inceleme



Michael W. Dols

Mecnun

Ortaçağ İslam Toplumunda Deli

Çeviri: Didem Gamze Dinç



pinhan

MICHAEL W. DOLS, Kaliforniya Devlet Üniversitesi tarih bölümünde profesör olan Michael W. Dols islam tıbbı konusunda da dünya çapında tanınmış bir akademisyendir. Ölümünden önce Oxford Üniversitesi'nde tıp tarihi bölümünde konuk profesör olarak ders verdi. 1989 yılında öldü.

DİDEM GAMZE DİNÇ, 1980'de İzmir'de doğdu. Boğaziçi Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünde lisans, Dokuz Eylül Üniversitesi Mütercim-Tercümanlık bölümünde lisansüstü öğrenimini tamamladı. Yüksek lisans tez çalışmasını Hilmi Yavuz'un şiirlerinden Walter Andrews tarafından İngilizceye çevrilen seçkinin (*Seasons of the Word,* Syracuse University Press: 2007) biçembilimsel incelemesi üzerine hazırladı. Yine Walter Andrews tarafından İngilizceye çevrilen Ataol Behramoğlu'nun şiirlerinden oluşan seçkinin (*I've learnt somethings*, Texas University Press: 2008) editörlüğünü yaptı. *Struga Contemporary Turkish Poetry Anthology*'de genç şairlerimizin şiirlerinden yaptığı çeviriler yayımlandı (2007). Hilmi Yavuz'un Geçmiş *Yaz Defterleri* adlı kitabını İngilizce'ye çevirdi. Başta *Ç.N., Kitap-lık, Ada, Mor Taka* ve *Irmak* olmak üzere çeşitli dergilerde eleştiri ve inceleme yazıları yayımlandı.

PiNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 20913

Michael W. Dols
Majnun: The Madman in Medieval Islamic Society

© Michael W. Dols,
© Pinhan Yayıncılık, Nisan, 2013
Türkçe çeviri © Didem Gamze Dinç, 2013

Yayım Yönetmeni: Mahmut Sever

Birinci Basım: Nisan, 2013
Yayıma Hazırlayan: Adem Beyaz
Dizgi: Meltem Çağlayan

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Kataloglama Bilgisi:
Mecnun: Ortaçağ İslam Toplumunda Deli

1.Delilik 2.İslam Tarihi 3. Afrika ve Asya Edebiyatı

Pinhan Yayıncılık: 47 İnceleme Dizisi: 20

ISBN: 978-605-5302-21-4

MECNUN: ORTAÇAĞ İSLAM TOPLUMUNDA DELİ

Michael W. Dols

Çeviren: Didem Gamze Dinç

PİNHAN

Kardeşim Bill ile eşi Shirley'e

İÇİNDEKİLER

Çevirmenin Notu 7
ÖNSÖZ 9
TEŞEKKÜR 11
GÖRSELLER 13
GİRİŞ 15

I. Tabiî ve Tabiatüstü Şifa: Tıp, Din ve Büyü 33

1.GALEN VE AKIL HASTALIĞI 35
2.ARAPÇADA GALEN 61
3.YUNAN TIBBININ YENİDEN DÜZENLENMESİ 73
4.TIBBÎ DELİLİK 91
(a)EL-MECÛSÎ 91
(b)İSHÂK İBNİ İMRÂN 100
(c)İBNİ SİNA 104
(1)Patoloji 126
(2)Sendromlar 127
(3)Tedavi 139
5.DELİLİĞİN DİĞER SEBEPLERİ 141
6.DELİLİĞİN TEDAVİSİ 151
(a)HASTANEDE TEDAVİ 151
(b)AİLEVİ BAKIM 179
(c)PSİKOTERAPİ 206
7.DİNÎ ŞİFACILIK:
YAHUDİ-HIRİSTİYAN ARKA PLANI 227
8.İSLAM'DA DİNİ ŞİFACILIK 273
(a)HZ. MUHAMMED VE İBLİSLER 273
(b)KUTSAL ŞİFA 288
(c)TIBBÎ NEBEVİ 312
9.TEDAVİDE BÜYÜ KURAMI 333
10.TEDAVİDE BÜYÜ UYGULAMASI 351

II.Algılayış: Profan ve Kutsal 397

11.ROMANTİK DELİ 399
(a)LEYLA İLE MECNUN 407
(b)YUSUF İLE ZÜLEYHA 431
(c)KAMERİ'Z-ZAMÂN İLE BÜDÛR 438
12.AKILLI DELİ 443
13.KUTSAL DELİ 463
(a)İSA UĞRUNDA DELİLER 463
(b)TANRI AŞKIYLA DELİRENLER 474
(1)Çileciler 474
(2)Sahte Delilik ve
Eğitimle Kazanılan Delilik 479
(3)Tasavvufî Delilik 489
(4)Âhir Zaman Azizleri 515

III. Delilik: Ayrıcalık ve Mahrumiyeti 531

14. İSLAM KANUNLARINDA DELİLİK 533
(a) Arka Plan 533
(b) İslam Kanunları 544
15. DEVLET VE DELİLER 571
SONUÇ 595
Kaynakça 601
Dizin 645

Çevirmenin Notu

Öncelikle çevrilmeyi bekleyen bu kitabın varlığından beni haberdar ettiği ve kitabı çevirmem konusunda teşvik ettiği için Ercan Yılmaz'a teşekkürü bir borç bilirim. *Mecnun: Ortaçağ İslam Toplumunda Deli* çevirisi hemen hemen bir buçuk yıl süren bir çalışmanın ürünüdür. Bu süre zarfında Arapça, Latince ve Yunanca terminoloji, sayısız alıntı ve kimi zaman alıntılardan daha uzun dipnotların arasında boğulduğum ve *deliliği* literal anlamda idrak ettiğim zamanlar oldu. Böyle zamanlarda ben bu kitabı hep Hilmi Yavuz'un okuyacağını hayal ederek her satırı en ince ayrıntısına kadar büyük bir itinayla çevirdim. Bu yüzden çeviri sürecinde Hilmi Hocanın eleştirel ve zor beğenen tavrı, tıpkı Demokles'in kılıcı gibi başımın üstünde sallandı durdu ve sonuçta ortaya elinizdeki bu çeviri çıktı.

Metinlerde Kuran-ı Kerim'den yapılan alıntıların tercümelerinde Elmalılı Hamdi Yazır'ın mealinden, Tevrat ve İncil'den yapılan alıntıların tercümelerinde ise *Kitabı Mukaddes*'ten (1997) yararlandım. Kuran ve İncil ayetlerini önce sûre, sonra ayet numarası (örn. 3:49) şeklinde verdim.

Metinlerde geçen *italik* sözcükler çeviri değil, yazarın doğrudan (Arapça kaynaklardan İngilizceye çevirmeden) alıntıladığı sözcüklerdir.

Hicri takvim tarihlerini metnin içine önce hicri, sonra miladi tarihi yazmak suretiyle düzenledim (örn. 852/1448-1449). Böyle yazmadığım yerlerde o tarih doğrudan miladi takvimi imlemektedir. Notlar kısmında hicri tarihler genellikle "Hicri" şeklinde belirtilmiştir.

Son olarak kitaptaki bütün çeviri metinlerin düzeltmelerini yapan eşim Tarık Dinç'e, yayın dünyasının bir endüstriye dönüştüğü ve 'piyasa' için kitapların çevrildiği bir dönemde nitelikli okuru düşünerek böyle bir kitabı çeviri dizilerine alan yayıncılara teşekkür ederim.

Didem Gamze Dinç
Mart, 2013 Ankara

ÖNSÖZ

Michael W. Dols 1 Aralık 1989'da, giderek ağırlaşan hastalığına karşı bir yıl boyunca mücadele ettikten sonra öldü. Bu süre zarfında tek istediği Mecnun'un nihai taslağını bitirmekti. Öldüğünde müsveddeler çoktan Oxford Üniversitesi matbaasına gönderilmiş, danışmanların yorum ve önerileri postaya ulaşmıştı. Yine de bu yazılara cevap vermek, redaksiyon ve dipnot eklemeleri yapmak gerekiyordu.

Baskı öncesi kitabın taslağını son bir kez gözden geçirmek, Michael'ın yıllardır asistanı, öğrencisi ve arkadaşı olan bana düşmüştü. 1989 Mart'ında Michael artık çok az vaktinin kaldığını anlamıştı. Zorluklarla dolu son aylarında kendisiyle çalışmak benim için bir ayrıcalıktı ama aynı zamanda çok da acıydı. Baharda ve yaz başında mutfak masasında çalıştık; sonraki aylarda ise Michael'ın hasta yatağının başucunda ilerleyebilmek için uğraştık. Normallikle bağlarının zayıflamasına rağmen bir kerecik olsun kararlılığından ve çalışma azminden vazgeçmedi.

Elinizdeki kitap işte bu titiz ve yenilikçi akademisyen Michael W. Dols'un son eseridir. Daha önceki çalışmaları gibi bu kitap da ortaçağ İslam toplumunun bugüne dek üzerinde pek çalışılmamış ve yeterince iyi anlaşılamamış bir yönüne ışık tutuyor. Michael'ın bazıları daha önce hiç incelenmemiş döneme ait yazılarla ilgili araştırmaları, akıl hastalarının birinci ve ikinci ağızdan zengin anlatılarını, ailelerinin, toplumun ve yasaların onlara karşı tutumlarını ortaya çıkarmıştır. Yazarın asıl hedefi, delilik konusunu tarihsel bağlamına oturtmak; yalnızca tıp, ilahiyat, büyü ve hukuk çerçevesinde değil, aynı zamanda İslam toplumunun sosyal yapısı içerisinde deliliğin anlamını incelemekti. Ve bunu da yaptı: tıbbi bağlamda ve İslamî bilimlerin, kurumların gelişimiyle olan bağlantıları açısından; özellikle evliyalarda görülen şifacı uygulamalar ve Müslüman dindarlığının bir göstergesi olarak Allah yolunda meczupluk olgusu bakımından incelemesini gerçekleştirdi. Kitap, ikisini İbn Sinâ'nın, üçüncüsünü de Sarabiyun İbn İbrahim'in yazmış olduğu üç incelemenin çevirileriyle biter.

Bir akademisyen, yazar ve öğretmen olarak Michael,

kendinî doğruluğa adamıştı. Kendisinin yalnızca bir kez gerçeği gizlediğini hatırlıyorum: O da hastalığı sırasında yakınlarını teskin etmek için hayatta istediği her şeyi başarmış olduğunu söylemesiydi. Biz ise üzüntü içinde bunun doğru olmadığının farkındaydık. Ortaçağ İslam toplumunda hastanenin tarihini anlatan, hazırlıklarını dahi tamamlamış olduğu kitabı ve yeni gelişen yeteneğiyle kitap için yaptığı çizim ve resimler Michael W. Dols'un zamansız ölümüyle dünyanın mahrum kaldığı değerlerden yalnızca ikisidir.

Diana E. İmmisch
Ekim,1991

TEŞEKKÜR

Minnet borcu duyduğum öyle çok insan var ki! İlk başta bu proje, deliliğin tarihinin popüler bir konu olmadığı bir dönemde John Simon Guggenheim Memorial Vakfı'ndan büyük destek gördü. Daha sonra Mısır'daki araştırma, orada bulunan Amerikan Araştırma Merkezi ve ACSL[1] ödenekleriyle yürütüldü. Hayward'da bulunan Kaliforniya Devlet Üniversitesi'ne izne ayrılmama müsaade ettikleri için ve de NEF[2]'e, bana sağladıkları araştırma bursu (HR-20740-86) için minnettarım. Bu burslar, Tıp Tarihi için işbirliği yaptığım vakıf biriminin ve aynı zamanda ziyaretçi profesör sıfatıyla çalıştığım Corpus Christi College'ın bulunduğu Oxford Üniversitesi'nde çalışmalarımı elverişli koşullarda yürütmeme olanak sağladı. Bu vakıf biriminin eski müdürü Charles Webster'a ve mütevelli heyeti başkanları Sir Kenneth Dover ve Sir Keith Thomas'a çalışmalarımda bana kolaylık sağladıkları için teşekkürü bir borç bilirim. Bu birimden özellikle Thomas Patterson, Andrew Newman, Irvine Loudan, Jean Loudan ve Anne Marie Rafferty'ye, mütevelli heyetinden Elizabeth Rawson, Isobel Horvey ve James Howard Johnston'a müteşekkirim. Ayrıca müsveddeleri okuyan aşağıda adı geçen arkadaşlarım ve meslektaşlarıma minnettarım: Patricia Crone, Julie S. Meisami, GaryLeiser, Peter Brown, EmilieSavage-Smith, SebastianBrock, Donald Richards ve özellikle Peregrine Horden ile Nicholas...

İşte bu satırlardan sonra Michael hastalığından ötürü artık yazamayacak hâle gelmişti. Bu yüzden son el yazısı notları teşekkür edeceği diğer meslektaşları ile arkadaşlarının isimlerini içermiyor. Sağlığı elverseydi hastalığı boyunca ilgi ve desteklerini eksik etmedikleri için komşusu Ralph Wooton'u, kardeşi Bill'i ve eşi Shirley'i de buraya ekleyeceğinden eminim. Bu kitap zaten Bill ve Shirley'e ithaf edilmiştir. Ben kendi adıma, bana

1 *American Council of Learned Societies* –ç.n.

2 *National Endowment for the Humanities* (Her ikisi de akademisyen ve öğrencilere araştırma bursu veren birer vakıftır.) –ç.n.

güvendiği için Bill'e, dizgi yeteneği için Sandra Threlfall'a, yardımları ve teşvikleri için Gary Leiser'a, sonsuz destekleri için dekan Alan M. Smith, Ann Jamison, Claire David-Shaw ve Rose Carrillo'ya, Hayward Kaliforniya Devlet Üniversitesi kütüphanesindeki yardımları için Barbara Kwan'a çok teşekkür ederim.

GÖRSELLLER

R. 1. El-Mansûrî Hastanesi planı, Pascal Coste (Architecture arabe ou monuments du Caire (Paris, 1839)). s. 348

R. 2. Akıl hastanesine ziyaret: I. Ahmed'in albümünden bir minyatür (on yedinci yüzyıl başı), detay. (A. Süheyl Ünver, I. Ahmed'in albümü, Annali dell'Instituto Universitario Orientale di Napoli, NS 13 (1963), 162.) s. 349

R. 3. Cinnet Ruhu'yla savaşan Mar Thaumasios atlısı: *The Book of Protection, Being a Collection of Charms*, ed. & trans. Hermann Gollancz (Londra, 1912), s. 20, Codex A, takriben onaltıncı yüzyıl (Elyazmasının orijinali Gollancz tarafından Londra Üniversitesi kütüphanesine verilmiştir ve I. Dünya Savaşı'nda yok olmuştur.) s. 350

R. 4. Cin çıkarma talimatları, *er-Rahme fi't-tıbb*, Eş-Şanaubarî el-Hindî (Kahire, 1959), 172-3. s. 350

R. 5. BL Add. MS 25900, fo. II4b. Mecnun babasıyla ve diğer hacılarla beraber Kâbe'de. Kapıdaki yazı: "Yemekten önce namaza koş", ve hemen üstünde bir Kuran ayeti. *Leyla ve Mecnun*, Nizamî'nin *Hemse'*sinden, Herat, M.S. 1492-3. (N. M. Titley, *Miniatures from Persian Manuscripts* (Londra, 1977), no. 311.) s. 388

R. 6. BL Or. MS 2265, fo 157b. Zincire vurulmuş Mecnun'un Leyla'nın çadırına getirilişi. Mir Seyyid Ali. *Leyla ve Mecnun*, Nizamî'nin *Hemse'*sinden, Tebriz Safavi, 946-50 / 1539-43. (Titley, *Miniatures*, no. 315.) s. 388

R. 7. BL. Or. MS 6810, fo 128b. Selim'in çölde Mecnun'u ziyareti. *Leyla ve Mecnun*, Nizamî'nin *Hemse'*sinden, Herat-Timurid, AD 1494-5. (Titley, *Miniatures*, no. 319.) s. 389

R. 8. Bodleian MS Marsh 431, fo. 35b. Yusuf'un aşkından çılgına dönen Züleyha, haremde ancak zincire vurularak zaptedilir, Şiraz, M.S. 1575. (B.W. Robinson, *A Descriptive Catalogue of the Persian Paintings in the Bodleian Library* (Oxford, 1958), no. 865.) s. 389

GİRİŞ

Delilik merak uyandırıcı olmakla birlikte üzerinde çalışılması oldukça güç bir konudur. Çoğu insan için deliliğin, kişinin diğerlerine ve aynı zamanda kendisine karşı duyduğu merak ve korkudan kaynaklanan, karşı konulamayan bir çekiciliği vardır. Delilik tedavi edilebilir mi? Yoksa doğaüstü bir olgu mudur? Trajik midir yoksa önemsiz bir vaka mı? Deli, akla ve normalliğe dair günlük varsayımlarımıza meydan okuduğu ve toplumsal örgütlenmenin bağlarını sınadığı için bu değişken konu merak uyandırır. Ortaçağ İslam toplumunda deliliğin tarihsel araştırmasını yapmak, konuyla ilgili akademik araştırmaların azlığından başka üç ana sebepten ötürü oldukça güçtür.

Birincisi, doğuya ait tıbbi metinler birçok akıl hastalığının ve tedavilerinin tanımını vermesine rağmen bu tanımlar genellikle İslam tıbbındaki Galen geleneğiyle sınırlıdır. Modern bakış açısıyla bunlar büyük ölçüde klinik dışı metinlerdir. Tanımlayıcı olmaktan ziyade İslam kanunları gibi kural koyucudur. Bu yüzden deliliğin tıbbi tedavisiyle ilgili herhangi bir tarihsel araştırma, ancak olası yorumlama güzergâhlarından bir tanesi olarak veya profesyonel hekimlerin uygulamalarındaki mantığı yansıtmaları bakımından bu metinlere yaslanabilir. Tıbbi verilerin ciddi anlamda sınırlılığına rağmen modern tıbbın tanımladığı akıl hastalıklarının benzerlerinin ortaçağ İslam toplumunda da var olduğunu düşünmek mantıklıdır.[1] Dahası İslam'ın coğrafi yayılımı düşünüldüğünde, özellikle sıtma benzeri birçok tropik hastalığın yanı sıra, yaygın yetersiz beslenme ve parazit hastalıklarının da akıl hastalıklarına yol açmış ya da bu hastalıkları daha kötü bir hâle getirmiş olması mümkündür.[2] Ayrıca yeni ilaç ve hastalık-

1 Şizofreni benzeri modern hastalıkların geçmişteki varlığı tartışmalı ve belki de çözümsüz bir sorundur. Bu konuyla ilgili Edward Hare'in 'Schizophrenia as a Recent Disease' adlı makalesine başvurulabilir, *British Journal of Psychiatry,* 153 (1988), 521-531.

2 Ortaçağ Yakın Doğu toplumlarında sıtmaya ilişkin daha fazla referans için bkz. Mitchell G. Weiss, 'The Interrelationship of Tropical Disease and Mental Disorder: Conceptual Framework and Litera-

ların modernlik öncesi Ortadoğu toplumuna girişinin akıl hastalığından muzdarip insan sayısını muhtemelen arttırdığı görülecektir. Genel olarak deliliğin tıbbi sebeplerinin tanımlanabilir fakat nicelik bakımından belirlenemez olması kaynakların yapısından ileri gelmektedir.

İkincisi, akli dengesi bozuk insanların Doğu kaynaklarındaki tarihsel tasvirleri oldukça az sayıda ve dağınıktır; çoğu zaman da doğru bir şekilde yorumlanmaları güçtür. *Adab* [*edebiyat eserleri*], vakayiname, tezkire ve seyahatnameler gibi pek çok farklı kaynağa başvurmak gerekir. Bu kaynaklar, zaman ve mekânda geniş, düzensiz bir yer işgal eder. Bu çalışmanın çerçevesini büyük ölçüde belirleyen de bu kaynaklardır. Ortaçağ Ortadoğusu'na odaklanmak, mevcut verilerin doğrudan bir sonucudur fakat klasik İslamî dönemde normal Müslüman davranışı bu bölgede şekillendiği için bu odaklanma meşrudur. Yine de belgeleme imkanımız yetersizdir. Erken modern dönem Avrupa'sıyla ilgili yakın zamanda yapılmış tarih araştırmalarına benzer türden bir istatistik çalışmasını mümkün kılabilecek doktor ve hastane kayıtları günümüze ulaşamamıştır. Bildiğim kadarıyla delilerin kendilerini ifade etmelerine olanak sağlayan güvenilir kişisel kayıtlar da yoktur. Güvenilir ve özgün seslerin azlığı, bizi çoğu zaman acı bir gerçek olan delilikten uzaklaştırarak bu çalışmayı birinci ağızdan anlatılardan mahrum bırakır. Ancak şaşırtıcı bir şekilde delilik, doğu edebiyatında sıklıkla görülen bir tema olarak ortaya çıkar. Konunun edebi sunumu, sosyal tutum ve inanışları yansıtması açısından dikkate değerdir. Batıda İslam edebiyatının en çok bilinen ve sevilen eseri, deliyi tarihi kaynaklardan aşina olduğumuz farklı kılıklarıyla tasvir eden *Binbir Gece Masalları*'dır. Başka masallara bir çerçeve öykü oluşturan Şehriyar ve Şehrazat masalı aslında bir delilik hikâyesidir. Karısı tarafından aldatıldığını öğrenen Şehriyar delirir ve onu üç yıl boyunca kendisine her gece genellikle delilikle ilgili masallar anlatan Şehrazat iyileştirir.[3]

---

ture Review (I. böl.- Malaria)' , *Culture, Medicine and Psychiatry, 9* (1985), 121-200.

3 Kameri'z Zamân'ın Hikyesi (*Binbir Gece Masalları*). Şehriyar'ın ruhsal dengesizliğine dair Jungcu bir değerlendirme için bkz. Jerome W. Clinton, 'Madness and Cure in 1001 Nights', *Studia*

Yine de kaynak malzemenin parçalı yapısı, deliliğe ilişkin inanç ve teamüllerdeki ince değişiklikleri tasvir etmeyi ya da tam tersine konuya ilişkin statik bir bakış açısından kaçınmayı güçleştirir. Bununla birlikte, deliliğin yorumlanışıyla ilgili nispeten sağlam bir anlayışa ve ortaçağ toplumunda delilerin bölük pörçük bir portresine ulaşmayı umabiliriz.

Üçüncü zorluk ise İslam kültüründe "delilik" ya da "meczupluk" sözcükleriyle kastedilen şeyin ne olduğuna dair karşılaştığımız yöntemsel nitelikteki zorluktur. Kolay olmamasına rağmen deliliği kısaca tanımlayabilmek bizim için faydalı olabilirdi. Bu konuda netliğin olmayışı, yapılan tarihsel çalışmayı iyice karmaşık hâle getiriyor. Günümüzde bile delilikten doğru düzgün bir şey anlamazken geçmişe itibar etmemiz ve akıl hastalıklarının farklı türlerini pek çok fiziksel hastalık için yapabildiğiniz gibi net bir ayrıma tâbi tutmamız beklenemez. Akıl hastalığı bugün hâlâ tartışılan bir konudur ve bazılarına göre bu, ne akli bir durum, ne de bir hastalıktır. Dolayısıyla oldukça düzensiz bir tablo söz konusudur.

Deliliğin Müslüman toplumundaki kesin olmayan anlamı, Arapça *el-cünûn u fünûn* [deliliğin birçok türü vardır] ifadesinde açıkça belirtilir. Zapt edilmiş, deli mânâsına gelen *mecnun* (çoğulu *mecanin*)[4] kelimesini, kadın ve erkeğin olağan dışı bütün davranışlarını değerlendirirken kullandığımız anlamıyla, deliliğin bütün farklı türlerini içine alacak şekilde kullandım. Arabistan'da ve sonrasında Acem ve Türk dillerinde, böyle bir birey için ortaçağda kullanılabilecek en yaygın sıfattı deli. *Mecnun* burada, günümüzde de "akıl hastası" sayılabilecek birine uygun bir isim olarak kullanılmıştır. Bununla beraber sözcüğün doğu terminolojisindeki farklı betimleyici çağrışımlarına da titizlikle dikkat ettim.

Bu çalışmanın tarihsel dekoru da karşımıza güçlükler çıkarıyor zira tek tip bir delilik olmadığı gibi tek bir geleneksel İslam

---

Islamica, 61 (1985), 107-125. Ayrıca bkz. Franz Hübotter, 'Von medizinisch Interessantem im Koran und in 1001 Nacht', *Forschungen und Fortschritte,* 5 (1929), 176.

4 Arapçada *cnn* kökünden gelen kelimeler "saklamak", "gizlemek" mânâsı içerir: "cenin" (karında saklanan), "cennet" (saklı bahçe) gibi. *Mecnun* ise aklını saklayan demektir.

toplumu da yoktur. Bu ifadeyle kastımız, Müslümanlığın ve yerleşik değerler ile teamüllere sıkı bir bağlılığın egemen olduğu belli bir toplumsal organizasyona vurgu yapmaktır. Daha önce imâ edildiği üzere bu tür dayanıklı kültürel özellikler, Müslüman Arapların Ortadoğu'nun geneline hâkim olduğu M.S. yedinci ve onuncu yüzyıllar arasında ortaya çıkmış ve erken modern dönemde bu örf ve adetler İslâm'ın etkin olduğu ülkelerde daha da baskın hale gelmiştir. Sosyal yaşantının bu biçimi, zamana bağlı kaçınılmaz değişimlere rağmen yakın döneme kadar devam etti. Zaten kültürel özelliklerin mütevazı bir sunumunu mümkün kılan da bu devamlılıktır.[5] Böylelikle "ortaçağ İslam toplumu" şablonu, deliye nev'i şahsına münhasır rolünü oynadığı mizanseni sağlamıştır.

Bu kitabın ne hakkında olmadığını da en başından söylemek gerekir. Seçilmiş tarihsel figürlerin psikolojik anlamda incelemeye konu olması, yeni bir psikiyatri teorisi veya akıl hastalığı ortaya atılması için hiçbir girişimde bulunulmadı. Bu çalışma bir bilimsel "keşifler" vakayinamesi, büyük İslam hekimlerinin yaşamlarının bir derlemesi ya da dönemin tıbbi metinlerinin çevirisi değildir. Ayrıca bu bir karşılaştırmalı çalışma da değildir; özellikle ortaçağ Avrupa kültüründe deliliğin tarihine ilişkin sonuç çıkarmak için erkendir. Bu kitap akıl hastalıklarının tıbbi alımlanışıyla ilgili faydalı bir çıkış noktası olmasına rağmen yalnızca ilgili tıbbi teori, teşhis ve tedavi tanımlamalarından ibaret

5 Müslüman toplumunda yaşantının genel özellikleri aynı zamanda bunların akıl sağlığı üzerindeki etkilerine yönelik pek çok kapsamlı soruyu da akıllara getirir. Örneğin geç antik dönemde gerçekleşen iki toplumsal gelişim, büyük ihtimalle önemli psikolojik bölünmelere yol açmıştır: etnik ve dinî azınlıklara göre toplumun belirgin bir biçimde parçalara ayrılması ve kadınların kafes ardında toplumdan uzak bir yaşam sürmesi, modern batı toplumunda da rastlanabilecek türden psikonevroz ve kişilik bozukluklarının artmasında büyük bir rol oynamış olabilir. Bu bağlamda bkz. Anjar'ın 1964-1966 yılları arasında Lübnan'daki kırsal bir Ermeni köyünde yürüttüğü kapsamlı psikiyatri çalışması, Herant Katchadourian'ın 'Culture and Psychopathology' adlı makalesinden, *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies*, ed. L. Carl Brown ve Norman Itzkowitz (Princeton, 1977), 103-125. Yazara göre yetişkin Anjar nüfusunun yüzde 10'u psikiyatrik bozukluk göstermektedir.

değildir. Bu kitabın kapsamı çok daha geniştir; önemli bir kültürel gelenekte deliliğin bir olgu olarak değerlendirilmesidir.

Delilik geçmişte oldukça müphem bir kavramdı ve akli dengesi yerinde olmayanları tanımlamanın pek çok yolu vardı. Sonuçta ben ortaçağ İslam toplumunda deliliğin anlamlarını açıklamaya çalıştım. Böyle bir işi üstlenmenin doğasında olan ciddi güçlüklerden ötürü bu *mecnun* çalışması, hiçbir şekilde kesinlik gibi bir iddiası olmayan uzun bir toplumsal tarih denemesi olmalıdır. Burada açığa çıkan şey, bu toplumun olağandışı davranışların yorumlanmasında modern batı toplumundan çok daha geniş bir müsamahaya izin vermiş olduğu ve şiddete eğilimsiz akıl hastalarına fazlasıyla özgürlük tanıdığıdır. Delilerin ortaçağ toplumunda farklı şekillerde asimile edildikleri gerçeği şaşırtıcı olmayabilir ama İslam kültürünün pek çok önemli yanına da ışık tutar ve çoğu zaman bazı şeyleri tersten okuma imkânı sağlayarak sıradan toplumsal yaşantının benzersiz dokusunu yansıtır. Ayrıca Müslüman yaşantısının bütün önemli yanlarının bireyin aklının başında olması gerçeğine bağlı olduğu göz önüne alındığında delilik konusunu marjinal bir endişe olarak düşünmemek hem bir hata, hem de yüzyıllardır süregelen bir probleme de duyarsız kalmak olurdu.

Herhangi bir toplumda deliliğin değerlendirilmesi, o toplumun sosyal bağlamıyla, belki de diğer hastalıklarla olduğundan çok daha yakından ilgilidir. "Hastalık" teriminin yetersizliği, geçmişte delilikle uğraşmada bütün olağandışı davranışları tıbbi olarak etiketlemeye yönelik modern eğilimin yanlış değilse de sınırlandırıcı olduğunu akla getirir. Bununla beraber belirli bir davranışın delilik olduğuna dair kültürel saptama, geçmişte ciddi akıl hastalıklarının var olmadığı anlamına gelmez. Bu çalışmanın temel gayesi daha ziyade ortaçağda ruhsal bozuklukları akıl *hastalıkları* şeklinde gören Yunan bakış açısının gelişimini göstermektir. Bu dönemde bireyin sıra dışı eylemlerine teşhis koymak hekimin tekelinde değildi. Tıbbi bakış, hastanın durumuna ilişkin karmaşık ve oldukça kişisel yorumlar içeren yaklaşımlardan yalnızca bir tanesiydi. Bireysel şartlar herhangi bir hükmün çok daha ötesinde önem taşıyordu. Bu, tıbbi olmaktan te büyük ölçüde sosyal bir karardı.

Delilikle akıllılık arasındaki çizgi her daim belirsizliği-

ni korumuştur. Yine de en geniş anlamıyla deliliği, belirli bir zamanda belirli bir yerdeki sosyal grubun anormal ya da hayli olağandışı gördüğü ısrarcı davranış türü olarak tanımlayabiliriz. Belirli fikirler ve davranış kalıpları, saldırganca hatta suç unsuru sayılabilecek türden olabilir, fakat saldırganlık ve suç işlemek de sonuçta normalliğin bir parçasını oluşturur. Ne zaman hunharca korkunç bir suç haberi duysak, bunu yapanın deli ya da çıldırmış olduğunu düşünürüz. Delilik, yalnızca normal davranışın kabul gören standardının ötesinde var olabilir. Aynı zamanda deliliğin tanımı da bireyin tuhaflıklarına bir şekilde yer açmalıdır. Örneğin Nişabürlü ünlü bir sözlük bilimci olan El-Cevherî, on birinci yüzyılın başında Cuma Camii'nin çatısından uçmaya çalışmıştır. Tuhaf bir mühendis miydi El-Cevheri, dünyaya erken gelmiş bir dâhi mi, yoksa yalnızca delinin teki miydi? [6]

Öyleyse o zaman da günümüzde olduğu gibi delilikle ilgili bir görüş birliği genellikle kişinin davranışının ne ölçüde dengesiz olduğuna, bu dengesizliğin doğasına ve de diğerlerinin kişinin içinde bulunduğu koşullara olan tutumuna bağlıdır. Sonuçta bir kişi ancak diğerlerine göre dengesiz, sapkın ya da aklını yitirmiş olarak görülebilir. Olağandışı davranışın kültüre göre tanımlanmış kategorilerini, şüphesiz hastanın kendi içsel tecrübesi ve diğerlerinin onun eylemlerini yorumlayışı şekillendirir. Toplumun deliyle ilgilenmesi, onu görmezden gelmesi ya da istismar etmesi, büyük ölçüde bu tür algıların birbirleriyle olan etkileşimiyle belirlenir.

Psikiyatriyle ilgili son yıllarda şiddetlenen, hararetli ve bir o kadar da acı bir tartışmanın bu çalışmaya önemli bir faydası olmuştur. Bu tartışma, deliliğin teşhisinin dayandığı temelleri teorik açıklığa kavuşturarak akıl hastalığının tanımının daha net bir şekilde yapılmasını sağlamıştır. Kısaca akıl hastalığının, bu çalışmanın temel çerçevesi olarak aldığım üç temel yorumlaması vardır. En çok bilinen ve yaygın olanı, geleneksel hasta modelidir ve akıl hastalığını beynin işlev bozukluğunun yol açtığı patolojik bir durum olarak görür. İkincisi sapma modelidir. Bu model ise akıl hastalığını kuralcı davranıştan bir sapma ya da sosyal bir olgu olarak kabul eder ki bu da hastalığın psikiyatrik

6 *El*$_2$, 'el Cevherî' maddesi (L. Kopf); bu olayın incelemesini sonraki kısımlarda bulabilirsiniz.

tedavisinin doğrudan sosyal kontrolün bir şekli olarak tasavvur edilebilmesini sağlar. Üçüncüsü ise anlaşılabilirlik modelidir ve akıl hastalığına mantığın yitimi ya da sağduyunun temel koyucu kurallarının çiğnenmesi olarak bakar. Bu üçüncü model ileride görüleceği gibi Roma ve İslam hukukunun deliliğe bakışıyla paralellik gösterir. İlk prensiplere geri dönersek, "akıl hastaları"nın yitirdiği şey fiziksel sağlıkları ya da erdemleri değil, akıllarıdır: sadece davranışları bir "anlam ifade etmez.[7]" Bu modellerin her birinin zayıf ve güçlü noktaları vardır ve hiçbiri tamamen tatmin edici değildir. Yine de bu üç modelin güçlü noktalarını bir araya getirdiğimizde- fiziksellik, davranış ve akla vurgu- geçmişte akıl hastalığının tanımlanması için bir kıstas listesi oluşturma ve bu engebeli topolojiye dair bilişsel bir harita sunma imkanı doğacaktır.

Tıbbi olandan başlayarak üç modelin bu analitik sıralaması, modern batı önyargıları düşünüldüğünde elbette modern bir bakış açısıdır. Geçmişte deliliğe ilişkin bakış açıları arasında bir öncelik olsa idi bu, doğal olarak dinin bakış açısına ait olurdu. Dahası "kaybettiğimiz dünya"da deliliğin olası sebepleri çok daha fazladır. Delilik kriterleri daha az katıdır ve de tepkiler daha farklıdır. Düşünce ve eylemin bu özgürlüğü, modern psikiyatrinin dikkat çekici bir özelliği ve eleştirmenlerinin çoğunun hedef tahtası haline gelmesine rağmen akıl hastaları üzerinde devletin kontrolünün yok denecek kadar az olmasından kaynaklanıyor olabilir. Ayrıca ortaçağ toplumunda zararsız delinin özgürlüğü, delinin durumuna dair tıbbi olmayan görüşleri güçlendirmiş olabilir. Çünkü büyük ihtimalle mahallenin delisi, içler acısı haliyle gerçekliğin bir başka âlemini etrafındakilere sık sık hatırlatır. Yine de şifa metotları, alımlama türleri ve deliyi korumanın yolları olarak bu üç kategori, deliliğin yorumlamalarını karakterize ederek toplumun *mecnun*a karşı tepkisini içerir. Aynı zamanda genel değer yargılarını içerdikleri de söylenebilir. Tıbbi ya da tedavi edici görüş büyük ölçüde olumsuzdur. Sorun; hatalı kalıtım, dengesizlik ya da kötücül bir ruhun saldırısından kaynaklanan utanç verici bir durum, kişinin rahatsızlığı, rahatının kaçma-

7 David Ingleby, 'The Social Construction of Mental Illness', *The Problem of Medical Knowledge: Examining the Social Construction of Medicine*, ed. P. Wright ve A. Treacher (Edinburg, 1982), 128.

sı [dis-ease], huysuzluk ya da fiziksel anormallik olarak görülür. Anormal davranışlara ilişkin tıbbi olmayan toplumsal görüş ise genelde olumludur. İslam toplumunda deliliğe dair yapılmış az sayıdaki çalışmalardan birinde Heinrich Schipperges, deliliğin temelde mantıksızlığın dinî yorumlamasına dayandırılan vakarını vurgulamıştır.[8] Akılsızlık kavramı da yasalarda olduğu gibi aslında tarafsızdır; akli yetersizlik ahlaki bir anlam içermese de ciddi toplumsal sonuçlara gebedir.

Bu eserde deliliği tedavi etmek için yapılan girişimlere dair çeşitli metotları anlatmaya çalıştım. Metotlar tamamen doğal olandan bariz bir şekilde doğaüstü olana doğru geniş bir yelpazede sıralanır ve kolay anlaşılabilmesi için üç grupta toplanabilir: tıp, din ve büyü. Modern hastalık modelinde olduğu gibi tıp, hastalığın tedavisinin çeşitli fiziksel tedavi yöntemleriyle sağaltılabilmesi için akıl hastalığının somatik [bedensel] bir süreç olduğunu iddia eder. Dinî tedavide, sağlık ve hastalığın asıl sebebinin tanrıdan kaynaklandığına ve iyileşmenin ancak tanrının dinî ayinler sonunda dualara icabet etmesiyle mümkün olacağına inanılır. Büyü de hastalık ve sağlığın doğaüstü sebepleri olduğu inancına dayanır fakat büyü söz konusu olduğunda dinî tedaviden farklı olarak doğaüstü güçler, gizemli tekniklerle istenilen şekilde davranmaya zorlanabilir. Ortaçağda büyü ve din yoluyla tedavide sürekli bir artış söz konusudur. Bahsedilen üç tür tedavi yöntemi düşünüldüğünde bu çalışmadan çıkan ana tema, ortaçağda Hıristiyan ve Müslümanların tedavi usûllerine dair inanış ve uygulamaları arasındaki kayda değer sürekliliktir.

