" eğitim ile sınırlı kalmaktadır.

Müslümanlar, çağdaş tıbbı ahlâkî-manevî değerler ve motivasyonla bezeyemedikleri, onun için sağlam ve yeterli bir malî temel yaratamadıkları için, bu gelenek son derece kısır ve orijinalliğini kaybetmiş olarak kaldı. Ortaçağda malî dayanaklar yeterliydi; zira, evvelâ, ortaçağda (tıp) araştırmaları çağdaş zamanlarda olduğu ka-

dar büyük boyutlu değildi ve ikinci olarak da, Müslümanlar geniş bir alanda tek başlı bir yönetime sahiptiler: Bağdat Halifeliği, Osmanlılar, Moğol ve Safevî imparatorlukları. Bugün İslâm dünyası yetersiz kaynaklara sahip nisbeten küçük ülkelere bölünmüş durumdadırlar ve Körfez şeyhlikleri gibi bazı "devletler" sunî ve komik derecede küçüktürler. İslâm ülkeleri kaynaklarını birleştiremedikçe ve tıp ile ilgili çalışmaları destekleyip geliştirmek için bir ahlâkî-manevî şevk (*a moral-spiritiual*)(*simgê lan*) oluşturmakta işbirliği yapamadıkça, onlar Batı'nın yaratıcılığa sahip olmayan taklitçileri olarak kalacaklardır. Bizim kendi bakış açımızdan, ortaçağ ve çağdaş dönemler arasındaki temel farklılık, ortaçağda Müslümanların bir gerileyiş içinde bulunan (Yunan ve Fars) halklarına nisbetle -siyasî ve ekonomik bir medeniyet olarak- üstün durumda olmalarına rağmen, bugün birkaç asırdır Batı üstün durumdadır ve İslâm dünyası zayıf durumdadır. Ancak 1940'lardan itibaren Müslümanlar, en azından *siyasî* olarak, Batı sömürgeciliğinden bağımsızlık kazanmaya başlamışlardır. Fakat kültürel açıdan halâ Batının hakimiyeti altındadırlar.

1969'da yönetim merkezi Suudi Arabistan'da, Cidde'de bulunan İslâm Ülkeleri Konferansı Teşkilâtı adıyla bir organizasyon (OIC) kurdular. İşbirliği için komiteler ve komisyonlar oluşturdular, fakat tıp alanında şu ana kadar ortaya hiç bir şey konmadı. Eğer bu son derece önemli alanda bir ilerleme olacaksa, OIC üyelerinin yakın işbirliği için yollar ve araçlar bulmaları zorunludur.

İNDEKS

Abbasi dönemi 106, 121
Abbasi Halifesi 97
Abd 180, 181
Abdulvedüd b. Abdülmelik 134
Abdurrahman b. Amir 71
Abdülaziz 121
Abdülkadir el-Geylani 184
Abdüllatif el-Bağdadi 100, 120
Acmer 127
Adem 6, 22,28, 29, 30, 32, 172, 173,
Adet kanaması 175
Adn (Eden) Bahçesi 29
Adolf Fonahn 58
Adudi Hastanesi 99
Adudu'd-Devle 95, 116
Afrika 10
el-Afşin 121
Ağıt yakma 187
Ahiret 20, 39, 68, 65, 56, 142, 143
Ahiret Günü 34, 165
Ahiret Hayatı 21
Ahlak 36, 119 ,126, 133, 140, 141, 154 ,185, 30
Ahmed b. Hanbel 71, 74
Ahmet el-Bedevi 39
el-Ahnaf b. Kays 66
Aile 148, 171
Aile planlaması 168, 169
Aile vakfı (vakf 'ale'l-evlad) 90
Aklın muhafazası 103
Alaaddin Hılcı 14, 106
Alemgirin Hükümranlık Tarihi (Me'asir'i Alemgir) 113
Alemü'l-Esbâb 39
Ali 3, 65, 77
Ali Ahmed Neyyir Vasiti 110
Ali b. el-Abbas el-Mecûsi 56
Ali b. İsa 95, 98
Ali Cilani 111, 112
Alkol 142, 74, 77, 79
Alkol kullanımı 79
Alkol tüketimi 115
Allah'a tevekkül 166
Allah'ın adaleti akidesi 5
Allah'ın ailesi 45
Allah'ın alışkanlıkları 23
Allah'ın dilemesi 50
Allah'ın halifeliği 43
Allah'ın iradesi 43, 74
Allah'ın kudreti 73
Allah'ın tabiatı 17
Alman kızamığı (German measles) 108
Amellerin tartılması 185
Amerika 192
Amerika Birleşik Devletleri 170
Amr İbnu'l-As 164
Amu Derya 138
Anatomi 110
Annemarie Schimmel 172
Anuşirvan 61
Arabistan 51, 53, 68, 79, 91
Arap 58, 119
Arap şiiri 8, 171
Arap tıbbı (Tıbbu'l-Arab) 58, 61, 110
Arap yarımadası 2, 10
Arapça 110, 135, 138, 191, 58, 76
Araplar 25, 48, 49, 49, 53, 74, 75, 164, 165, 167, 187
Arazi vakıfları 91
Aristo 28, 161, 162
Aristocu 161
Arpa 77
Arstronomi 97
Aslan Yürekli Richard 26
Asya ülkeleri 10
Aşırı derecede yeme 50
Aşırı üzüntü 50

Aşk 141, 142
Atatürk 92
Ateşli hummalar
(eruptive fevers) 108
Atlantik kıyıları; 2
Atomculuk 23
Attar 172
Avrengzib Alemgir 113, 114, 107
Avrupa 108, 192
Aybaşı hali 176
Ayetullah Humeyni 103
Ayşe 45, 70, 84, 88, 103

Bâbil dini 51
Bağdat 7, 25, 26, 37, 99, 99105, 106,
116, 117, 119,
Bağdat halifeliği 194
Bahau'd-Devle 108, 109
Bahtiyar Han 113
Bal 77
Balla tedavi 48
Basim Müsellem 163
Basit ilaçlar (el-Edviye el-mufrede
veya el-basita) 75, 76, 111
Batıni 187
Batınilik 146
Bedevi ilaçlar 76
Bedruddin Han 121
Bekarlık 150
Bel ağrısı 81
Bel romatizması 139
Beni Haşim 1
Beni Nadir 92
Beni Sakîf Kabilesi 61
Berberiler 25
Bermekiler 98
Bemier 110
Berzah 184
Beytü'l-Mâl 92
Bimâristan 123
Bir Felsefecinin Davranış Tarzı 140
BirlemişMilletler 169, 170
el-Birûnî 106
Biyolojik/tıbbi araştırmalar154
Bizanslılar 1, 75, 175
Boğmaca ökrüsüğü (whooping) 108
Bohralar 4
Bombay 4
Böbrek enfeksiyonu 137
Böbrek rahatsızlıkları 117
Budizm 5
Buğday 97
Büyük Günah 35

C.H.Becker 91
el-Cabiye 73
Cafer Sadık; 3
Cebrail b. Bahtişu 98, 124, 134
Cehennem 21, 35, 46
Celâleddin er-Rûmî 47
Cenaze merasimi 186
Cenin 163
Cennet 35, 46
Cennet Bahçesi 28, 29
Cennet Mücevheri (Bihişti Zevâr) 116
Cerrah 121
Cerrahiye 102
Cezayir 93
Cidde 1994
Cihad 45, 146, 147, 183
Cihan Arâ 114
Cihangir 107, 111, 115, 127
Cin 122
Cinsel hayat 171
Cinsel ilişki 171, 180
Cinsellik (sexüality) 148, 171
Cundişâpur 61, 77, 97
Cyril Elgood 108, 109

Çiçek hastalığı (smallpox) 108
Çin 170
Çişti 94
Çişti tarikatı 93
Çocuk doğururken ölen anne 54
Çok-eşli evlilik 149, 168
Çok-Tanrıcılık 1, 19, 47

Dağlama 53, 54
Dahiliye 102
Dalak büyümesi 109
Davud 82
Defetme (exorcism) 122

Delhi 35, 93, 94
Delhi'li Nizameddin 126
Demokrasi 11, 12
Deprasyon 104
Determinizm 23,32, 43
Dışarı boşalma ('azl/coitus interruptus) 164, 165, 168, 175
Dicle 99
Die Medizin im Islam 58
Dispanser 107
Dişlerin temizlenmesi 50
Diyet 77, 78, 115
Dizanteri (kanlı ve sancılı ishal)112
Doğum 161
Doğum kontrolü 164,165, 167
Doğum kontrolü teknikleri 168
Doktora ücret ödemek 134
Domuz eti 74
Domuz etinin yenilmesi 78
Domuz yağı 74
Dördüncü hastalık (Fourib Diesase) 108
Dört Makale (Chahâr Maqâla) 123
Dua 38, 45, 50, 129