Bu kitabın tıbbi kısımlarının amacı, Yunan tıbbında deliliğin tıbbi unsur olarak gelişimini, bilhassa Galen'in ikinci yüzyıl yazılarını ve ardından İbn Sinâ'nın ansiklopedik çalışmalarıyla özetlenebilecek İslam tıbbını açıklayarak anlatmaktır. Deliliğin Yunan ve Arap tıp kitaplarında kolaylıkla bulunabilecek teorik sebeplerini ve bunlarla ilgili akıl hastalıklarını sıralamaktansa, kavramlardaki gelişim ve değişimi göstererek deliliği bu kavramlarla beraber tarihsel bağlamına oturtmaya çalıştım. Bu gelişimin önemli bir yanı Yunan tıbbının İslam toplumuna geçiş süreciydi. Bundan dolayı delilik konusunun tarih içerisinde izi-

8 'Der Narr und Sein Humanum im İslamîschen Mittelalter', *Gesnerus*, 18 (1961), 1-12.

ni sürmek, geniş anlamda kültürel ödünç alma olgusunu temsil eder. Bu tek bir fikrin "ömrüne" yakından bakarsak, birtakım bilimsel bilgilerin nasıl benimsendiğinden ziyade neden bu bilgilerin sahiplenildiğini öğrenebiliriz. Yunan tıbbının bu kabul süreci ve İslam tıbbı yazarlarınca yeniden şekillendirilerek sunumu, Er-Râzî, El-Mecûsî, İshâk bin İmrân ve İbn Sinâ'nın eserlerinde görülebilir. Teorik anlamda akıl hastalığının daha geniş ve sistematik bir teorisi, sonunda ortaçağ hekimlerince oluşturuldu. Uygulamada ise bu görüşler, özellikle İslamî akıl hastanelerindeki benzersiz şartlarda açık bir şekilde tıbbi uygulamalara yerleştirilmiştir.

Yunan tıp geleneği, modern tıbbın kökeninin Hipokrat külliyatına uzandığına dair yaygın batı inanışından ötürü herkesçe bilinir.[9] Bu yazılar arasında akıl hastalıklarına natüralist yaklaşımı içeren *Kutsal Hastalık Üzerine* adlı eserin klasik bir yeri (*locus classicus*) vardır. Bu eserde yazar şiddetle, hastalığın insan bedeninin maddi, mekanik bir sorunu olduğu görüşünü savunur. "Kutsal hastalık" da denilen sara, diğer bütün hastalıklarda sanıldığı gibi tanrının insanın ilişkilerine müdahalesinin bir sonucu değildir artık. Ruh hastalıkları ise her daim bu tür yorumlamalara karşı dirençli olmuştur. Antik dönemde ve ortaçağ boyunca sara, çoğu insan için "kutsal" hastalık olarak kalmıştır ve bu bakış açısı Hipokrat tıbbının sınırlandırıcı etkisine işaret eder.

Hipokrat literatürü, güçlü bir tecrübi bakış açısını paylaşan birkaç yazarın yazdığı, tıbbi konularla ilgili aslında birbirlerinden tamamen farklı bir grup çalışmadan ibaretti. Helenistik dönemde bir tıp sistemi olarak bu yazıların oluşturulup tanıtılması, büyük ölçüde İskenderiye tıp okulunun eseriydi. Sonrasında geç antik dönemde Galen'in çalışmalarına verilen öncelik de yine İskenderiye tıp okulunun desteğinin bir sonucudur. Bu çabalar oldukça işe yaramıştı. Bundan dolayı hastanın geç antik dönemde Hipokrat/Galen tıbbına yönelişi şaşırtıcı değildir. Arap istilası döneminde Filistin'de küçücük bir kasabada bile doktor bulunurdu (*iatros*).[10] Gelgelelim bu okulun şöhreti karmaşık bir

9 Bu geleneksel görüşün daha kapsamlı bir incelemesi için bkz. Wesley D. Smith, *The HippocraticTradition* (Ithaca, NY, 1979),

10 Caspar J. Kraemer, *Excavations at Nessana* (Colt Archeo-

gerçeği maskelerdi. Hekimler arasında yaptıkları bilimin doğasına ilişkin oldukça önemli bir anlaşmazlık vardı ki bu anlaşmazlık ortaçağ boyunca hiçbir zaman tamamen sona ermemiştir. Hekimlerin sınırlı camiasının dışında Hipokrat tıbbı elbette bir azınlığın bakış açısıydı. Hipokrat'tan sonraki dönem ise çoğu modern tıp tarihçisinin bizi inandırdığı gibi bilimsel tıbba doğru başarılı bir gelişime tanıklık etmedi. Her ne kadar İskenderiye okulunun tıbbi başarıları önemli olsa da bu dönem aynı zamanda Yunan Asklepios kültünün neredeyse bütün Akdeniz dünyasına hızla yayıldığı dönem olarak bilinir. Bu dönemi, bizim gözümüzden esasen bir tedavi kültü olarak görülen Hıristiyanlığın çok daha muazzam yayılımı takip etmiştir. Ve sonunda Hıristiyanlık, pek çok halk inanışı ve alışkanlıklarının yanı sıra bir pagan ritüeli olan geleceğe ilişkin kehanette bulunmak için rüyaya yatma ritüelini de ele geçirmiştir.

Akıl hastalığının tedavisi aslında oldukça çoğulcu bir eylemdi. Önceden belirlenmiş bir iyileştirme yolu yoktu. Tedavi seçeneği büyük oranda hastalığın yapısına, hastanın maddi durumuna ve hekimin yeteneğine bağlıydı. Kronik akıl hastalıkları uzun bir zaman dilimine yayıldığından, alâkasız veya tutarsız olsalar bile genelde bütün olası tedavi yöntemleri denenirdi. Bu yüzden hastalıkların ve tedavilerinin doğal ve doğaüstü sebepleri arasında net bir ayrım yoktu. Bu sebepler sırasıyla toplumdaki "mektepliler"e karşı "alaylılar" katmanlarını da temsil etmiyordu.[11] Örneğin birçok ilaç ve tıbbi uygulama, din ve büyüden türemiştir.[12] Diğer yandan doğaüstü hastalıkların sebep ve tedavilerine dair kanılar büyük oranda profesyonel tıptan alınmıştır. Ayrıca ne "tıp" yalnızca zenginler içindi, ne de "halk hekimliği" fakirlerin başvurduğu tek çareydi. Zenginler özellikle delilik gibi kronik hastalıklara karşı kocakarı ilaçları kullanmaya, Dinî ritüellere ve büyüye karşı değildi. Fakirler de mümkün mertebe hekime gitme taraftarıydı. Ortadoğu'daki bu tıbbi çoğulculuğun köklerini bölgenin Helenleştirilmesinde aramak ve ortaçağ dö-

logical Institute, 3; Princeton, NJ, 1958), nos. 22. 22, 36. 15 ve 90. 166.

11 A.g.e. George Rosen, *Madness in Society: Chapters in the Historical Sociology of Mental Illness* (New York, 1969), 73.

12 Owsei Temkin, 'Beiträge zur archaischen Medizin', *Kyklos*, 3 (1930), 90-135.

neminde deliliğin tedavisindeki sürekliliğini göz ardı etmemek gerekir.[13]

Antik dönem ve ortaçağ Ortadoğusu'nda hastalıkların, özellikle natüralist tıbbın mantığına acımasızca meydan okuyan akli dengesizliklerin Dinî yorumu, kökleri kesinlikle derinlerde olan bir bakış açısıydı. Hastalarla aileleri, çareyi öncelikle doğaüstü tedavi yöntemlerinde arardı, o da tedaviyi gerekli gördükleri zaman. Erken Hıristiyan dönemde Yahudiler ve Hıristiyanların yanı sıra paganlar için de akıl hastalıklarının sebebi ve olası tedavisi doğaüstü yöntemlerle mümkündü. Genelde ilk önce kişinin içine cin/şeytan vb. kötü bir ruhun girdiği düşünülür ve kişi cin/şeytan çıkarma ayinleriyle iyileştirilmeye çalışılırdı. Müslümanlar, özellikle doğudaki Hıristiyanlardan gördükleri bu tip ruhani tedavi yöntemlerinin varisleriydi ve yine Müslüman toplumundaki tedavi şekilleri, Hıristiyan toplumundakilerin çarpıcı bir devamı niteliğindeydi. Dahası büyük Hıristiyan ve Yahudi toplulukları, dindaşlarına ve Müslümanlara Dinî şifa dağıtıp Müslüman alışkanlıklarını ve doğaüstü inanışlarını etkileyerek ortaçağ boyunca Ortadoğu'daki varlıklarını sürdürebilmiştir.

Şeytan çıkarma, Hz. İsa'nın önemli öğretilerinden biri olup Hıristiyanlığın yayılmasında büyük bir rol oynamış olmasına

13 Deliliğin ortaçağ Avrupası'ndaki yorumlamalarını ve tedavisini, özellikle konuya ilişkin geleneksel tarihi araştırmaların güncel revizyonlar ışığında göz önünde bulundurmak gerekir. Bkz. Jerome Kroll, 'A Reappraisal of Psychiatry in the Middle Ages', *Archives of General Psychiatry*, 29 (1973), 276-283; Bernard Bachrach, 'Sin and Mental Illness in the Middle Ages', *Psychological Medicine*, 14 (1984), 507-514; 'Sin and the Etiology of Disease in Pre-Crusade Europe', *JHMAS*, 41 (1986), 395-414; Stanley W. Jackson, 'Unusual Mental States in Medieval Europe, I. Medical Syndromes of Mental Disorder: 400-1100 AD', *JHMAS*, 27 (1972), 262-297; George Mora, 'Mind-Body Concepts in the Middle Ages: Part I. The Classical Background and Its Merging with the Judeo-Christian Tradition in the Early Middle Ages', *JHBS*, 14 (1978), 344-361; 'Mind-Body Concepts in the Middle Ages: Part II. The Moslem Influence, the Great Theological Systems, and Cultural Attitudes Towards the Mentally Ill in the Late Middlle Ages', *JHBS*, 16 (1980), 58-72; R. Neugebauer, 'Treatment of the Mentallly Ill in Medieval and Early Modern England: A Reappraisal', *JHBS*, 14 (1978), 158-169.

rağmen bu uygulama, Hz. Muhammed döneminde ya da kitlelerin İslam'ı kabul ettiği dönemde böyle bir role bürünmemiştir. Bu tür Dinî tedavileri uygulamakla yetkili kılınmış bir Müslüman ruhban sınıfı da yoktur. Yine de dünya dışı kötücül varlıklara inanış İslam öncesi Arabistan'da da yaygındır ve cinler Kuran'da çarpıcı bir biçimde tasvir edilir. Özellikle Hz. Muhammed rakipleri tarafından *mecnun* olmakla –Tanrı bunu defalarca reddetmiştir- suçlanmıştır. Kuran'da *mecnun*un tanımı yapılmamış olsa da Hz. Muhammed'in kişiliğiyle ilgili farklı düşünceler ilk Müslümanlar için bu kelimenin olası anlamlarına işaret eder. Cine tutulmuş bu kişi, bir şair, kâhin ya da deli olabilirdi. Bu sebeple İslam'ın başlangıcından beri *mecnun*, herkesin bildiği ama yine de müphem bir terimdi.

Hz. Muhammed hastalara şifa dağıtma benzeri mucizevi güçlere sahip olduğunu yalanlamış olsa da dindar Müslümanlar onun tanrıyla konuşup mucizeler yarattığına inanmışlardır. Sonuç olarak "ortaçağ Hz. Muhammedi" ortaçağın sonlarında ilahi inayetle gerçekleştirdikleri daha küçük mucizelerin yanı sıra sayıları hayli artan evliyalar için bir örnek teşkil eder. Mucizeler gerçekleştiren bir Muhammed'e ve evliyalara olan inancın gelişimi, muhafazakâr-Sünni bakış açısından bakıldığında sıra dışıdır. Bu durum esasen fethedilen topraklarda Hıristiyan inanç ve alışkanlıklarının ilk Müslümanlar üzerindeki etkisinin doğrudan bir sonucu olarak görülebilir. Dindar Müslümanların ve özellikle tasavvuf ehlinin Hz. Muhammed'i bu şekilde yeniden yorumlayarak evliya kültüne zemin hazırladıklarını düşünmek çok tabiidir. Bizatihi Müslüman tasavvufu, evliyalık müessesesi için bir gerekçe olmasının yanı sıra, bireysel sofu dindarlığından bu kültü yaratıp destekleyen kolektif tasavvufa ortaçağda evrilmiştir. Evliya mezarı olan yatırlar Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da hemen her yerde karşımıza çıkar ve bugün hâlâ inananlar için bir şifa kapısıdır. Dinî tedavi yolları benzerlikler gösterse de özellikle deliden şeytan çıkarma, Müslüman evliyalarının Hıristiyan azizlerinde olduğu gibi ortak bir vasfı olmamıştır.

Nitekim dindar bir Müslümanın hastalığa, özellikle akıl hastalığına vereceği birkaç olası tepki vardı. Daha önceden gördüğümüz gibi bir Müslüman, Galen tıbbını uygulayan

bir hekime gidebilir, kendini tamamen tanrıya emanet edip durumunu iyileştirmek için hiçbir önlem almayabilir ya da dua edip kurban keserek daha sofu bir dinî hayata yönelebilir. Evliyalardan, Hıristiyan ve Yahudilerin doğaüstü şifacılıklarından medet umabilir. Bir diğer çare olarak da tıbbı nebevî ya da büyüye başvurabilir. Tıbbı nebevî, sağlık ve hastalık üzerine Hz. Muhammed'in örnek yaşantısına dayandırılan talimatlardan oluşuyordu. Allah'ın elçisi Hz. Muhammed'in insana şifa veren her şeye sınırsız erişimi vardı. Bu tıp, özellikle peygamberin hadis ve sünnetleriyle ve bunların M.S. dokuzuncu yüzyılda İslam fâkihlerince toplanıp incelenmesi ve yorumlanmasıyla oluşturulmuştur. Ruhsal veya psikolojik sağlığın fiziksel faydalarını bilmenin yanı sıra tıbbı nebevî, tanrısal sebepleri ve dolayısıyla dinî tedaviyi vurgulamıştır. Tıbbı nebevî, tanrının fiillerinin insan bedenindeki fiziksel tezahürlerini açıklamak ve dinî teamülleri ilgili tedavilerle tamamlamak için Galen tıbbını kullanmıştır. Yine tıbbı nebevî, Batı Arabistan'ın, peygamber zamanından kalma en ilkel tıbbın tecrübi değerini içeren, yöreye özgü uygulama ve inançlarını da ölümsüzleştirmiştir. En önemlisi böylelikle hastalık ve rahatsızlıklarla ilgili yaygın algılamaların farkına varılmıştır. Hasta ve yakınları bu yüzden özellikle delilik için yerel inanışların geniş tabanına yaslanarak kabul görmüş doğaüstü çare ve ritüellere başvurmuşlardır. Bu bağlamda akıl hastalarını iyileştirmede kullanılan halk şifacılığının, kökleri derinlerde yatan psikolojik ihtiyaçlara çoğunlukla cevap verebildiği için erken dönem modern tıbbının daha başarılı alanlarından biri olduğu itiraf edilmeli.[14] İbn Kayyim El-Cezviyye'nin on dördüncü yüzyılda tıbbı nebevî üzerine yazmış olduğu inceleme, bu literatürün doğasını ve özellikle deliliğin alımlanışıyla tedavisini gözler önüne serer. Peygamberin itibarından ötürü bu tıbbi sistem hastalık ve rahatsızlıkla karşılaşan Müslümanlar için önemli bir kılavuzdur ve Müslüman tutum ve davranış türlerine örnek teşkil eder.

Büyü ile şeytan çıkarma ayinleri de tıbbı nebevî bağlamında geniş çapta uygulanan ritüellerdi ve söz konusu her iki tedavi

14 John Racy, 'Psychiatry in the Arab East', *Psychological Dimensions*, ed. Brown ve Itzkowitz, s. 317.

şekli de tanrının doğrudan müdahalesinin peşindeydi. Tıbbı nebevî, dua, oruç gibi geleneksel dinî ritüeller ve peygamberin emir ya da müsaade ettiği ilaçlarla varlığını sürdürüyordu. Büyücü, cinlere karşı tanrıdan yardım istemek için çeşitli yöntemler kullanıyordu. İslam, münasip büyü yöntemlerinin kullanımını teorik olarak yasaklamıyordu; örneğin Müslüman inancıyla tutarlı olan büyülerin dindar Müslümanlarca hayır için kullanılmalarını yasaklamıyordu. Bu yüzden İslam kanunlarına riayet eden meşru büyücü, tanrının gücünün bir aracı olarak görülüyordu. İtaatsiz cinle iletişime geçerek onu kontrol altına alabilmek için dualar edip tanrıyı çağırarak doğaüstü maharetler gösteriyordu. Diğer yandan sihir –kötülük için büyü yapmak- İslam'da açık bir şekilde lanetlenmiştir. Günümüze ulaşan sayısız muska ve tılsım, bize iyileştirici büyünün kullanımına dair pek çok kanıt sunar. Ayrıca Arapça kaleme alınarak kılavuz ve el kitaplarından oluşan zengin bir literatür üretimi, ilk Müslüman dönemden modern zamanlara kadar devam etmiştir. Maalesef büyü yapımının, özellikle cin çıkarma ayinlerinin tarihsel tasvirleri diğerlerine nazaran oldukça azdır, fakat modern etnografların ve İslam toplumu antropologlarının detaylı çalışmaları deliliği, tedavi yöntemlerini ve özellikle ortaçağ için büyük ölçüde erişilmez olan cin çıkarma ayinlerini anlayabilmemiz için yeterince bilgi sağlar.

Delilik İslam toplumunda kimilerince ne tedavi edilip iyileştirilmeye ne de cin çıkarma ayinine gerek duyulmayan bir durum olarak algılanmıştır. Paradoksal bir şekilde normalde aklı başında olan bir insandaki aşırı aşk, deli bilgeliği ya da mutasavvıfların ilahi aşkı olarak görülebilmiştir. Aşk, insan varlığının doğal ve arzu edilen bir yanıdır, fakat obsesif aşk deliliğe bürünüp gizemli bir hâl alabilir. Bazıları için mesafeli ve iffetli bir âşığın duygu yoğunluğu kültürel bir idealdi. Diğerleri içinse ahlâki ve dinî bir ikilemdi. İkinci gruptakiler için dizginlenemeyen tutku ve böylesi dünyevi bir arzu, kaçınılmaz olarak tanrının insan kalbindeki meşru yerini gasp ederek insanı kötü sona sürükler. Yine de Mecnun'un Leyla'ya duyduğu tutkulu fakat pak aşkı anlatan Arap hikâyesi, aşkı uğruna kendini seve seve kurban eden romantik budala imgesini çok güzel özetler. Ortaçağın sonraki dönemlerinde bu romans, özellikle

İran ve Türk şairlerince yeniden işlenmiş ve Mecnun, tasavvufun ve tanrı aşkıyla yanıp kül olmanın bir sembolü olarak ortaya çıkmıştır. İncil'de bahsi geçen, Potifar'ın karısı Züleyha'yla Yusuf'un aşk hikâyesi de İran şiirinde tasavvufi aşk olarak işlenmiştir. Züleyha'nın Yusuf'a duyduğu delicesine aşk, tanrıya duyulan coşkun aşkı karakterize eder.

Akıllı deli de meczup gibi temelde davranış seviyesinde zararsız bir tiptir fakat ikincisinin aksine "akıllı deli"nin söyledikleri anlamlı şeylerdir. Budala bilge bir maskara, soytarı ya da korkusuz bir toplum eleştirmeni olabilir. Günümüzde bile modern Arap sinemasında, toplumsal adaletsizlikleri ve devlet baskısını anlatma özgürlüğü olan tek kişi olduğundan budala bilge, önemli bir rol oynar. Modern romanlarda ise benzer şartlar altındaki çaresiz kurbanı resmeder. Üst okumada budala bilgenin geçmişte İslam'ın hakikâtini ifade eden doğruları söylemek için tanrıdan ilham aldığına inanılırdı. Anlatılarda budalalığı, kendisini akıllı, kanunsuz ve kâfirlerin düştüğü zor durumdan kurtarırdı. Ortaçağın budala bilgesi, tanrıyla tasavvufi bir paylaşımda bulunup mucizeler yaratan bir ermiş değildi. Her ne kadar budala bilge, ermişler kadar dindar ve sofu olabilse de genellikle oldukça zeki ve dünyevi bir tipti. Arketipsel bir budala bilge olan Bühlül, kendisine pek çok fıkra, şiir ve kıssalar atfedilen derleme bir karakterdir ama Bühlül hikâyelerinin çoğu onu tanrıdan korkan ve dinsizliğe karşı sivri dille dualar eden bir tip olarak tasvir eder.

İslam öncesi Hıristiyan Ortadoğu'da kutsal delinin saygın bir yeri vardı. Zararsız Hıristiyan delisi, sade, felsefeden uzak bir inanışın dış görünümünden çok daha fazlasıydı. "İsa aşkıyla aklını yitiren deli", tanrısal delilikten ilham almıştır. "Kutsal budala" ise kendisini saklayıp maneviyatını besleyebilmek için deli taklidi yapar. Bu tip, erken dönem Hıristiyan toplumundaki en yaygın deli tiplerinden biriydi. Tanrının çekimine kapılıp vecd ile kendinden geçenlere "mecazip" [*holy folly*] denilirdi. Dindar bir insanın sözde deliliği Müslüman maneviyatında önemli bir davranış türü olarak karşımıza çıksa da İslam'da "meczup" genelde tanrıyla bir olmaya çalışan (vahdet-i vücud) mutasavvıftı. İslam'ın ilk dönemlerindeki Hıristiyan etkisi, bu bağlamda fark edilir derecededir. Büyük

olasılıkla Hıristiyan çilecileri dünyaya sırtını dönen deli görünümleriyle Müslüman "meczup"luğuna yol göstererek onu güçlendirmişlerdir. Sonrasında ise bu çileci Müslüman sofuluğu, ortaçağda tasavvuf inancının büyüyüp serpilebilmesi için bereketli bir zemin oluşturmuştur. Sufizm ya da tasavvuf, bütün Müslümanları "meczup" ve "kutsal deli" kavramlarıyla tanıştırmıştır. Bir Müslüman manevi mertebesine bakılmaksızın gayri ihtiyari bir şekilde tanrının cezbine kapılabilirdi. Böylelikle pek çok manevi tecrübe yaşamak mümkün ve övgüye değerdi. Bundan dolayı ortaçağ İslam toplumları meczuba aşina olup onu yadırgamamaya, hoş görmeye başladı. Deli, kimi zaman deruni olduğuna inanılan gerçekleri ifade edip diğerlerinin aklını olmasa da erdemini sınayabiliyor hatta tanrıyla yarattıklarının bile dokunulmazlıklarını eleştirebiliyordu. Tanrıyla olan gözü pek aşinalığıyla meczup, çoğu zaman fukaraların, hastaların, kısacası sessiz azınlığın hayal kırıklıklarını dile getirmiştir.

Son bölüm, deliliği kişiyi etkin bir sosyal hayat sürdürmekten aciz bırakan bir durum olarak görür ve bu durum kişiye hem ayrıcalıklı, hem de aşağılayıcı bir sosyal statü yükler. Devlet ve kanunların ilgilendiği şeyse deliyi tedavi etmek ya da yüceltmek değil, delinin mal varlığıyla toplumu korumaktı. Kanun önünde delinin hiçbir hakkı olmadığı gibi hiçbir yükümlülüğü de yoktu. Tıpkı bir çocuk gibi deli de kanunların dışındaydı ve aynı zamanda kanunlarca korunuyordu. İslam kanunları, deliye ailesi tarafından bakılmasını ve mal varlığına sahip çıkılmasını fazlasıyla desteklemiştir. Bu korumanın asıl aracı toplumun refahından sorumlu bir yargıç gözetiminde vesayetti. İslam devletinin deliye karşı yükümlülükleri asgariydi. Geleneksel devletler hemen hemen yalnızca savaş, siyaset ve dâhili güvenlikle ilgileniyordu. Deli, kendisine, çevresindekilere veya devlete zarar veriyorsa hapse atılıp hastaneye kapatılabiliyordu. Sosyal refahın muhafaza edilmesinin en yaygın ve etkin şekli, İslam'ın sıkı sıkıya emrettiği hayır kurumlarıydı.

İslam toplumunda deliliğin mânâsı neydi? Akıllı olmak neydi? Ortaçağ dünyasında hayvanlar ve bitkilerle büyüme ve hissiyatı, melekler ve semavi varlıklarla da akıl ve güzellik mefhumunu paylaşan insan, evrenin mikro kozmosuydu. Akıl,

oldukça önemliydi, görünenle görünmeyen, ruhla beden, birey ve toplum arasındaki bağdı, bir Müslümanın cemaate tam katılımının olmazsa olmazıydı. Yine de paradoksal bir biçimde toplum, kovulup dışlanmış bir günah keçisi olmasın diye deliye sahip çıkıyordu.

I. TABİÎ VE TABİATÜSTÜ ŞİFA: TIP, DİN VE BÜYÜ

1. GALEN VE AKIL HASTALIĞI

İslamî dönemden önce Hipokrat tıbbı, Galen'in çalışmalarıyla büyük ölçüde M.S. ikinci yüzyılda çoğaltılmıştır. Hipokrat külliyatı ortaçağda epey itibar görmüşse de yazılarının kapsam ve doğasıyla Galen, bu külliyatı gölgede bırakmıştır. Kendisi oldukça üretkendi; Augustine'in olası istisnası dışında geride oldukça geniş kapsamlı, tek klasik yazarlı bir külliyatı bırakmıştı. Galen yazılarında Hipokrat'ı idealize etmiş, bariz görüş ayrılığına düştüğü yerlerde bile kendi görüşünü desteklemek için onun otoritesine başvurmuş bununla beraber Hipokrat'ın zorlu çalışmalarını açıklayarak zenginleştirmiştir.[1] Aynı zamanda Hipokrat tıbbının bilimsel değerlerini ve hekimlerinin profesyonel statüsünü yükseltmeye çalışmıştır. Polemikçi bir yazar olan Galen, kendi eklektik tıp sistemini savunarak diğer hekimlere ve tıp felsefelerine karşı çıkmıştır. Sert üslubu, çoğu muhalifini bastırmada başarılı olmuştur ki bu durum tuhaf bir şekilde Hıristiyanlığın Grekoromen dünyasındaki dinî çoğulculuğu aynı dönemde ortadan kaldırmasıyla benzerlik taşır. Her hâlükârda Galen kendi çağına dek gelen birbirine zıt yaklaşımları birleştirerek anatomi çalışmalarıyla tıp dünyasına büyük katkı sağlamıştır. On birinci yüzyılda yaşamış Mısırlı hekim İbn-i Rıdvan kısaca şöyle der: "Galen, Hipokrat'ın öğretisini arındırarak tıp ilmini kolaylaştırmış ve bu ilmi öğrenmek isteyen yetenekli insanlar için anlaşılır hâle getirmiştir.[2]"

Galen'in kendi çağında bile tıp dünyasında büyük etkisinin

---

1 Bkz. W.D.Smith, *The Hippocratic Tradition* (Ithaca, NY, 1979), 2. böl.: "Galen'in Hipokrat bilimi ve geleneği yorumu, büyük ölçüde kendisine aittir; tarihe ilişkin düşüncelerinin bir izdüşümüdür. Galen tıp sistemi Helenistik tıbbi gelişmelerden derlenmişse de onun kendine özgü Hipokratçılığı, umumiyetle bu tıp sistemine retorik ve ideolojik bir zemin oluşturmuştur" (s.175).

2 Albert Dietrich, ed. ve çev., *'Ali İbn Rıdvan: Über den Weg zur Glückseligkeit durch den ärztlichen Beruf'* (Göttingen, 1982, 12-3)

olduğu anlaşılıyor. Ölümünden sonra çalışmalarının geniş yayılımı, üçüncü yüzyılın ilk yarısında Mısır'da tedavüldeki bir kitabının (*De placitis*) günümüze kalan papirüs el yazmasında belirtilmiştir.[3] Büyük ölçüde İskenderiye tıp okulunun kendisini tanıtmasının bir sonucu olarak Galen'in tıp sistemi, geç antik dönemde bu alana egemen oldu. Ünlü tıp tarihçisi Owsei Temkin, bu entelektüel hegemonyayı yerinde bir tespitle "Galenizm" olarak adlandırmıştır.[4] Öncelikle Galen'in seçme çalışmalarının öğretimi ve onun humoral patoloji* merkezli tıp teorisinin uygulaması senelerce Ortadoğu'da profesyonel tıbbın çekirdeğini oluşturdu. Galen metinlerinin Süryanice ve sonrasında Arapça çevirilerinin yanı sıra özet ve incelemeleri sayesinde İslam toplumunda hekimler, M.S. onuncu yüzyılda Galen'in o dönemde Yunan ilim merkezlerinde hâlen okunmakta olan bütün çalışmalarına ulaşabilmekteydi. [5]

Galenizmin anahtar kavramı dört unsur teorisiydi. Bu kavram Hipokrat külliyatında insan fizyolojisinin yalnızca olası bir açıklaması olarak öne sürülmüşse de birkaç faydalı yanı vardı. Dört unsur teorisi, Yunan doğa felsefesinin sabık gelişimiyle yakından ilgiliydi. Hipokrat hekimleri, doğanın dört elementi kavramını—hava, toprak, ateş ve su— alarak bunların insan vücudunun temel unsurları olduğunu düşünmüşlerdi. Teoride bu elementler vücudun çeşitli organlarında üretildiğine inanılan dört sıvıya karşılık gelmekteydi: kan, kara safra, sarı safra ve balgam. Zamanla sıvılar yılın mevsimleriyle, insan yaşamının evreleriyle ve insanın hâlet-i ruhiyesiyle ilişkilendirildi. Bizatihi her bir sıvı iki özellikten oluşmaktaydı; kan nemli ve sıcak, kara safra kuru ve soğuk, sarı safra sıcak ve kuru, balgam ise soğuk ve nemliydi. Hekimden, sağlığı ifade eden sıvı dengesini muhafaza etmesi için çeşitli yollarla bu sıvıların özelliklerini yönlendirmesi ya da hastalığı ifade eden dengesizliği düzeltmesi

3 Vivien Nutton,'Galen in the Eyes of his Contemporaries', *BHM*, 58 (1984), 315-24; Ann E. Hanson,'Papyri of Medical Content', *Yale Classical Studies*, 28 (1985), 45.

4 Owsei Temkin, *Galenism: The Rise and Decline of Medical Philosophy* (Ithaca, NY, 1973).

* Dört unsur teorisi (İslam-Arap tıp dünyasında Ahlat-ı Erbaa denilen mizaç teorisi) ç.n.

5 *El₂*, 'Djālīnūs' maddesi (R. Walzer).

beklenirdi. Sıvı dengesizliği, vücudun içindeki ya da dışındaki doğal etkenlerden kaynaklanırdı. Bu etkenler sıvı fazlalığına, eksikliğine veya vücudun tamamında ya da parçalarından birinde niteliksel değişime yol açardı. Hastalığın doğası, zarar görmüş sıvıyla doğrudan ilgiliydi. Etik anlamdaysa her şeyde denge ve ölçülülük düşüncesinden türeyen dört unsur teorisi, bir tıp ilkesinden çok daha fazlasıydı; dönemin yaygın dünya görüşünün bir parçasıydı.

Ruhsal bozukluklara ilişkin olarak kara safranın etiyolojik bir kaynak olduğuna inanılırdı. Yunanca *melaina chole* ya da Latince *atra bilis*, korku ve üzüntüyü içeren akli dengesizlik anlamına gelebilse de genellikle vücuttaki kara safraya ilişkin bir durumdu. Aslında kuru ve soğuk kara safra, bütün canlıların hayatta kalabilmek için ihtiyaç duyduğu sıcaklık ve neme karşın kötülük kavramını temsil ediyordu. Aşırı kara safranın deliliğin dışında cüzzam, kanser ve kuduz gibi pek çok çeşitli ciddi hastalığa sebep olduğu kanısı hakimdi. Hipokratçı İnsan Doğası'nda kara safranın dört temel sıvıdan biri olduğu ve aynı zamanda patojen etkili kötücül statüsünü koruduğu anlaşılıyordu. Doğal kara safra ya da kara sıvı çoğunlukla kuru ve soğuk diyetten kaynaklanmaktaydı. "Dalak, bu sıvının en iri parçacıklarını çekerek en iyi kısımlarıyla kendini besler. Kalanını iştah açmak için mide ağzına (yani midenin uç kısmına, Yunanca: *kardia*) yollar. Kara sıvının daha ince parçacıkları, kemik ve kıkırdak gibi kaba ve iri parçacıklı gıdaya ihtiyaç duyan organları beslemek için damarlardaki kan yoluyla vücudun tamamına ulaşır."[6] Bu sıvının toksik formu, çoğunlukla doğal kara safranın donarak veya yanarak vücuttaki diğer sağlıklı maddelerin, özellikle kanın fesadıyla bu safranın vücutta aşırı birikmesi ya da niteliğinin değişmesinin sonucu ortaya çıkardı. Yanmış kara safra, daha sıcak ve keskin olan sarı safranın yanması sonucu da ortaya çıkabilirdi. Genel olarak Galen şu kanıyı geliştirdi: Melankoli ya doğal kara safranın ifratıydı, ya da bizatihi vücutta doğal olmayan bir şekilde, yani yanmış hâlde bulunan kara safraydı. Bu kara safra ortaçağ Latin hekimlerince *melancholia adusta* (yanık melankoli) olarak bilinmekteydi. Dört unsur teorisinin giderek gelişmesiyle tek yönlü sıvıların dönüştürülmesine dayanan bir

6 *IM*, 59.

nevi yakına fırını ilkesi ortaya çıkmıştı. Pişirme ve matürasyonla vücut sıvıları birinden diğerine dönüştürülebilirdi: Balgam kana, kan sarı safraya ve sarı safra da kara safraya dönüştürülebilirdi.[7] Mantıksal olarak bütün sıvıların sonu, akli dengesizliğe yol açabilecek olan fazla yanmış kara safraya dönüşmekti.

Mevcut bu tıp teorisiyle Galen'in delilik ve ruhsal bozukluklara dair çok az şey söylemiş olduğunu öğrenmek şaşırtıcıdır. Bu eksiklik, İslam tıbbı yazarlarınca fark edilmişti.[8] Yine de Galen'in zamanında mani, melankoli, sara ve menenjit gibi bazı ruh hastalıklarının geleneksel olarak ciddi akli dengesizlikleri içerdikleri anlaşılmış ve bu hastalıklar tıp literatüründe ayrı bir konu olarak ele alınmıştı. M.Ö. birinci yüzyılın sonuyla M.S. birinci yüzyılın başı arasında yaşamış olan Efesli Rufus, melankoli üzerine etkin bir monografi yazmıştı.[9] M.Ö. birinci yüzyılın başında Cornelius Celsus'un yazmış olduğu tıp kitaplarından onun akıl hastalıklarını toplu olarak ele alan ilk kişi olduğu anlaşılmaktadır.[10] Bütün bunlara rağmen Galen, bu konuları sistematik olarak ele almamıştır. Rudolp Siegel, Galen'in ruhsal bozukluklara karşı göreceli ilgisizliğinin, *paraphrosyne* veya akli bozuklukların "yalnızca geçici semptomlar sergilemesinden ya da vücut sıvılarının yahut beynin yapısal hasarının altında yatan bireysel farklılıklar göstermesinden" kaynaklandığını öne sürmüştür.[11] Bu, doğru olmasına rağmen yetersiz bir açıklama gibi görünüyor. Antik dönem hekimlerinin çoğu ve özellikle Galen, akli bozukluklara ait modern formların büyük bir kısmının klasik kaynaklarda bilinmesine rağmen deliliğin bu zorlu alanını ele almaktan neden kaçınmışlardı?[12]

---

7 A.g.e.

8 Bkz. 'Imrân', s. 2, 90a.

9 *MI*, 71-76; *DSB*, 'Rufus' maddesi (Fridolf Kudlien).

10 Helmut Flashar, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike* (Berlin, 1966), 75.

11 Rudolph E. Siegel, *Galen on Psychology, Psychopathology and Function and Diseases of the Nerveous System* (Basle-New York, 1973), 265.

12 G.C.Moss, 'Mental Disorder in Antiquity', *Diseases in Antiquity*, ed. D. Brothwell ve A.T. Sandison (Springfield, I11., 1967), 720-2. Tuhaf bir şekilde Yunan tıp metinlerinde psikopatolojinin modern açıklamaları, tarihsel bağlama hemen hemen hiç yer vermez.

Büyük olasılıkla zihinsel yetersizlikler, özellikle zihinsel özürlü çocuk ölümlerindeki yüksek oran gibi bazı sebeplerden ötürü antik dönemde, modern zamanlarda olduğu kadar yaygın değildi.[13] Ölümlerin, çocukluktaki zekâ geriliğiyle bağdaştırılan doğuştan hastalıkların doğal bir sonucu olduğu kabul edilirdi. Ayrıca ciddi akli ve fiziksel bozukluklar, bebeklerde ve küçük çocuklarda ebeveynleri tarafından fark edilip bu bebeklerle çocuklar çoğu zaman aileleri tarafından ölüme terk edilirdi. Antik Yunan ve Roma dünyasında bebek cinayetleri dördüncü yüzyıla değin yasaldı. Sonrasında bile devletin bebek cinayetlerine ilişkin resmi tutumunun değişmesine ve kilisenin uyarılarına rağmen bu yasanın tekrar söz konusu edilmesi bize uygulamanın tamamen ortadan kalkmadığını gösterir.

İslam kültüründe bebek cinayetlerine gelince, İslam öncesi Arabistan halkı arasında bebek cinayetleri yaygın bir uygulamaydı. Kuran-ı Kerim bebek cinayetlerinin kâfirler arasında

---

Bkz: Ulysse Trélat, *Recherches historiques sur la folie* (Paris, 1839); J.L.Heiberg, 'Geisteskrankheiten im klassischen Altertum', *Allgemeinen Zeitschrift für Psychiatrie*, 86 (Berlin-Leipzig, 1927), 1-44; T. Puschmann'ın *Alexander von Tralles*'teki yorumu, I. cilt (Vienna, 1878); Francis Adam'ın *The Seven Books of Paulus Aegineta*'daki yorumu: , I. cilt (Londra, 1844); W. Leibbrand ve A. Wettley, *Der Wahnsinn* (Freiburg, 1961); Oskar Diethelm, *Medical Dissertations of Psychiatric Interest Printed before 1750* (Basle, 1971), 15-22; J.R.Whitwell, *Historical Notes on Psychiatry* (Londra,1936), 84-97, 178-82; Stanley W. Jackson, *Melancholia and Depression: From Hippocratic Times to Modern Times* (New Haven, Conn., 1987), 29-45; Jackie Piegeaud, *La Maladie de l'âme: Étude sur la relation de l'âme: et du corps dans la tradition médico-philosphique antique* (Paris, 1981); Bennett Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece: The Classical Roots of Modern Psychiatry* (Ithaca, NY, 1978). George Rosen'in *Madness in Society* (New York, 1969; 3. böl.) ve A.C. Vaughan'ın *Madness in Greek Thought and Custom* (Baltimore, 1919) adlı kitaplarında bu konu daha tarihsel bir yaklaşımla ele alınmıştır.

13 Heiberg antik dönem metinlerinde akıl hastalığına vurgu yapılmamasının nedenleri arasında frenginin henüz ortaya çıkmamış, alkolizmin bu kadar yaygınlaşmamış olmasına ve zihinsel özürlü çocuklar arasındaki yüksek ölüm oranlarına dikkat çeker. Ortaçağ Avrupası için bkz: *The Poor in the Middle Ages: An Essay on History*, Çev. Arthur Goldhammer (New Haven, Conn., 1986), 28.

yaygın bir uygulama olduğunu anlatır ve bunu yasaklar; böylece bu yasak İslam'ın ana prensiplerinden biri hâline gelir. Putperest Araplar arasında bebek cinayetlerinin sebepleri, ailelerin fazla sayıda çocuğa bakacak maddi gücünün olmaması, kız çocuklarının istenmemesi ve dinî kurban geleneğiydi. Yine de İslam'ın doğuşuyla birlikte bebek cinayetlerinin tamamen ortadan kalkmamış olması tartışmaya açık bir konudur. İllegal bir korunma yöntemi, gayrimeşru çocuklardan kurtulmanın bir yolu ve ağır ekonomik bunalımın bir sonucu olarak bebek cinayetlerinin, İslam'ın doğuşundan sonra da devam ettiği anlaşılıyor.[14] Belki de zekâ özürlü veya ağır hasta bebeklerle çocuklar da öldürülmüştü. Örneğin on birinci yüzyıl coğrafyacısı El-Bakri, kuzey Marakeş halkının, ırklarını bozacağı gerekçesiyle fiziksel özürlülerin ülkelerinde yaşamalarına izin vermediklerini söyler.[15] Böylece bu kişilerin doğal olarak sayıca azaltılmasının yanı sıra akıl hastalarının kasten yok edilmesi de özürlü sayısını sınırlamış ve bunun sonuncunda geriye kalan özürlülerin toplumdan taleplerini azaltmış olabilir.

Yine de antik dönemde akıl hastası bireyler mevcuttu ve

14 Bu konuda yapmış olduğu araştırmada bana danışarak yayınlanacak makalelerini gösterdiği için Avner Giladi'ye minnettarım: "Some Observations on Infanticide in Medieval Muslim Society" ve 'Infants, Children and Death in Medieval Muslim Society: Some Preliminary Observations." Ortadoğu'da bebek ölümlerine ilişkin kısa bir inceleme için bkz. John Boswell, *The Kindness of Strangers: The Abondonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance* (New York, 1988) 186. Boswell bu konuyu erken İslam döneminde çocukların terk edilmesine ilişkin kesin bir sonuca varmayan değerlendirmesi bağlamında ortaya koyar. Çocukların bu uygulamaya maruz kalması durumunun, özellikle bebek ölümlerine karşı getirilen sıkı yasaklamanın bir sonucu olarak Hz. Muhammed zamanında ve ortaçağda da devam ettiği anlaşılıyor. İslam toplumunda bebeklerin terk edilmesinin sebepleri Boswell'in ayrıntılı anlatımından da anlaşıldığı üzere antik dönem ve ortaçağ Avrupasındakilere benzerdir. Ayrıca ortaçağ İslam toplumunda, Avrupa toplumunda olduğu gibi büyük olasılıkla özürlü çocuklar da çoğunlukla ölüme terk edilmiştir. Bkz. a.g.e. 240-241, 259-260, 298-299, 337-339, 403, 320 n.89, Görseller no. 12.

15 Ebu Übeyd El Bakri, *Kitab El-Mesalik vel Memâlik*, ed. De Slane, 2. baskı (Cezair, 1911), s. 102. II. 17 vd.

bunların sorumluluğu diğer hastalıklardan muzdarip bireylerde olduğu gibi ailelerine aitti. Ailenin yükümlülüğü gerçekten de çok ağırdı ve ortaçağda hastanelerin açılmasına rağmen antik dönemden modern zamanlara değin Akdeniz dünyasında bu yükümlülük, tedavinin değişmez bir özelliği olarak kalmıştı.[16] Bu yüzden genel beklenti zihinsel özürlülerin bakımının evde yapılmasıydı. Örneğin Platon delilerin her hâlükârda evde tutulması gerektiğini şart koşmuştu: "Deli, yakınlarının refakati olmaksızın şehirde serbest dolaşmamalıdır. Yakınları bu sorumluluklarını ihmal ettiği takdirde birinci dereceden akrabalar 100 drahma, diğer yakınları ise nispeten daha düşük para cezasına çarptırılmalıdır."[17] Tabiatıyla ailevi bakım, ailenin ekonomik durumu, eğitimi ve sosyal beklentilerinin yanı sıra şartlara bağlı olarak da büyük farklılıklar gösterirdi. Varlıklı bir ailenin, hastalığa teşhis koyup, özellikle antik dönemde deliliğin standart tedavisi olan boynuz otu bitkisiyle tedavi edebilecek bir hekime gitmeye gücü yeterdi.[18] Diğer yandan akıl hastalıklarının dağılımına yönelik modern çalışmalar doğruysa ruhsal bozukluklar ve bu tip hastalıkların en ağır türleri, pahalı tıbbi bakıma gücü yetmeyen yoksullar arasında etkindi ve antik dönemde devletin, maddi gücü yetersiz hastalara karşı hiçbir yükümlülüğü yoktu.

Üstelik büyük olasılıkla ne hekimlerin, ne de ağır hastaların ailelerinin tıbbi tedaviye eğilimi vardı. Akıl hastalarının tedavisindeki güçlüklerden ötürü antik dönemde geçimini bu işten sağlayan hekimlerin böylesine uzun, zorlu ve sonunu göremedikleri bir sorumluluğun altına girmek istemeleri pek mümkün görünmüyor. Görünüşe göre hastalığın başında hastalığın seyrine ilişkin genelde hekimden bir öngörü

16 Laurie Devine'in modern romanı *Nile*, ailevi bakımın geleneksel beklentisini anlatır. Hikâye, zengin bir Yahudi ailenin İkinci Dünya Savaşı sonrası ölümü ve zihinsel özürlü oğullarına gösterdikleri sevgi ve şefkat etrafında gelişir.

17 Platon, *Yasalar*, XI. 934.

18 A.g.e. Rosen, *Madness in Society*, 131-132. Rosen'in *Menaechmi*'den alıntıladığı kanıt, aslında bize akıl hastalığının tedavisi için bir hekime başvurmanın gereksizliğini gösterir. Ayrıca antik dönemde hekimlerin yazdıkları "klinik gözlemler yaparak tecrübe edinecek kadar hastayı tedavi ettiklerini açıkça belirtmez" (s. 132); Bu iddiaya yönelik belge yoktur.

beklense de hiçbir şey bir hekimin kariyeri için kronik ruhsal bozuklukların gidişatına yönelik bir tahminde bulunmaktan daha riskli olamazdı. Özellikle depresyon gibi hafif ruh hastalıkları içinse tıbbi tedavi antik dönem hekimleri için belli ki daha öngörülebilir ve kârlı idi. Depresyon ve melankolinin Yunan tıbbı ve sonrasında Arap metinlerinde diğer konulara nazaran bütün ayrıntılarıyla ele alınmış olması, bu hastalığın antik dönem ve ortaçağ dünyasında muhtemelen en sık rastlanan ve en çok tedavi edilen ruhsal bozukluk olmasıyla açıklanabilir.[19] Diğer yandan çoğu insan dengesiz davranışları tıbbi bir mesele olarak bile görmemişti.[20]

19 Kıyaslama için 1964'de Lübnan kentselinde yapılan depresif psikoz araştırmasına bakmakta yarar var; bkz. H. A. Katchadourian ve J. V. Sutherland, 'Affective Psychoses in Lebanon', *Leb. Med. J., 28* (1975), 165-166.

20 Türkiye'de akıl hastalarına yönelik tutuma ilişkin güncel bir çalışmanın bu genellemeyi desteklediği görülüyor. Orhan M. Öztürk ve Vamik Volkan ("The Theory and Practise of Psychiatry in Turkey" *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies* (Princeton, NJ, 1977), 354) Y. Savaşır'ın çalışmasından ("Ruh hastalıkları ve hastalarına karşı tutum ve inançlar üzerine bir araştırma", Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi) alıntı yapar: "Savaşır iki sosyokültürel uç noktayı incelemiş— Orta Anadolu'da izole ve geleneksel bir köy ile Ankara merkezinin oldukça modern bir kesimi— ve bu iki topluluğun akıl hastalarını anlamaya yönelik tutumlarını karşılaştırmıştır. Bu çalışmanın sonuçları psikiyatrik olguların çoğunun hem kırsalda, hem şehirde yaşayan insanlar tarafından yeterince bilinmediğini gösterir. Örneğin sıradan bir şizofrenin, alkoliğin, paranoyak psikotiğin ve anksiyeteden muzdarip birilerinin kurmaca vaka tarihçeleri, şehirde yaşayan yetişkinlerin yalnızca yüzde 15'i, köyde yaşayanlarınsa yüzde 10'u tarafından bilinmektedir. Histerik bayılma nöbetleriyle düşük eşikli hayal kırıklığı toleranslı olgunlaşmamış bir bireyin vakası ise hem kırsalda hem de şehirde yaşayan insanların yüzde 40'ı tarafından bir akıl hastalığı olarak bilinmekteydi. Öte yandan obsesif-kompalsif bir nevroz vakası köylülerce hiçbir şekilde bir hastalık olarak görülmemekteydi; şehirde yaşayan deneklerinse yüzde 60'ı bu vakaları akıl hastalığı olarak nitelendirmişlerdir. Eşcinsellikle sosyopatik vakalar köyde yaşayanlarca akıl hastalığı olarak görülmemiş, şehirde yaşayan deneklerinse yüzde 20'si tarafından hastalık olarak görülmüştür. Şehirde yaşayan deneklerin yaklaşık yüzde 50'si cinsel iktidarsızlığı bir hastalık olarak tanımlarken köylülerin çoğu bu durumun kişinin içine cin girmesi veya büyü yapılmasından kaynaklandığını düşünmektedir."

Galen ruhsal bozuklukları izah ederken dört unsur teorisine yaslanmıştı; akli dengesizlikler çoğunlukla beynin işlevini bozan dört unsur arasındaki dengesizlikten kaynaklanmaktaydı. Tıbbi tedavi, öncelikle zıtlık ilkesiyle vücut sıvılarının dengesini yeniden sağlamayı veya özellikle boşaltım ve ilaçlarla fiziksel sebeplerin sonuçlarını ortadan kaldırmayı ya da azaltmayı amaçlıyordu. Bu tip hastalıkların ruhsal sebepleri, Rufus'un yazdığı melankoli incelemesi gibi Galen öncesi bazı metinlerde detaylıca bilinmekteydi. Modern anlamda ruhsal tedavi ise henüz gelişmemişti. Dört unsur teorisi ruhsal sebepleri büyük ölçüde gölgede bırakmış ve ruh tedavisi Galen tıbbında somatik [bedensel] olarak yorumlanmıştı. Böyle bir yorumlamanın yetersiz kaldığını Galen de anlamış olmalı ki akıl hastalıklarını derinlemesine incelemeye yanaşmamıştı. Akıl hastalıklarının kaynağına ilişkin yıllardır süregelen sosyo-medikal sorunsal içindeki modern "doğa/çevre" tartışmasında ("*nature vs. nuture*" tartışması: Doğuştan taşıdığımız genetik miras mı, yoksa sonradan kazandığımız kültürel-çevresel etkenler mi davranışlarımızı şekillendiriyor?) Galen şiddetle doğayı savunmuştu.

Galen'e göre psikoloji, insan fizyolojisinin doğal bir uzantısıydı ve kendi tasavvurundaki ruh kavramıyla da yakından ilişkiliydi. Galen, insan vücudunda üç ana organda üç ayrı güç, yeti olduğuna inanıyordu. Bu güçlerin birbirleriyle etkileşimi bütün fizyolojik süreci yönlendiriyordu. Ruhun şehvet ve iştah yetisi karaciğerde olup döllenme, büyüme ve beslenmeden sorumluydu. Kalpteki hiddet yetisi cesaret, öfke ve sevinç gibi duygulara yön veriyordu. Beyindeki rasyonel yeti ise insanlara özgüydü ve fizikseldi. Bu son yeti üç işlevden sorumluydu: duyular, istemli hareket ve otonom entelektüel etkinlik. Hipokrat ve Platon'un takipçisi Galen duyuların ve bilincin merkezinin beyinde, Aristoteles ve Stoacılarsa kalpte olduğunu düşünmüştü. Kalple beynin işlevini açıklamak için Galen, insan vücudunda iki ruhun ya da *pneumata*nın olduğunu öne sürmüştü: kalpteki yaşamsal pneuma ile beyindeki psişik pneuma.[21]

21 Hıristiyanlık ve sonrasında İslam, bu tasarıma ölümsüzlük ve bireysel ruh kavramlarını eklemişti. Bu iki tür pneuma, insan bedeniyle ruhu arasında köprü vazifesi görerek bu iki ucun bir araya gelip iletişim kurmasını sağlamıştı. Ruhla beden arasındaki ilişki

Galen'in fizyoloji üzerine düşüncelerinin büyük bir kısmı geç antik dönemde şekillenmiş ve ortaçağ boyunca medikofelsefî tıbbın temel yapı taşını oluşturmuştu. İslam tıbbına göre insan bedeninde üç tür ruh/nefis vardı. Bunlar sırasıyla *nefs-i tabiî*, *nefs-i hayvanî* ve *nefs-i insanî* idi.[22] Bu melekelerin her biri, vücudun işlevini sürdürmesi için gerekli olan bir pneumaya (ruha) karşılık gelmekteydi. Hakkında Galen'in çok az şey söylediği tabiî ruh, karaciğerde kanın en saf halinden çıkıp oradan damarlar vasıtasıyla diğer organlara iletilerek tabiî melekelerin çalışmasını sağlardı.[23] Hayvanî ruh (er-ruh el-hayvanî), kanın saf buharıyla içimize çektiğimiz havanın karışarak kalpten çıkıp ana damarlar vasıtasıyla diğer organlara ulaşarak hayvanî melekelerin işlevini desteklemesini sağlardı. İnsanî ruh (er-ruh en-nefsani) ise iki şah damar yoluyla beyne ulaşan hayvanî ruhtan çıkarak beynin arka kısmında insanî ruha dönüşürdü. Beynin arka karıncığındaki pneuma, hafızayı ve sinirler vasıtasıyla bedensel hareketleri çalıştırır; beynin ön kısmındaki duyu organlarını, üremeyi ve hayal gücünü etkiler; orta karıncıktaki ise idrak kabiliyetini yönetirdi. Galen'e göre tıpkı İslamî dönem yazarlarının düşündüğü gibi bu üç rasyonel işlevin tamamı ya da ayrı ayrı her biri vücuttaki dört unsurdan birinin aşırı artmasıyla veya beynin doğuştan gelen niteliklerindeki bir artışla hasar görebilirdi.[24]

---

ya da bunların kimlikleri filozoflar arasında hep bir tartışma konusu olmuştur. Hekimler ise kendilerini bedensel hastalıkları iyileştirmeyle sınırlandırmışlardı (E. Ruth Harvey, *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, Warburg Institute Surveys, 6; Londra, 1975, 6-8). Filozoflarla ilahiyatçılar bu konuyu hekimlerin uzmanlık alanı dışında bir konu olarak görseler de hekimler de akıl hastalıklarını tedavi edebilmek için bu belirsiz alana girmek zorunda kalmışlardı. Pneumatayı salt fiziksel bir şey olarak görüp hastalıkları tamamen fiziksel işlevlerle tedavi etmişlerdi.

22 Bkz. H.H. Biesterfeldt, 'Galinus Quwā n-nafs', *Der Islam*, 63 (1986), 119-136.

23 Bkz. Owsei Temkin, 'On Galen's Pneumatology', *Gesnerus*, 8 (1951), 180-189.

24 Bkz. Er- Râzî'nin beyinde oluşan hasarları tanımladığı metinler için Harvey, *The Inward Wits*, (s. 12), El-Mecûsî (s.19-21), İbn-i Sina (s. 26-27).

Tüm canlıların mizacını belirleyen niteliklerin (sıcak, soğuk, kuru ve nemli) kombinasyonu Galen fizyolojisinde huy veya mizaç olarak bilinirdi ve bu bakış açısı ortaçağda tam anlamıyla geliştirildi.[25] Bir bireyin mizacı (Yunancada *krasis*, Arapçada *mizaç*), vücuttaki dört sıvının niteliklerinin iç içe geçmesi veya karışımından ibaretti. Hipokrat'ın aksine Galen'e göre nasıl ki dört niteliğin mükemmel bir uyum içinde olduğu yalnızca tek tip bir ideal sağlık türü yoksa yalnızca tek tip bir hastalık türü de yoktu. Sağlıklı olmanın dokuz olası durumu vardı: dört unsurun tam bir dengede olması, unsurlardan her birinin baskın olduğu dört ayrı durum ve kalan dördünde de niteliklerin sıcak ve nemli, sıcak ve kuru, soğuk ve kuru, soğuk ve nemli şeklinde eşleştiği durum. Galen, mizacın fiziksel eğilimler olduğunu anlamıştı. Bir bireyin mizacı ya da yapısı, kişinin belirli hastalıklara karşı hassasiyetini belirleyerek davranışlarını yönlendiriyordu. Vücudun bütün temel organlarının kendine has birer mizacı vardı ve her biri ayrı bir hastalığa sebebiyet verebilirdi. Kişinin mizacını iklim, yaş, cinsiyet ve alışkanlıklar gibi sayısız dış etken belirlemekteydi ve hastanın durumunu düzeltmek için hekim bu dış etkenlere müdahale edebilirdi. Akli denge vücut sıvılarına bağlı olduğundan Galen'in "fizyolojik psikoloji"sinde bu dört unsur esastı.[26]

Hipokrat zamanından Galen'e dek ruh hastalıkları için zamanla akut ve kronik türleri içine alan bir tür sınıflandırma geliştirildi. Menenjit ve letarji denen ateşli temel akut türler, sırasıyla eksitasyon (coşku, heyecan) ve depresyon semptomlarıyla ilişkiliydi. Mani ve melankoli denen ateşsiz temel kronik türler de yine sırasıyla eksitasyon ve depresyon semptomlarıyla ilişkiliydi.[27] Terminolojisi bize popüler dayanaklarını gösteren bu nozolojik (sistematik hastalık sınıflandırması) taslak yetersiz olsa da akıl hastalıklarının gözlemlenip tartışılabileceği bir çerçeve oluşturuyordu. Bu, aynı zamanda Galen için bir çıkış

25 Bkz. *MIM*, 11-14; bkz. Er-Râzî'nin insan fıtratının akıl hastalıklarıyla olan ilişkisi üstüne yazmış olduğu inceleme ve Harvey, *The Inward Wits*, 12-13.

26 *MD*, 370. Bkz. Galen sistemine ilişkin araştırma, *IM*, 55-69.

27 I.E. Drabkin, 'Remarks on Ancient Psychopathology', *Isis*, 46 (1955), 226.

noktasıydı.[28]

Galen'in melankoli, sara, mani ve menenjit üzerine yazdıkları bize onun akli bozuklukların yapısını nasıl yorumladığını gösterir. Galen melankoli hakkındaki düşüncelerinin çoğunu Efesli Rufus'a dayanarak oluşturmuştur ve bundan ötürü ona minnet duyar.[29] Rufus, melankolinin sebepleri, semptomları ve tedavisi üzerine sonraki yazarları derinden etkileyecek iki ciltlik bir eser kaleme almıştı. Günümüzde bu eser kayıp olduğundan sadece diğer eserlerdeki atıflardan kitabı bilmekteyiz. Kitap ortaçağdaki Arapça çevirisinden de bilinmekteydi. Rufus'un, etkisi uzun yıllar devam eden melankoli etyolojisini oluşturduğu anlaşılıyor: Melankoli beyinde oluşur veya üst karın ya da vücudun tamamından çıkarak beyne ulaşırdı.[30] Hastalıkla, kara safra vücutta çok güçlü bir şekilde yerleşmeden, henüz hasta tedaviye cevap veriyorken savaşılması gerektiğinden Rufus, başlangıç safhasındaki ve ilerlemiş melankolinin semptomlarını dikkatlice birbirinden ayırmışa benziyor. Başlangıç evrelerinde hekim hastayla konuşarak hastalığın geçmişini öğrenebilir ve hastanın davranışlarını etkileyebilirdi. Ayrıca Rufus melankoliye erkeklerde, yaşlılarda ve sonbaharda daha sık rastlandığını söyler. İlerlemiş melankolinin semptomları başlangıç evreleriyle aynı olmakla birlikte daha belirgin ve ağırdı. Temel sebepse vücut sıvılarının kararmasıydı.

Rufus, melankolinin fiziksel ve ruhsal belirtilerini detaylarıyla tanımlamıştı ve tanımlamasındaki unsurlar melankoli üzerine yazılmış Arapça eserlerde harfiyen tekrarlanmıştı. Bu bağlamda Rufus, Aristotelesçi "melankoli"nin büyük ölçü-

28 A.g.e. 229.

29 Œeuvres de Rufus d'Éphèse, Çev. C. Daremberg ve C. Émile Ruelle (Paris, 1879), 291. Galen hafıza kaybı terapisine yönelik hiçbir kitap bulamadığını söylese de (*De loc. Affec.,* III..5), bu konuda yazmış oldukları (a.g.e.. III. 7) Rufus'un çalışmalarında belirttiği soğuk ve nemli özelliklerin hafızaya zarar verdiği görüşüyle (*Peri mnemes apololyias*) benzerlik gösterir. Tedavi olarak da sıcak ve kuru ilaçlar tatbik edilmelidir. Melankoli üzerine yazdığı kitabın yanı sıra Rufus'un bu çalışması da Arapçaya çevrilmiş olup İslam toplumu hekimlerince bilinmekteydi. Bkz. *IM,* 36 vd.

30 Melankolinin evham türünün tarihçesi ile modern batı tıbbında evhamlı oluşun melankoliden kopuşu için bkz. *MD,* 274-310.

de Rönesans döneminde iyileştirilmesinden ötürü ilerde Batı akademik çevrelerinin epey ilgisini çekecek olan melankoliye ilişkin bir meseleyle ilgilendi. Muhtemelen Theophrastus'un yazmış olduğu sözde-Aristotelesçi *Problemata*'da melankolinin yaratıcı veya yetenekli kimselere özgü bir özellik olduğu karşımıza çıkar. Bu durumda akla şu soru geliyor: "Neden felsefe, siyaset, şiir ve sanatta söz sahibi kimseler gözle görülür biçimde ve hatta bazıları kara safra hastalıklarından muzdarip olacak kadar melankoliktir?"[31] Demek ki yetenekli kişilerin genelde melankolik bir mizaçları vardı ve kara safra illetine daha meyyaldiler. Bu fikrin Platon'un ilahi aşk kavramının yarı-tıbbi versiyonu veya seküler yorumu olduğu düşüncesi öne sürülmüştü. Şair, âşık, mutasavvıf ya da peygamberin tanrısal yeteneği melankolik mizaca indirgendi.[32] Belli ki bu görüş fizyolojik yaklaşımın yeniden ileri sürülmesiydi. Kehanetten maniye, hastalığa tutulmuş birey ortaçağ tıp metinlerinde kutsiyet havasını yavaş yavaş kaybetti. Kutsiyetin yerini sanrılar aldı. Melankolinin, kutsal mertebesinden düşmesinden büyük ölçüde Rufus sorumluydu. Rufus melankolinin entelektüel bir üstünlük sebebi olmaktan ziyade sadece aşırı düşünme ve üzüntünün bir sonucu olduğunu söylemişti.[33] *Problemata* Arapçaya çevrilmiş olsa da [34] Arap tıp literatüründe melankolik dâhi imgesinin bir daha ortaya çıkmadığı görülüyor. Örneğin konu üzerine İshak İbn-i İmrân'ın yazdığı dokuzuncu yüzyıl incelemesinde melankoli din adamının, âşığın ve âlimin kaçınılmaz sonudur: "Nasıl ki bedensel yorgunluk en hafifi bitkinlik olan ağır hastalıklara yol açıyorsa, zihinsel yorgunluk da zorlu ve kötü bir hastalık olan melankoliye yol açmaktadır."[35] Er-Râzi ise sanrı ve melankolinin aşırı düşünsel etkinlik sonucunda ortaya çıktığını öne sürer.[36] Aynı düşünceye, Rufus'a "Arap hekimi" şeklinde atıf yaparak, (melankoliden)

31 *The Works of Aristotle*, İngilizceye W.D.Ross editörlüğü altında çevrilmiştir (Oxford, 1927; yeniden baskı 1953), vii. 953-955.

32 Raymond Klibansky, Erwin Panofsky ve Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy* (New York, 1964), 40-1.

33 Klibansky, *Saturn and Melancholy*, 50.

34 *MI*, 92-7.

35 'Imrān', s. 16, 94b.

36 *Kitāb at-Tıbb ar-rūhanī: The Spiritual Physick of Rhazes*, Çev. Arthur J. Arberry (Londra, 1950), 67.

hayatını bilim ve sanata adamış kişilerin tutulduğu yaygın bir akıl hastalığı olarak (*murrāe sudâ*) bahseden on yedinci yüzyıla ait bir tıp metninde de rastlamak mümkündür.[37]

Tedavi için Rufus uygun yiyecek-içecek tavsiyelerinin yanı sıra birçok çareler önermişti. Kan alma ve istifrağ ettirme de tavsiyeleri arasındaydı fakat güçlü kusturucular tehlikeliydi. Bu tedavi yöntemlerinin çoğu geç antik döneme ve ortaçağa ait tıbbi metinlerde yeniden ortaya çıktı. Doğanın şifa verici özelliklerinin yanı sıra cinsel ilişkiyle şarabın iyileştirici yanına dikkat çekti. Aslında tek bir hastalık olan sayısız semptomlu bu hastalığın başlangıç ve ileri evreleri arasındaki farklılıkları net bir biçimde ortaya koydu. Rufus sonuçta geç antik dönem ve İslam tıbbında melankoliyi anlayıp tedavi edebilmek için gerekli temel çerçeveyi oluşturmuştu.

Er-Razî, Rufus'un çalışmalarından yaptığı alıntıların sonunda, "bu adam"ın, muhtemelen Rufus'un, gözlemleri dışında hiçbir şey aktarmadığı yorumunu yapmıştır.[38] Gerçekten de Rufus hasta muayenelerine ilişkin tanımlamalarının sıradışı zenginliğiyle bilinmekteydi. Rufus'un melankoli teorisinin uygulaması, Sarabiyun ibn-İbrahim'in kitabında yeniden ortaya koyduğu vakalarda görülebilir.[39] Kitap, ilk beşi melankoliyi anlatan yirmi bir vaka içerir. Sarabiyun, kitabında bu vakaları Rufus ve "diğer antik dönem hekimleriyle çağdaşlarından" aldığını söyler. İlk vaka belli ki Rufus'un kendi vakasıdır; üstelik Manfred Ullmann ısrarla yirmi bir vakanın tamamının Rufus'tan alındığını öne sürmüştür.[40] İlk iki vakada melankolinin fiziksel hastalıklardan kaynaklanmış olduğu söylenebilir. Diğer üç vakaysa büyük ölçüde psikolojiktir. İkinci, üçüncü ve dördüncü vakalar Rufus'un melankoliye bakış açısını ortaya koyar ve uyguladığı

37 J. G. Balfour, 'An Arab Physician on Insanity', *Journal of Medical Science*, 22 (1876), 244.

38 *Al-Ḥāwī*, i. 79-80; a.g.e. Flashar, *Melancholie*, 102 n. 37.

39 *Al-Fusul al-muhimmah*, Bodl. Hunt. MS 461, 9. böl., 39b-40a; diğer vakalar ateş, menenjit (sirsâm), halüsinasyon (birsâm), letarji, sara ve anjinle ilgilidir.

40 Bkz. Manfred Ullmann, ed. ve çev., *Rufus von Ephesos: Krankenjournale* (Wiesbaden, 1978), 68-75; bkz. M.Z. Siddīqī, *Studies in Arabic and Persian Medical Literature* (Kalküta, 1959), 117-120.

tedavi yönteminin birer temsilidir.

Galen, melankolinin üç türünün (beyinsel, epigastrik ve bedensel) daha daraltılmış bir düzenlemesi ile melankoliyi patolojik olmayan mizaçlardan biri olarak sunmasının dışında Rufus'un melankoli yorumuna çok az şey katmıştı. Sonrasında Galen'in bu teorisi bütünüyle geliştirilmişti. Böylece melankoli kronik, ateşsiz bir ruhsal duruma ya da bireyi farklı akli dengesizliklere eğilimli yapan bir özelliğe işaret edebilirdi.[41] Galen, aklın yetilerinin vücudun durumunu takip ettiğini vurgulamıştı ve bu konudaki çalışması *Ruhun Yetilerinin Bedeni Takibi*, İslam dünyası hekimlerince bilinmekteydi.[42] Beyindeki kara safranın fazlalığının neticesi, genelde korku, anksiyete, üzüntü ve kişinin insanlardan nefret etmesiydi. Melankolinin özü ölüm korkusuydu. "Her melankoli hastası diğerlerinden oldukça farklı davranışlar sergilese de hepsi, korku ve ümitsizlik içindedir. Yaşamın kusurlarını görüp insanlardan nefret ederler; yine de aralarında ölmek istemeyenler de vardır. Bazıları için melankoli süresince ölüm korkusu asıl kaygıdır. Diğerlerininse hem ölümden bu kadar korkup hem de aynı zamanda ölmek istemeleri size epey tuhaf gelebilir."[43] Bunların dışında Galen birkaç sanrı tipi tanımlar: Hastanın birinin bir tür salyangoza dönüştüğüne inanıp karşılaştığı herkesten kendisini ezmesinler diye kaçması, bir diğerininse şarkılarına kanat çırpışlarıyla eşlik eden kuşlar görüp ellerini göğsüne vurarak onlara tempo tutması ve hayvan seslerini taklit etmesi.[44]

Melankoli, herhangi bir hastalığın bir parçası ya da fiziksel bir tahribatın sonucu olabilirdi; tedavi de vücudun hasarlı kısmına yönelik olmalıydı. Melankolinin kendisine yönelik bir tedavinin başlangıcında Galen, hastalığın kandaki kara safranın

41 Flashar, *Melancholie*, 84-104.

42 Bkz. *Galen's Trakat 'Dass die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers folgen' in arabischer Übersetzung*, ed. ve çev. Hans H. Biesterfeldt (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 40: 4; Wiesbaden, 1973); bkz. Biesterfeldt, 'Gālīnūs Quwā n-nafs', 123-34.

43 *De Loc. Affec.*, III. 10; Rudoph E. Siegel, çev., *Galen on the Affected Parts* (Basle-New York, 1976), 93.

44 A.g.e. Dünyanın sonunun geldiğini düşünen adamın hikâyesiyse Galen'in *Salgın Hastalıklar VI* yorumlamasında ayrıntılarıyla anlatılır.

fazlalığından mı, yoksa sadece beyinden mi kaynaklandığını saptamanın önemli olduğunu söyler. Birinci durumda hastadan kan alınmalı, diğer durumdaysa alınmamalıdır. Uygun bir diyet, egzersiz ve ilaç tedavisi önerir. Vücuttan kara safranın atılması için pek çok farklı fiziksel boşaltım yöntemleri de tavsiye edilmişti. Galen, sık sık banyo yaparak uygun bir perhiz uygulamasını salık verdiği bir hastasının melankoliden tamamen kurtulduğuna öğrencilerinin tanıklık ettiğini okura hatırlatır.[45]

İkinci olarak sara antik dönemde çoğunlukla bir akıl hastalığı olarak görülmese de Galen bu hastalıkta beynin fiziksel etkisinin olduğunu vurgulamıştı. Soğuk sıvıların, yani kara safra ve balgamın durağanlaşması ya da vücutta birikmesi, beynin ana damarlarına giden pneumanın akışını engelleyerek saraya yol açıyordu. Galen, Hipokrat'ın *Salgın Hastalıklar VI* adlı eserinde yer alan melankolinin saraya, saranın da melankoliye yol açabileceği düşüncesine katılır. Melankoli gibi bu hastalık da üç şekilde ortaya çıkabilirdi. Yapışkan vücut sıvısının beyin boşluklarındaki pneumanın çıkış noktalarını tıkamasıyla esasen beyinde oluşur ve kasılmalara sebep olurdu. Hastada geçici akıl ve duyu kaybı oluşurdu. İkinci olarak mide ağzının veya vücudun herhangi bir kısmının hasar görmesinden kaynaklanabilirdi.[46] Sara gibi felç ve vertigo da soğuk sıvıların vücutta birikmesi sonucu beyne giden sıvı akışındaki bozulmadan kaynaklanırdı.[47]

Üçüncüsü mani kronik, ateşsiz bir beyin hastalığıydı. Bu durum, beynin ısınması ya da sarı safranın artmasından kaynaklanmaktaydı. Hafızayla beraber akıl kaybı görülür ve hasta davranışı patolojik coşku ve halüsinasyonla tanımlanırdı. Dirsekte şiddetli nabız atışı, manik ve asabi kişilik semptomuydu. Melankolide olduğu gibi bu durum beyinde oluşabilir, aşırı duygulanım ya da başka bir rahatsızlığın sonucunda ortaya çıkmış olabilirdi.[48] Galen'in ise bu duruma ilişkin söyleyecek

45 Melankoli kavramı akademisyenlerden epey ilgi görmüştür; bkz. Flashar, *Melancholie*; Klibansky, *Saturn and Melancholy*; Siegel, *Galen on Psychology*, 189-199; Piegeaud, *La Maladie de l'âme,* 122-137.

46 *De Loc. Affec.,* III.10 ve 11. Bkz Owsei Temkin, *The Falling Sickness*, 2. baskı (Baltimore, 1971) 60-64.

47 *De Loc. Affec.,* III. 9, 11, 13 ve 14.

48 A.g.e. III. 6-7. Bkz. Pigeaud, *La Maladie de l'âme*, 100-122.

çok az şeyi vardı. Kaldı ki "tanrısal deliliğin" Sokratesçi kategorilerine dair (peygamberî, mucizevi, şairane ve âşıkane delilik) de hiç bir şey söylemez. Tıpkı "melankolik dâhi"de olduğu gibi ilahi deliliğin türleri sonraki Arap tıp metinlerinde tartışılmaz.

Dördüncüsü, diyafram iltihabı antik tıpta oldukça yaygın bir terimdi ve Galen'in bu hastalıkla ilgili söyleyecek çok şeyi vardı. Konuya ilişkin söyledikleri, akıl hastalığı konusunun bütününün sonraki gelişimi için önemlidir.[49] Diyafram iltihabı bilincin kaybolduğu, ateşli ve akut bir hastalıktı; ateş düştükten sonra da bilinç kaybı devam ederdi:

> Diyafram iltihabının belirli ve sıradışı bir özelliği, ateş en yüksek noktasına ulaştıktan sonra bile bilinç kaybının devam etmesidir; çünkü hastalık süresince beyin sempatiyle değil, *idiyopati* (içkin hastalık) veya *protopati*yle (hastalığın ilk evresi) ilgilenir. Bu yüzden bu hastalık (*paraphrosyne*) az önce izah edilen diğer organlarda (hastalıklarında) olduğu gibi yavaş yavaş gelişir ve hasta aklını birdenbire yitirmez.[50]

Başarısız olmuş gibi görünse de Galen, diyafram iltihabını yaygın ateşli hastalıklarda görülen bilinç kaybından ayırmaya çalışmıştı. Ancak ruhun ve rahatsızlıklarının *phrenes* yahut diyaframdan kaynaklandığını öne süren geleneksel Yunan düşüncesine açık bir şekilde karşı çıkmıştı.[51] Diyaframı bir solunum organı olarak görmüştü.[52] Galen'e göre diyafram iltihabı duyumu ve muhakeme gücünü etkileyen, beyin ya da beyin zarının temel durumuydu. Bu durum anormal kuruluk ve sıcaklıktan, yani sarı safradan[53] veya hayvani nefsin bir eksikliğinden kaynaklanırdı. Bu, beynin fonksiyonlarının bozulmasına yol açarak hastanın dış dünyadan gelen etkileri doğru algılayıp yanlış yorumlamasına, anlamsız davranışlar sergilemesine veya her ikisine birden sebep oluyordu.