E.G.Browne 118, 121
Ebeveynliğin tasdiki (el-ikrâr bi'n-neseb) 157
Ebi'l-Hakem 100
Ebu Bekir er-Râzî 99, 125, 126, 134, 136, 137, 140, 141, 142, 143, 145, 146
Ebu Bekir; 2
Ebu Eyyub el-Ensâri 65
Ebu Hureyre 87
Ebu Muhammed ez-Zehebi 62
Ebu Musa el-Eş'ari 83
Ebu Nu'aym 82
Ebu Osman ed-Dimeşki 97
Ebu Sufyan 155
Ebu Ubeyde b. el-Cerrah 73
Ebu Zekariyyâ er-Râzî 57
Ebû Abdullah 81
Ebû Zerr el-Gıfari 34
Ebu'd-Derdâ 34, 70
Ebu'l-Berekât b. Melkâ 26
Ebu'l-Kasım Cilanı 115
Ebu's-Sakr 95, 96
Eczacılık 121
Eczacılık bilimi (pharmacology) 109
Eczane 102
Edebiyat 26, 118
Edebu'l-Tabib 135
Edep 133
Edirne 104
Eflatun teorisi 142
Eh-i Sünnet 7, 8, 9, 22, 38, 37, 24, 43, 58, 62, 72, 81, 103, 113, 122, 184
Ekber 109, 112, 121
Ekrabâzin 75
Emevi devleti; 3
Emevi hanedanı 36
Emir Abdurrahim Han-ı Hanan 111
Emzirme süresi 175
Endonezya 12, 169
Endonezyalılar 25
Endülüs 8
Enes b. Malik 81
Erkek çocukların sünnet etme 174
Erkeklerin kadınları tedavi etmesi 80
Ernest Renan 26
Eş'ari 6, 23, 28
Eş'ariler 35
Eşref ali Tanevi 116
Etiology 54
Evlad edinme 156
Evlilik 171
Evliya Çelebi 104
Ewing 128, 129
Exorcism 129
Eyyubi Suriyesi 103
Eyyubiler 117
el-Ezher 117
el-Ezrak 57

Fakir 94
el-Farabi 104
Farmakoloji 76
Farmasi 76
Fars geleneği 133
Fars tıp geleneği 192
Farsça 58, 110, 123

Farz-ı 'âyin 56
Farz-ı kifaye 56
Fatih Sultan Mehmet 104, 118
Fazlur Rahman 13, 37
Felix Klein- Franke 58, 71, 72, 75
Felsefe 26, 62, 118, 119, 140
Fen 26
Ferruh Siyer 111
Fetha 172
Fıkıh 118
Firavun 51, 183
Firuz Şah 111
Firuz Şahi Tıbbı 106
Firûz Şah Tuğlak 106
Fransızca 191
Fundamentalistler 12
Fussat 164
el-Futûhât el-Mekkiye 8, 172

Galen 623, 63, 64 101, 120, 122, 123, 135, 161, 162
Gazâlî 38, 37, 58, 133, 167, 166, 169,
Gazneli Mahmud 106
Gebelik kontrolü 163, 166
Genetik mühendisliği (genetic engincering) 54, 157
Genlerin kullanılması 155
Gnostik-Neoplatonik 34
Göz doktoru 121
Göz hastalıkları (ophthalmology) 102, 106
Graphidion 76
Grek tıbbı 118
Gucerat 27
H.A.R.Gibb 13, 43
Habbus 89
Habeşli 1255
Hâbil 146
Habs 89
Hacamat yapma 53
Hadis 3, 5, 6, 33, 34, 35, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 52, 54, 61, 67, 68, 69, 70, 71, 133, 153, 161, 164, 165,
el-Hakim et-Temimi 128
Halep 8
Halife 2, 36
Hallâc 7
Hamidüddin el-Kirmani 145
Hamilelik 161, 163
Hanbeli 78
Hanbeli hukuk ekolü 174
Hanbeli Mezhebi 83
Hanefi hukuk ekolü 174
Hanefi mezhebi 74,79
Hangâhlar 9
Harem 138
Haremlik-selamlık 80
Harici fenomeni 36
Hariciler 4, 34, 35
el-Hâris b. Kelede 48, 61, 78
Harun el-Reşid 97, 124, 134
Hârût 51
Hasan 3, 84
Hasta ziyareti 87
Hastalığı tedavi etme 70
Hastane 93, 97, 97, 99 93, 97, 97, 99100, 101, 102, 103, 106, 109, 110, 116, 119, 123
Hastane vakıfları 90
Hatice 1
Havassu'l-Kur'an 128
el-Hâvî 126, 108
Havva 28, 29, 172, 173
Hayatın uzatılması (prolongation ofli-fe) 154, 157
Haydarabat 107
Helenizm 122
Herat 108
Heva 141
Hıkme 126
Hırsızın elinin kesilmesi 179
Hırsızlık 34, 182, 184
Hısbe 119
Hiçri yemeği 112
Hidâyetü'l-Müteallimin 57
Hijyen tedbirleri 77
Hima 92
Hind 155
Hind ilaçlar 75
Hind İslâm Tarihi 114
Hind Okyanusu 1
Hind tıbbı 109

Hind tıp geleneği 192
Hind yarımadası 118
Hindistan 2, 10, 38, 47, 93, 106, 107, 109, 110, 113, 114, 122, 133, 148
Hindistan alt-kısatı 93
Hindu 103, 107
Hindu doktorlar 109
Hinduizm 167
Hindular 26, 47, 97
Hintli tıpçılar 110
Hintliler 25, 110
Hipnotizma 53
Hipokrat yemini 133
Hippocrates 135
Hira 1
Hoca Ebu Bekr 139
Homoseksüel ilişki 177, 179
Homüseksüellik 76
Hristiyan 58
Hristiyan keşişler 125
Hristiyanlar 8, 26, 27, 34, 67, 102
Hristiyanlık 5, 17, 29, 122
Hudûd 179
Hukuk 119
Humeyni 12, 152, 168, 179, 192
Humma hastalığı 102
Hurafe 108
Hurma 77, 105
Hurma ağaçlarının döllenmesi 49
Hurmetu'l-Beyza 147
Hüküm Günü 5, 1, 184, 185
Hür irade 21, 23, 32, 36
Hür irade meselesi 22
Hüseyin 3, 33, 84
Hüsrev 113

Irak 2, 80, 92, 98, 106
Irz 147, 182
Itâvâ 107
Iyonya tıbbı 118
İbadet 45
İbn Arabi 2, 40, 47, 142
İbn Ebi Usayb 101
İbn Haldun 48, 49, 53, 61, 76
İbn Hamdan 105
İbn Kayyim el-Cevzîyye 62, 63, 74, 75, 76
İbn Kuteybe 83
İbn Sînâ 52, 53, 56, 62, 63, 64, 106, 108, 110, 123, 124, 126, 138, 139, 141, 162, 162
İbn Teymiyye 74, 75, 80, 187
İbnu'l-Matrân 105
İbnu'n-Nefis 110
İbnu't-Tilmiz 119
İbnü'l-Cevzi 63, 66
İbnü'l-Kıftî 56
İbrahim 18, 51, 70, 174
İbrahim b. Abdurrahman el-Ezrak 66
İbrani dili 26
İbranice 136
İcazet 117
İcma 25
İçtihad 68
İddet 156
İdris 56
İhvan Birlikleri 9
İhyau Ulumi'd-Din 9
İlaç 50, 74, 75, 77
İlaçla tedavi (Medicaition) 54
İlahi determinizm 21, 43, 35
İlahi Öz ve Sıfatlar akidesi 5
İman 20, 21, 22, 25, 27, 34, 44, 45, 63, 68
İman ve akıl ilişkisi 21
İmran 101
İnanç 20, 21
İncil 150
İngiliz 31
İnsan Tabiatı 44
İntihar 182
İntihar etme 88
İran 2, 12, 36, 61, 80, 97, 103, 106, 109, 133, 139, 184, 192, 193, 38
İran şiiri 8
İran-Irak savaşı 168
İranlılar 25, 175
İrcâ 35, 36, 43
İsa 18, 51, 173
İsa 150

İsa b. Ali 95, 96
İshak b. Ali er-Ruhavi 135
İslam (kelime manası) 1
İslâm 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 17, 20, 21, 23, 24, 25, 27, 34, 36, 38, 39, 44, 46, 50, 52, 58, 68, 72, 73, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 133, 151, 155, 156, 157, 164, 167, 171, 186, 192
İslâm akidesi 187
İslâm fundamentalizmi 10
İslâm Hukuku 9, 75, 90, 103, 149, 151, 156, 157, 168, 179, 182,
İslâm mistisizmi 24
İslâm modernizmi 11, 12
İslâm tasavvufu 7
İslâm Tıbbı 16, 109. 110
İslâm tıp tarihi 162
İslâm toplumu 10, 25, 33, 39
İslâm Ülkeleri Konferansı Teşkilatı 194
İslâm ümmeti 25
İsmail 3
İsmailîler 3
İsmaili akidesi 145
İsmaili doktrini 146
İsmaili Hareket; 4
İsmaili misyonerler 125
İspanya 25, 90
İsrailoğulları 51
İstanbul 104, 118, 191
İstihsan 63, 157