---

49 Bkz. Leibbrand & Wettley, *Der Wahnsinn*, 35-7; Pigeaud, *La Maladie de l'âme*, 71-100.

50 Siegel, *Galen on the Affected Parts*, 148.

51 Heiberg, 'Geisteskranheiten', 5-6.

52 *De Loc. Affec.*, v. 4.

53 Üç tür sarı safra vardı (*De Loc. affec.*, III. 9.): Açık sarı safra hafif diyafram iltihabına, koyu sarı safra daha şiddetli bir diyafram iltihabına ve yanık koyu sarı safra ise hayvani ve melankolik bir sayıklamaya (*paraphrosyne*) yol açıyordu.

Galen kendinden önceki yazarların da bahsettiği prodromal semptomlardan bahseder: saldırgan davranışların eşlik ettiği kâbuslarla bölünen uyku veya uykusuzluk, hastanın tuvalete gidip tuvaletini yapmayı veya çamaşırını sıyırmayı unuttuğu unutkanlık dönemleri, özellikle kendine güzellikle sorulan sorulara (örneğin belki hekimin hastasına soru sormak istediğinde) gereksiz sert ve ters yanıtlar vermek. Bütün bu hastalar az su içer, uzun fakat aralıklı nefes alıp verir, zayıf ve gergin nabızları vardır ve çoğu zaman başlarının arka kısmının ağrımasından muzdariptirler. Diyafram iltihabı atağı geldiğinde gözler nöbetleşe kurur ve sulanır. Bunu takiben hasta enfekte olur ve gözleri kızarır. Bu semptomlara burun kanaması eşlik edebilir. Hasta sayıklarken istemsiz bir şekilde çarşafları çekiştirir ve genellikle hiçbir uyarıcıya tepki veremez.[54]

Diyafram iltihabının bir diğer türü diyaframdan kaynaklanır ve beyni ancak ikincil olarak etkilerdi. Bu kategori, önceki tıbbi ve tıp dışı görüşlerle bağdaşmışa benziyor. Bu türde sayıklama hâli hemen hemen durmadan devam ederdi; göz ve burunla ilgili diğer semptomlarsa yoktu; solunum ise daha ziyade ateşli sayıklamadaki gibiydi. Galen, diyafram iltihabının şiddetli baş, boyun, sırt ağrısı, boyun sertleşmesi, kasılma, şiddetli sayıklama ve ishal gibi diğer semptomlarını da tanımlar.[55] Bu tanımlama hastalığın klinik tablosunu bulanıklaştırıp onun kimliğine dair farklı teoriler üretilmesine yol açmıştı. Oysa diyafram iltihabı tek bir modern hastalığa indirgenemez ve bünyesinde birçok farklı hastalığı barındırdığı görülür. Modern terminolojide belki sayıklamayı sıtma, tifo gibi çok sayıda ateşli hastalığın ikincil bir özelliği, ansefalit, menenjit[56], sıtma ve bugün şizofreni adı altında sınıflandırılabilecek ve manik-depresif psikozdan farklı psikozlar gibi merkezi sinir sistemi enfeksiyonlarının bir sonucu olarak içermiş olabilir. Galen'in ateş düştükten sonra da sayıklamanın devam ettiğine dair yorumu, geniş kapsamlı "diyafram il-

54 A.g.e., s. 4.

55 S. E. Jelliffe, 'Notes on the History of Psychiatry. VII', *Alienist And Neurologist*, 33 (1912), 310.

56 İslamî tıpta bir vakada bu diyafram iltihabı (sirsâm) teşhisinin doğru olduğu anlaşılıyor; bkz. Max Meyerhof, 'Thirty-three clinical observations by Rhazes' *Isis*, 23 (June 1935), 334 vd., 350 ve Arapça metin, ss. 2-4.

tihabı" teriminin içine sayıklamanın (ateşten kaynaklanan sayıklamanın) ikincil nedenlerinin yanı sıra psikiyatrik koşulları da dâhil etmenin gerekli olduğunu ortaya koyar. Galen'in diyafram iltihabı tedavisi, bazı ilaçların diyafram bölgesine uygulanması gerekse de öncelikle başa yönelikti. İlaçlar, doğal olarak hasarlı vücut sıvılarının zıt özelliklerini hedef alırdı; özellikle afyon ve tiryak sakinleştirici olarak önerilen ilaçlardı.[57]

Koşulların büyük bir kısmı, humoral patolojiye (dört unsur teorisi) dayanan sınıflandırmadan ötürü bugün artık akli dengesizlik sayılmayan bu hastalıklarla ilgiliydi.[58] Örneğin şiddetli sayıklama, merkezi sinir sistemindeki aşırı kara safranın toksik etkisinin sonucu olarak görülüyordu.[59] Letarji, beynin ateşsiz akut hâliydi. Vücut sıvılarının aşırı soğuyarak zihinsel işlevleri uyuşturmasından kaynaklanan, akıl ve hafıza kaybının görüldüğü bir uyuşukluk hâliydi.[60] Yine de ateş görülebilirdi ve bu durum diyafram iltihabıyla ilgiliydi. Koşullar, Galen'e göre birbirlerine dönüşmeye meyyaldi. Diyafram iltihabını letarji takip ederse hastalığın seyri iyi, tersi durumda ise kötü demekti. Letarjiyle ilişkilendirilenler, aynı zamanda soğuk hastalıklar olduğu düşünülen baygınlık, koma ve aşırı uykuydu. Tabiatıyla tedavi için

57 *Meth. Med.* XIII. 21'de Galen'in diyafram iltihabı tedavisine ilişkin yazdıkları akıl hastalıklarına dair öğretilerini akla getirir. Ruhun temel parçasının kalpte değil beyinde olduğunu savunur. Bu yüzden letarjinin yanı sıra diyafram iltihabında da bu hastalıklar beyindeki farklı sıvıların dengesizliğinden kaynaklanıyor olsa da başa gül yağı ve sirke sürülmesi uygundur; sıcak kompres, başın içindeki sıvı fazlalığını alır. Mümkünse her iki hastalığın başlangıcında da vücuttan kan alınması makbuldür. Tedavinin sonraki aşaması bu iki hastalık için taban tabana zıttır. Sinir iltihabı hastasına ateşli beynin yatıştırılarak sersemletilmesi için gelincik merhemi gibi başa sürülecek sakinleştirici ilaçlar verilmelidir. Taban tabana zıt hastalıklara karşı beyindeki hasarlı sıvı uyarılarak ısısı arttırılmalıdır. Sıvılar hasar görmemişse apopleksi denen ateşsiz, nöbetsiz ve cansız derin uyku durumu hâsıl olur; ateş yapan hasara sebebiyet verirse buna letarji denir. Hem letarjinin, hem de sinir iltihabının hafiflemiş evrelerinde hasta kupa çekme yöntemi ve kunduz yağıyla tedavi edilebilir.

58 Bkz. Leibbrand ve Wettley, *Der Wahnsinn*, 118-134.

59 *De Loc. affec.*, III. 9.

60 A.g.e. III. 6. Galen bu bölümde vücut sıvılarının zihinsel işlevler üzerindeki etkilerini anlatır.

bu koşulların nitelikleri önemliydi. Histeri, antik dünyada akli dengesizliklerin geleneksel bir türü değildi. Galen'in kendisi de histeriyi bir tür akli bozukluk olarak görmemişti. Bu rahatsızlığın aybaşının gecikmesi ya da meninin vücuttan atılamamasından kaynaklandığı düşünülürdü.[61] Sonraki dönemde İbn Sinâ *Kanun* adlı kitabında histeri için rahim sıkışması, tıkanması anlamına gelen *iktinâk er-rahem* terimini kullanarak Galen'i takip eder.[62] Arap kaynaklarında çoğunlukla histeri akıl hastalıkları arasında yer almaz. Ayrıca *bunama* ya da *zekâ geriliği*, hem aklın, hem de hafızanın yitirildiği hâllerdi.[63] Bunlar, zihinsel etkinliklerin kalıcı bozukluğuna işaret ediyor olabilir. *Anoia*, şiddetli diyafram iltihabı, letarji ya da melankoliden kaynaklanabilen, tam bir akıl yitimiydi. Galen, vücut sıvılarını ve sonuçta beyni değiştiren ilaçların zayıflatıcı etkilerine karşı da duyarlıydı.[64]

Galen'in çalışmalarındaki akıl hastalıklarına ilişkin bu kısa incelemeden, temel özelliğin zihinsel etkinliklerin merkezine kalbi koyan Aristotelesçi bakış açısına karşın zihinsel etkinlik ve sinir sisteminin merkezine beyni koyan bakış açısı olduğu anlaşır.[65] Galen açıkça şöyle der: "İncelemelerden edindiğimiz kanıtları takip ettiğimiz için ruhun kendisinin düşünce sürecini gerçekleştiren ve duyusal izlenimlerin belleğini depolayan beyindeki bir maddede bulunması [veya öyle olduğunu düşünmek] bize mantıklı geliyor."[66] Galen'in akli bozukluklara ilişkin beyin anatomisi öğretileri sonraki tıbbi tanımlamalarda kullanılarak yinelenen bir temadır. Ayrıca Galen idiyopatik ve sempatik, yani

---

61 A.g.e. VI. 5. Bkz. Stanley W. Jackson, 'Galen—On Mental Disorders', *JHBS, 5* (1969), 371-380.

62 Max Meyerhof ve D. Joannidèss, *La Gynécologie et l'obstétrique chez Avicenna (Ibn Sina) et leurs rapports avec celles des Grecs* (Kahire, 1938), 63-67.

63 *De Loc. affec.* III. 6

64 Siegel, *Galen on Psychology*, 274 vd.

65 Oysa hem Yunanca, hem de Arapça metinlerde akıl hastalıklarının kaynağı olarak mide bölgesi gösterilegelmiştir. Arapça metinler antik dönemden beri Ortadoğu'daki sağlam halk geleneğinin bir göstergesi olarak akıl hastalıklarını özellikle mide ile ilişkilendirir.

66 *De Loc. affec.*, III. 9; Siegel, Çev., *Galen on the Affected Parts*, 87.

beynin asıl ve ikincil duygulanımlarının ayrımında ısrar eder.[67] Galen'in akli bozukluk yorumlamaları da öğretiyi birleştirdiğinden sonraki tıp yazarları için oldukça önemlidir. Bir yandan konu üzerinde, özellikle ruhsal tedavilere yönelik çok önceden yapılmış çalışmaları dikkate almazken diğer yandan diyafram iltihabında olduğu gibi işe yaramaz bir yaklaşım olduğu anlaşıldığı hâlde akıl hastalığını vücut sıvıları, bunların nitelikleri, pneumata ve bireyin mizacıyla ilgili teorileriyle yakından ilişkilendirmiştir.[68] Böylece "[Galen'in], birer sebep ya da sonuç, normal ya da anormal olup olmadıkları düşünülen ruhsal durumların insanın fizyolojik durumunun bir yansıması olduğu konusunda sürekli ısrar ettiği anlaşılıyor."[69]

Galen'in akli bozukluklara bakış açısı bu denli fizikselse hastalığın ruhsal sebebine dair ne söyler?[70] Çoğu hastalığın ruhsal yönünün farkında olmasının yanı sıra ruhsal bozuklukların fiziksel hastalıklara yol açabileceği olasılığını kabul eder. *Salgın Hastalıklar VI* ile ilgili yorumlarında Galen bu meseleyi ele alır.[71] Hipokrat metinleri sağlığın düzgün bir yaşam tarzına bağlı olduğunu söyler. Galen'e göre düzgün bir hayattan kasıt, uygun bir perhiz (yiyecek, içecek ve günlük etkinlik), yaşam koşulları (barınma ve giyim), egzersiz, uyku, cinsel ilişki ve ruhsal etkinliktir. Bunlar herhangi birinin ama özellikle hekimin hastayı sağlığına kavuşturmak için müdahale edebileceği klasik dönem ve ortaçağ tıbbının altı meşhur "doğa dışı" etkeniydi.[72] Galen

67 A.g.e. 1 6 ve 11 I0.

68 Flashar, *Melancholie,* 107 vd.

69 Jackson, 'Galen—On Mental Disorders', 371.

70 Drabkin, antik dönemin psikopatolojisinin kapsamlı bir çalışmasına ihtiyaç duyulduğunu savunarak bu çalışmanın ana hatlarını belirlemiştir: 'Remarks on Ancient Psychopathology', *Isis*, 46 (1955), 223-234. Öngörülen bu çalışma yapılamamış fakat Drabkin'in konuyla ilgili söyledikleri İslam tıbbının bu konuya olan bakış açısını yorumlamama yardımcı olmuştur.

71 Galen, *In Hippocratic epidemiarum*, ed. ve çev. E. Wenkebach ve F. Pfaff, in *Corpus Medicorum Graecorum*, 10 (2:2) (Berlin, 1956), 484-95; E. Littré, ed. ve çev., Œuvres complètes d'Hippocrate (10 cilt; Amsterdam, 1978, yeni baskı), v. 352 vd. Referansı için Dr. Vivian Nutton'a çok teşekkür ederim.

72 Bkz. *MIM*, 13-15. "Doğa dışı" etkenleri de içine alan İslam

sağlık ve hastalığımızın bu altı etkene bağlı olduğunu ve bunların her birinden ölçülü bir şekilde faydalanılması gerektiğini öne sürer. Son kategoriyi açık açık ruhsal değil aklî bir etkinlik olarak tanımlayarak bu kategorinin sağlık ve hastalığın önemli bir sebebi olduğunu belirtir. En ufak bir şey için heyecanlanıp öfkelenenler sık sık hastalanır ve bu kişileri iyileştirmek zordur. Özellikle ölüm korkusu pek çok insanı etkileyerek hastalanıp ölmelerine yol açar.

Galen kehanet ve önsezilerin neden olduğu korkuyu vurgulayarak Bergama'da yaşamış Maiandros'un enteresan hikâyesini anlatır. Maiandros kâhinlik yaparak geçimini sağlayan oldukça tanınmış biriydi. Her yıl doğum gününde tanrıdan kendisine gelecek yıla dair bir işaret göndermesini isterdi. Doğum günlerinden birinde kuşların uçuşunu izleyerek geleceğe dair bir kehanette bulunmak için dışarı çıkar ve bir kartal görür. Bu kartalın uçuş yolu, kaçınılmaz ölümü haber vermektedir. Titreyerek kasabaya döner, öylesine karamsarlığa düşer ki sağlığı bozulur. Ateşlenmenin ardından zihni bulanır ve yatağa düşer. Sararıp solar ve doğum gününden iki ay sonra ölür. Galen maddi bir kayıp yüzünden ağır bunalıma giren bir adamla ilgili benzer bir hikâye daha anlatır. —"Söylediğine göre"—delirmiştir kendisi ve ölene kadar da düzelmemiştir. Galen o günlerde Roma'da çıkan büyük yangında kitaplarını kaybeden Kallistos adında bir dilbilgisi uzmanını gördüğünü de anlatır. Kallistos'un üzüntüden gözüne uyku girmez, akabinde ateşlenir ve ölene dek bir daha iyileşmez. Galen, üzüntüden ve kederli ruh hâlinden eriyip giden pek çok insan olduğu sonucunu çıkarır. Sonrasında benzer hikâyeler anlatmaya devam eder: Arkadaşının ölüm haberini aldıktan sonra ölen bir kadının ve Kapadokyalı bir adamın hikâyesi.

Bilhassa Kapadokyalı adamın hikâyesi öğreticidir. Galen adamın kafasında melankolik olmasına yol açan anlamsız, epey gülünç bir düşünce olduğunu söyler. Zavallı adamın arkadaşları kendisini ağlarken görünce yanına gelip derdinin ne olduğunu sorarlar. Adam, derin derin iç çekip dünyanın sonu yaklaştığı

---

tıbbının temel ilkeleri, Hünayn ibn İshak'ın *Kitâb-ül-Medhal fit-Tıb* adlı eserinde ortaya konmuştur. Eser, Paul Ghalioungui tarafından İngilizceye çevrilmiştir. (*Questions on Medicine for Scholars*, Kahire, 1980).

için üzüldüğünü söyler: Zayıflayan Atlas artık dünyayı omuzlarında taşıyamamaktadır. Gökyüzü yeryüzüne düşecek ve bütün insanlar ölecektir. Galen sonunda bu Kapadokyalıya ne olduğunu söylemez ama yılan yuttuğunu sanan bir kadın, bir ölünün kendisine seslendiğini düşünen adamla toplum içinde yellendiği için gerçekten utancından ölen bir diğer adamın hikâyelerini anlatır. Galen'e göre bu anlatıların ana fikri, hekimin hastasının diğer beş alışkanlığını olduğu kadar ruh hâlini de sorgulaması gerektiğidir. Tedavi ancak hastanın zararlı düşüncelerden uzaklaştırılmasıyla mümkündü. Sağlıklı bir zihnin özellikleri sabır, tahammül, azim, cesaret ve bağışlayıcılıktı. Bunların karşıt özellikleri ise korkaklık, kötülük, cimrilik ve tembellikti. Özellikle kişisel disiplin eksikliği kişiyi hastalıklara daha dirençsiz hâle getirirdi. Galen irade, metanet, sabır ve hatta sevgiyle insanların hastalıksız uzun bir hayat sürdüklerini belirtir.

Ayrıca Galen, yorumlarında öz denetim ve anksiyeteden söz eder. Kimileri tıbbi tedaviye aşırı anksiyeteyle cevap verdiğinden hekim, hastanın tedavinin kendisinden göreceği zararı göz önünde bulundurarak bir başka tedaviye hazırlıklı olmalıydı. Anksiyete aşk acısının yanı sıra sayısız korkudan da kaynaklanabilirdi. Bu durumlarda hastanın dikkati anksiyeteden başka bir yöne, hoş şeylere çekilmeliydi. Güreş, boks, hayvan dövüşü ve avlanma gibi heyecan verici yarışmalar özellikle işe yarayan şeylerdi. Diğerlerine göreyse en iyi kafa dağıtan şeyler dans etmek, şarkı söylemek ve flüt çalmaktı. Galen sonuç olarak ruhsal rahatsızlıktan muzdarip pek çok hastanın durumunu incelediğini, iyileşen hastalar gördüğünü söyleyerek ruhsal sıkıntılarla bunların seyri üzerine bir kitap yazdığını belirtir.

On Prognosis (*Prognoz Üzerine*) adlı eserinde Galen, tanı koyma ve hastalığın seyrine ilişkin yorum yapma yeteneğini gözler önüne seren birkaç vaka tarihçesi sunar fakat bunlardan yalnızca üçü psikolojik sıkıntılarla ilgilidir: Dansçı Pylades'e karasevdalı Justus'un karısı; zengin adamın hesaplarda açık vermekten kaygılanan kahyası ile yiyecek çalmaktan korkan Boethius'un oğlu.[73] Kendi reklamını yapmasının yanı sıra Galen'in dikkatli gözlemi ve sağduyusu dikkate değer noktalar

73 Bkz. Galen, *On Prognosis*, ed. ve çev. Vivian Nutton (*Corpus Medicorum Graecorum*; Berlin, 1979), 100-105, 110-111.

olsa da anlattıkları ciddi ruhsal bozukluklar değildir. Kendisi de bunların fiziksel hastalıktan ziyade kişinin sağlığını etkileyen, sırasıyla tutku, korku ve anksiyete örnekleri olduğunu kabul eder. Ortaçağ edebiyatında önemli bir rol üstlenen aşk acısı hususunda Galen, aşkın psikosomatik etkileri olduğunu açıkça kabul etmiş, fakat aşkın kişiyi kuvvetsiz kılan diğer etkilerini olduğu gibi bu yanını da mistik ve doğaüstü âlemden ayırmıştır: "Bu yüzden ne sara, ne de aşkın tanrısal hastalıklar olmadığını biliyoruz."[74]

On Prognosis'in ilgili kısımları ve (*Salgın Hastalıklar VI*) ile ilgili yorumları, duygusal acı ya da "yanlış kanı" ya değinen *On the Passions and Errors of the Soul* (*Ruhun Tutkuları ve Hataları*) adlı meşhur incelemesiyle tutarlıdır ama yine ağır akli dengesizlik içermezler. Yoğun tutkular "erkeklerin büyük bir çoğunluğunun ruhunda öylesine büyür ki sonunda tedavi edilemez bir hâl alır."[75] Belli ki burada Galen'in söylemeye çalıştığı aşırı duyguların, özellikle öfkenin vücutta aşırı safra birikmesine yol açarak fiziksel değişikliklere sebep olabileceğidir.[76] Kişinin bu tutkulardan kurtulabilmesi için olgun birinin tavsiyesine ihtiyacı vardı. Bir filozof-hekim olarak doktor, bu tür tavsiyeler vermeye uygun kişiydi. Sonrasında geç antik dönemde hekimlerin etik yönlendirmesi iyice yerleşmiş ve İslamî hekimden beklenen bir şey hâline gelmişti.[77] Bu yüzden "tedavisi olmayan hastalıklar" mecazen yorumlanmalıdır. Galen, psikoterapi değil stoacılık ta-

74 Kühn, xviii. 2. 18.

75 Galen, *On the Passions and Errors of the Soul*, çev. Paul Harkins (Columbus, Ohio, 1963), 28. Galen kesinlikle çoğu erkeğin akıl hastası olduğunu kastetmemiştir.

76 Jelliffe, 'Notes on the History of Psychiatry'. VII', 310.

77 Bkz. Siegel, *Galen on Psychology*, 275-8. Kar. Fady Hajal, 'Galen's Ethical Psychotherapy: Its Influence on a Medieval Near Eastern Physician', *JHMAS*, 38 (1983), 320-33. Galen'inkine benzer bir çalışmada Er-Râzî ruhu hasta eden tutkuların bastırılması gerektiğini söyler. Tutkular akla zarar vererek insanı vahşi hayvanlar ve çocuklara dönüştürüp deli eder. Dahası tutkular doyumsuz olduğundan anksiyete ve ıstıraba yol açar. Tutkularının esiri olan insanın gözüne uyku girmez, sürekli kaygılanır, iştahtan kesilip delirir ve sanrılar görerek eriyip gider. (Ar-Râzî, *Kitâb et-tibbu r ruhani: The Spritual Physick of Rhazes*, 20, 42, 52.)

raftarıdır.[78]

Antik dünyada bu ruhsal tedavi sorunu, esasen modern psikiyatrik yöntemlerin öncüsü olarak görüldüğünden epey ilgi görmüştür. Lain Entralgo, ruhsal tedavinin Hipokrat tıbbında önemli bir yeri olmadığını göstermiştir. "Ruhsal tedavi odaklı Hipokrat metinleri aşırı genel geçer, belirli bir konuya eğilmeyen hedeflere yönelir: Hastanın güvenini kazanmak ve moralini yüksek tutmak. Antik Yunan hekimi bunun ötesine geçmemiştir." Bu duruş bir yandan büyü yapımının reddedilmesinden, diğer yandan "Hipokrat taraftarlarının insanın çift taraflı doğasını somatik, *gerçekten* somatik olarak görüp anlamaya yönelik bastırılamayan eğiliminden kaynaklanır."[79] Galen bu bakış açısını tutup hastanın ahlâki yaşamının hekimin yetki alanına girdiği noktasına kadar taşımıştır. Çünkü ahlâki çarpıklıklar "insan doğasının yalnız olağan dışı (*para physin*) bir durumu olarak" görülür.[80] Ayrıca antik dönem ve ortaçağ tıbbı öncelikle sağlığın korunmasına yönelmekteydi ve bu bağlam içerisinde hekimin normalde sağlıklı hastasına uygun perhizi önermesi beklenirdi. Nihayetinde hekim bir nevi ahlâk hocasıydı.

Galen ruhsal olayların insan vücudu üzerindeki etkisinin farkında olduğunu etkili bir biçimde gösterir. Bireyin ruhsal durumu, diğer "doğal olmayan şeyler" gibi sağlığını etkilemektedir. Gerçek akıl hastalıklarının "tutkular"ın sebep olabileceğinden daha ciddi bedensel değişikliklere yol açabilen ağır ve kalıcı duygusal bozukluklar olduğu Galen tarafından anlaşılmıştır. Galen'in açıkla*ma*dığı şey, herhangi bir duygusal çalkantının sonucu olmayan ciddi davranış bozukluğudur. Akıl hastası genellikle ahlâki çarpıklığın ve olası talimatların çok ötesine geçmişti— hekim, aklını yitirmiş birine nasıl danışmanlık yapabilirdi? Galen delilik için tıbbi bir tedavi de önermez. Delilik fizyolojik

78 Luis Garcia Ballester, 'Diseases of the Soul (*Nosēmata tēs Psychēs*) in Galen: the Impossibility of a Galenic Psychotherapy', *Clio Medica*, 9 (1974), 35-43.

79 Pedro Laín Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, çev. L. J. Rather ve J.M. Sharp (New Haven, Conn.,1970), 158-169. Aynı zamanda bkz. a.g.e., *Mind and Body, Psychosomatic Pathology: A Short History of the Evolution of Medical Thought*, çev. A.M. Espinosa (Londra, 1955), 40-62, 105-107.

80 Laín Entralgo, *Mind and Body*, 66-68.

olarak açıklanabilse de hastalığa dair etkin bir prognoz veya tedavi yöntemi olmadığından bu açıklama hiçbir işe yaramıyordu. Tedaviye kayıtsız kalışıyla Galen, deliliği yetersizlik ya da sadece aklın yitirildiği bir durum olarak gören Roma kanunlarına yakınlaşmışa benziyor. Bu, ne ahlâki, ne de tıbbi tedaviyle ilgili bir meseleydi.

Galen humoral patolojiyi (dört unsur teorisi) ve bu teorinin ortaçağ tıp düşüncesindeki tekelini savunsa da tıp bilimine dair düşüncesi temelde eklektikti. Bu görüşün bileşik yapısı özellikle ruhsal patoloji yorumlamalarında görülebilir. Hipokrat'ı babası sayan dogmatik gelenek, klasik dönem sonrasının kayda değer tek tıp felsefesi hâline gelmişti. Oldukça tecrübi ve tümevarımsal bir yaklaşımla bütün akıl hastalıklarının teorik olarak açıklanabildiği bir sisteme dönüşmüştü. Helenistik dönemin pneumatist (ruhsal) geleneği, beynin işlevine ilişkin Galen'in ruhsal öze yaptığı vurguyla temsil edilmişti. Metotçu tıp yaklaşımı Galen'in tedavi yöntemlerinde görülebilir—vücudun nemlendirilip rahatlatılmasına ilişkin sürekli vurgu. Ampirist gelenekse Galen'in beyin fizyolojisine yönelik deneylerinde görülebilir. Daha da önemlisi olası tecrübelerinden yola çıkarak delilerin tedavi edilemeyeceğini düşünmesinin, delilik, deliliğin doğası ve tedavisiyle ilgili kesin sonuçlar çıkarmasını engellediği anlaşılıyor.

Sonuç olarak Galen gibi meşhur hekimlerle akıl hastalarının fıkra tarzında hikâyeleri deliliğin ortaya çıkardığı muammayı yansıtır. Hikâyeler, ruhsal ve fiziksel tedavinin ya da "bilinçaltı"nın varlığının bilindiğinin bir göstergesi değildir. Genellikle çözümsüz bir ikilemle karşılaşan hekimin kıvrak zekâsını ortaya koyarlar. Nihayetinde hekimin bütün donanımı, yalnızca genel prensiplerle ağır akıl hastalığının kendine has zorlu bir sorun olduğuna dair özel tecrübelerden kotarılmış bölük pörçük bilgilerden ibaretti. Mantıksal açıklamalar arzulansa da akli bozuklukların dipsiz doğası ve bunları ölçmedeki yetersizlikler, klinik gözlemlerle tedavi sonuçlarını eleştirel bir gözle değerlendirmeyi tam anlamıyla olanaksız hâle getirmiştir.[81]

81 Rosen, *Madness in Society*, 134.

2. ARAPÇADA GALEN

Galen'in akıl hastalıklarına dair incelemeleri, kapsamlı öğretilerinin yalnızca çok küçük bir kısmını oluşturmasına rağmen bizim bakış açımızdan onun akli dengesizlik yorumlarının ortaçağ tıbbında büyük etkisi olmuştu. Ortadoğu coğrafyasında Galen öğretilerinin muhafaza edilip tanıtılması, Galen'in İskenderiye tıp okulunda rağbet görmesiyle açıklanabilir. Ayrıca İskenderiye tıp okulunun İslamî döneme değin varlığını sürdürmesi, Yunan tıbbıyla İslam tıbbı arasındaki süreğenliğin bir göstergesidir. İslamî dönemde İskenderiye tıp okulunun varlığını sürdürmesinden ve hekimlerinin sekizinci yüzyılın başında Suriye'ye olası naklinden daha da önemlisi[1], Süryanice konuşan Hıristiyanların Suriye, Irak ve İran'da Galenizm'i etkin bir şekilde yerleştiren, sabık ve aralıksız Yunanca tıp tercümeleriydi. Benzer eşzamanlı bir tercüme süreci, Mısırlı Hıristiyanların kullanması için Yunan tıbbının Kıptîce yazıldığı Mısır'da gerçekleşti.[2] Süryanice tercümelerin çok daha önemli olduğu anlaşıldı. Bu tercümeler Ortadoğu'nun merkezindeki Hıristiyan hekimlerin büyük bir kısmının tıp eğitiminin temeliydi ve Yunan tıbbının Arapçaya nihai tercümesi için ana kaynaklardı.

Yunan biliminin İslam dünyasında M.S. dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda kabul görmesi, Yunan kültürünün tıp ilmi gibi unsurlarının Doğu Hıristiyanlarınca önceden benimsenmiş olmasının doğrudan bir sonucuydu. Tıp bilgilerinin Süryaniceden Arapçaya aktarılması topluca gerçekleşmişti. Diğer alanlarda Yunanlılar'dan Süryanice vasıtasıyla yapılan kültür aktarımı daha seçiciydi. Örneğin Greko-Romen edebi metinlerine Sür-

1 Max Meyerhof, 'Von Alexandrian nach Baghdat: Ein Bietrag zur Geschichte des philosophies und medizinischen Unterrichts bei den Arabern' *Sitzungsberichte der preuschen Akademie der Wissenschaften in Berlin, phil.-hist. Kl., 23* (1930), 389-429.

2 Bkz. Kamal S. Kolta, 'Neue Erkenntnisse zur Medizin der Kopten', *Sudhoffs Archiv,* 68 (1984), 157-72.

yanice döneminde nerdeyse tamamen ilgisiz kalınmıştı. Sonuçta bu metinlerin Arapçaya tercüme edilmemiş olması şaşırtıcı değildir. Böylece tabiatiyle kişisel tercihleri yansıtan Süryanice tercümeler, "İslam rönesansı"[3] olarak bilinen kültürel gelişimin temelini hazırlayıp büyük ölçüde taslağını oluşturdu. İslam tıbbıyla ilgili aktarımın Süryanice evresi Galenizm ve onun kurumsallaşması için oldukça önemliydi.

Yunanca metinlerin Süryaniceye tercümeleri, M.S. dördüncü yüzyılda yapılan teolojik edebiyat tercümelerine kadar uzanıyordu ve bu tercümeler dokuzuncu yüzyıla değin aralıksız devam etmişti. Özellikle tıbbi metinlerin tercümesine M.S. beşinci yüzyıl civarında Resainalı Sergios'la (ö. M.S. 536) başlandığı anlaşılıyor. Resainalı Sergios, diğer akademik uğraşlarının yanı sıra o dönemde İskenderiye tıp okulunda okutulan temel metinleri içeren Galen'in otuz iki ciltlik çalışmasını Süryaniceye tercüme etmişti. Sergios'un Süryanice tercümeleri, Yunanca tıbbi çalışmalardan bir Sami diline yapılan ilk tercümelerdi. Sonraki tercüme hareketi dokuzuncu yüzyılda Bağdat'ta Huneyn bin İshak ve meslektaşlarıyla doruk noktasına ulaştı. Aynı zamanda imparatorluğun başkentinde bu metinlerin sayısız Arapçaları üretiliyordu. Tıbbi metinlerin Arapça tercümeleri Fuat Sezgin'in belirttiği gibi[4] hicretin ilk yüzyılında başlamış olabilir, lâkin sekizinci yüzyılın sonlarına değin bu tercümeler bir önem arz etmemişti.

Süryanice bakımından İslam öncesi dönemle İslamî dönem arasında akademik ilgi alanlarıyla öğrenim yerleri açısından çarpıcı bir süreğenlik vardı.[5] Öncelikle Doğu Akdeniz'de oku-

3 Konuya ilişkin daha güncel bir inceleme için bkz. Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age* (Leiden, 1986).

4 *GAS*, iii. 16.

5 Paul Kunitzsch, 'Über das Frühstadium der Aneignung antiken Gutes', *Saeculum*, 26 (1975), 272 vd. Max Meyerhof'un 'Von Alexandrien nach Baghdad' adlı konuya ilişkin makalesi Süryanice kanıtları göz ardı etse de bugün hâlâ önemlidir. A.g.e., Owsei Temkin's review in *Gnomon*, 9 (1933), 45-51, ve Gotthard Strohmaier, "Von Alexandrien nach Baghdad"— eine fiktive Schultradition', in *Aristoteles Werk und Wirkung: Paul Moraux gewidmet*, ed. Jürgen Wiesner, ii (Berlin-New York, 1987), 380-9.

muş insanların dili olan Yunancanın bin yılın sonunda yok olduğu bir zamanda Süryanice tercüme ve çalışmalar tıbbi metinleri muhafaza etmişti. Sayısız Süryanice tercüme, artık Yunanca bilmeyen Hıristiyan hekimlerin uygulama ihtiyaçlarını karşılamak için yapılmıştı. Süryanice öğrenimi, eski İskenderiye tıp okulundaki tıp metinlerinin çoğunu muhafaza etmişti. Sonuçta Doğu Hıristiyanları kendi ihtiyaçları için büyük oranda Galen'in çalışmalarından oluşan belirli bir metinler bütünü meydana getirmişti. Bu müfredat İslam toplumundaki tıp eğitiminin temelini oluşturacaktı.[6]

Meşhur tercüman Huneyn bin İshak, Galen tercümeleri listesindeki ilk yirmi kitap için şunları söyler:

> [Bunlar] İskenderiye tıp okulu öğrencilerinin okumaları beklenen kitaplardır. Bunları listemde takip ettiğim sırayla okurlardı. Tıpkı bizim zamanımızda Hıristiyan arkadaşlarımızın antik dönem kitaplarından standart bir çalışmayı etüt için her gün buluştukları gibi, öğrenciler standart çalışmalardan birini okumak ve yorumlamak için her gün buluşmayı âdet edinmişlerdi. [Galen'in] kalan kitaplarını ise söz konusu kitaplara bir giriş çalışması yaptıktan sonra tek başlarına okurlardı; tıpkı bugün arkadaşlarımızın antik dönem kitaplarının açıklamalarını okumaları gibi.[7]

Aynı derecede önemli bir konu da şuydu: Altıncı yüzyılın başından itibaren Yunanca tıp metinlerinin Süryanice tercümelerinin devamlılığı dil uzmanları için bir para kaynağı oluşturdu ve bu metinlerin Arapçaya yapılan sonraki tercümelerine paha biçilemez olduğunu ortaya koydu. Huneyn bin İshak ve meslektaşları Yunanca bilimsel ve felsefi metinleri çoğu zaman önce Süryaniceye, sonra yeniden Arapçaya çevirdiler; çünkü Arapçada, karmaşık Yunanca metinleri tercüme edebilmek için gerekli teknik kelime bilgisi yoktu.[8] Huneyn'in tıp alanında yeni ve uy-

6 Elinor Lieber, 'Galen in Hebrew: The Transmission of Galen's Works in the Medieval Islamic World', in *Galen: Problems and Prospects*, ed. Vivian Nutton (Londra, 1981), 167-86.

7 A.g.e. Max Mayerhof, 'New Light on Hunain Ibn Ishaq and his Period', *Isis,* 8 (1926), 702. Mayerhof'un belirttiğine göre bunun Bağdat'taki meşhur Beyt-ül Hikme'ye bağlı bir okula gönderme yapıp yapmadığı belirsizdir (a.g.e.722).

8 Sebastian Brock, 'An Introduction to Syriac Studies', in *Horizons in Semitic Studies,* ed. J. H. Eaton (Birmingham, 1980), 7.

gun Arapça teknik kelimeler üretmede oldukça yetenekli olduğuna dair genel bir ortak görüş vardır. Bu dönemde Arapçaya Süryaniceden pek çok kelime geçmişti.[9]

Huneyn'in M.S. 880'lere değin gelen Arapça ve Süryanice Galen kitapları listesinde Galenizm'in aktarımına dair çok güçlü kanıtlarımız var.[10] Bu liste, *Huneyn bin İshak'ın Bildiği Kadarıyla Galen'in Kitaplarından Çevrilenlerle Çevrilmeyenlere Dair Ali Bin Yahya'ya Yazdığı İnceleme* başlığını taşıyordu. Bu incelemeyle Rainer Degen'in Süryanice tıbbi el yazmalarına ilişkin güncel çalışmasına dayanarak bazı genel gözlemler yapılabilir.[11] Genel olarak Galen yazılarının diğer ünlü kırk çalışmasında olduğu gibi standart on dokuzuncu yüzyıl Kühn baskısında yayınlanan hemen hemen bütün başlıkların M.S. dokuzuncu yüzyılın sonunda Süryaniceye tercüme edildiği anlaşılıyor.