James Robson 35
Japonya 170

Kabızlık 112
Kâbil 146
Kabir azabı 184
Kadın 11, 39, 147, 169, 172
Kadın hakları 12
Kadın hasta bakıcıları 98
Kadının şahitliği 154
kadının yumurtalıkları 161
Kadınların erkekleri tedavi etmesi 80
Kadiri tarikatı 184
Kahire 26, 38, 47, 56, 102, 104, 117
Kahire hastanesi 105
el-Kalkaşandi 93
Kâmâ Sûtra 172
el-Kâmil fi's-Sınâ'a 56
Kan 78
Kanada 4
el-Kânûn 56, 108, 110
Kanuni Süleyman 118
Kapitalizm 33
Karı-koca ilişkisi 152
Karışım ilaçlar (el-murekkebe) 75, 76
Karpuz 112
Kays 77
Kehanet 51
Kekeme 109
Kelam 37, 38, 43, 118, 119
Kem göz 50, 53
Kenya 4
Keşfu'z-Zunun 128
Kız çocuklarının öldürülmesi 46, 147, 174
el-Kıfti 121
Kısırlık 129
Kıskanç göz 51
Kıyas 63
Kızamık (meales) 108
Kızıldeniz 183
Kızların sünnet edilmesi 174
Kitab-ı Mukaddes 18
Kitâbu'l-Erba'in 65
Kitabu't-Tıbyan 163
Klinik 107, 108, 109, 110, 113, 116, 117, 118, 135
Konya 46
Koruyucu tıp/hekimlik 77
Körler 103
Kur'an'ı Kerim 2, 3, 8, 17, 18, 19, 20, 25, 27, 29, 30, 32, 34, 35, 46, 50, 51, 52, 54, 57, 69, 70, 74, 78, 80, 82 105, 122, 126, 139, 146, 148, 150, 152, 153, 154, 156, 157, 161, 162, 171, 175, 176, 177, 182, 183, 185
Kureyş Kabilesi 1
Kutsal Hukuk 115

Kuveyt 49
Kuzey Afrika 2, 4, 89, 90
Kuzey Amerika İslâm Tıp Cemiyeti 154
Küçüklerin evlenmesi 149
Küfr 23
Kürtaj 163, 164, 166, 166, 170

Lahor 115, 127
Lahore 36
Leş 78
Londra 37, 38
Louis 39
Lût halkı 176
Lübnan; 2

II. Mahmud 191
Ma'mulat 111
Makâmât 39
Malezya 12
Malezyalılar 25
Malik b. Dinar 40
Maliki hukuku 90
Maliki mezhebi 78, 90
Manastır hayatı (monasticism) 150
Manevi tıp 140, 145
Manfred Ullman 58, 109
Mansur b. İshak 140
Mansûr Kalâ 102
el-Mansuri 140
Mansuri hastanesi 102
Margaret Smith 38
Mârût 51
Mashalat 157
Masrshall G. Hodgson 13
Mastürbasyon 176
Matematik 97
Mecûsi 58
Mecûsiler 26
Medâ'in 104
Medine 1,77, 81, 92, 97 ,148, 151, 178
Medrese 11, 90, 109, 116, 117, 191
Mehdi; 4
Mekke 8, 18, 25, 78, 92, 97, 146, 148, 151, 155, 178, 180
Mekkeliler 19
Meni 161, 162, 163.
el-Menziletü beyne'l-menzileteyn 5
el-Mervezi 81
Meryem 150, 173
Mesnevi 47, 82
Mevlana 84
Mevlana el-Rûmî 82
Mevlevi tarikatı 46
Mısır 4, 39, 11, 39, 83, 93, 131,133, 164, 174, 192
Michael W. Dols 123
Mide ağrısı 68
Mide hastalıkları 53
Mide şişkinliği112
Mide ve bağırsak sancısı 102
Mide ve bağırsız ağrıları 65
Mihr 152
Miras 152,163
Mizaçların dengesi 104
Modernistler 11
Moğol imparatorluğu 110, 194
Moğollar 106, 118
Molla Sâdra 83
Mu'inuddin Çişti 127
el-Mu'tadid 97
el-Mucerrebat 56, 108, 110, 111
Mucize 51, 52
Mucize doktrini 18
Mucizevi 128
Muhamed Şah 110
Muhammed b. Tuğlak 106
Muhammed Bâkır el-Meclisi 5
Muhammed Ekber Erzani 111
Muhammed Eyüp Han 192
Muhammed İkbal 43, 44, 84
Mukaddime 48, 76
el-Munkiz mine'd-Dalâl 37
Musa 18, 47, 51
Musa b. Meymun 26
Musikî yasağı 80, 81, 103
Musikînin ruhu genişletmesi 83
Muska 38, 50, 108, 127, 129, 129,
Musle 155
Musta'id Han 114
el-Mustadi 119
Mustafa Kemal Atatürk 192

Mustansıriye Medresesi 118
Mut'a 151, 152
Mutasavvıf 125
Mutezile 6, 5, 22, 23, 35, 36
Mutezililer 5
el-Muvaffak Abdullatif 65
Muzaffer 112
Mübarek el-Enbuti 93
Mümtâz Mahal 114
Mürcî fenomeni 36
Mürcie 5, 34
Müslim b. el-Haccâc 45
Müslüman filozoflar 31
Müslüman Kardeşler Teşkilatı 12
el-Mütevekkil 6

Nâ'î 187
Nadr b. el-Haris 61
Namık Kemal 26
Nasır 192
Nâsirî Hastanesi 102
Nebevî Tıp 48, 49, 57, 56, 76
Necef 55
Nedensellik (Cautasiton) 72
Nefis 31
Nesturi Hristiyanları 97
en-Nevevi 88
Nevvab Hayr-Andiş Han Kerba 107
New York 47
Nezle 109
Nizami - Ye Arûzî 123
Nizami 138
Nizamiye medresesi 37, 117
Nizamülmülk 117
Nuh 51
Nur Cihan 115
Nûreddin b. Zenci 100
Nûrî hastanesi 100, 116, 148
Nûrî Tıp koleji 101
Nüfus kontrolü 170, 169

OIC 194
On Belief 135
On emir 26
Oniki İmamcılar (İsnâaşeriyye) 3
Ordu hastaneleri 99
Organ nakli (organ transplants) 154, 155
Orta Asya; 2
Ortadoğu 106
Osman 2, 4
Osman Şevki 104
Osmanlı imparatorluğu 104, 106, 194

Ölüm 143, 144, 182, 183, 185
Ölümü arzu etme 88
Ömer 73, 92, 151, 152, 168, 178, 178, 180
Örfi tıb 49
Öte-dünyacı 25

Pakistan 12, 168, 169, 192, 193
Pakistan İslâm Araştırmaları Enstitüsü 155
Para vakfı 90
Perhiz 125
Pir 129
Pisagor 83
Psikolojik tedavi 122
Psikoterapi (ruhî tedavi) 123
Psişik (psychic)
Psişik Tedavi 123

Râbiatü'l-Adeviyye 39, 71, 72
Radiyüddin el-Rehbi 101
Raja Man Singh 113
Renan Müdafanamesi 26
Rıza Han 191
Roma Hristayanlığı 17
Ruh 31, 35, 64, 83, 122, 129, 136, 141, 143
Ruh terbiyesi 7
er-Ruhâvî 135

Sa'd b. Ebi Vakkâs 180
Sabiiler 34
Sabit b. Kurra 96
Sad 180
Safevi Hanedanı 58, 106
Safevi İmparatorluğu 194
Sağlık hizmetleri 87, 89
Sağlık kurumları 89, 90, 99. 191