Huneyn'in listesi yalnızca Galen'in çalışmalarını içerdiğinden diğer Yunanca tıp metinlerinin, özellikle Hipokrat külliyatının ne kertede Süryaniceye çevrildiği ise oldukça belirsizdir. Hipokrat yazılarının geç dönem İslam tıbbına örnek oluşturan Süryanice versiyonları kapsamlı olmayabilir. Hipokrat çalışmalarının sonraki Arapça versiyonlarının hemen hemen tamamı Galen'den ve diğer Helenistik dönem yazarlarından yapılan tercümelerden alınmıştı. Zorlu Hipokrat yazıları, Galen teorisiyle paralel ve daha anlaşılır bir hâle getirilerek yeniden düzenlenmişti.

Arapça tıp metinlerinin Süryanice özgün incelemelerinde de kanıtlar vardır, fakat çok azı eksiksiz bir şekilde günümüze ulaşabilmiştir. Örneğin Resainalı Sergios ödemle ilgili bir çalışma, Urfalı Eyyüb (Eyyüb Urhaya) kuduz, ateşin nedenleri ve üroskopiyle ilgili incelemeler yazmıştır.[12] Süryanice tıbbi

9 Bkz. Gotthard Strohmaier, 'Arabisch als Sprache der Wissenschaft in den frühen medizinischen Übersetzungen', in *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung,* 15 (Berlin, 1969), 77-85.

10 Bkz. Gotthelf Bergsträsser, ed. ve çev. *Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galen-Uebersetzungen* (Leipzig, 1925).

11 Rainer Degen, 'Ein Corpus Medicorum Syriacorum, MJ, 7 (1972), 114-122; 'Galen im Syrischen: Eine Übersicht über die syrische Überlieferung der Werke Galens', *Galen: Problems and Prospects*, ed. V. Nutton, 131-166.

12 *MI*, 100-103.

özet ve yorumlarınsa yalnızca birkaçı günümüze ulaşabilmiştir. Rahip Ahrun'un muhtemelen M.S. sekizinci yüzyılda Süryaniceye çevrilen *Pandektas*[13], İshlimun'un *Kunnash* adlı eserleriyle Gundeşapur hekimlerinin derlediği tıbbi bir el kitabı olduğu anlaşılan *Kunnash al-Khuz* gibi önemli incelemeleri bilmekteyiz. Yine de örnek ve incelemelerin Süryanice öncülleri sonraki dönemler için önemliydi. Her ne kadar Müslüman hekimler klasik metinlerden uzak bu gelişmeden çoğu zaman yakınmış olsalar da, Arap tıp yazarları onuncu ve on birinci yüzyıllarda Arapça ansiklopedik çalışmalar yapılmasını sağlayan bu bilgi geleneğini takip etmişlerdi. Bu ikincil literatürün büyümesine rağmen Galen'in yazılarının Süryanice tıp literatürüne tamamen hâkim olduğu anlaşılıyor ve bu hâkimiyet Arap literatüründe ölümsüzleşmişti. Buna rağmen muazzam Süryanice Galen külliyatının yalnızca az bir kısmıyla Süryanice birkaç özgün eser ve bunların yorumlamaları yayınlanmıştır.[14]

Tercümelerin kendisine gelince, *Risale*'deki Huneyn'in metinlerinden Yunancadan Süryaniceye kimlerin tercüme yaptığına dair söylediklerinin doğru olduğu anlaşılıyor. Tercümanların hepsi Yunanca, Süryanice ve Arapça bilen, özellikle Doğu Süryanilerinden oluşan Hıristiyanlardı; Huneyn ve diğer bazılarının Farsça bilgisi vardı. Gundeşapur hekimlerinin Arapçaya herhangi bir tıbbi metin tercüme ettiğine dair bir kanıt yoktur. Dokuzuncu yüzyılda bu literatürün hâmileri ise Galen'e muazzam ilgi duymuş olmalılar. Hıristiyan destekçilerin bazıları Galen'in birkaç eserini tercüme ettirmişti. Üstelik farklı çeviriler kimi zaman tek bir metinde toplanmıştı. Huneyn'in yeğeni Hubeyş'in Arapçadan Süryaniceye yaptığı üç tercüme dışında bütün tercümeler doğrudan Yunancadan Süryaniceye yapılmıştı.[15] Galen metinlerinin Süryanice versiyonları her daim Hıristiyan hekimlerle meslektaşları için üretilmişti. Arapça versiyonlarsa Müslüman halktan hâmiler ile tercümanların çoğunlukla tanınmış devlet adamı olan ahbapları için üretilmişti.

Erken Abbasi döneminde Ortadoğu'nun merkezinde Hıristi-

13 *El Supplement*, 'Ahrun' maddesi (A. Dietrich).

14 Bkz. Degen, 'Ein Corpus Medicorum Syriacorum', 114-122.

15 Degen, 'Galen in Syrischen', 131-166.

* Bakımevi (ç.n.)

yan hekimlerle Hıristiyan sağlık hizmetlerinin varlığı, Yunanca tıbbi metinlerin tercüme edilip çalışılması için gerekli zemini oluşturuyordu. Bu etkinliğin en göze çarpan emaresi antik çağda henüz bilinmeyen, halka açık bir hayırseverlik örneği olan hastanelerdi. Dördüncü yüzyıldan itibaren Süryani Hıristiyanlar, hastalarla düşkünlerin *xenodocheia** yani bir nevi hastanede ücretsiz tedavisini desteklemişti. Bu yeni kurum, çıkış noktası ve varsıllaştığı yer olan Bizans'tan alınmıştı.[16] Erken ortaçağ boyunca Doğu'da hayırsever etkinliklerin kurumsal uzmanlaşmasının bir benzeri olmamasına rağmen, Hıristiyan *xenodocheion* Sasani bölgesine sağlam bir şekilde yerleştirilmişti. Yeri gelmişken Süryaniceye Yunancadan geçen bu sözcük (*xenodocheion*), Süryani kilisesinin bu dönemde helenleştirildiğinin sağlam bir göstergesidir.[17] Kral Hüsrev Anuşiveran'ın o zamana dek görülmedik biçimde Katolikos'a imparatorluğun içinde bir *xenodocheion* yapma izni verdiğini, altıncı yüzyılın ortasında böyle bir hastanenin yapıldığını ve şahın bu hastaneye maddi desteğin yanı sıra on iki hekim verdiğini Zachariah Rhetor Vakayıname'sinden bilmekteyiz.[18]

Hıristiyan *xenodocheia* yapımına İslamî dönemde devam edildi ve Hıristiyan hastaneleri tabiatiyle tıp eğitimi almış kimselere bağımlıydı. Yunan tıbbı çalışmaları belli ki Doğu Süryani ruhban okullarında yardımcı bir dersti ve genellikle faydalı bir "ilim" olarak görülmekteydi. Örneğin M.S. sekizinci yüzyılda Beth Abhe'li başrahip Mar Isho-Yahbh hastanede "çalışarak tedavi için gerekli her şeyi öğrenmiş, ruhları iyileştirme sanatında mükemmelleşerek âlim hekimlerin dostu olmuştu.[19]" Din adam-

16 Timothy S. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire* (Baltimore, 1985).

17 Bkz. Sebastian Brock, 'From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning', in *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, ed. Nina Garsoian, Dumbarton Oaks Symposium, 1980 (Washington, DC, 1982), 17-34.

18 *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori*, ed. Ernst W. Brooks (CSCO, Scriptores Syri, 2; Paris, 1919-21) , xii. 7 *ad fin.*=*The Syriac Chronicle Known as That of Zachariah of Mitylene*, çev. F. J. Hamilton ve E.W.Brooks (Londra, 1899), 331 vd.

19 E. A. Wallis Budge, çev. ve ed. , *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Marga,* (2 cilt; Londra,

ları, hatta azizler bile iyi bir hekimin yöntemlerini uyguladılar, ya da en azından hastayı ne zaman uzman bir hekime yönlendirmeleri gerektiğini biliyorlardı. Maalesef tıbbi metinlerin çalışıldığı bir Hıristiyan ruhban okuluyla bir *xenodocheion*'un yakın bağlantısına dair elimizdeki tek tarihsel kanıt özellikle altıncı yüzyıl Nusaybin'indedir. Gundeşapur'daki sözde meşhur tıp okuluyla hastaneye dair çok az kanıt vardır. Daha mütevazı bir ölçekte Nusaybin'de olduğu gibi muhtemelen Gundeşapur'da da Galen tıbbının öğretildiği ve hastaların tedavisinin yapıldığı, içinde reviri olan bir ruhban okulu vardı.[20] Nusaybin'dekilerin aksine Gundeşapur'da eğitilen hekimler Abbasi döneminde imparatorluğun yeni başkentine yakın oldukları için öne çıkmışlardı.

Ruhban okullarında verilen tıp eğitimine ilişkin tarihsel kanıtların yetersizliğine rağmen İslam öncesi ve İslamî dönemlerde İran'da nisbeten daha çok sayıda Hıristiyan papaz hekim ve saray hekimi olduğu anlaşılıyor. Bu saray hekimleri İslamî tıbbın gelişiminde önemli bir rol oynamıştı.[21] Hıristiyan saray hekimleri Abbasi halifelerinin birçok ihtiyacını karşılıyordu. Elbette bir hekim olarak padişahın ailesi ve saray halkı için de faydalıydılar ve fevkalade yüksek maaşlar alıyorlardı. Okumuş kimseler olarak statüleri her dönemde olduğu gibi sarayın saygınlığını arttırmaktaydı ve bilimsel ilgi alanları muhtemelen erken dönem Abbasi sarayındaki İslamî teolojinin rasyonalist eğilimine uygundu. Bu hekimler aynı zamanda nüfusun önemli bir kısmını yönetmekte uygun araçlardı ve Hıristiyan nüfus adına Müslüman rejimle arabuluculuk görevi üstleniyorlardı. Ayrıca saraydaki Hıristiyanlar kilise meseleleriyle ilgili kendi çıkarlarına göre devlet müdahelesi sağlayabiliyorlardı.[22]

Hıristiyan hastanelerinin aralıksız inşası, kuşkusuz saray hekimlerinin etkisi ve doğrudan maddi destekleri sayesinde müm-

1983), ii. 392.

20 Bkz. Dols, 'The Origins of the Islamic Hospital: Myth and Reality', *BHM*, 61 (1987), 367-90.

21 Sırası gelmişken Yahudi hekimlere, İbranice tıbbi metinlere ve bunların Bağdat'taki tıbbi gelişmeler üzerindeki etkilerine dair hiçbir kanıt olmaması merak konusudur.

22 Michael C. Morony, *Iraq After the Muslim Conquest* (Princeton, NJ, 1984), 347, 375-80, 468, 509, 511, 513.

kün olmuştu. Belli ki Hıristiyan hekimler *zimmî* (gayrimüslim) statülerinin yasal ve toplumsal dezavantajlarının üstesinden gelebilmek için mesleklerini tanıtmaya önayak olmuşlardı. Bu yüzden sözde "Arap bilimleri"nin çağdaş büyümesine karşı kültürel ve profesyonel bir karşı ağırlık merkezi oluşturmuşlardı.[23] Tıp mesleğinin Hıristiyanlar arasında korunmasının ötesinde bu çabalar, hayır hizmetleri Hıristiyanlık tarihinin olağan bir parçası olduğundan Hıristiyan yandaşları için Batı Süryanileriyle rekabetin bir parçası hâline gelmiş olabilir. Yine de klasik Galen metinlerinin sayısız Süryanice tercümesinin etkin bir şekilde Hıristiyan hekimlerin himayesinde yapılması ancak bu genel tarihsel bağlamda anlaşılabilir. Bu bağlam aynı zamanda Yunanca tıp çalışmalarından Arapçaya yapılan muazzam sayıda tercümeyle İslamî hastanelerin tanıtımı için gerekli zemini oluşturur.

Yunancadan Süryanice ve Arapçaya, Sanskritçe ve Farsçadan Arapçaya dokuzuncu yüzyıl Bağdat'ındaki bu çeviri hareketi, yarış hâlindeki çıkar gruplarının rekabetini yansıtır. Genellikle sonraki dönem ortaçağ tıp tarihçileriyle bu tarihçilerin modern takipçileri Arapça metinlerin ve Müslüman hekimlerin nihai üstünlüğünden ötürü Arapça tercümeleri vurgulamışlardır. Arapça tercümeler çoğunlukla fedakâr hâmilerle karşılıksız maddi desteklerin neticeleri olarak gösterilmiştir. Bu anlatılanlarsa tıpkı Süryanice tercümelerde olduğu gibi tercümelerin tanıtılmasında Müslüman hâmilerin çıkarlarının rolünü belirsizleştirir. Faydalı bir ilimdeki bu kişisel çıkar, "yabancı hikmet"in (*alien wisdom*) İslam kültürünü alımlamasında yeterince anlaşılır olmasa da daha ikna edici bir açıklamadır.[24]

Bu yarış hâliyle tıp sistemleri arasında bir rekabete dönüştü. Süryani hekimler, tıbbi çalışma ve uygulama geleneklerinin yanı sıra Abbasi halifeleriyle olan kişisel ilişkileri sayesinde güçlü bir konumdaydı. Ünlü yazar El-Câhız'ın hikâyelerinden anladı-

23 Ursula Weisser, 'Zwischen Antike und europaischen Mittelalter: Die arabisch-İslamîsche Medizin in ihrer klassischen Epoche', *MJ,* 20 (1985), 322.

24 Bu alımlamaya ilişkin bkz. Felix Klein-Franke, *Vorlesungen über die Medizin im Islam* (Sudhoffs Archiv, 23; Wiesbaden, 1982), 68-70. Kar. Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization* (Cambridge, 1978 yeni baskı).

ğımız kadarıyla bu mezhepçi uzmanlaşma dokuzuncu yüzyılın başlarında Bağdat'ta halk tarafından da gayet iyi bilinmekteydi. El-Câhız Hıristiyan adı taşımadığı, siyah ipek yerine beyaz kumaştan cüppe giydiği ve Gundeşapur lehçesi konuşmadığı için kasabada hiç müşterisi olmayan ve aç kalan Müslüman bir hekimin hikâyesini anlatır.[25] Diğer bir deyişle bu hekim hiç de Süryani bir hekime benzememekteydi.[26]

Süryani hekimler belli ki tıp geleneklerini tercümeler vasıtasıyla güçlendirmeye çalıştılar. Öte yandan rakipleriyse nispeten daha zayıftı: Ne Zerdüşt tıp geleneği, ne de tıbbı nebevinin Müslüman geleneği güçlüydü. Anlaşılan o ki tıbbı nebevi bu dönemde Galen tıbbıyla çekişme hâlindeyken fark edilir şekilde gelişti. Yalnızca Hint tıp sistemi Galen tıbbına meydan okuyabildi ve bu tıp sisteminin başlangıçta Bağdat'ta Yunan tıbbıyla birlikte yer aldığı anlaşılıyor. Elbette tıbbı nebevi ve Hint sistemi, Yunan-Arap tıbbının zaferinde halâ ayaktaydılar.

Hint-Acem tıbbı İslam tıbbı malzemelerine önemli katkı sağladı; en büyük katkısıysa ilk İslamî hastanenin kurulmasıyla bağlantılı olabilir. Harun el-Reşid'le (ö.193/809) veziri Yahya bin Bermaki'nin doğu kültürünün güçlü destekçileri olduklarını ve vezirin Bağdat'ta sekizinci yüzyılın sonlarında kurduğu hastanede Hint tıbbi çalışmalarının tercümelerini desteklediğini biliyoruz. Muhtemelen ilk İslamî hastane, Bermaki ailesinin gücünü yitirip mallarına Harun El-Reşid'in el koyduğu M.S. 803 senesinde bahsi geçen bu hastane olmuştur. Gundeşapur'un Hıristiyan hekimleriyle herhangi bir Müslüman hastanesinin kuruluşu arasında bir bağlantı olduğuna dair o döneme ait bir kanıt bulunmamaktadır; fakat bu Hıristiyan hekimlerin sayıları ve başkentteki nüfuzları göz önüne alındığında her tıbbi kuruma personel vermeye çalışmaları ve bunu başarmaları doğaldır.

25 El-Cahiz, *Kitab al-Bukhala,* ed. G. Von Vloten (Leiden, 1900), 109 vd.

26 Bu hikâyeden de anladığımız kadarıyla belli ki dokuzuncu yüzyılın başında Bağdat'ta Müslüman hekimler vardı. Bu noktada mantıksal olarak akıllara şöyle bir soru geliyor: Bu hekimler tıp eğitimlerini nerde almışlardı? Elbette ne ruhban okulunda, ne de bir Hıristiyan ailenin yanında çıraklık yaparken bu eğitimi almış olabilirler. Bu eğitimin kaynağı, Müslüman mühtedilerle yeni açılan Müslüman hastanelerinde bu eğitimi almış olanlardı.

Galen'in mevcut bütün çalışmaları Arapçaya tercüme edilip Müslüman hekimler bu alana hâkim olmaya başladıklarında, tıbbın en başından beri Hıristiyanların kontrolü altında olması ve bu ilme katkıları onuncu yüzyıldan sonra büyük ihtimalle Müslümanların hoşuna gitmişti. Sonrasında Gundeşapur'un Süryani Hıristiyan hekimleri daha salim bir görünüm alabildi ve Gundeşapur'daki büyük tıp merkezi efsanesiyle ilk Müslüman hastanesinin bağlantısı böylelikle ortaya çıktı.

Hıristiyan hekimler bariz bir şekilde Galen tıbbını desteklemişti ve dokuzuncu yüzyılın başında artık bu mesleğin ve uygulamasının tanımını Galen öğretileriyle yapabiliyorlardı. Süryanice tıp metinlerinin varlığı İslamî hastanenin muazzam gelişiminin hem sebebi, hem de sonucuydu. Hıristiyan hekimler Galen metinlerinden tercüme edilen külliyata dayanarak, Hıristiyan veya Müslüman dinî kısıtlamalarından uzak bir tıp personeliyle çalışan ve akılcı bir tıp sistemini uygulamaya koyan gerçek anlamda bir tıbbi kurumu, hastaneyi geliştirebilmişlerdi. Dokuzuncu yüzyılda Galen'in bizatihi öğretileri basitleştirilmiş, özellikle hastalığın fizyolojik sebepleriyle fiziksel tedavisine esaslı bir vurgu yapılarak bu öğretiler uyumlu bir düşünce sistemi hâlinde düzenlenmişti. Galen ilminin nüfuzu, hastaneyi ve onun seküler hâmisini Müslüman sofu kontrolünden ve Müslüman eğitimine entegre olmaktan ayırma işlevini üstlenmişti. İslam toplumu, hekimin esasen Yunan klasiklerinden ibaret bilgisi dışında tıbbi uzmanlığına ilişkin kriterlerden yoksun olduğundan Süryanice ve Arapça Galen metinlerine odaklanma İslam tıbbının önemli bir özelliği olarak kalmıştı. Bu yüzden Galen'in eserlerinin *bîmâristân*ın (hastane) içinde ve dışında okutulmasına devam edilmişti.

Galen'in Arapça tercümeleriyle yeni açılan hastanelere Müslüman desteği saray himayesinin doğrudan bir sonucuydu ve hep öyle kaldı. Müslüman hekimleri eğitme ve tıbbi müesseseler kurma isteğinin dışında İslam tıbbının tanıtılması, bu tür hayır kurumlarının hâmisi olarak nam salmış dönemin Bizans imparatorlarıyla Abbasi rekabetinde bir rol oynamış olabilir. Yerel düzeyde Hıristiyan hayır kurumlarının faaliyetleriyle bir rekabet olmuş olabilir; nitekim bu tür hayır işlerinde o dönemde kimse Müslümanların eline su dökemezdi. İslam, Hıristiyanlığa naza-

ran fakir ve yoksullara karşı sıkı bir yardımlaşma yükümlülüğü getirir. Böyle toplumsal bir hayır kurumunun emperyal hâmiliği siyasi meşruiyet sağlamanın veya bu meşruiyeti güçlendirmenin sarih yoluydu. Aynı zamanda zekât yükümlülüğünün özellikle gelişmeye başlayan başkentte artan Müslüman nüfusun taleplerini karşılamada yetersiz kalmasından ötürü Müslüman hayır kurumlarına muhtemelen belirgin bir ihtiyaç vardı. Dahası Bağdat gibi yeni Müslüman şehirlerinde bir nev'i sosyal hizmetler merkezi olan Hıristiyan manastırların yokluğu ve bunu takiben Abbasi imparatorluğunda diğer yerlerde Hıristiyan nüfusuyla birlikte manastır sisteminin düşüşe geçişi, Müslüman hayır kurumları için ayrıca teşvik edici durumlardı.

Bizatihi klasik Yunanca eserler de tıbbın etik temeline dair güçlü bir şuur içeriyordu. İnsan hayatının kıymeti ve hekimin ahlâki değerleri ortaçağda ve modern dönemde Yunan tıbbının belki de en önemli mirasıydı. Galen, özellikle mesleğin statüsünü arttırarak bilinçli bir şekilde antik mesleğin bu yanlarının ilerlemesini sağlamıştı. Hıristiyanlıksa tıbbi uygulamanın ahlâki sorumluluklarına çok daha fazla vurgu yapmıştı. Böylelikle Yunanca metinlerle Müslümanlar arasında aracı olan Hıristiyanlar, "Müslümanların tıp ilminin topluma karşı olan sorumluluğunun farkına varmaları için gereken ilk ve kesin teşviki" ortaya koymuşlardı.[27] Hıristiyanlık'la olduğu gibi Galen tıbbıyla İslam arasında zaman zaman farklı derecelerde inkâr edilemeyen bir tansiyon hep var olmuşsa da, Galenizm'in çoğu insan tarafından dinî inançlarla çelişmeyen, geçerli ve faydalı bir tedavi şekli olduğuna inanılıyordu. Tıbbi doktrin açısından Galen'in insan bedeniyle ruhuna ilişkin monistik bakışı da monoteist inançlarla uyumluydu.

Böylece birkaç sebepten dolayı Galenizm hem Süryani Hıristiyanlardan, hem de Ortadoğu'da Müslümanlardan epey destek görmüştü. Hıristiyan altyapı, İslam tıbbının çoğu vasfının, özellikle hastanenin gelişiminin açıklanmasında hayli işe yarar. Nitekim akıl hastalarına yönelik benzersiz malzeme desteği bu Islamî hastanelere yapılmıştı. Görüleceği üzere Galen teorisi somut anlamını kurumsallaşan hasta bakımında bulmuştu. Önce

27 Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (Londra, 1975), 183.

Galenizm'in, özellikle delilik kavramının İslamî hekimler tarafından detaylandırılmasına, sonra deliliğin tıbbi tedavisine ilişkin mâlumatlara bakmamız gerekir.

3. YUNAN TIBBININ YENİDEN DÜZENLENMESİ

Bizans dönemine ait Yunanca ve Süryanice tıp metinlerinden anladığımız kadarıyla Galen'in akıl hastalığına dair görüşleri geç antik dönemde yerini iyice sağlamlaştırdı. Ünlü hekim Er-Râzî (ö.313/925) özgün Galen eserlerinin yanı sıra bu metinlerin tercümelerinden yararlandı. Özellikle doğum yeri olan Rey'de ve Bağdat'ta yeni açılan İslamî hastanelerde de kendi kişisel tecrübelerinden faydalandı. Yunan, geç antik dönem ve Hint yazarların patoloji, tedavi ve farmakoloji ile ilgili alıntılarından derlediği *Kitâb el-Hâvî* ya da Latince çevirisiyle *Continents* [*Kıtalar*] adıyla bilinen muazzam koleksiyonu, yabancı tıp bilgisinin muayene tecrübesiyle birlikte yeniden ele alınarak İslam tıbbına dönüştürülme sürecine ilişkin sağlam kanıtlar sunar. Er-Râzî tipik bir tıp ansiklopedisi olan *Kitâb el-Mansurî*'yi hazırlamıştı, fakat bu kitap esasen Yunan tıbbının kabul görmesinde *El-Hâvî* kadar açıklayıcı değildir.[1] Akıl hastalığı meselesiyle ilgili *El-Hâvî*'de hangi bilgilerin geçmişten miras alındığını, hangi bilgileri tahmin yürütmekten kaçınan Er-Râzî'nin eklediğini ve de sonraki çalışmalara baktığımızda hangilerinin tıbbi doktrine dönüştüğünü görebiliriz.[2]

---

1 Bkz. *MI,* 132.

2 Maalesef İslam tıbbında akıl hastalıklarını inceleyen modern ikincil literatürler oldukça yüzeyseldir. Bkz. Zeki Ali, 'La Psychothérapie dans la médecine arabe', *Bulletin; Société française d'histoire de la médecine,* 30 (1936), 268-72— largely taken from E.B.Browne's *Arabian Medicine* (Cambridge, 1921; yeni baskı 1962); K.S.Durrany,'Arab Psychiatry', *Studies in the History of Medicine* (1980), 214-24; Sleim Ammar,'La Médecine de l'âme chez les Arabes', *Verhandlungen des XX. Internationalen Kongresses für Geschichte der Medizin, Berlin, 22-7 August 1966* (Hildesheim, 1968), 315-322; Ellen Bay, *Islamische Krankenhäuser im Mittelalter unter besonderer Berücksichtigung der Psychiatrie* (Düsseldorf, 1967), 38-47; Arslan Terzioğlu, *Mittelalterlische İslamîsche Krankenhäuser unter Berücksichtigung der Frage nach den ältesten psychiatrischen Anstalten* (Berlin, 1968), 18-25; J.B.

Kitâb el-Hâvî, aslında Er-Râzî'nin öğretilerinin ve sayısız çalışmasının temelini oluşturan çok geniş kapsamlı bir defterdi, fakat kendisi muhtemelen hiçbir zaman bu kitabı öğrencilerinin yayımlaması için tasarlamamıştı.[3] *El-Hâvî*'nin zayıf yanı gereksiz tekrarlanan, vecizli, oldukça karmaşık alıntılardır; güçlü yanıysa İslam tıbbının temellerini açığa çıkarmasının dışında Er-Râzî'nin, kaynaklarına ilişkin kendi geniş tıp tecrübelerinden yararlanarak zaman zaman yaptığı değerli yorumlardır.[4] Sonrasında klasik dönemin standart tıp ansiklopedileriyse genelde çok şematikti ve hem kaynaklara atıflardan, hem de kişisel ampirik bilgiden yoksundu.

Galen'in çalışmalarına tamamen vâkıf olan Er-Râzî, Galen'i kendine örnek alarak öğretilerinden fazlasıyla yararlandı. *Kitâb el-Hâvî*'deki tıbbi konular genelde Galen'in çalışmalarından uzun aktarımların ardından diğer pek çok yazardan kısa alıntılarla devam eder ve sonunda Er-Râzî kendi yorumunu yapar. Ruhsal bozukluklarla ilgili olarak Er-Râzî sık sık Galen'in *De locis affectis (Kitâb el-A'da el-Âlima)* adlı kitabına atıfta bulunur. *El-Hâvi*'nin ilk kitabı zihinsel patolojiyi ele alır ve bu kitabın dört bölümü ruhsal bozukluklarla, özellikle deliliğe ilişkin genel meseleyle ilgilidir. 3. bölüm melankoliye, 4. bölüm insan fıtratlarına, 9. ve 10. bölümler letarji, frenitis (diyafram iltihabı), katalepsi, delilik, likantropi, sayıklama, uykusuzluk ve enflamasyon ile (iltihaplanma, yangı) ortaya çıkan ruhsal bozukluklara ayrılmıştır. Defterin genel yapısıyla uyumlu olarak bölümler, bu konulara ilişkin o dönemin kabul gören ferasetiyle ve Er-Râzî'nin bunlara ilişkin fikirleriyle ilgili oldukça bilgilendiricidir.[5]

Er-Râzî'nin bu konularla ilgili asıl kaynağı tahmin edileceği gibi Galen'dir. Alıntı yaptığı diğer otoriteler Hipokrat, Platon, Efesli Rufus, Harun ibn A'yan el-Kas (yedinci yüzyılın

---

Ullersperger, *Die Geschichte der Psychologie und der Psyhiatrik in Spanien von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart* (Würzburg, 1871), 32-58.

3 *MI,* 128-136; *GAS*, iii (1970), 274-94; *DSB,* 'al-Razi' maddesi (Shlomo Pines).

4 A.g.e. Max Meyerhof, 'Thirty-three clinical observations by Rhazes', *Isis,* 23 (1935), 321-356.

5 *Al-Hāwī,* i. 61-86, 184-222.

ilk yarısında İskenderiye'de yaşamış rahip-hekim),[6] Aegina'lı Paul (yedinci yüzyılın başında yaşamış İskenderiye'li hekim),[7] Afrodisiaslı İskender (ikinci/üçüncü yüzyılda yaşamış Aristotelesçi filozof),[8] Şemon de-Taibuta (sekizinci yüzyılın sonunda yaşamış Doğu Hıristiyanı rahip-hekim),[9] İbn Masuya (ö. 243/857),[10] Oribasius (ö. M.S.403, imparator Julianus'un özel hekimi ve kütüphane müdürüydü),[11] Aghlūqan (?), İbn Sarabiyun (M.S. 873'de Süryaniceden Arapçaya tercüme edilen kapsamlı bir tıp el kitabının yazarı)[12], Trallesli İskender (ö. M.S. 605),[13] El-Kuhlumân adıyla bilinen gizemli bir şahsiyet,[14] Huneyn Bin İshak (ö. 298/910, meşhur babasından etkilenmiş Hıristiyan hekim ve tercüman),[15] Ebu Carîh (?), Bîdîghûris adıyla bilinen kimliği belirsiz bir yazar,[16] Yahya İbn Batrik (erken dokuzuncu yüzyıl tercümanı ve tıp kitapları yazarı),[17] Dioskorides (meşhur birinci yüzyıl farmakolojisti),[18] Jurjīs ibn Jibril ibn Bakhtīshu (ö. 151/768'den sonra, Abbasi halifesi El-Mansur'un Süryani hekimi ve bir tıp hanedanlığının kurucusu),[19] Costa ben Luca el-Balabakki (ö.300/912, Hıristiyan bilge ve tercüman),[20] Ali ibn Rabban Et-Taberî (ö.240/855),[21] büyük olasılıkla Masarjavayh'la özdeşleştirilen "Yahudi",[22] Philagrios (dördüncü yüzyılın ilk

6 *MI,* 87 vd.

7 *MI,* 86 f; DSB, 'Paul of Aegina' maddesi (P.D.Thomas).

8 *MI,* 65 b.a.; *DSB,* 'Alexander of Aphrodisias' maddesi (Philip Merlan).

9 *MI,* 100 vd.

10 *MI,* 112-115.

11 *MI,* 83 f; *DSB,* 'Oribasius' maddesi (Fridolf Kudlien).

12 *MI,* 102 vd.

13 *MI,* 85 f; *DSB,* 'Alexander of Tralles' maddesi (Fridolf Kudlien).

14 *MI,* 107.

15 *MI,* 119; *DSB,* 'Ishāq ibn Hunayn' maddesi (Nabil Shehaby).

16 *MI,* 292 vd.

17 *MI,* 326.

18 *MI,* 257-63; *DSB,* 'Dioscorides' maddesi (J.M.Riddle).

19 *MI,* 108; *EI₂,* 'Bukhtishu' maddesi (D. Sourdel).

20 *MI,* 126 vd. *DSB,* 'Al-Tabari' maddesi (S. Hamarneh).

21 *MI,* 119-22; *DSB,* 'Al-Tabarī' maddesi (S. Hamarneh).

22 *MI,* 23 vd.

yarısı)[23] ve Gundeşapur hekimlerinin Süryanice tıp el kitabı *Kunnaş el-Khuz*'du.[24] Bu etkileyici yazar listesi Hipokrat'tan M.S. dokuzuncu yüzyıla değin Yunan tıbbının gelişimini gözler önüne serer.

Kaynakların muazzam sayısına rağmen, Er-Râzî'nin, melankoli yorumlamalarında Galen'in yaptığı gibi Efesli Rufus'a yaslandığı anlaşılıyor.[25] Lâkin Er-Râzî, Rufus'un incelemesinin Yunanca özgün metnini değil, kötü bir Arapça tercümesini kullanmıştı.[26] Melankoliyi anlatan 3. bölümde Er-Râzî, Trallesli İskender, İbn Masuya ve Huneyn Bin İshak'in melankoliyle ilgili monografilerinden de alıntılar yapar. Er-Râzî, kırkyama alıntılarına Galen'in melankolik sanrının (*el-vesvese es-sevdavî*) balgam yahut sarı safradan değil, kara safradan kaynaklandığı ifadesine yer vererek başlar. İbn Sarabiyun'dan melankolinin standart tanımlaması olan ateşsiz sanrı (*delusion without fever*) ifadesini alıntılar. Rufus'un "melankoli anatomisi"nde belirtildiği gibi hastalık yalnızca beyindeki yahut vücudun tamamındaki safralı kandan kaynaklanabilir. Kan, ya beyinde yanar, ya da vücuttaki yanık kan beyne ulaşır. Melankoli çoğu zaman güneşte fazla kalma, frenitis veya beyni hararetlendiren süreğen baş ağrısı yahut sürekli uykusuzluk gibi baş bölgesindeki akut bir hastalıktan kaynaklanır.

Üst karından kaynaklanan melankolik sanrının üçüncü türü ise Arapçada *murâkan* veya *murâkîye* diye bilinen "yükselen", hipokondriyak melankolidir. İbn-i İmrân bu tip melankoliye şarâsîfî der.[27] Bu hastalığa özgü belirtiler ağız kokusu, yellenme, geğirme, hazımsızlık ve gaz sancısıydı. Melankolik buharlar mideden beyne çıkmıştır.[28] Galen'e göre melankolik buharlar beyne ulaştığı için depresyon (*ka'āba*) ve sanrılar ortaya çıkmıştır; kimi kazan, kimi horoz olduğunu sanmış, kimisiyse gökyüzünün yeryüzüne düşeceğine inanmıştı; bazıları ölmek is-

23 *MI*, 79 vd.

24 *MI*, 101.

25 Bkz. Rosenthal'ın Rufus'tan alıntıladığı pasajlar, *The Classical Heritage in Islam*, 197-201.

26 Flashar, *Melancholie*, 88; *MI*, 73.

27 'Imrān, s. ı/90a.

28 Buhar (*buhar*, *dukhân*) sözcüğünün Arapça terminolojisi için bkz. 'Imrān, ss. xxix-xxx.

temiş, bazılarıysa sürekli ölümden korkmuştu. Bazen bu durum ıstıraba (şahva) yol açardı. Kaygı ve umutsuzluk psişik ruha zarar veriyordu. Er-Râzî mide yangısının bu tip depresyona yol açmada önemli olduğunu düşünmüyordu. Galen'in belirttiği gibi asıl sebep hastalıklı dalaktı. Diğerleriyse kara safranın artışını hastalıklı karaciğere yahut mağdurun perhizine dayandırmıştı. Er-Râzî'ye göre yıkıcı bir buhar mide ağzını yakmış, hazımsızlık, mide ağrısı ve aş ermeye sebep olmuştu.

Bazı insanların melankoliye daha eğilimli olduğuna inanılırdı. Rufus, melankolinin erkeklerde kadınlara göre daha sık görüldüğünü, kadınlarda görüldüğündeyse onların erkeklere göre daha büyük vehim ve endişelerden muzdarip olduğunu söyler. Gençleriyse etkilemez; nadiren erkek çocuklarla delikanlıları etkiler. Özellikle orta yaşlılarla yaşlılarda, bilhassa ihtiyarlarda görülür. Yaşlılar tabiatları itibariyle göğüs daralmasından muzdarip, neşesiz, aksi olduklarından ve melankoli belirtisi sayılan zarar verici evhamlarla mide şişkinliğinden yakındıklarından melankoli yaşlılıkta neredeyse beklenen bir durum hâlini alır. Kışın sindirim sistemi iyi çalıştığından melankoli en az bu mevsimde görülür. Yaz, mideyi gevşetir ve vücuttaki fazlalıklarla artıkları eritir. Er-Râzî, baharın doğası vücut sıvılarını karıştırıp arttırdığından, bu mevsimin melankoli için en kötü zaman olduğunu ve özellikle siyah kanlıların daha savunmasız olduğunu söyler. Safralı kan beyne çıkabilse de, bahar mevsimi beyne zarar vermez, daha ziyade kanın bozulmasına yol açar. Çoğu et türü, lahana, sarımsak, su teresi, mercimek, mayalı peynir gibi pek çok yiyecek vücutta kara safraya sebep olur ve bu tür yiyeceklerden uzak durulmalıdır.