Sağlıklı olma 70
Sahte doktor 58
Salih ameller 34
Samani 138
Sanskritçe 26, 97
Saralı 109
Sebepler alemi 39, 40
Sekr 7
Seks 142, 145
Selahaddin el-Eyyubi 26, 102
Selâm 30
Selçuklu Türkleri 107, 117
Selçuklular 117
Selma 77
Semâ 82, 94
Semerkand 123
Serbest aşk 171
Sevad 98
Sevde 180
Seyahatname 104
Seyfu'd-Devle 104
Sezgi 138
Shudra 94
Sînâ dağı 47
Sînân b. Sabit 97, 98, 117
Sihir 51, 66
Sind 47
Sindliler 47
Siyahlar 25
Soğuk algınlığı 88
Sokrates 125
Solunum güçlüğü 115
Sosyal ahlak 44
Sosyalizm 33
Sosyo-ekonomik adalet 19, 91
Sosyo-ekonomik dengesizlik 1
Spencer Trimmingham 37
Spor 84
Subhan 114
Sudan 174
Sufî Cemal Hansvi 172
Sûfî 9, 24, 31, 38, 39, 71, 93, 94, 103, 128, 172, 172
Sûfî tarikatları 9, 93
Sûfîler 7, 8, 40, 82, 94, 150
Sûfîlik 7, 8, 9, 10, 38, 43, 46, 71
Sufyân es-Sevri 71
Sultan en-Nâsr 103
Sultan Mahmud 99
Suni döllenme 154
Suriye 2, 9, 73, 119
Suudi Arabistan 10, 149, 151, 194
Suveydi 56
Sünnet 2, 3, 10, 33, 57
Sünni hadisler 35, 54
Sünni İslâm 34, 55, 94, 116, 168
Sünni kelam 35
Sünniler 36, 34, 55, 55
el-Sürremerri 63
Süryani Hristiyanlığı
Süryanice 26, 76

Şa'rânî 57
Şafak (Teh Dawn) 155
Şâfi'î 165, 166
Şâfiî Hukuk Ekolü 67
Şâfiî mezhebi 78, 166
Şah Cihan 115
Şapur b. Sehl 121
Şefaat 34, 183, 184
Şehit 69
Şehitlik 68, 69, 72
Şerhu'l-Esbab 110
Şeriat 36, 37, 48, 56, 57, 80
Şerif Han 110
Şeyh 129
Şeyh Mühezzibüddin 101
Şeyh Nizameddin Evliya 94, 95
Şeytan (İblis) 19, 29, 30, 32, 122, 156
Şi'a 2, 3, 36, 55, 71, 78, 79 117
Şi'a hukuku 151
Şiî 3, 4, 55, 168
Şiî Fatimiler 117
Şiî hadisler 54
Şiî İran 152
Şiî İslâm 34
Şiî kelamcılar 36
Şiîler 33, 36
Şir Şah Suri 107
Şûrâ 11

Tabib 107
Tabii nedenlilik 23, 24
Tâc Mahal 114
Taceddin es-Sübki 38
Tahlil/otopsi (dissection) 154, 155
Tahran 36
Takvâ 20, 21, 24, 25, 27, 32, 67, 72, 185
Talak 150
Tâlût (Saul) 31, 157
Târihu'l-hukemâ' 56
Tarikat 37, 38, 94
Tasavvuf 25, 37, 38, 39, 47, 72, 127, 128, 166, 171, 173
Tecrübi varlık olgusu 21
Tecvid 81, 84
Tehâfutu'l-Felâsife 37
Tek-eşli evlilik 168
Tek-tanrıcılık 1, 19
Tekke 9, 38, 89, 90, 93, 191
Telkin (el-vehmü'l-âmil) 53
Temizlik kurallarına uyma 50
Teshilu'l-Menâfi 57, 66
Tevbe 29
Tevekkül 39, 71, 72, 73
Tevhid 5, 19, 50
Tevhid ve Adalet Ehli 5
Tıbb-ı Ekber 111
Tıbb-ı Nebevi 27, 61, 62, 63, 66, 67, 68, 73, 74, 75, 77, 80, 81, 82, 122, 136, 140, 162
Tıbbî Tedavi 70, 72
Tıbbi kurumlar 116
el-Tıbbu'r-Rûhâni 124
Tılsım 55
Tıp 26, 48, 55, 56, 66, 67, 70, 71, 73, 75, 78, 97, 107, 108, 115, 117, 118, 119, 136, 140, 191, 192, 193,
Tıp Ahlakı 133, 135
Tıp eğitimi 107, 116, 119
Tıp klinikleri 106
Tiryağ 77
Toronto 4
Tunus 149, 150
Tüp bebek 156
Türk (osmanlı) İmaparatorluğu
Türk 58
Türk şiiri 8
Türkçe 191
Türkiye 2, 11, 12, 93, 94 103, 119, 149
Türkler 25, 75, 117, 191.