Gördüğümüz gibi Rufus melankoliyle ilgili monografisinde hastalığı mümkünse başlangıcında kara safra güçlenmeden ve hasta henüz tedaviye cevap verebilecek durumdayken tedavi etmenin makbul olduğunu söylemiştir. Tedavi edilmezse melankolinin belirtileri ilerleyerek korku ve obsessif davranıştan halüsinasyon ve şiddete dönüşür. Melankoliğin vücudunda ateşli, ağrılı ve kaşıntılı apseler oluşursa bu durum kişinin yakında öleceğinin işaretidir. Er-Râzî, Rufus'tan melankolinin bütün belirtilerini ortaya koyan ve sonraki İslam tıbbı metinlerinde

sıklıkla tekrarlanan bir tablo alıntılar.[29] Melankoliye ilişkin seleflerinin anlattığı sayısız ruhsal belirtiden bahseder. Şemon'un tanımlaması tipiktir: keder, üzüntü, korku, asabiyet, insanlardan nefret etme, yalnız kalma isteği ile diğerlerinden ve kendinden memnun olmama. İbn Sarabiyun bu listeye aşırı sevgiyi (*valū*) de ekler. Melankoliklere atfedilen diğer özelliklerin bazılarıysa konuşma bozukluğu, öfke, cildin kızarması, dudakların kalınlaşması, damarların genişlemesi, özellikle göğüste aşırı kıllanma ve tüylerin kalınlaşıp koyulaşmasıydı. Er-Râzî konuya ilişkin düşüncesini şöyle ifade eder: "Bu hastalıkta yalnızlıktan daha beter bir şey görmedim. Melankoliklerin tek başlarına oturup durduklarını ve giderek kötüleştiklerini gördüm. Diğer melan-

29 Rosenthal, *The Classical Heritage*, 199-200: "Başlangıç aşamasındaki melankolinin belirtilerinden biri, sağlıklı bir insanın bilimsel araştırma yapmak ya da gizli tutulması gereken bir şeyi saklamak için zaman zaman isteyebileceği türden görünürde bir ihtiyaç olmaksızın, sebepsiz yere şiddetle yalnız kalma isteğidir. Başlangıç evresinde melankoli kolaylıkla tedavi edilebildiğinden genel bir belirti aranıp hemen tedaviye başlanmalıdır; çünkü hastalık yerleştikten sonra tedavisi oldukça güçtür. Birinin melankoliden muzdarip olduğuna hükmedebileceğiniz ilk belirti, kişinin normalden daha çabuk asabileşmesi, üzgün, endişeli hâle gelmesiyle yalnız kalmayı istemesidir. Bu durum anlatacağım koşullarla birlikte görülüyorsa tanınızdan emin olabilirsiniz. Hasta sanki gündüz körüymüşcesine gözlerini doğru düzgün açamaz. Melankoliklerin gözleri kısmen sabit, dudakları şiş, suratları kara, vücutlarındaki tüyler seyrek, göğüsleri ve göğse yakın kısımları fazlasıyla gelişmiş, karınlarıysa küçülmüştür. Hareketleri güçlü ve hızlıdır ve hiçbir şeyi yavaş yapamazlar. Konuşmaları peltek ve sesleri incedir. Dillerini hızlı hareket ettirip süratli konuşurlar. Her melankolik istifrağ etmez yahut dışkısı siyah değildir. Daha ziyade sıklıkla balgam görülür. Dışkının rengi koyulaştığında bu durum koyu renkli sıvının vücutta baskın hâle geldiğini ve çok fazla miktarda bulunduğunu gösterir. Sonrasında hastalıkları hafifler; kimilerindeyse kara sıvının vücuttan atılmasından ziyade balgamın sökülmesiyle hafifler. Kara sıvının varlığı kusmuk, dışkı, idrar, apse, vücutta çeşitli kızarıklıklar veya basur kanamasıyla açığa çıkar. Hastaların çoğunlukla varisli damarları da vardır. Kara sıvının kendini belli etmediği hastalarıysa tedavi etmek daha zordur. Balgam sökmek rahatlatsa da, kara sıvı hastayı etkilemeye devam eder ve hasta bu sıvıdan arındırılmalıdır."

koliklerle birlikte oturmak istemezler, fakat aralarında neyin doğru olduğuna dair diğerleriyle konuşan ve bazı suçlara dair öğüt veren akıllılar da vardır."[30]

Böylece Er-Râzî'nin otoritelerden derlediği ortak görüş, melankolinin sonunda beyne sirayet edip hasar veren kara safra sıvısının yoğunlaşmasından yahut yanmasından kaynaklandığıydı. Yine bu durum beynin kendisinden, vücudun tamamına yayılan kandan veya mide bölgesinden kaynaklanabilirdi. Tedavi, yanık safrayı gidermeye yahut çeşitli yöntemlerle safranın niteliklerine, özellikle kuru niteliğine karşı koymaya yönelikti.

Beynin ve kanın etkilendiği vakalarda Er-Râzî vücudun nemlendirilmesini önermişti. Beyinde baş gösteren melankoli peş peşe banyolarla, özellikle başa sıcak kompres yapılmasıyla ve nemli uygulamalarla tedavi edilmelidir; hastalık kronikleşirse farklı bir tedaviye ihtiyaç vardır. Eğer yanık veya melankolik kan bütün vücuda yayılmışsa hastadan kan alınmalı, müshille bağırsakları boşaltılmalı yahut kusturucularla hasta istifrağ ettirilmelidir; hastalık yalnızca baş bölgesinden kaynaklanıyorsa bunlar yapılmamalıdır. Bir yerde Er-Râzî, hastadan kan alıp kanın siyah olmadığını gördüğünüzde tahmininizde yanıldığınızı anlayacağınızı söyler. Rengi siyahsa, kanın vücuttan atılmasını hızlandırmanız gerekir. Aynı zamanda varsa basurlar akıtılmalı ve hasta idrara çıkarılmalıdır. Kaburgalarda ağrı olursa sıcak kompres uygulanmalı yahut belirli otlarla bandaj yapılmalıdır. Kimi yazarlar kupa çekme ve ensizyonu (kesip yarma) salık verir.

Hem siyah, hem de beyaz çöplemeden sık sık bahsedilir; bu bitki antik dönemde birçok hastalık, özellikle ruhsal bozukluklar için yaygın olarak kullanılırdı ve Galen bu bitkinin arındırıcı olarak vücudu temizlemek için kullanılmasını tavsiye etmişti.[31] Er-Râzî diğer belirtilerle birlikte mide etkilendiğinde daha güçlü bir tedavinin gerektiğini düşünmüştü. 3. Bölümün sonunda (*El-Hâvî*, s. 83) eskilerin (antik dönemde) çöplemeyi ne kertede yaygın bir şekilde kullandığını söylemişti, fakat kendisi, kullanımı melankoliyle sınırlı ve çöpleme kadar tehlikeli olmadığı için

30 *Al-Hāvī*, i. 84.

31 Bkz. Henri Leclerc, 'Histoire des ellébores et de l'elléborisme', *Janus*, 22 (1917), 223-238.

lapis armenusu (ermeni taşı olarak bilinen şifalı bir taş) tercih etmişti. Lapis armenus, hem laksatif, hem de kusturucu olarak kullanılabiliyordu; Er-Râzî taşın farklı kullanımlarına ilişkin bir tarif verir. Ayrıca uygunsuz bir perhizden başka kara safraya yol açan yiyeceklerden de kaçınılmalıdır. Beslenme vücut balgamını arttırmalıdır.[32]

Özellikle hipokondriyak (evhamlı, hastalık hastası) melankoliye ilişkin kara safra üretimini azaltan bir perhiz uygulanmalıdır; sirkeli bal şerbeti gibi hafif, soğuk ve hazmı kolay yiyeceklerle içeceklerin tüketilmesi önerilirdi. Sirkeli bal şerbeti antik dönemde yaygın bir ilaçtı ve İslâm tıbbı döneminde de rağbet görmeye devam etmişti; sık sık bu ilacın melankoliye ve genel anlamda ruhsal bozukluklara iyi geldiğinden bahsedilir.[33] Amaç midedeki yanmayı azaltmaktı. Karaciğer de soğutulmalı ve dalak güçlendirilmelidir. Genel olarak psişik ruhu güçlendirdiğinden ölçülü sıvı alınması Galen tarafından hayli tavsiye edilmişti. Tek başına bu illetin tedavisi için gerekli olan her şeyi içerdiğinden müsaade edilebilirse şarabın oldukça makbul olduğu söylenir. *Aftimon* (Yun. *epithumon*, "kekik otuna sarılıp büyüyen" anlamında), kekik küskütü,[34] Dioskoridos tarafından ifade edildiği gibi vücudu mukusumsu sıvılarla kara safradan arındırmak için sıklıkla tavsiye edilir ve sarısabırla beraber her gün kullanılmalıdır. Hasta yemek yemeden önce yıkanmalı ve hastalığın başlangıcında hastadan kan alınmalıdır. Daha sonra acı kavun ve kara çöplemeyle kara safra çıkarılabilirdi; hastanın

32 İlaçların tarifi ve Arap terminolojisi için bkz. 'Imrān, ss. xix-xx; *El*$_2$, 'Adwiya' maddesi (B. Lewin).

33 Örn. as-Sulamī, Muwaffaq ad-Din 'Abd al-Aziz, *Imtihān al-atibbā*, 34b. of Vienna MS Mixt. 1408, 1.

34 Arapçada *Küsküt*, genellikle *cuscuta epithymun* (Linn) ile özdeşleştirilen funda, karaçalı, kekik otu ve diğer küçük ağaçsı bitkilere sarılıp büyüyen asalak bir bitki cinsi. 'Hindistan'da tıbbi amaçla *aftimon* olarak kullanılan bitki İran'dan ithal edilir ve muhtemelen Avrupa küskütünü içine alan büyük bir türdür. Avrupa, Batı ve Orta Asya'ya özgüdür. Müslüman hekimler bu ilacı safra ve kara safra için değiştirici ve temizleyici, bir tür arındırıcı, sara, melankoli, delilik gibi bütün beyin hastalıkları için faydalı bir ilaç olarak görür. (William Dymock, *Pharmacographia Indica* (Londra, 1890; yeni baskı *Hamdard*, 15 (1972))). Etken maddesi kersetindir. A.g.e. 'Imrān, s. 197, no.7.

istifrağ ettirilmesi şarttı. Kimi yazarlar dalak bölgesinde kupa çekilmesinden, masajdan ve sayısız ilaçtan bahseder. Arındırıcılar kara safrayı giderip mide ağzını güçlendirir ve gazı azaltır. Özellikle mide ağzı her gün pelinotu ve buhurla güçlendirilmelidir. Yiyecekler midede bozulursa, özellikle yemeklerden önce hastanın istifrağ ettirilmesi tavsiye edilirdi. Beyni güçlendirmek için melankolik hasta, canlandırıcı esansları—misk karışımları, kâfur, safran, sarısabır, şeker ve benzerleri— teneffüs etmelidir.

Melankoli için tıbbi malzemeler arasında çok çeşitli bitki ve minerallerden, özellikle kara safrayı gidermek için güçlü ilaçlardan, uykusuzluk çekenler için uyutuculardan, ajite hastaları sakinleştirmek için uyuşturuculardan bahsedilir. Örneğin *as-sahaf* denilen bir macun, metinlerde sürekli tavsiye edilen kimyasalların çoğunu içermekteydi; melankoli ve vertigoyu gidermek için "şaşırtıcı bir macun"du. Bu karışımın içinde kekik küskütü, bespaye,[35] ermeni taşı, Kâbilî helilesi, katranköpüğü, lavanta,[36] hint tuzu, acı kavun küspesi, helile, sarı kekik,[37] kara çöpleme ve türbit kökü[38] vardı; (bunların) sirkeli bal şerbetiyle yoğrulması öneriliyordu (*El-Hâvî*, s. 74). Ayrıca Bîdighūris'in kara safranın giderilmesi için önerdiği birkaç şifalı ot arasında tavuk suyunda pişirilmiş sümbül fasulyesi de vardı.[39]

Alıntı yapılan çeşitli pasajlarda ruhsal tedaviye ilişkin yinelenen bir tartışma vardır. Galen'in melankoliyi rahatlatmak için hiç bir tedavinin mağdurun zihnini meşgul eden etkinliklerden yahut anlık şeylerden daha kalıcı olmadığını söylediği alıntılanır. Er-Razî bu konuda Galen'le hemfikirdir. Hareketsizlik ve sürekli geçmişi düşünmek melankolinin en önemli sebepleriydi. Er-Râzî adamın birinin kendisine gelip melankoliden muz-

35 Farsça: *bespaye*: polypodium (benekli eğrelti). Bkz. 'İmrān, s.198, no. 15.

36 *Istūkhūdūs*: lavandula stoechas (karabaş otu) L. Bkz. 'Imrān, s. 197, no. 3.

37 *Hāshā*: thymus vulgaris (yaban kekiği). Bkz. 'Imrān, s.199, no.3

38 *Türbid:* convolvulus turbethum. Bkz. 'Imrān, s. 199, no.25.

39 Ayrıca *mādhrīyun*, sütleğen (*yattū'āt)*, hardal, çöpleme (*kunduz)* ve keçi derisi de önerir (*El-Hâvî*, i. 85 vd.); İbn Masuya yalancı safran (*kurtum*), pancar (*silk*) ve kekik; Rufus ise ılık su önermiştir.

darip olduğunu ve tedavi edilmek istediğini söylediğini anlatır. Er-Razî şöyle yanıt verir: "Adama kendini nasıl hissettiğini sordum; o da bana Allah-ü Teâlâ'yı ve evrenin nasıl yaratıldığını düşündüğünü söyledi. Ben de ona bunların bütün âlimlerin düşündüğü meseleler olduğunu söyledim. Aklından şüphe ettiğini ve vesvesesinin kendini tamamen ele geçireceğini anladığı için hemen iyileşti. Birçok kez hastaları saplantılarından kurtararak tedavi ettim."

Hastalık avlanma, satranç, içki âlemi, şarkı söyleme, spor müsabakaları, seyahat ve benzeri şeyleri içeren faal etkinliklerle tedavi edilmelidir. Bu etkinlikler zihni meşgul eder ve derin düşüncelerden uzak tutar; "çünkü zihin boş olduğunda derunî, uzak şeyleri düşünür ve bunlara kafa yorarsa kendisini üzen, strese sokan ve zihnini kurcalayan hastalıkların üstesinden gelecek gücü kalmaz. Belirtiler artar ve güçlenirse, bu melankoli anlamına gelir." Er-Razî'nin uzun seyahatlerin kişinin mizacını değiştirip dikkatini dağıttığı ve sindirime iyi geldiği için faydalı olduğunu söylediği anlaşılıyor.[40] Vücut sıvılarında bir dengesizlik olmasa da melankolinin görülebileceğini ekler; bu durumda melankoliğin endişesi önemsiz bir sebepten kaynaklandığından ilaca gerek yoktur ve hastanın dikkati ilgili konudan uzaklaştırılmalıdır.

Farklı kaynakların yakınlığından ötürü teori ve tedavi konularında tabiatiyle tutarsızlıklar vardır. Örneğin et-Taberî'nin sanrının sıcak ve kuru özelliklerden, yani sarı safradan kaynaklandığını ve melankolinin sanrı değil korku ve yanlış kanılar olduğunu söylediği alıntılanır. Hastadan ne zaman ve nerede kan alınması gerektiğine, lavmanların türleriyle özelliklerine ve perhizle ilgili talimatlara dair de farklılıklar vardı. Ayrıca Er-Razî'nin melankoliyle ilgili kendisinden önceki herkesten alıntı yapması beklenemezdi, lâkin *Kitâb adh-Dhakhīra*'dan hiç bahsetmemiş olması, bu meşhur tıp incelemesinin aslında Sâbit bin Kurra (ö.288/901) tarafından yazıldığı şüphesini uyandırır.[41]

---

40 Bkz. Er-Razî, *Guide du medecin nomade*, çev. El-Arbi Moubachir (Paris, 1980), 147.

41 *MI*, 136. Bu eski incelemede melankoli kısaca ve eksik bir biçimde incelenir, deliliktense söz edilmez. Cüzzam ve sarayla beraber melankolinin kalıtsal olduğu düşünülür; (hastalık) vücudun

Genel olarak bu bölümde atıfta bulunulan kitaplar temelde melankolinin hipokondriyak hâliyle ilgilidir. Er-Razî, Rufus'un melankolinin yalnızca epigastrik türünden bahsettiğini belirtir. Rufus'un diğer türlerden bahsedemediğini ve melankolinin bu türüne özel bir tedavi bulamadığını Galen'in söylememesine şaşırmıştır.[42] İshâk bin İmrân da melankoli monografisinde Rufus'un melankolinin yalnızca bir türüyle, epigastrik olanla ilgilendiğini ve diğer iki türünden bahsedemediğini[43] belirtir; fakat birkaç sayfa sonra İbn İmrân Rufus'un şöyle dediğini alıntılar: "Melankolinin bir türüne ilişkin yazdıklarım, bahsettiğim belirtiler ve anlattığım tedavi bakımından diğer iki türle birleşik ve yakından bağlantılıdır."[44] Rufus diğer iki etiyolojinin (vücutta hastalık yapan etkenler) farkındaydı, fakat melankolinin bütün türlerinin belirtileriyle tedavileri aynı olduğundan ve detaylı tek bir tanımlama kâfi geldiğinden epigastrik etiyolojiyi vurgulamıştı. Gördüğümüz gibi Rufus'un melankolinin tek bir türüne odaklanması ve kapsamlı vaka tanımlamaları neticede ortaçağda Müslüman hekimlerin mantığa aykırı bir biçimde Rufus'u göz ardı etmelerini anlamamıza yardımcı olabilir.

Er-Razî'nin çalışmasının 4. bölümü büyük ölçüde mizacın beynin işleyişine olan etkileriyle ilgilidir. Kişinin mizacından kaynaklanan bütün hastalıklar, vücut sıvılarının ifratından kaynaklanır ve Er-Razî duyuların, hareketlerin ve zihnin nasıl geliştirileceğine dair tavsiyelerde bulunur. Galen'in *De locis affectis* adlı çalışmasından hafıza zayıflığı, düşünce ve tahay-

---

safralı tabiatından yahut hastalığı hipokondriyak hâle getiren dalağın bozulmasından kaynaklanır. Hastalığın başlangıcındaki belirtiler kötücül düşünceler, yalnızlık, korkaklık, güvensizlik ve umutsuzluktur. Galen'in belirttiği gibi hasta arındırılmalıdır; uygun bir perhizin yanı sıra tedavi zor olduğundan dalağın sargılanması, hastaya ilaç verilmesi ve hastanın farklı yerlerinden kan alınması her iki tip hastalık için de önerilir. Bkz. Sâbit Bin Kurra, *Kitâb adh-Dhakhīra*, ed. Gorgy Sobhy (Kahire, 1928), 28-31; Max Meyerhof, '*The Book of Treasure*, eski bir Arapça Tıp İncelemesi', *Isis*, 14 (1930), 61, 63. Mayerhof melankoli incelemesinin ardından *ebilibsiyen*in Yunanca epilepsi sözcüğünün psişik şeklini imlediğine dikkat çeker.

42 *Al-Hāvī*, i. 78 vd.

43 'Imrān, s. 1, 90a.

44 'Imrān, s. 22, 96b.

yülün beyindeki habis bir mizacın (*sū' al-mizāj*) sonucu olduğu anlamına gelen bir alıntı yapar. Er-Razî'nin, Galen'in sağlıksız bir mizacın zihinsel işleyiş üzerindeki etkileriyle ilgili fikirlerine eleştirel yaklaştığı anlaşılıyor. Yine de, Er-Razî belirtileriyle birlikte Galen'in beyindeki sekiz olası zararlı özelliğin karşılıklı ilişkisinden alıntı yapmaya devam eder: Sıcak özellik bilincin bulanmasına; soğuk, zihinsel etkinliğin zayıflamasına, duyu ve hareket kaybına; kuru uykusuzluğa; nem letarjiye; sıcak ve kuru uykusuzlukla beraber bilincin bulanmasına; soğuk ve nem letarjiyle birlikte hareketlerin zayıflamasına; sıcak ve nem uykuyla birlikte bilincin bulanmasına; soğuk ve nem ise hareketlerin zayıflamasına ve uykusuzluğa neden olur. Bir veya daha fazla özellik ağır basarsa safra-balgam karışımının ağız, kulak ve burundan dışarı atılması gerekir. Bu bölümün çoğu, zıt özellikleri zararlı sıvılara karşı harekete geçiren ilaçlara ayrılmıştır; belli ki Er-Razî ruhsal bozuklukların bazı türlerinin tedavi edilebilir olduğunu düşünmüştü.

Kara safranın zihinsel işlev bozukluğuna yol açmasıyla vücut sıvıları, bu konuya ilişkin hastanın perhizine yakın ilgi gerektiren bir açıklama ve tedavi ortaya koymuştur. Oysa bu iki etiyoloji birbiriyle bağdaşmaz. Yine de Er-Razî vücudun kuru unsurunun ruhu her daim güçlendirdiği ve fiziksel hareketleri hızlandırdığı, lâkin zihin için zararlı olduğu ve bu unsurun vücutta artması durumunda tedavi edilmesi gerektiği yorumunu yapar. Beyin hastalıklarının ihtiyarlıkta olduğu gibi beynin *kimya*sındaki azalmadan kaynaklanabileceğini de söyler.

9. bölüm büyük ölçüde letarji (*lytharghus*, *sabāt*, *shukhūs*) ve frenitise ayrılmıştır. Er-Razî letarjinin belirtilerinin başın ağırlaşması, kulakların çınlaması, sürekli esneme, yüzün çarpılması, uyku hâli, unutkanlık, delilik hâli (*baladâ*) ve hâlsiz konuşma olduğunu söyler; frenitisin aksine hafif bir ateş görülebilir. Letarjiyle ilişkilendirilenler, felç ve *cümud* (hissizlik) ile mukayese edilen katalepsi (*catochus*, *kathükhis*, his yitimi) idi. Genel durum beyinde mukusun artmasından kaynaklanır; bu yüzden hasta vücut sıvılarının soğuk ve nemli özelliklerinden korunmalıdır.

10. bölüm uykusuzluk, uykusuzluğun farklı türleri ve bilincin bulanması (*ihtilat*), başın ve vücudun diğer kısımlarının

enflamasyonuyla beraber frenitis, delilik (*cünun*), likantropi (*kutrub*) ve sayıklama (*hezeyan*) ile ilgilidir. Birbirlerinden farklı bu koşulların ortak paydası büyük ölçüde etiyolojik kaynak vazifesi üstlenen sarı safradır. Er-Razî frenitisle ilgili Galen'den kapsamlı alıntılar yapar, fakat bu terimin İslam tıbbındaki karşılığına ilişkin ciddi terminolojik karışıklıktan ötürü konunun anlaşılması oldukça güçtür. Manfred Ullmann'ın belirttiği gibi Arap tercümanlar bu vakayla ilgili net ve ortak kabul gören bir terminoloji ortaya koymamışlardı.[45] Frenitise karşılık gelen oryantal terimler karışıklığı Galen'de gördüğümüz gibi büyük ölçüde bu isimle ateşli sayıklamanın dışında özellikle hangi hastalığın kastedildiğine ilişkin temel belirsizlik yüzündendi. Bütün bunlara rağmen Yunanca *phrenitis* sözcüğü Arapçaya *faranitis* olarak geçmişti; ilk harfteki vurgu imi kısa zamanda bozularak *kaf*'a dönüşmüş; sözcük Er-Razî, İbn Sina ve diğer hekimlerce *karanitis* şeklinde yazılmıştı. İlk zamanlarda frenitis için Farsça sözcükler kullanılıyordu. Hipokrat külliyatıyla Bizanslı hekimlerin kimi eserlerinin Arapça tercümelerinde *birsâm* sözcüğü her daim *phrenitis* anlamına gelmekteydi. *Birsâm* sözcüğü Pehlevi'de (İran dili ve alfabesi) *var*, "göğüs" ve *sâm*, "iltihap, maraz" sözcüklerinden gelmekteydi ve anlamı göğüs iltihabı, zatülcenpti. Oysa çoğu zaman *birsâm* "baş" mânâsındaki *ser* ile *sâm* sözcüklerinin birleşmesinden oluşan *sirsâm*la özdeşleştiriliyor ve böylelikle sözcük "baş iltihabı" anlamına geliyordu. Ullmann iki sözcüğün birbirine karıştırılmasını bu sözcüklerin İslam öncesi Arap şiirinde çok sık kullanılmasına bağlar. Bazı metinlerde *sirsâm* ve *birsâm* birbiri ardınca kullanılırdı ve yazarlar bu iki sözcükle iki farklı hastalığı kastederlerdi. Er-Razî ve diğer tıp yazarlarıysa bu iki sözcüğü tamamen eş anlamlı olarak kullandılar. Er-Razî sadece halk arasında frenitis için *birsâm* dendiğini, mektepli hekimlerinse *sirsâm* sözcüğünü kullandıklarını söyleyerek iki terimi birbirinden ayırt eder.[46] Bu görüşü bir diğer Acem hekim İbn Sina *Kanun* (bkz. aşağıda) adlı kitabında tekrarlar. Bir başka yerdeyse Er-Razî *birsâm* sözcüğünün iki hastalık için kullanıldığını söyler: *shawşa* (bir tür zatülcenp) ve

45 *IM*, 29 vd.

46 *Al-Hāwī*, xv. 65.

menenjit; ikincisine aynı zamanda *sirsâm* da deniyordu.[47]

Er-Razî Trallesli İskender'in frenitis (*birsâm*) incelemesinden ayrıntılı olarak alıntı yapar. Bu hastalığın beyin zarının iltihaplanmasından kaynaklanan ateşli akut bir hastalık olduğu söylenir. Sonuçta bu hastalık bilinç kaybına (*delirium*) yol açan sarı safradan kaynaklanır. Hezeyan delilikle ilişkilendirilir; ateşsiz ve kroniktir. Delinin kötücüllüğü yanmış sarı safranın miktarına bağlıdır. Bundan başka Er-Razî'ye göre frenitis letarjiyle vereme dönüşebilir; (sonrasında) Er-Razî bu hastalıkların belirtilerini anlatır.

İbn Sarabiyun'dan bir alıntı, frenitis (*karanitis*) ile delilik (*mani*), özellikle ciddi delilik (*el-cünun el-hā'iǰ*) arasındaki ortak bağlantıyı ortaya koyar. Bunların benzer bir ağrıya sebep oldukları düşünülürdü. Maninin ateşsiz, frenitisin ise ateşli bir hastalık olmasından dolayı birbirlerinden ayırt edilirlerdi. Her ikisinde de aynı belirtiler görülürdü: uykusuzluk, anksiyete ve bilinç kaybı; nabızsa sabitti. İbn Sarabiyun her iki durumda da hastanın başının tıraşlanmasını, sonrasında da yıkanmasını tavsiye eder. Banyo suyunun adamotu köküyle ve gelincik tohumuyla hazırlanması ve hastanın başına beşinci günde birçok kez yaş pansuman yapılması gerekir. Daha sonra başa çeşitli yağlarla masaj yapılmalıdır. Hastayı uyutmak ve hiddetini yatıştırmak için başına başka sıvılar da damlatılmalıdır. Hasta uyandığında dengesizliği artıp kalıcı hâle gelmesin diye mahcup olacağı arkadaşları etrafına toplanmalıdır.[48] Bacaklara masaj yapılmalı, mide nemlendirilmeli, hastadan kan alınmalı ve helileden yapılan bir ilaçla hastanın içi temizlenmelidir.[49]

Galen'in güneşte başları aşırı ısınan çoğu insanın zihinlerinin bulandığı iddiasına istinaden Er-Razî bu zihin bulanıklığının salt bir beyin hastalığı olup mutlaka deliliğe meylettiğini söyler. Hâlbuki (bu hastalığın) belirtileri çoğu zaman diğer hastalıklarla ilişkilendirilir. Beyinle ilgili bu belirtilerin çoğu, frenitis ve sıtma nöbeti, ateş yükseldiğindeyse diyafram ve mesane iltihabı, zatülcenp veya diğer ciddi hastalıklar gibi beyin bölgesindeki enflamasyonun sonuçlarıdır. Er-Razî'nin kesin olarak gözlem-

47 A.g.e. i. 219.

48 Bu cümlenin anlamı belirsizdir.

49 *Al-Hāwī*, i. 208.

ledikleri, sayısız hastalığın sekeli olan ateş ve bilinç kaybının zuhurlarıydı. Diğer yandan ateş ve bilinç kaybının çeşitli türleri görünüşte ateşsiz ruhsal hastalıkların belirtilerine benzemekteydi.

Alıntı yapılan yazarlar arasında bu ruhsal bozuklukların tamamının, özellikle sarı ve kara safradaki değişikliklerin dört unsur teorisiyle açıklanabildiğine dair genel bir mutabakat vardır. Oysa melankoli bahsinde olduğu gibi ruhsal açıklama ve tedavilere başvurulmaz. Ciddi akli bozukluklarla, Er-Razî'nin deyişiyle *ihtilat*la melankoli arasında üstü kapalı bir ayrım yapıldığı anlaşılıyor. Birincisi akıl kaybıyken melankoli ve ilgili durumlarda akıl sadece yolunu şaşırır. Hezeyan ve hidrofobi gibi çeşitli şekillerde delilik en az frenitis kadar patolojik bir durumdur.

Er-Razî Hipokrat'ın delilikle ilgili yazdığı *Prognostikon* adlı çalışmasından (s.195 vd.) epey alıntı yapar. Delilik (*cünun*), zararlı sarı safra sonbaharda arttığı için özellikle bu zamanda ortaya çıkar. Er-Razî sara, melankoli yahut akli dengesizlikten muzdarip olanlara halk arasında *mecnun* dendiğini, hâlbuki bu üç rahatsızlık arasında büyük farklılıklar olduğunu söyler. Saralı kimse hastalık nöbetleri haricinde normalde sağlıklıdır. Melankolik kimsenin uykusuzluğu yoktur; diğer insanlara yaklaşmakta çok hevesli değildir; konuşmasında fazla bozukluk yoktur ve kimi zaman ufak tefek şeylere kafayı takmasının dışında sağlıklı insanlardan farksızdır. Hastalık uzadığında ciddi bir bozukluğa (*tahlit*) sebebiyet verir; yine de bu durumda bile hasta korku, endişe ve üzüntü, hastalığının ayrılmaz parçaları olsa da akıllıları (*akil*) taklit eder. Deliliğe gelince bu dertten muzdarip olanlar heyecanlı, hızlı ve panik hareketleriyle, uykusuzluk ve süreğen zihinsel bulanıklıklarıyla ayırt edilirler. Belli ki Hipokrat'ın kara safradan ötürü zihinsel bulanıklığa her zaman uykusuzluk, gözüpeklik ve kötücüllüğün eşlik ettiğini söylediği alıntılanmıştır. Gerçi kara safranın fazlalığı diğer belirtilerden de anlaşılabilir. Er-Razî kara safranın sarı safranın yanmasıyla ortaya çıktığı yorumunda bulunur. Ayrıca teşhis için idrar duru, beyazsa ve beyin enflamasyonundan ötürü ateş görülüyorsa bunun bir tahribat belirtisi olduğunu söyler. Er-Razî bu durumda olup da tedavi edilebilen kimseyi görmemiştir. Bu hastalıklarda en iyi ihtimalle kara safranın idrarla atıldığı görülebilirdi. Ayrıca hastalığın başlangı-

cından sonra hastanın kanında bir değişiklik, ödem yahut artan bir dengesizlik (*haydra*) gözlemlenirse bu iyiye işaretti. Er-Razî Galen'den, delilikten kurtulmanın, fazlalıklar baştan mideye yöneldiği için ödem ve kandaki bir değişim sonucunda mümkün olabileceğini alıntılar. *Haydra* diğer hastalıklarda olduğu gibi bir krize işaret eden deliliğin çok ciddi bir türü anlamına gelir. Oysa Er-Razî ödemin fazla safrayı mideye yönlendirmediğini, karaciğerin soğuduğunu, karaciğerin de vücudun geri kalan kısmını soğutup nemlendirdiğini söyler. Zihinsel bulanıklığın diğer olası sebepleri de vardır. Galen bu durumun açlıktan yahut vücuttan yapılan tahliyelerden kaynaklanabileceğini belirtir. Er-Razî ise durumu ruhsal tinin eksikliğine bağlar. Belli ki akli bozukluklar birçok farklı şaşırtıcı şekillerde açıklanabiliyordu.

Tedavi konusunda Masarjavayh'tan yapıldığı anlaşılan bir alıntıda zihinsel bulanıklıktan muzdarip kimselerin başlarına sıcak pansuman yapılıp bu kişiler afyon çekerlerse tedavi edilebilecekleri belirtilir. Beynin durumunu doğrudan iyileştirme isteğinden ötürü her iki tedavi türü de yaygındı. Afyonun (Yun. *opion*) diğer bir sıvıyla içilmesi yahut içe çekilmesi Galen tarafından *et-Tiryak ilâ kayşar* (*Theriac for an Emperor*)[50] adlı kitabında ifade edildiği gibi sıklıkla tavsiye edilir ve afyon "büyük olasılıkla antidepresan[51] olarak kullanılırdı. Er-Razî afyonun uyutucu özelliği olduğu, kişiyi sakinleştirdiği ve çürümeyi azalttığı için uykusuzlukla ilgili hastalıklarda içilmesi gerektiğini söyler. Afyona ilaveten vücut nemlendirilmeli ve baş güçlendirilmelidir. Belli ki daha zayıf otlar da işe yarardı. Bir hekim Er-Razî'ye karısının kronik dengesizlikten muzdarip olduğunu, çeşitli şeylerle tedavi edildiğini, şeytan şalgamı (*fāshrā*) verilene kadar hiçbirinin işe yaramadığını, bundan içtikçe düzeldiğini rapor etmiştir. Hastadan kan almak da yaygındı. Er-Razî bilhassa hastane tecrübelerine dayanarak ciddi dengesizlikten muzdarip birini gördüğünde kişinin baskın bir uykusuzluğu yoksa ve başıyla yüzü kızarıyorsa safen damarlardan kan alınması gerektiğini söyler (s. 210).

Şemon'un hezeyan ve kuduz (*kalab*) için önerdiği tedaviler

50 *MI*, 49.

51 *EI*$_2$, 'Afyün' maddesi (C. E. Dubler). Bkz. Afyonla ilgili inceleme aşağıda verilmiştir.

delilik için önerilen tedavilere benzer. Hastanın başıyla kol ve bacakları ısıtılmış andız otuyla yıkanmalı ve başına süt damlatılmalıdır. Perhizi soğuk ve sulu olmalı ve beyninde enflamasyon varsa burnu kanatılmalıydı. Hastanın ateşsiz, nefes darlığından muzdarip ve ajite olmasının dışında hastalığın frenitis gibi ortaya çıktığını söylerken Er-Razî bir hidrofobi (su fobisi) vakasından bahsediyor olabilir. Hasta oradan oraya atlar, bulduğu her şeye tutunur, duvarlara tırmanmak ister ve zorlansa da bu şekilde davranmaya devam eder. Çok susamasına rağmen su içmez; havaya fazlasıyla ihtiyaç duyduğundan her şey onu boğar. Su içerse de çıkarır. Kimi zaman dilin ve yüzün karardığı olur. Er-Razî bu hastalığın başarılı bir tedavisini yahut bu hastalıktan kurtulan birini hiç görmediğini söyler.

Likantropi (*kutrub*) kavramı İslamî dönem hekimlerince Galen'den değil, altıncı yüzyılda yaşamış Bizanslı hekim Amida'lı Aetios'un[52] çalışmasının tercümesinden veya bu çalışmaya dayanan bilinmeyen bir derlemeden alınmıştır. Aetios ise kurtadam fikrini Side'li Marcellus'tan[53] almıştır. Genelde *kutrub* delilik anlamında kullanılırdı. Birisi "onda bir *kutrub* var" dediğinde bu o kişinin "deli" (*bihi cünun*)[54] olduğu anlamına gelirdi. Bilhassa bu, belirli bir hastalığı imlerdi. Likantropi tasvirlerini Er-Razî *El-Havi* adlı eserinde alıntılamıştır. Bu hastalık zihinsel bulanıklığa yol açmaktaydı ve hasta bütün gece özellikle mezarlıklarda başıboş bir köpek gibi dolaşırdı. Yüzü sararır; görme yetisi zayıflar; gözleri kuruyup çöker; bütün vücudu kurur ve kalçalarını iltihaplı yaralar kaplardı. Zarar verici pek çok belirtiden ötürü bu hastalığın tedavisi zordu. Sebebi kara safraydı ve bu hastalık bir tür melankolik sanrıydı (*delusion*). Hastalığın başında hastadan bilincini kaybedene kadar kan alınmalıdır. Daha sonra hasta yiyecek, içecek ve banyoyla

52 *MI*, 84 vd.

53 *MI*, 22, 26, 78; Manfred Ullmann, 'Der Werwolf', *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 68 (1976), 171-84. Terim Arapçaya Süryanice *kantropos* sözcüğünden geçmiştir (a.g.e. 177)—bu da Süryani tıbbının aracı rolünün bir başka örneğidir. Ayrıca bkz. C. F. Heusinger, 'Ein Beitrag zur Geschichte der Lykanthropie nach Scheik Mohammed el Tounsy', *Henschel's Janus*, 2 (1847; yeni baskı Leipzig, 1931), 364-370.

54 Ullmann, Ibn Durayd'dan alıntılamıştır; 'Der Werwolf', 172.

nemlendirilmelidir. Sonrasında ise müshil ilacı, içine çekmesi için esanslar, bilhassa afyon verilerek başına uyutucu ilaçlarla kompres yapılabilir. Vücudu toparlayınca tiryak ve kara safra için kullanılan diğer ilaçlar verilebilir.

Masarjawayh'ın likantropi tedavisi gelenekseldi, fakat sonrasındaki tavsiyesi ise alışılmışın dışındaydı. Zihinsel bulanıklık uzayıp hiçbir tedavi işe yaramadığında hastayı zincire vurmak, şiddetle kırbaçlamak, yüzüne ve başının üstüne vurmak gerekirdi. Böylelikle ilk kez zincire vurulmuyorsa hasta iyileşip aklı başına gelirdi. Corcis bin Cibrîl bin Bahtişû'nun tavsiyesi buna benzerdir; kişinin aklını başına getireceği sanıldığı için o da hastayı kırbaçlamaktan bahseder. Başın dağlanmasının pek az işe yaradığını da söyler.

4. TIBBÎ DELİLİK

İbn Sina'nın ya da batılıların deyişiyle Avicenna'nın (ö.M.S.1037) *Tıpta Kânun* (*El-Kânun fi't-Tıp*) adlı tıp ansiklopedisi, esasen Galen'in eserlerinden yapılmış uzun soluklu tercüme, inceleme ve yeniden düzenlenmelerden oluşan İslam tıbbının doruk noktasını temsil eder. Gördüğümüz gibi bu, Yunan tıbbının geç antik dönemde başlayan çok daha uzun bir sistematikleştirilme sürecinin bir parçasıydı. Arapçadaki ikincil tıbbi çalışmaların önemli bir kısmı da Galenci sistemi detaylandıran İbn Sina zamanında üretilmişti. Ortaçağ tıp yazarları belirsizlik ve tutarsızlıkları gidererek, kimi zaman da öğretileri sorgulayarak ve yeni materyaller ekleyerek Galen'in öğretilerini tamamlayıp bütünleştirmişlerdi. Galen'in, hakkında çok az şey söylediği delilik konusunda hem teorik spekülasyon, hem de tedavi çeşitliliği açısından diğer alanlara göre daha fazla serbestlik vardı. Yine de Galen'in temel dört unsur ilkeleri oldukça şematik bir biçimde genişletilmişti; bu yüzden ortaçağ Galenizmi Galen'in özgün öğretileri kadar eklektik değildi. Er-Râzi'nin eserlerinde belirtildiği gibi deliliğin tıbbi açıklaması nafi bir biçimde El-Mecûsî, İshak bin İmrân ve İbn Sina'nın temel eserlerine dayandırılabilir.

(a) EL-MECÛSÎ

İslamî Galenizmin İbn Sina'dan önceki en güzel örneği elbette ki El-Mecûsî'nin (ö.M.S.982-95) *Kitab el-Maliki* yahut *Kâmil-üs sinaat-it tibbiye*[1] adlı kitabıdır. Bu eser ortaçağda ilki Afrikalı Konstantin tarafından *Liber Pantegni* adı altında, ikincisi de Antakyalı Stefan tarafından *Liber regius* (M.S.1127) başlığı altında olmak üzere iki kez Latince'ye çevrilmişti. İslam

1 *MI*, 140-6; Bu metin genel mahiyette Manfred Ullmann'ın İslam tıbbına ilişkin önemli çalışmasının temelini oluşturur: *Islamic Medicine* (Islamic Surveys, II; Edinburgh, 1978).

dünyasında *Kitab el-Maliki* sık sık İbn Sina'nın *Kânun*'uyla karşılaştırılmıştı ve en az onun kadar iyi bilinmekteydi. Tıp tarihçisi el-Kıftî bu kitabı "tıp ilmi ve uygulamasını içine alan, çok iyi düzenlenmiş harikulade bir eser ve muhteşem bir eş anlamlılar sözlüğü" şeklinde tanımlamıştır. Gerçekten de El-Mecûsî'nin tanımlayıcı bir tıp kitabı olacağını düşündüğü bu eser anlaşılır, kısa ve öz bir tıp anlatısıdır. Teorik ve pratik kısımlar olmak üzere iki bölüme ayrılır. Er-Râzi'nin defteriyle İbn Sina'nın ansiklopedisi arasında El-Mecûsî'nin eseri İslam tıbbının gelişiminde önemli bir evreyi imler ve konumuza farklı bir bakış açısı sunar.

Akli bozukluklar ve bilhassa delilik mevzusu, söz konusu kitapta birkaç yerde karşımıza çıkar.[2] Kitabın tıp teorisine ayrılan ilk yarısında El-Mecûsî "doğal" ve "doğal olmayan" unsurları anlatır. Yedi "doğal" unsur vücudun temel parçacıklarıydı; elementler, mizaçlar, vücut sıvıları, uzuvlar, melekeler, işlevler ve pneumata (ruh). El-Mecûsî altı "doğal olmayan" unsur sunumunun bir parçası olarak ruhsal olayların sağlık üzerindeki etkilerini anlatır.[3] Altı doğal olmayan unsur ortaçağ Galenizminin temel fikriydi. Bu altı doğal olmayan unsur, kişinin sağlığını yani mizaç dengesini doğrudan etkileyen ve uygun bir perhizle düzenlenebilen etmenler anlamına gelmekteydi. Her bireyin perhizinin belirlenmesi, ortaçağ hekiminin önemli bir vazifesiydi. "Doğal olmayan unsurlar" bireyin çevresini, çalışmasını ve istirahatini, uykusunu ve uyanıklığını, beslenmesini, dışkılamasını ve dışkının tutulmasını ve de ruhsal olayları içermekteydi. Bu arada yiyecek-içecekten söz ederken tıpkı antik dönem yazarları gibi El-Mecûsî aşırıya kaçmadan şarabın vücut ısısını arttırdığı ve ruhu memnun ettiği için vücuda iyi geldiğini söylemiştir. Sürekli sarhoşluksa çok tehlikeliydi. Belki de İslam içkiyi yasakladığından alkolizm hassas bir konuydu ve her ne kadar kronik alkolizm zihinsel yetersizlikle yakından ilgili olsa da ders kitaplarında başlı başına bir konu değildi. Yine de El-Mecûsî altını çizerek şunu söyler: "Sarhoşluk [*sic*] sık sık görülüyorsa vücuda birçok musibet getirir: Bunların arasında iradenin tahribatı, aklın zayıflaması, hayvani güçlerin azalması da vardır.

2 Aklın işleyişine dair El-Mecûsî'nin tanımlamasının açıklaması için bkz. Harvey, *The Inward Wits*, 15-21.

3 *Kāmil* (2 cilt, Bulaq, 1294 AH), İ. 216 vd.

Alkol ana damarlarla beyin boşluklarını doldurarak dibe çöker ve vücudun doğal sıcaklığını düşürerek beyin kanaması, felç, hâlsizlik, koma, sara, titreme ve kasılmalara sebep olur." [4]

Galen ve diğer ortaçağ hekimleri gibi El-Mecûsî kişiyi sağlıklı kılan ve hastalığa sebep olan ruhsal koşulların oldukça farkındaydı; sonuçta hastalıkların büyük bir kısmı bu tür sebeplere bağlanmaktaydı. El-Mecûsî bilhassa öfke, üzüntü, korku, endişe ve kara sevda gibi birtakım duyguların kişinin sağlığı için tehlikeli olabileceğini söyler. Bu duygular kişinin üzerinde tahakküm kurarsa ölümüne yol açabilir. Fakat bu duygular altıncı "doğal olmayan unsur" sayılan *harici* sebeplerdir. Bu duygular dışarıdan gelen fiziksel uyaranlara tepkidir ve partenojenetik (kendiliğinden ortaya çıkan bir şey) değildir. Duygulara mizacın özellikleri verilmişti ve zıtlık ilkesine göre bu özelliklerle oynanabilirdi. Ayrıca duygular fizyolojik olarak açıklanmıştı. Örneğin, öfke kalpteki kanın kaynaması ve vücudun diğer kısımlarına gönderilen doğal ısının hareketidir; gözlerin ve yüzün kızarmasıyla kendini belli eder. Vücut sıcaklığı günlük ateşe dönene dek bedeni kurutur ve safrayı güçlendirir. Vücutta çürümeye meyyal bir sıvı varsa fesat ateşi görülür. Vücut ısısının artması kişinin bünyesine bağlı olarak ürperme, bilinç kaybı, hatta ölümüne sebep olabilir. Üzüntü kalp ısısının yavaş yavaş vücuda çekilmesine ve günlük ateşe sebebiyet verebilir veya uzun sürerse vereme yol açabilir.[5] Mizaçlarında soğuk özellik ağır basanlar aşırı üzüldüğünde bu durum doğal vücut ısılarını söndürür. İrade, akıl ve sabrın gücüyle El-Mecûsî'ye göre kişi bu duygulara, dolayısıyla hastalığa karşı koyabilir. Mutluluk ve neşe, üzüntü ve endişeyi gidermek, dolayısıyla kişiyi sağlığına kavuşturmak için kullanılabilir. Özellikle âşıklar sevdikleri kişiyi görerek hastalıklarından kurtulurlar.

Nozoloji (hastalıkları sınıflandıran bilim dalı) ve etiyoloji (hastalıkların sebeplerini araştıran bilim dalı) açıklamasında El-Mecûsî antik dönemden bilindik bir konu olan beyinle mide arasındaki yakın ilişkiyi ele alır. Bilhassa mide ağzındaki sıcak şişkinlik zihinsel bulanıklık (*ihtilat ec-cin*) yaratır. Üst karın

4 A.g.e. Harvey, *The Inward Wits*, 19.

5 A.g.e. Isaac Judacus, *On Consumption*, ed. ve çev. J.D. Latham ve H.D. Isaacs (Cambridge, 1981), 7.

bölgesinin olumsuz soğuk özelliği beyni de etkiler ve letarjiyle mübalâğaya (*istiğrak*) yol açar. Sara da mide ağzından çıkan mukusumsu sıvıların beyne ulaşmasından kaynaklanabilir. Melankolik sanrıyı (*delusion*) mide ağzını tıkayan kara safra üretir ve kara safranın buharı beyne ulaşır.[6]

Kitabın ilk kısmının dokuzuncu bölümü iç hastalıklara ayrılır. Beyin kanaması, sara ve karabasan açıklamalarından sonra melankoli, likantropi ve kara sevdanın sebep ve belirtilerinin teorik bir incelemesi yer alır.[7] Kara safra melankolisi (*el-melankhûliyâ es-sevdâvî*) ateşsiz *ihtilat el-âkil*dir (aklın karışması). El-Mecûsî'nin melankoli tanımlaması benzer bir tablo ortaya koyar. Melankoli beyinden, mideden yahut vücudun diğer kısımlarından kaynaklanır. İri taneli kara safra beyinde oluşur veya vücudun başka bir kısmından beyne ulaşır. Vücut sıvıları yanıp beyinde toplandığında melankoli ortaya çıkar. Ruhsal tin bulanır ve düşünce değişir. Kimi zaman bu hastalık korku ve üzüntüden kaynaklanır. Melankolinin genel belirtileri üzüntü, korku ve güvensizliktir. Mağdurların bazıları ölümden korkar, bazılarıysa ölmek ister. Kimi güler, kimi ağlar. Kimileri kendini inkâr eder, kimileriyse hayvan olduklarını sanıp hayvan sesleri çıkarır. Bazıları kehanette bulunur. Melankolinin her bir türünün kendine has belirtileri vardır. Eğer melankoli beyinde yanmış kara sıvıdan kaynaklanıyorsa belirtileri zihinsel bulanıklık, ağır hezeyan (*delirium*), karasevda (*heyemân*), endişe, üzüntü, korku, şüphe, halüsinasyon (*tahayyülât*) ve benzerleriydi. Melankoli mideden kaynaklandığında ise kara safra normal sindirimi engellediğinden diğer belirtiler yellenme, geğirme, ağrı, üst karın ve midede yanmaydı. Vücudun genelindeki kandan kaynaklandığında belirtileri zayıflama, tüylenme, ciltte kızarma, damarlarda genişleme ve gözlerde kızarmaydı. Eğer vücuttaki yanmış sıvı, sarı safra ise bunun birçok belirtisi vardı: karasevda, delilik (*cünun*), şakalaşma, ağlama, bilincin bulanması, uykusuzluk, tedirginlik, öfke, hiddet ve ateşin yanı sıra midede gurultu. (Bu durumda) hasta tıpkı bir aslan gibidir ve benzi sarıdır. Vücuttaki yanmış sıvı kara safra ise kişi aşırı endişeli, düşünceli, korkulu, dehşete düşmüş, ağlamaklı, halüsinasyon gören, kötücül, yalnız

6 *Kāmil*, i. 236 f; ayrıca bkz. 242.

7 A.g.e. i. 332 vd.

kalmak isteyen ve melankolik sanrıda (*el-vesvese el-sevdâvî*) yaygın olarak görülen diğer belirtileri de taşıyan birisi olarak tanımlanırdı. Bu emarelerle kişi, hastalığın ne tür bir melankoli olduğunu ve sebeplerini bilebilirdi. El-Mecûsî Hipokrat'tan (*Epidemics II*) alıntı yaparak kalbin mizacı sıcak ve kuru, beyninki nemli ise kara safranın fazla miktarda olduğunu belirtir; çünkü sarı safra yanarak kara safraya dönüşür. Beyin, vücuttaki yanmış kara buharı kendine çekip melankoli oluşturur ve bu durum daha ziyade sonbaharda görülür.

Melankolinin bir türünün de likantropi (kendini kurt adam sanma) olduğu söylenir. Mağdur horoz gibi davranıp köpek gibi bağırır. Geceleri mezarlıklarda dolaşıp sabaha dek orda kalır. Benzi solgun, gözleri kararmış, çökmüş ve vahşidir. Ağzı dili tükrüksüzlükten kurumuş ve susuzluğu artmıştır. Vücudunda yara bereler vardır. Hasta çoğu zaman iyileşmez ve hastalık ırsidir.

El-Mecûsî karasevdayı kısaca şöyle tanımlar: durmadan düşündüğün bir kişi için hissettiğin tinsel tutku. Belirtileri çökük gözler ve hızlı göz hareketleri, aşırı kilo kaybı ve sevdiğinden bahsederken nabızda değişimdir.

Zihinsel bulanıklık sirsâm ve birsâm, hafıza kaybı ve koma denilen letarjik uyku hâli (*es-sübat es-saharâ*) gibi diğer hastalıklarda da yaygın bir belirti olarak görüldüğünden teşhis için bu tür genel belirtilere güvenilmemelidir. Sirsâm ve birsâmın kafası karışmış öznesine ilişkin El-Mecûsî sirsâmın beyindeki sıcaklık dengesizliğinden ya da beyin zarındaki sıcak bir şişkinlikten kaynaklandığını, birsâmın da beyinden kaynaklandığını, fakat sinirlerle beyne bağlanan dalaktaki bir şişkinliğin sonucu olduğunu söyler. Sirsâmsa yalnızca frenitis değil aynı zamanda letarji anlamına gelmekteydi. Er-Râzî ve İbn Sina'da olduğu gibi bu iki hastalık arasındaki ayrım frenitisi "sıcak menenjit" (*es-sirsâm el-har*), letarjiyi de "soğuk menenjit" (*es-sirsâm el-bârid*) olarak adlandırmakla yapılmıştı.[8]

Kâmil-üs sinaat-it tibbiye'nin ikinci yarısında El-Mecûsî antik dönem tıbbında ekseriyetle tepeden tırnağa usülde yapılan tedaviyi ele alır. Beşinci bölüm baş ağrılarından başlayarak başa ilişkin hastalıklar hakkındadır. Letarjinin çeşitli şekillerine

8 *IM*, 30.

dair incelemelerden sonraki konular catochus (*katahüs*), sadar[9] ve vertigo, sara, beyin kanaması, melankoli, likantropi, karasevda, kısmi felç, hâlsizlik ve benzerlerini içerir. Bu bağlamda El-Mecûsî kişinin kitabın ilk kısmında anlatılan belirtilere bakarak melankolinin beyinden mi, mideden yükselen buhardan mı, yoksa vücudun diğer kısımlarından mı kaynaklanıp kaynaklanmadığını anlaması gerektiğini söyler. Sonraki melankoli incelemesi şu üçlü etiyolojiye göre ayrılmıştır: beyinsel, hipokondriyak (hastalık hastası, evhamlı) yahut merakîye ve somatik. Melankoli beynin kendisinde oluşursa diğer etkenler göz önünde bulundurulmalıdır: hastanın yaşı, dört unsur teorisine göre mizacı, zayıflama eğilimi, vücudundaki tüylerin miktarıyla yüzünün kararıp esmerleşmeye eğilimi olup olmadığı ve hastalığının evresi. Daha sonra kanın beyinden uzak bir yerden alınması gerektiğinden safenden kan alınmalıdır. Kan alma işlemi birkaç gün uygulandıysa söz konusu işlem kolun medyan damarında uygulanmalı ve gerekli kan miktarı kanın rengine göre çekilmelidir. Kanın rengi siyahsa çekilen miktar fazlalaştırılmalı, koyu kırmızıysa sadece az bir miktar alınmalıdır çünkü bu renk, beyindeki sıvının vücudun geri kalan kısmına dağılmadığını gösterir. Kan alındıktan sonra hastaya haşhaş ve menekşe içeceği, diyet reçetesi ve koklaması için çiçekler verilmelidir. Üçüncü günde yazarın reçete ettiği bir lavman verilmelidir. Daha sonra vücut kara safrayı giderici bir ilaçla temizlenmelidir. Söz konusu sıvının tedavisi zor olduğundan bu ilacın sık sık kullanılması gerekir. Vücudu arındıran daha işe yarar şeyler arasında sarısabır, katranköpüğü ve kara çöplemeyle güçlendirilmiş kekik küskütü pişirme tarifi vardır. Hasta arpa suyu içeren nemli yiyeceklerle beslenmelidir. Birkaç hafta sonra durumu değişmemişse

9 *Sadar* (*Kāmil*, ii, 256 vd.) genellikle 'vertigo' diye tercüme edilir (Lane, *sadar* maddesi). Balfour ise bunun 'beynin şişmesiyle ilişkilendirilen mani' olduğunu söyler. Belirtileri uykusuzluk, depresyon, şiddet içeren davranış, tutarsızlık, kızarmış gözler, ürperme ile beyaz ve seyrek idrar idi. Tedavisi *sirsâm*ın tedavisiyle aynıydı ve hastanın kol ve bacaklarının bağlanması gerekirdi. Bağlamanın faydaları şunlardı: birincisi hasta kıpırdayamazdı; ikincisi beyni dinlenirdi; üçüncüsü hastanın kendini veya bir başkasını öldürmesi böylece engellenmiş olurdu' (J. G. Balfour, 'An Arab Physician on Insanity', *Journal of Mental Science*, 22 (1876), 247).

El-Mecûsî kara safra için başka arındırıcılar kullanılmasını ve alındaki damarlardan kan alınmasını tavsiye eder. Bu zamanlarda melankoliğe *en-nicah* adında bir macun karışımı verilmelidir. Yazar bu macun karışımının içindekileri de söyler.

Melankolik uyuyamıyor ve sayıklıyorsa, belirtiler arasında karasevda, inzivaya çekilme ve huzursuzluk varsa bu durum hastalığın yanmış sarı safradan kaynaklandığının bir göstergesiydi. Bu durumda hastalığın delilik (*cünun*) olduğu söyleniyordu. Söz konusu kişinin içi boşaltılmamalı, kişiden kan alınmamalı yahut kişi arındırılmamalıdır; çünkü bütün bunlar yalnızca ilgili vücut sıvısının şiddetini arttırır ve hastanın karasevdası, vahşiliği (*hutuv*) ve sayıklaması artar. Uyutucu ilaçlar, içinde haşhaş pişirilmiş arpa suyu gibi yiyecekler ve haşhaşla yapılmış içeceklerle hastanın bakımı yapılmalıdır. Üç saat sonra hastaya içmesi için menekşe ve haşhaş karışımı verilmelidir. Hastanın perhizine gelince hastaya kuzu eti, buzağı, su kabağı ve *isfanâk*la pişirilmiş yumurta, marul, *bakl-ı müluhiya* (ebegümeci otu), balık, *bana* (sorgun ağacı yaprağı), salatalık tohumu ve hint karpuzu gibi şeyler verilmelidir. Hazmı kolay, sulu meyveler yedirilmelidir. Kepek ekmeği, mercimek, lahana, sığır eti ve benzeri kara safra yapan yiyeceklerden kaçınılmalıdır. Sarımsak, soğan, hardal ve sirke gibi sarı safra yapan yiyeceklerden de kaçınılmalıdır. Hastanın başı nemli, uyku verici sıvılarla yıkanmalıdır. El-Mecûsî haşhaş içeren bir tarif verir. İçine biraz menekşe yağı konmuş ılık bir banyoda hastanın başına sıcak kompres uygulanmalıdır. Emzikli bir annenin sütü menekşe yağıyla birlikte hastanın başına damlatılabilir veya bu sıvıya pamuk batırılıp hastanın başına konabilir. Çeşitli yağlar da teneffüs edilebilir. Hastanın yattığı yer aydınlık bir yer olmalı ve hasta uyuyabilene kadar bu böyle devam etmelidir. Hasta sakin uyuyabiliyorsa yanmış sarı safrayı gideren pelin otu ve katranköpüğüyle pişirilmiş yiyecekler gibi arındırıcılarla vücudunun temizlenmesi makbuldür. Hastanın nemli perhiz reçetesini takiben birkaç gün dinlenmesine müsaade edilmelidir. Arındırıcılar kara safrayı gidermek için biraz daha güçlendirilmelidir. Bu tedavide hasta ateşlenir ve idrarı kırmızı olursa hastaya çeşitli ilavelerle arpa suyu verilmelidir. Ateş düşerse kara safrayı vücuttan atan ilaçlar verilmelidir.

Hipokondriyak melankolinin tedavisi mideyi temizlemek

için kusturucu iksirler içerir. Nemli bir perhizden üç gün sonra hastalığın devam etmesi durumunda melankolik sıvıları gidermek için hasta arındırılmalıdır. Hastaya bünyesine göre Galen'le Rufus'a mâl edilenleri de içeren çeşitli laksatifler (müshiller) reçete edilir.

Vücut sıvılarıyla beyne ulaşan buhardan kaynaklanan melankolinin tedavisi için hekim hastanın kolunun ortasındaki damarı kanatarak hastalığın yapısını belirlemelidir. Kan siyahsa hastadan yavaş yavaş daha fazla kan alınmalıdır. Hasta aybaşı kanı birikmiş bir kadınsa *safen*den (safene veya bacağa ait damar) kan alınmalıdır.[10] Daha sonra El-Mecûsî'nin tavsiye ettiği bir perhiz uygulanmalıdır. Vücutta fazla miktarda sıvı sarı safra bulunması hâlindeyse vücudu arındırıcı ilaçlarla boşaltmak gerekir ki bu durum yazarın daha önce sarı safra için söylediği şeyle çelişkili görünüyor. Her hâlükârda arındırma işleminin ardından hastaya ılık-sıcak bir banyo ile menekşe, nilüfer ve marul yapraklarıyla dolu bir su küvetine girmesini salık veren nemli bir perhiz uygulanmalıydı. Hastayı bu küvete sokmakla vücuttaki çürümenin çözülmesi ve vücudun nemlendirilmesi amaçlanırdı. Vücuda yağla masaj, başa sıcak kompres yapılmalı ve baş yağlanmalıdır. Hastalık devam ederse hastanın dayanıklılığına göre tekrar arındırıcılar kullanılmalı ve bu arındırıcılar etkilerine göre derecelendirilmelidir. Eğer hastalık sarı safradan kaynaklanıyorsa ilaçlarla sıcak yiyeceklerden kaçınılmalıdır. Kara safradan kaynaklanıyorsa siyah kanı vücuttan atmak için hastadan kan alınmalıdır. Kan almaya gerek yoksa ve hasta bunalımlı ve uyuyamıyorsa hastanın uykusunu getirmek için nemli bir perhiz uygulanmalıdır. Daha sonra hasta ilaç alıp nemli yiyecekler yemeli ve banyo yapıp lavman kullanmalıdır. Bütün bunlardan sonra hastanın durumunun düzelmesi gerekir; korkuları kaybolur, hasta sakinleşir ve aklı başına gelir. Aksi takdirde hastaya müshil verilmelidir. İdrar söktürücüleri içeren birkaç günlük tatlı bir diyetin ardından hasta tamamen iyileşene dek müshil ve nemli bir perhize geri dönülmelidir. Melankolik düşünce ve korkular devam ederse, hekim kendini tamamıyla hastanın kalbini güçlendirmeye adamalıdır. Vücut sıcak değilse ve nabız hızlı atmıyorsa tatlı misk ve sarı sakız karışımı veya bununla

10 Lane, *as-sāfin* maddesi.

birlikte bir miktar "büyük tiryak" ve becirnabü yahut borakslı su kullanılmalıdır. Vücut sıcaksa El-Mecûsî macun karışımları önerir. Bu karışımlardan biri ruhu canlandırır, zekâyı geliştirir ve cildi düzeltir. Potansiyel melankolikler diyetlerine dikkat etmeli, kendilerini aşırı yormaktan, öfke ve uykusuzluktan sakınmalıdırlar. Ilık suyla banyo yapmanın ve yumuşak bir masaj ve yağlanmanın dışında melankolik kimseler kültürlü ve zeki insanlarla yakın ilişki kurmalıdır. Rahatlamaları ve açık bahçelerde oturmaları gerekir. Ve kara safra için mevsimine uygun müshil almalıdırlar.

Likantropinin tedavisi ise hastanın coşkunluk zamanında hastadan kan alınmasıdır. Bilincini kaybedene kadar hastadan kan alınması gerekir. Perhiz, hastanın vücudundaki uygun keymusu ya da vücut sıvılarının bileşimini[11] desteklemelidir ve hastaya ılık, tatlı su dolu bir küvette banyo yaptırılmalıdır. Müshil ve ardından fâruk[12] (keskin) tiryak verilmelidir. Hastalık şiddetlenir ve bununla beraber uykusuzluk görülürse, hastanın başına uyutucu ilaçlarla sıcak kompres yapılmalıdır.

Karasevdaya gelince mağdura banyo ve ölçülü egzersiz yapmayı, masajı ve içecek tüketimini içeren nemli bir perhiz verilmesi ve hastanın seyahat etmesi gerekir. Öykü, şiir ve çilecilerin hikâyeleriyle, bahçeyle, ezber yapmayla, şarkıyla, ut ve flüt müziğiyle uğraşması hastaya iyi gelir. Kişi hareketsiz kalmaması için kendi işi, uğraşları ve etkinlikleriyle meşgul olmalıdır. Bu işler kişinin düşüncelerini âşık olduğu kimseden uzaklaştırır. Bu tür faaliyetleri takip ederek düşünceleri başkasına yönelir. Aynı zamanda âşık olduğu kimseden uzak durmasının dışında ondan başka biriyle cinsel ilişkide bulunması da '*ışk*ı azaltan şeyler arasındaydı.

İbn Sina'nın yanı sıra El-Mecûsî bu tür konularla ilgili kendinden sonra gelen tıp yazarlarını kuşkusuz etkilemiştir. Örneğin Es-Sülamî on ikinci yüzyılda hekimleri imtihan etmek için kullanılabilecek bir soru-cevap listesi yazmıştı. İdrarla ilgili bölümde farazi hekime "Şarap gibi köpüklü kanlı idrar ne anlama

11 *WKAS*, *kimus* maddesi.

12 Bkz. Leiser ve Dols, 'Evliya Chelebi's description of Medicine in Seventeenth Century Egypt', part 1, *Sudhoffs Archiv*, 71 (Wiesbaden, 1987), 209 b.a..

gelir?" sorusunu yöneltir. Cevap zihinsel bozukluktur; bu cevap El-Mecûsî'den alınmış olabilir.[13] Belli ki iyi ve kötü belirtilerle ilgili bölümde şu sorunun cevabı El-Mecûsî'den alınmıştır: "Akli dengesi bozuk birinin uyuyup uyandığında aklının tamamen başına geldiğini fakat uzun süre uyanık kaldıktan sonra akli dengesinin tekrar bozulduğunu görürseniz bu ne anlama gelir?" El-Mecûsî'ye göre doğa, uyku esnasında hastalığa sebep olan şeyin üstesinden geldiği ve uyku onu olgunlaştırdığı için bu iyiye işarettir. Oysa kişinin akli dengesinin yerinde olması her hastalık için iyi bir belirti anlamına gelmez, zira akılları başlarında olsa bile insanlar iç kanama ve veremden ölmektedir. Oysa durum akut hastalıklarla baş hastalıklarında böyle değildir.[14] Aynı zamanda Es-Sülamî El-Mecûsî'den melankoli ve beyinsel bir hastalıktan muzdarip olanlar için basur sayesinde vücuttaki zararlı madde azaldığından ötürü basurun iyi bir belirti olduğunu alıntı yapar. Özetle El-Mecûsî içlerinde en ağır türü delilik olan melankolinin sistematik bir sunumunu ortaya koyar. Daha önceki Yunan tıbbı çalışmalarına oldukça bağlı olsa da bizlere vücuttaki sıvı dengesizliğine, yani dört unsur teorisine dayanan tedavilerin geniş bir yelpazesini sunar.

(b) İSHÂK İBNİ İMRÂN

Melankoli üzerine monografiler şu İslam hekimleri tarafından yazılmıştır: İbn Masuya (ö. M.S. 857),[15] Huneyn bin İshâk (ö. M.S. 873),[16] Ahmet İbn el-Eşat (ö. M.S.970),[17] ve İshâk İbn İmrân (ö. M.S.908).[18] Bunlardan yalnızca sonuncusunun monografisi yayınlanmış ve kapsāmlı bir şekilde incelenmiştir; diğerleriyse sadece bunlara atıfta bulunan sonraki yazarlar

13 As-Sulamī, *Imtihān al-atibbā*, 11b.

14 A.g.e. , 21b; bkz. *Kāmil*, i. 430.

15 Paul Sbath, *al-Fihris* (3 cilt. ; Kahire, 1938-1939), i. 19 (no.106); *MI*, 114; *GAS*, iii. 235.

16 Sbath, *al-Fihris,* i. 43 (no. 315).

17 A.g.e. i. 87 (no. 733); *GAS*, iii. 302.

18 Ishāq ibn 'Imrān, '*Maqāla fi l-Malīkhūliyā*' (*Abhandlungen über die Melancholie*) *und Constantini Africani 'Libri duo de melancholia*', ed. ve çev. Karl Garbers (Hamburg, 1976); *MI*, 125; *GAS*, iii. 266.

vasıtasıyla bilinmektedir.[19] Bu yüzden bu konuya ilişkin yazılmış eserlerin sırasına dair herhangi belirli bir fikir oluşturmak imkânsızdır. Belli ki hiçbir monografi özellikle delilik ve mani üzerine yazılmamıştı.

Şüphesiz İslam tıbbında melankoliyle ilgili en iyi bilinen metin İshâk İbn İmrân'ın incelemesidir; çünkü bu inceleme Latince tercümeler vasıtasıyla ve Afrikalı Konstantin'in (ö. M.S. 1087)[20] söz konusu metni uyarlamasıyla ortaçağ Avrupası'na aktarılmıştır. İbn İmrân Bağdat'ta yaşayan Müslüman bir hekimdi. Kuzey Afrika'nın son Aglebi hanedanı III. Ziyadetullah tarafından M.S. yaklaşık 902 senesinde krala hekimlik yapması için başkent Kayrevan'a davet edilmişti. İbn İmrân başkente gelişinden kısa bir süre sonra akli dengesinin yerinde olmadığı ya da en azından melankolik olduğu düşünülen kralın gözünden düştü. Görünüşe göre kralın güvenini kazanan ve şüpheci kralı kendisine karşı kışkırtan Yahudi bir saray hekimiyle İbn İmrân arasında bir rekabet olmuştu. Ziyadetullah İbn İmrân'ın maaşını kestirdi ve sonra İbn İmrân şehirde para kazanmaya başladıktan sonra onu zindana attırdı. İbn İmrân'ın Bağdat'a dönmesi yasaktı. Patronuyla son bir tartışmanın ardından işkence edilip M.S.908'de ölüme mahkûm edildi. İbn Abi Uşaybi'a'ya göre İbn İmrân Kuzey Afrika'daki ilk büyük hekimdi ve ilki talebesi İshâk bin Süleyman el-İsraili[21] olmak üzere bir seçkin hekimler silsilesini başlamıştı. İlaç ve hijyen üzerine çalışmaları içeren çok sayıda eser kaleme almıştı. Melankoliyle ilgili yazdığı inceleme yalnızca tek bir eski el yazmasından günümüze ulaşabilmiştir.[22] Aslında ders olarak anlatılabilecek bu incelemede İbn İmrân konuyla ilgili Rufus'un çalışmasını tasdik eder.

---

19 İbn Masuyah, Huneyn bin İshak ve El-Eşat'ın eserlerinin el yazması kopyaları belli ki Halep'teki Paul Sbath Koleksiyonu'nun içindeydi. Fakat maalesef bu el yazmalarına yerini bulamadım. Ayrıca Sezgin (*GAS*, iii. 414) Bodleian Kütüphanesi El Yazmaları bölümü cilt:215/2'de İbn el-Cezzar'ın melankoli üzerine yazdığı bir eser olduğunu iddia eder fakat bu ciltte böyle bir eser yoktur.

20 *EI*$_2$,'Constantinus Africanus' maddesi (B. Ben Yahia).

21 *MI*, 137 vd.

22 *MI*, 125; 'Imrān, ss. xiii-xiv; M. Laignel-Lavastine ve Ahmed ben Milad, 'L'École médicale de Kairouan au X^e et XI^e siécles', *Bulletin: Société française d'histoire de la médecine*, 27 (Paris, 1933), 236

İbn İmrân melankolinin kişinin bir yakını kaybettiği veya ondan ayrıldığı vakalarla ağır depresyon ve zihinsel yorgunluk vakalarında deliliğe dönüşebilen bir hastalık olduğunu söyler.[23] Bu, kişisel bir eğilim yahut yapısal bir tür değildir. Hastalığın hem ırsî olduğunu, hem de olmadığını öne sürer. Hastalığın ırsî olduğu durumda bireyin yapısı daha doğmadan bozulduğu için bu tür kişiler melankoliye eğilimlidir. Sonradan görülen melankoli ise temelde "altı doğal olmayan unsur"un ihmal edilmesiyle ortaya çıkar. Özellikle ruhsal olaylar hayvanî ve insanî ruhlara zarar verebilirdi. Kara safrada hangi değişiklikler olursa olsun hastalığın ortaya çıkması için beynin etkilenmesi şarttı. İbn İmrân melankoliyi üçe ayırır: (I) beyinden kaynaklanan melankoli iki türden oluşmaktaydı: birincisi sarı safradan kaynaklanır ve bu türde ani hareketlerle saçma davranışların eşlik ettiği yüksek ateş görülür; hasta zenciler ve kara nesnelerle ilgili halüsinasyon görür; bu frenitistir. İkinci tür ya beynin mizacında baskın olan ve hayvanî sanrı (*el-vesves es-sabuî*) denen doğal kara safra, bozuk kara safra[24] veya yanık safradan kaynaklanır. (2) Melankolinin diğer türü kara safradan ve vücudun alt kısımlarındaki yanmış sıvılardan kaynaklanır ve beyne ulaşır. (3) Son tür de vücudun tamamına yayılmış kara safradan başlar fakat hipokondride vücuttan atılır; oradan toksik (zehirli) buhar kalbin yakınında üretilen hayvani ruhu etkiler ve beyne çıkar. Bu üç tür ortak ruhsal ve fiziksel belirtileri paylaşır— korku ve üzüntü, hezeyan (*delusion*) ve her türden halüsinasyon— fakat her türün aynı zamanda kendine has belirtileri vardır.

Sonraki bölümde tedaviye dönmeden önce İbn İmrân melankoliğin sara hastası ya da sara hastasının melankolik olabileceğine dair Hipokratçı görüşü inceler. İbn İmrân Yunanlıların bu hastalığa "kutsal hastalık" adını verdiklerine ve bunu bir tür ilahi ceza olarak gördüklerine dikkat çeker. İbn İmrân'a göre hastalığın sebeplerinin belirsizliğinden ve cinlere dayandırılmasından dolayı Arapçada insanlar bu hastalığa "kâhin hastalığı" (*el-maraz el-kâhin*) derlerdi. Hekimlerse "büyük hastalık", "kö-

23 'Imrān, s. 17/195a.

24 'Imrān, s. 18/95b: "Kanın tortusu gibidir; kara kimustur ve olgunlaşmamıştır fakat gerçek bir safraya dönüşür. [Melankolinin] gelişimi beyne ulaşan diğer türünün gelişimine benzer."

tücül hastalık" (şer) yahut delilik (*cünun*) derlerdi.[25] İbn İmrân cüzamlı birkaç kişinin melankoliye tutulduklarını ve tedavilerinin mümkün olmadığını gördüğünü de notlarını arasına ekler.[26] Tedaviye gelince önce müzik ve ilaçla beraber bir şekilde hasta ikna edilerek hastalığın ruhsal belirtilerinin üstüne gidilmelidir.[27] Fiziksel belirtilere, özellikle zayıflama, uykusuzluk ve hazımsızlığa daha sonra geçilmelidir. Tedavi genelde her zaman olduğu gibi kara safrayı gidermeye ve altı "doğal olmayan unsur"un düzenlenmesine odaklıdır. Lâkin melankolinin her üç türünün de kendine has tedavisi vardır. İbn İmrân genellikle vücudu arındıran hap, toz, lavman, fitil, laksatif, hamam, yağlar, müshil, solukla içe çekilen ilaçlar ve karışımları içeren yirmi dokuz detaylı reçete verir.

İbn İmran'ın tedavisiyle ilgili Manfred Ullmann'ın üç şey dikkatini çekmiştir. Birincisi anlatımı açık ve şematiktir; melankoliye ilişkin mantıksal olarak dört unsur teorisini geliştirmektedir. Hastalığa dair ruhsal kökenli açıklaması ise bu dört unsur açıklamasıyla bağdaşmaz. İkincisi tamamen antik dönem yazarlarına, özellikle Rufus'un melankoliyle ilgili kitabına ve Galen'in *De locis affectis* adlı çalışmasına bağımlıdır. Diğer yandan hiçbir bilginin yazarın kişisel tecrübelerinden alınmamış olması Ullmann'ı üçüncü noktaya götürür: Kitabın yapısı oldukça soyuttur. Melankolinin türleriyle belirtileri tamamen teorik varsayımlara dayanmaktadır. Ayrıca incelemenin skolastik yapısı İslamî tıp metinlerinin çoğunun karakteristik bir özelliğidir. Ullmann İbn İmrân'ın çalışmasını El-Mecûsî'nin melankoli üzerine yazmış olduğu ve büyük ölçüde Trallesli İskender'den alınmış benzer bir incelemeyle mukayese eder.[28]

Felsefi iddialarına ilaveten İbn İmrân'ın incelemesi, konudan sapma, atlama ve tekrarlarla ciddi anlamda kusurludur ve melankolinin çeşitli türlerine göre dört unsur teorisi yorumlamasını El-Mecûsî ve İbn Sina gibi yeterince geliştirememiştir.[29]

25 'Imrān, s. 37/101b.

26 'Imrān, s. 35/101a; bkz. Cüzamlı bir hastanın iyileşmesine dair yazdıkları, s. 52/107b.

27 'Imrān, s. 39/102b-103a; müzikle ilgili ayrıca bkz.31/99b-100a.

28 *IM*, 72-9.