Uhud savaşı 92, 155
Umm Suleym 81
Ummu Atiyye 81
Ummu Seleme 163
el-Umrân 76
Urdu şiiri 8
Utbe 180
Utbe b. Ebi Vakkas 180
Uyuşturucular 79

Üçlü talak 178
Üzüm 105

Vah bahçeleri 113
Vahdet-i Vücut 8, 47
Vahhâbi hareketi 10
Vahiy 6, 22, 47, 55, 64
Vahiy meleği 45
Vahyin mümkünlüğü 145
Vakıf 89, 92
Vakıf müessesesinin doğuşu 92
Vakıflar (Evkaf) 89, 90, 116, 191
Veba 54, 68, 73
Ved 107
el-Velid 97
Vorlesungen über die Medizin im Islam (İslâm Tıbbı) 58
W. Heffening 91
W.Montgomery Watt 37
Will 109

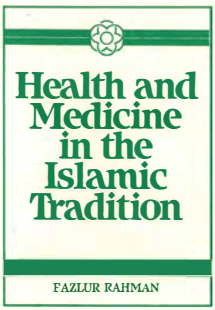
Yahudiler 8, 17, 26, 27, 32, 34, 51, 58, 67, 78
Yas tutma 187
Yemen 4
Yeni- İhyacılar 12
Yesrib 1
Yılan eti 77
Yılan sokması 77
Yıldız tapınmacılığı 51

Yuhanna b. Masaveyh 97
Yunan Aydınlanma nazasiyesi Euhemerism 55
Yunan Felsefesi 31
Yunan Geleneği 124
Yunan halk dini 55
Yunan Hristiyanlığı 17
Yunan Ortodoksu 47
Yunan tıbbı 118
Yunan tıp geleneği 163,192
Yunan tıp sistemi 110
Yunanca 26, 76, 97
Yunanlılar 75

Zahiri 166
Zaviye 9, 38, 90, 93
Zeamet 107
ez-Zehebi 63, 64, 65, 67, 68, 69,70, 72, 75,80, 82, 83, 84
Zehir 76, 143
Zehirli hayvanların ısırmaları 50
Zekât 153, 192, 193
Zem'a 180
Zıhar 128, 156
Zihin-beden ikiliği 31
Zihinsel hastalık 122
Zihinsel özürlü hastalar 97, 104
Zikir 7
Zina 34, 156, 176, 177, 178, 179, 182, 184
Ziyaü'l-Hak 12, 168
Zur Quellenqunde der Persischen Medizin 58
Zühd 7

Prof.
Fazlur Rahman

İslam Geleneğinde SAĞLIK ve TIP



"Asıl alanı İslâm tefekkürü ve İslâm İlimleri olan büyük bir alimin "tıp" gibi farklı görünen bir alanda bile son derece kıymetli bir çalışma ortaya koyması takdire şâyândır. Hem İslâm, tıp ve fikir tarihimizin, hem de Fazlur Rahman'ın daha yakından tanınmasına vesile olacak olan bu eserin dilimize kazandırılmış olması önemli bir hizmettir; dolayısıyla mütercimleri kutluyorum."

Mehmet S. Aydın, *İzmir*

"Rahman, çok geniş bir materyali bir hayli değerli olan bu kitapta sentezlemiştir. İslâm düşüncesi ve tarihi araştırmacıları için bu eserin çok ilginç ve faydalı olacağını tahmin ediyorum. Eser, aynı zamanda, tıp antropolojisi ve tıp sosyolojisi ile uğraşanlar için de bir değer arzetmektedir. Müslüman ve Müslüman olmayan doktorlar, İslâm geleneğinde sağlık ve tıp kavramlarını açıklayan bu eserden Müslüman hastalarının dünya görüşünü daha iyi anlamada son derece istifade edeceklerdir."

Dennis Michael Warren,
The American Journal of Islamic Social Sciences

"Bu kitap, yalnızca genel okuyuculara değil aynı zamanda konu üzerinde çalışanlara da büyük bir meşale olacak, bu alandaki düşünce ve çalışmalar için yeni bakış açıları sağlayacak ölçüde faydalı bir eserdir."

Hakim Muhammed Said,
Hamdard Islamicus

"Sağlık ve tıpla ilgili olarak Müslümanların fikirlerini Fazlur Rahman'ın daha önceki çalışmasından ve okuyucuların şimdi elde edebilecekleri elimdeki bu eserden öğrendim. Şimdi saygıyla kenara çekilip, hem âlim hem de dostum olan bu insanın eserini takdir etmenin ve ondan istifade etmenin zamanıdır."

Martin E. Marty,
Health and Medicine in the Islamic Tradition'a yazdığı önsözden



ANKARA OKULU YAYINLARI ISBN 975 - 8190 - 01 - 6