29 Garbers'ın bu kitapla ilgili değerlendirmesi için bkz. 'Imrān,

İbn İmrân diğer tıp yazarları gibi ruhsal olayları haklı gerekçelerle akıl hastalıklarının sebebi olarak görmüş ve insan ruhu üzerindeki zararlı etkilerini açıklamaya çalışmıştır.[30] Bu tür varsayımların yapaylığına rağmen eser gerçek bir tıbbi gerekliliği yansıtır ve akli bozuklukların profesyonel hekimlerce nasıl algılandığı ve çoğu durumda nasıl tedavi edildiğine dair bize bir fikir verir. İbn İmrân'ın tedavi vakalarının eksikliğine rağmen onun akli bozuklukları teşhis etmenin zorluğunu samimiyetle itiraf eden tek yazar olduğu anlaşılıyor: " Ruhsal [*nefsî*] belirtilerin farklılığından dolayı hastalıkla ilgili net bir bilgisi olmayan hekimlerin gözünde çeşitlilik muğlaktı."[31] Ve belki de kendi hayal kırıklıklarıyla dolu tecrübelerini düşünerek tedavinin güçlüğünden şikâyet eder: "Deliler tanrının mahlûkatı arasında şifacı çağırmada en tuhaf davrananlarıdır. Şifacıya boyun eğer ve ne kadar para, mal isterse verirler. Ama eğer bu şifacı onların ayağına gelir ve onları iyileştirmeye kalkarsa ona boyun eğmez ve dediklerini yapmazlar."[32]

(c) İBNİ SİNA

Bu konuların karşılaştırmalı ve bazı açılardan daha önemli bir incelemesi İbn Sina'nın *Kânun*'unda mevcuttur. İbn Sina (ö. M.S. 1037) en önemli Aristotelesçi filozoflardan biri olduğu için Aristoteles'ten sonra gelen "ikinci hoca" sayılmıştır. Tıp alanındaki hâkimiyeti, çalışmalarının kapsamının yanı sıra büyük ölçüde Aristo'nun doğa felsefesiyle Galen tıbbını birleştirmesinin bir sonucuydu. *Kânun* oldukça geniş bir alanda neşredildiği için El-Mecûsî'nin ya da İbn İmrân'ın monografilerinden çok daha etkili bir kitaptır. Bir yandan Latinceye ilk kez Kremonalı Gerard (ö.M.S.1187) tarafından çevrilmiş, ortaçağ ve Rönesans dönemi Avrupa tıbbında oldukça etkili olmuştur.[33] Diğer yandan

s. xxvi-xxvii.

30 'Imrān, s. 13f/94a.

31 'Imrān, s. 21/96b; ayrıca bkz. s. 28 f./99a.

32 'Imrān, s. 28/99a.

33 Bkz. Ursula Weisser, 'Ibn Sīnā und die Medizin des Arabisch-İslamîschen Mittelalters—Alte und neue Urteile und Vorteile', *MJ*, 18 (1983), 283-305, ve Nancy G. Siraisi, *Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500* (Princeton, NJ, 1987).

Kânun'un İslam dünyasındaki otoriter konumu günümüze dek devam etmiştir. Asya yarımadasında Yunan tıbbı denilen uygulama büyük ölçüde İbn Sina'nın ansiklopedik çalışmasına dayanmaktadır.

Kânun genel tıp prensiplerini içeren beş bölüme ayrılmıştır: tıp malzemeleri, uzuvların hastalıkları, genel hastalıklar, kozmetik ürünler ve ilaç formülasyonları. Aristoteles'in bir takipçisi olarak İbn Sina'nın akli dengesizlikle ilgili aklına gelen ilk soru, kalbin beyin üzerindeki üstünlüğüne ilişkin soruydu. İbn Sina *Kânun*'un birinci bölümünde tahmin edileceği üzere Aristoteles'in haklı olduğunu, pneuma yapısından dolayı kalbin bütün vücudu çalıştıran en önemli kaynak olduğunu, fakat bedensel işlevlerin doğrudan kaynağı olmadığını öne sürer. Hekimin yalnızca ayrı organları ve bunların işlevlerini bilmesi yeterlidir. Benzer şekilde İbn Sina çoğu hekimin desteklediği bedensel düzenin aksine beynin yapısına dair daha karmaşık bir felsefi düzeni destekler.[34]

Kânun'un üçüncü bölümünün üçüncü, dördüncü ve beşinci kısımlarıysa beyin enflamasyonunun çeşitli türlerini, duyuların hasarlı işleyişini ve istemli hareketi etkileyen beyin sarsıntılarını ele alır. Üçüncü kısım frenitisin [*karanitis*] belirtileri ve tedavisinin yanı sıra diğer beyin enflamasyonları, flegmon [*filgamuni*], erizipel [*hamra*] ve temriye, şiddetli sayıklama [*sabari*], letarji [*sirsām barîd*], beynin içindeki ve dışındaki sıvı, catochus [*katahus*], hissizlik [*sübat*] ve kafatası çatlağı incelemelerini içerdiğinden konumuzla ilgilidir.[35] Frenitis letarjiden yani soğuk sirsâmdan farklı olarak kısaca sıcak sirsâm şeklinde tanımlanır. Beyin zarının yahut beynin kendisinin ateşli enflamasyonudur. İbn Sina beyindeki kütlenin iltihaplanmayacağını iddia eden diğer yazarlarla aynı fikirde değildir. *Sirsâm* beyin zarı iltihaplanması için kullanılan özel bir isimdir; *karanitis* ise beyinle ilgili iltihaplanma için kullanılabilir. Belirtileri ağır ateşle birlikte sayıklama (*hezeyan*)[36] ve zihinsel bulanıklıktır (*ihtilât*). Herkesçe kullanılan *sirsâm* sözcüğünün kökeni hastalığın belirtisine dayanmaktadır. Aynı şekilde hastalık belirtisi olan *nisyân* (unut-

34 Harvey, *The Inward Wits*, 22-27.

35 *Kânûn*, ii. 44-54.

36 Ayrıca bkz. a.g.e. iii. 93.

kanlık) sözcüğü de soğuk *sirsâm* yahut letarji için kullanılır. Kullanımı yaygın bir terim olan *sirsâm*, beyin hastalıklarını ifade eder. İbn Sina dil bilmeyenlerin, *birsâm*ın frenitis anlamına geldiğini ve *sirsam*ın bundan daha az tehlikeli olduğunu sandıklarını fakat bunun aslında böyle olmadığını belirtir. Daha önce gördüğümüz gibi *birsâm*, göğsün iltihaplanması yahut göğüs hastalığı anlamına gelir. Bu yüzden İbn Sina'ya göre *sirsâm* ateş, mide ağzından beyne ulaşan yanmış vücut sıvıları veya beynin ve beyin zarının iltihaplanmasını içeren genel bir terimdir. Beyin iltihaplanmasına diyafram, göğüs kasları ve diğer organların hastalıkları eşlik ettiğinde *sirsâm birsâm*la beraber ortaya çıkabilir. Yazara göre bu durumun tanımı değişebilir, lâkin tıp hekimlerince kullanılan gerçek *sirsâm* sözcüğü başın iltihaplanması anlamına gelir.

Kimi zaman beynin iltihaplanması ikincil olarak etkilenmektedir. Hastalık dördüncü gününde çok kötü bir vaziyete gelebilir. Bu hastalık beynin çeşitli kısımlarını etkilese bile *sirsâm*dan ölenlerin çoğu ruha (nefse) zarar geldiği için ölmekteydi. Hastalığın kaynağı genelde safralı kan veya sarı safraydı. Akli bozukluk saatlerce ağlamak ve gülmekten ibaretti. Hastalığın zatüreden kaynaklanması da kötü bir durumdu zira zatüre yüksek ateş yapardı. Başın ve ciğerlerin ağırlaşması, kasılmalar ve kusmayı içeren çeşitli belirtiler görülürse hastalık ölümcüldü. Frenitis, basur sıvısı akıtılırsa çoğu zaman bu sıvıyla birlikte çözünür ya da frenitik [*phrenitic*] durum soğur ve letarjiye dönüşür, böylelikle kişi hastalıktan kurtulurdu. Frenitis yüksek ateş, verem (*dekk*) ya da delilikten (*cünun*) oluşabilirdi; bu hastalıkta gerçek hayalle yer değiştirirdi. Nadiren yaşlılar kendilerini frenitis hastalığından kurtarırdı. Kimi tıp hekimleri hastalığın ateşsiz seyrettiği durumlarda frenitise benzer bir hastalığın görüldüğünü iddia etmiştir; lâkin hastalığın ateşsiz seyri bunun iltihapsız bir hastalık olduğunun göstergesidir.

Bu noktada frenitis tartışmasında İbn Sina sonraki bölümlerde ayrı bir hastalık olarak ele alınmış kuduzu akıllara getiren genel bir tanımlama yapar. İbn Sina, mağdurun huzursuz ve oldukça ajite olduğunu nakleder. Hasta tedirgindir; duvarlara tırmanmaya çalışır ve asabiyeti, üzüntüsü, susuzluğu ve nefes darlığı artar. Su içtiğinde tıkanır ve suyu çıkartır. Çoğu hasta o

günden sonra katil olur. Kimi zaman hastalık dört gün sürer ve kişi bu hastalıktan kaçamaz. Bu hastalıkla birlikte hastanın yüzüyle dili kararır ve gözleri kurur; hâli *mülekkin*e benzer. Daha sonra hareketleri ağırlaşır, nabzı yavaşlar ve hasta ölür. Çoğu hasta boğularak ölür. İbn Sina hastalığın sebebinin, beynin hastalık taşıyan bir diğer önemli organla bağlantısı olmasının ihtimal dışı olmadığını belirtir. Hastalık, hastalıklı organdan beyne taşınarak zihni bulandırır ve beyni bozar; akla zarar verir. Boğazla göğüs bölgesi kuruduğu için de hasta susuzluk çeker.[37]

Sonrasında yazar *sirsâm*ın belirtilerini ve çeşitli türlerinin tedavilerini anlatarak devam eder. Özellikle yanmış sarı safradan kaynaklanan *sirsâm* deliliğe ve asabiyete, nefes darlığına, hastanın şaka yapmasına ve benzer şeylere sebep olur. Tedavi genelde vücudu nemlendirmeye ve soğutmaya yöneliktir.[38] *Sirsâm*ın bu son çeşidi deliliğin kavramsallaştırılmasına ilişkin belli ki önemlidir. *Sabari*nin, sarı safradan kaynaklanan sıcak *sirsâm*la birlikte ortaya çıkan aşırı delilik (*cünun müfrit*) olduğu söylenir. Bu yüzden hasta *sirsâm*a yakalanmış olsa bile *mecnun* (deli), *muzdarip* (ızdıraplı) ve *müşevveş* (kafası karışık) olabilir. İbn Sina'ya göre sıradan frenitis (*karanitis*) ateşli sayıklama ve zihinsel bulanıklıktır fakat delilik değildir. Frenitisle birlikte delilik de görülüyorsa bu *sabari*dir. Nasıl ki bu hastalık frenitisle birleşmiş melankoli gibiyse benzer şekilde frenitis de ateş ve iltihaplanmayla birleşmiş melankoli gibidir. Delilik ateş ve iltihaplanmadan önce ortaya çıkarsa bu hastalık *sabari*dir. İbn Sina sebebin saf kırmızı safra yahut beyne hücum eden yanmış safra olduğunu açıklar. Safra beyne ilk ulaştığında deliliğe neden olur ve beraberinde ya da sonrasında iltihaplanmaya yol açar. Frenitiste akli dengesizlik iltihaplanmanın bir işaretidir; *sabari*deyse delilik ve iltihaplanma aynı maddenin oluşumlarıdır, birbirlerinin sebebi değillerdir ama çoğu zaman birbirlerinin yoğunluklarını arttırırlar. *Sabari* baş gösterdiğinde süreğen

37 A.g.e. ii. 45.Tıp kitabında kuduzu hezeyanlı delilikle karıştıran ve maniyle melankoliyi hiç ele almayan İbn Zuhur, kitabında kuduz bir eşeğin enteresan vakasına ve kuduzun belirtilerine yer verir (Gabriel Colin, *Avenzoar, sa vie et ses œuvres*, Publications de la Faculté des lettres d'Alger, Bulletin de correspondance africaine, 44; Paris, 1911, 108-109.) Kuduz incelemesi için ilerleyen kısımlara bakınız.

38 *Kânûn*, ii. 47, 49.

uykusuzluk görülür ve uyku kesintilidir; ajitasyon (gerginlik), hiperventilasyon (uzun ve derin solunum) ve unutkanlık başlar. Hastanın verdiği cevaplar sorularla ilgisizdir; gözleri tahriş olmuş gibi kızarık, bozuk ve donuktur. Bazen gözlerde sarılık olur. Hasta, buhardan ötürü başının arka kısmına yayılan bir his, başında bir acı duyumsar ve istemsiz ağlar. Bir vakada hastalık hafiflediğinde ateş devam etmiş, dil kuru ve paslı kalmıştır. Bir diğerinde göz kapaklarının hareketleri yatışmış, hasta konuşamaz hâle geldiğinden sayıklama kesintiye uğramıştır. Hasta çoğu zaman çarşafları sıkar. Nabız kuvvetlidir ve hafifçe artar. *Sabari*nin belirtileri oldukça farklılık gösterebilir; tedavisiyse sarı safra *sirsâm*ıyla tıpatıp aynıdır— vücudun nemini arttırmak ve hastanın kol ve bacaklarını bağlayarak hareketini kısıtlamak gerekir.[39] Bu hastalığın ismi, hastanın bağlanması gerektiğini akıllara getirir: *Sabari* sözcüğünün kökeni "bağlamak, engellemek, zincire vurmak" anlamlarına gelebilen Arapça *sabara* sözcüğünden gelmektedir. Açıklamasının sonunda yer alan tedaviyle ilgili kısımda İbn Sina sözcüğün bu anlamını destekler.

Dördüncü bölüm duyu organlarının zayıflayan işlevlerini ve uygun tedaviyi inceler: uyuklama veya hissizlik (*sübat*), uyku ve uyku bozukluğu, uykusuzluk, beyin sarsıntıları, zihinsel bulanıklık ve sayıklama, anlamsızlık (*ru'una*) ve aptallık (*humk*), düşünce ve hafıza zayıflığı, mani ve kuduz, melankoli, likantropi ve karasevda.[40] Hafıza, idrak [*cognition*] ve hayal gücünün (*tahayyül*) beyindeki yerleriyle bunlara ilişkin bozuklukların belirtileri ve tedavilerinin ardından söz konusu bölüm zihinsel bulanıklığa ayrılmıştır. Hezeyan İbn Sina'nın akıl hastalıklarından sayılabilecek tek genel incelemesidir.

Bu belirtiler kara safra, yanmış sıcak kan, sarı safra, kırmızı safra, bazal ısı, sıcak buharlar yahut kuruluğun beyinde yarattığı bir durumun sonucudur. Bütün bunlar aklı muhafaza eden ruhu özlerinden mahrum eder. Zihinsel bulanıklık, ateşte olduğu gibi vücudun bir başka kısmındaki yahut tamamındaki bozukluktan kaynaklanabilir. Belirtilerine gelince şiddetli ağrısı olup da şikâyet etmeyen ya da bu ağrıyı hissetmeyen kişinin zihni bulanıktır ve altın sarısı idrar ateşle beraber aklın bulandığı anlamına

39 A.g.e. 50.
40 A.g.e. 54-73.

gelebilir. Kara safradan kaynaklanan akli dengesizliklerin belirtileriyse endişe [*anxiety*], takıntı [*obsession*] ve melankolidir. Sarı safrada yırtıcılık ve gözüpeklik, kanlı kara safrada sevinç ve kahkaha ile damarlarda bol kan akışı gözlemlenir. Sarı safranın pek çok belirtisi vardır: iltihaplanma, asabiyet [*irritation*], huysuzluk, şiddetli rahatsızlık, ateş ve alevle ilgili halüsinasyon görme, benzin solması ve alnın derisinin esnemesi bunlardan bazılarıdır. Ateşli ve salgın hastalıklarda ortaya çıkan zihinsel bulanıklık gibi tedavisi en zor ve güçlü belirtiler kırmızı safrada görülür. Mukustan [*phlegm*] kaynaklanan ruhsal bozukluklarda akli dengesizlikle birlikte dinginlik, depresyon, uyuklama, takıntı, hastanın çeşitli hayvanlara ve kuşa dönüştüğünü gördüğü halüsinasyonlar ortaya çıkar. Neticede uykusuzluk kuru sıcaklıkla birlikte belirirse hastanın zihninin bulandığına işaret eder. Hastanın uyuklamasıysa kan veya mukusun bozulmasından kaynaklanan nemli sıcaklığa işaret eder. Buhardan kaynaklanan ruhsal bozukluklar hastalık hangi organı etkilediyse onunla ilgili belirtilerle kendini gösterir. Vücudun genelinden kaynaklananlarsa ateşli hastalıklardaki gibi vücudun vaziyetiyle kendini belli eder.[41]

Kandan kaynaklanan zihinsel bulanıklığın tedavisi hastadan derhal kan almak ve kandaki dengeyi eski hâline getirmek için gerekli her şeyi yapmaktır. Sarı ve kırmızı safra tedavisinde ise hastanın bağırsaklarını boşaltmak ve vücudunun tamamındaki veya başındaki sıvıyı başı tıraş ettikten sonra perhizle ve kompresle eski hâline getirmektir. Hasta şiddet gösterirse kendisine delilik vakalarında olduğu gibi davranılmalıdır. Hastanın başına zeytinyağı ve süt sürülmesi başı soğutmak ve güçlendirmek için tavsiye edilir. Söz konusu bulanıklık eğer vücudun başka bir kısmındaysa yukarda tavsiye edilen şeyler yapılmamalıdır. İbn Sina bu tedavilerin çoğunun ilgili hastalığın altında incelendiğini söyler. Bulanıklığın yanı sıra zayıflık ve iltihaplanma belirtileri görülebilir ve bu durumda hastayı şiddetle tokatlamak gerekir. Diğer zamanlar hastaya iyi gelen bir şey de hastanın başına kelle paça çorba dökmek ve hastaya her gün şeytan şalgamı vermektir. Eğer başka hiçbir şey işe yaramazsa hastanın başını

41 A.g.e. Paul of Aegina, *The Seven Books of Paulus Aegineta*, çev. Francis Adams (3 cilt; Londra, 1844-1848), i. 372.

haç şeklinde yakarak dağlamak gerekir.[42]

Peygamberin dağlamaya karşı uyarıda bulunmasına rağmen bu yöntemin Müslüman hekimlerce oldukça yaygın kullanıldığı anlaşılıyor. Ebû'l Kasım Zehrâvi (ö. yak. 404/1013) cerrahi aletlerle ilgili yazdığı bölümün ilk kısmını melankoli de dâhil olmak üzere pek çok hastalık için uygulanabilen dağlamaya ayırmıştır.[43] Zehrâvi'ye göre bozuk vücut sıvılarından ve yoğun mukustan kaynaklanan melankoli felçlilere yapılan dağlamayla olduğu gibi tedavi edilmelidir. Eğer hastalık aşırı kara safradan ve vücudun nemliliğinden kaynaklanıyorsa hastanın ilk önce içi boşaltılmalı ve kafası tıraş edilmeli, sonra aşağıdakiler yapılmalıdır.

Hastanın kafasının etrafına sıkıştırılmış, yuvarlak bir keten bandaj sarın. Hastaya bağdaş kurdurtup her tarafından sıkıca tutun. Sonra yaklaşık yarım kilo bayatlamış koyun tereyağı alın ve ateşe koyup parmağınızı yakmayacak derecede ılıyıncaya kadar ısıtın; sonra bunu yuvarlak bandajdaki başın ortasına dökün ve soğuyuncaya kadar orda bekletin. Bu işlemi diğer tesirli tedavilerle beraber hasta iyileşinceye dek haftada bir kez tekrarlayın. Dilerseniz çeşitli küçük dağlamalarla başını yakın ya da böylece dağlama demirine uzun süreli bastırın fakat dağlamaya hastanın kafasında delik açılana kadar devam edilmelidir. Bu tür dağlama beyni ılımlı bir biçimde nemlendirecektir. Daha sonra tereyağı veya kuyruk yağında bekletilmiş pamuklu bir bezi hastanın başına koyun.[44]

Anlamsızlık ve aptallığa ilişkin İbn Sina bunlarla zihinsel bulanıklık arasındaki farkı şöyle açıklar: ilk ikisi akılla ilgili bozukluklardır ve bu bozuklukların sebebi beynin orta kısmında yer alabilir. Zihinsel bulanıklık ise düşünce sürecinin değişmiş yapısına bağlı düşünme işleviyle ilgili bir bozukluktur. Öte yandan anlamsızlıkla aptallık, aklın eksikliği veya yokluğunun sonucudur. Anlamsızlıkla aptallık, bunaklarla çocuklara özgü durumlardır. Üç tip bozukluk tanımlanır ve bunlar yalnızca beynin

42 *Kânûn*, ii. 60 vd.

43 *On Surgery and Instruments*, ed. ve çev. M.S. Spink ve G.L. Lewis (Berkeley-Los Angeles, 1973), 1. böl. Bkz. Nil Sarı, 'Cerrahiyetü'l-Haniye'de Dağlama Yoluyla "Mâl-i Hülya" Tedavisi ve Akapunktur Yöntemi İle Karşılaştırılması', *Tıp Tarihi Araştırmaları*, 2 (1988), 85-91.

44 *On Surgery and Instruments*, 40-41.

orta kısmındaki soğukluk ve kuruluk ile sinüslerdeki mukuslu soğukluktan kaynaklanır. Bu bozukluklar eğer hastanın başından alınması gereken bir madde varsa başı ısıtıp nemlendirerek, lavmanlarla ve hasta kusturularak, kalbi uyarılarak tedavi edilir. Hafıza zayıflığı beynin arka kısmında yer almasının dışında anlamsızlık gibidir çünkü bu kısımdaki etkinliğin azalması ya da yokluğu anlamına gelir. Galen'in dediği gibi esasen tek başına soğuktan ya da kurulukla yahut daha yaygın biçimiyle nemlilikle beraber soğuktan kaynaklanır. Uykusuzluk kuruluğun, uyuklama nemliliğin, uyuşukluk ve bulanıklık sade kuruluğun belirtisidir. Sağlıklı bir durumda unutkanlık sara, felç ve letarji gibi başla ilgili ciddi bir rahatsızlığa işaret edebilir. Tahayyülün kötüleşmesi, bu rahatsızlığın başın önüyle ilgili olması ve bozulmanın alında kara ve sarı safranın yahut habis sıvının fazlalaşmasından kaynaklanması haricinde önceki iki konuda anlatılan sebep ve belirtilerle tıpatıp aynıdır.

"Mani ve kuduz (*dā' al-kalab*) üzerine" isimli bölümde İbn Sina maninin vahşi delilik (*el-cünun es-sabuî*), kuduzunsa bir tür mani olduğunu belirtir. Maninin sebebi beyindeki yanmış kara veya sarı safradır. Vücuttaki yanmış kara safra fazlalığının belirtileri uzun süre devam eden delilik ve yırtıcılıkla birlikte toplumdan kopuş ve sessizliktir. Hasta canlanıp konuşursa mantıklı davranabilir fakat hastalığın nüksetmesini engelleyemez. Bu tür bir deli, melankolikten daha zayıftı; benzi daha kara, rüyaları daha kötüydü. Yanmış sarı safranın belirtileri daha hızlı seyreden başlangıç evresiyle gerileme evresidir; hastada daha fazla gerginlik, asabiyet ve akli dengesizlik görülür ve bu tür bir deli bir önceki deli tipi gibi kötücül düşüncelerini hatırlamaz. Melankolinin manininkine benzer bir vücut sıvıları etiyolojisi [*humoral aetiology*] olduğu için maniyle yakından ilgilidir ve genellikle yırtıcı delilikle birlikte ortaya çıkar; lâkin melankoli içe kapanış ve marazi davranışla tanımlanır ve bu hastalıkta ciddi bir akli dengesizlik görülmez. Öte yandan maniden muzdarip kişi akli açıdan oldukça dengesiz ve hayli gergindir [*agitated*]. Hastanın görüntüsü gerçekten de vahşi bir hayvanın görüntüsünü andırır. Genelde maniyle birlikte ateş görülmez ve bireyin ilgili vücut sıvısının yapısına (*humoral teori*) bağlı olarak çoğunlukla sonbaharda, bazen de ilkbaharda ve yazın ortaya çıkar.

Mani, hemoroidler ve varisli damarlar vasıtasıyla veya safralı sıvıların kuruluğuna karşı nemli bir hastalık olan ödemle yanmış safrayı vücuttan atarak doğal bir şekilde tedavi edilebilir. İbn Sina deliliğin mideyle olan kadim ilişkilendirilmesine işaret eder ve istifrağ etmenin hastayı iyileştirdiğini söyler. Genel olarak İbn Sina vücudun maniye sebep olan niteliksel ve niceliksel değişimleri için çeşitli lavman türlerini tavsiye eder. Lavmanın ardından mani hastasının vücudu, bilhassa başı soğutulup nemlendirilmelidir. Nemlendirme tedavileri soğutma tedavilerinden daha önemlidir. Yatıştırıcılar deliyi sakinleştirmek ya da uyutmak için gerekebilir. Zehirli bedensel buharı hastanın baş bölgesinden uzaklaştırmak için çeşitli yöntemler de tavsiye edilir. İbn Sina'nın bu konuyla ilgili şöyle enteresan bir önerisi vardır: Hasta kasılırken utanıp korktuğu birisi karşısına oturtulur. Eğer delinin kendine zarar vereceğinden endişe duyuluyorsa hasta güvenli bir şekilde bağlanmalı ve beşik gibi tavana asılmış bir kafese kapatılmalıdır.

Melankolinin "kara safralı mizaç yüzünden inançların ve düşüncenin doğal seyrinden sapan, korku ve tahribata doğru evrilen bir değişim olduğu söylenir. Bu mizaç içerden beynin *ruh*unu baskılar ve karanlığıyla onu korkutur. Soğuk ve kuru mizaç ruha fazla gelir; çünkü zayıflatıcıdır— sıcak ve nemli mizaç ise bir içecek karışımı gibi ruha uygundur; çünkü ruhu güçlendirir."[45] Melankoliye gerginlik eşlik ediyorsa, hasta sıçrıyor ve gözlerinin önünden kıvılcımlar uçuşuyorsa bu durum delilik olarak adlandırılır. Melankoliyse yanmış kara safranın sonuçlarını tanımlar.

Melankoliye sebep olan kara safra ya doğal kara safra, ya da yoğunlaşarak yahut çoğunlukla yanarak kara safraya dönüşen mukus olabilir fakat mukusun kara safraya dönüşmesi nadiren görülür. Kan ciddi bir yanma olmaksızın pişerek veya yoğunlaşarak değişir. Sarı safra ise şu şekilde oluşur: şiddetli yanma sarı safraya ulaştığında maniye yol açar ve bu durum melankoliyle sınırlı değildir. İbn Sina melankolinin farklı belirtilerini doğru-

45 *Kânûn*, ii. 65. A.g.e. Ishâk İbn İmrân'ın melankoli tanımı ('Imrān, s. 3, 90b): "hastanın gerçek sandığı fakat aslında gerçek olmayan bir şey yüzünden ruhta oluşan belirli bir üzüntü ve izolasyon hissi" (*IM*, 72).

dan birer birer vücuttaki dört sıvıyla ilişkilendirmiştir.

Kara safranın habis yapısının kaynağı geleneksel anlamda beyinle veya vücudun bir başka kısmıyla ilişkilendirilir. İbn Sina melankoliyi açıklamak için konuya vücut sıvılarının ve mizaçların iki teorisini birleştirerek devam eder. Eğer durum beyinden kaynaklanıyorsa hastalık ya beynin özünü ve temiz ruhun mizacını karartan maddeli soğuk ve kuru mizaç dengesizliğinden ya da maddesiz olandan kaynaklanır. Büyük ihtimalle İbn Sina, ikinci durumda sıvılarda maddesel değişim olduğunu kasteder. Sıvı değişimi vücudun herhangi bir yerinden beyne ulaşan damarlardadır yahut sıvı, damarlardakini yakarak kararır ve değişir. Ruhsal cevheri bulandırabilir ki bu daha sık görülür ya da bu madde beynin kütlesi tarafından emilebilir yahut beynin yapısına ve özüne zarar verebilir. Üçüncü olarak beklendiği gibi İbn Sina hastalığı mideden çıkan koyu buhara bağlar. Bir başka görüşe göre ise melankoli saradan kaynaklanabilir—bu, İshâk İbn İmrân'ın oldukça önem verdiği bir Galenci görüştür.

Melankoliye doğrudan yol açan nedenler yani sıvılarla bunların özelliklerindeki nitelik ve nicelik değişimleri net olsa da İbn Sina vücuttaki bu değişimlere sebep olan fizyolojik mekanizmaları açıklamaya çalışır. Melankolinin vücudun tamamındaki kara safra dengesizliğinden ya da çeşitli sebeplerden ötürü temel organlardaki, özellikle dalak, karaciğer ve midedeki işlevsel bozukluklardan kaynaklanabileceğini söyler.[46] Melankolinin sebebi belki de damar tıkanıklığıydı; bu durumda yetersiz beslenme bozulmaya neden olurdu. Diğerleriyse söylendiğine göre melankoliyi baskılanmış idrara ya da rahmin veya vücuttaki herhangi bir diğer organın iltihaplanmasına bağlamıştır. İbn Sina kalbe vurgu yapar; kalbin soğuk ve kuru mizacı ona göre melankolinin sık rastlanan bir sebebiydi— en azından böyle bir mizaç vücudun diğer bir kısmını etkilediğinde kalbin hastalıkla bir şekilde ilişkilendirilmemesi imkânsızdı. Bu yüzden İbn Sina bu hastalıkta beynin yanı sıra kalbin de tedavi edilmesi gerektiğini söyler. Sonraki bir pasajda İbn Sina kalp ısınıp beyin nem-

46 Karaciğerin kara safralı hastalıklara sebep olan işlev bozukluğuyla ilgili bkz. karaciğere ilişkin bölüm, P. de Koning'in kitabında çevirdiği kısım: *Qānūn, Trois traités d'anatomie arabes...* (Leiden, 1903), 718-721.

lendiğinde melankolinin arttığını öne süren Hipokratçı görüşü kullanır. Çünkü kalbin ısısı melankoli üretir ve beyindeki nemlilik kişiyi hastalığa karşı dirençsiz kılar.

Melankolinin belirtileri konuşma bozuklukları, yüzde kızarma, özellikle göğüste kıllanma ve güçlü siyah kıllar, genişlemiş damarlar ve şiş dudaklardır. Bunların bazıları kalbin ısısının, diğerleriyse beynin nemlenmesinin göstergeleridir. Melankoliyle ilgili yazılar kaleme almış diğer yazarlar gibi İbn Sina da bazı yiyeceklerle içeceklerin vücutta kara safra ürettiğine ve melankoliklerin bunlardan uzak durması gerektiğine inanıyordu. Ayrıca bazı hekimlerin melankoliye cinlerin sebep olduğunu düşündüklerini belirtir. "Bizler hekim olduğumuz için bunu dikkate almıyoruz. Melankoliye cinlerin sebep olup olmadığı uzak bir sorudur. Hastalık eğer cinlerden kaynaklanıyorsa bile mizacı kara safraya dönüştürerek ortaya çıkar çünkü melankolinin sebebi kara safranın fazlalığıdır. Bu yüzden kara safranın sebebi cin ya da başka bir şey olabilir."[47] Genel anlamda İbn Sina Galen'e sadıktı: söz konusu bu hastalıkların sebebinin kötü ruhlar veya tanrısal hoşnutsuzluk, büyü ya da yıldızlar olduğu inancına katılmaz. Sonuç olarak İbn Sina aşırı üzüntü yahut korkuyu melankolinin güçlü sebepleri olarak görmüştür.

Rufus'tan sonra İbn Sina melankolinin yetişkin erkeklerle yaşlılarda arttığını söyler. Kışın azalır; yazın ve sonbaharda artar. Bahar mevsimi kana karışıp kara safrayı kışkırtan sıvıları uyandırdığından çoğunlukla baharda ortaya çıkabilir. Bu tahrik çoğu insanı melankoliye eğilimli hâle getirir.

Melankoli başlangıcının belirtileri İbn Sina'ya göre kötücül düşünceler, yersiz korku, çabuk öfkelenme, yalnız kalma arzusu, titreme, baş dönmesi ve özellikle hipokondride hastalık hâlidir. Korkular genellikle yersizdir ve bazıları tamamen vesvesedir (*delusions*). Bazı melankolikler göklerin yeryüzüne düşe-

47 *Kânûn*, ii. 66. Hastalık, özellikle sara bağlamında cinlere ilişkin belki daha yaygın Müslüman inancı, İbn Kayyim el-Cezviyye'nin *Tıbbı nebevi* adlı eserinde ifade edilir. *At-Tibb an-nabawī*, ed. 'Abd al-Mu'tī Amīn Qal'ajī (Kahire, 1978), 135-41. İbn Kayyim saranın, sıvıların bozulmasından ve kötü ruhlardan kaynaklanan iki türünü birbirinden ayırt eder. Ayrıca bkz. Felix Klein-Franke, *Vorlesungen über die Medizin im Islam*, 4. böl., veTemkin, *The Falling Sickness*, 118-133.

ceğinden, bazıları da yerin onları yutmasından korkar. Kimileri cinden, kimileri de devletten korkar. Bu vesveselerin bazılarının önemsiz sebepleri olabilir fakat diğer vakalarda melankolik kişi var olmayan şeyler görür. Kimi zaman kral, aslan, şeytan, kuş ya da zanaatkâr aleti olduklarını sanırlar. Canlı (*sanguine*) ve marazi (*morose*) belirtiler özellikle sırasıyla kandan ve kara safradan kaynaklanan melankoliyle doğrudan ilişkilidir. İkincisinin, saf melankolinin yaygın belirtileri ölüm korkusu, kendinden nefret etme, takıntı hâli, vesvese, sabit bakış, yüzün, gözlerin ve saçın kararmasıdır. Uykusuzluk ve derin düşünce ağır melankolinin öncesinde görülür. Hasta güneşten ve parlak nesnelerden hoşlanmaz; beyin hastalıkları bu durumdan önce ortaya çıkabilir. Hastalığın vücudun diğer kısımlarındaki genel belirtileri melankolinin ortaya çıkmasıyla ilişkilendirilebilir. Vücuttaki atıklar normal yollarla dışarı atılamadığından kara safra vücudun tamamına yayılabilir ya da hastalık kara safra üreten zararlı yiyeceklerden kaynaklanabilir.

Melankolide dalağın çalışmadığının bir göstergesi aşırı acıdır çünkü kara safra hazımsızlık ve gurultuyla mideye akar. Bazen dalak şişer, hasta nöbet geçirir ve ağrı çeker. Midedeki belirtiler şişkinlik, hazımsızlık ve kilo almadır. Hipokondrinin belirtileri ise ağırlaşma, kusma, ağız kokusu, hazımsızlık, ekşi geğirme, midede guruldama, yellenme, özellikle yemeklerden sonra mide veya omuz ağrısıdır.

Daha sonra İbn Sina'nın melankolinin belirtilerini dört sıvıyla ilişkilendiren tam bir planı karşımıza çıkar:

> Kara safra melankolinin etken maddesidir. Kana karışırsa melankoli derin bir üzüntü olmaksızın mutluluk ve kahkahayla birlikte ortaya çıkar. Mukusa karışırsa melankoli, tembellik, hareketsizlik ve sessizlikle nitelendirilir. Sarı safraya karışırsa tedirginlik ve *mani* gibi deliliğe yaklaşmayla ilişkilendirilir. Yalnızca saf kara safrada ise hasta derin düşüncelere dalar ve herhangi bir tartışmaya karışmadığı ve kışkırtılmadığı sürece daha az tedirgin olur veya unutamayacağı bir nefret besler.[48]

48 *Kânûn*, ii. 68, ayrıca bkz. s. 67; kar. Klibansky, *Saturn and Melancholy*, 89. Saranın çeşitli belirtileriyle ilgili açıklama Ali bin Rabban et-Tabari'nin ilk incelemesinde yer alır: *Firdaws al-hikma fī t-tibb*, ed. M. Z. Siddīqī (Berlin, 1928), 63-71.

Tedaviye ilişkin İbn Sina, alışıldığı üzere melankolinin başlangıç evresinde tedavisinin kolay, hastalık iyice yerleştikten sonra ise zor olduğunu söyler. Her vakada mağdurun neşelendirilip ılımlı bir yere oturtulması gerekir. Yaşadığı yerin havası nemli olmalı ve hoş kokulu otlarla doldurulmalıdır. Hastaya sürekli güzel koku ve yağlar verilmeli ve uygun yiyecekler yedirilmelidir. Yemeklerden önce hamama götürülmeli ve başına ılık su dökülmelidir. Hamamdan çıktıktan sonra susadığında biraz su içmesine itiraz edilmemelidir. Masaj hastaya iyi gelir ve hastanın vücudunun sıcak tutulmasından ziyade nemlendirilmesi önemlidir. Cinsel ilişkiden ve terlemeden kaçınılmalıdır. Bakliyat, kurutulmuş et, mercimek, lahana, kıvamlı içecekler, tuzlu ve keskin yiyeceklerden uzak durulmalıdır. Yağlı ve tatlı şeyler hastanın yararınadır. Uyutucuya ihtiyaç duyulursa melankoliğin başı gelincik suyu, öküzgözü ve papatyayla yıkanmalıdır çünkü uyku en iyi tedavi yöntemlerinden biridir. Melankoli zararlı soğuk ve kuru bir mizaçtan kaynaklandığı için hastanın kalbinin sıcak tutulması, neşelendirilmesi, misk, tiryak, panzehir ve benzeri ilaçlar verilmesi makbuldür.

Melankoli beyinde iyiden iyiye yerleştiğinde uygulanacak üç tedavi vardır: vücuttan bir şekilde kara safranın atılması; banyolarla vücudu nemlendirme, sıcak yağ ve ilaçlar ile kalbi güçlendirme. Lavmanlara dair İbn Sina flebotomi (damardan kan alma), müshil, kusturucu, inhâlânt (solukla içeriye çekilen ilaç), kupa çekme, kompres, banyo ve pansumanla ilgili detaylı talimatlar verir. Melankoliğin meşgul edilmesi de önemlidir. Hasta meddah ve hanendelerle oyalanmalıdır. İştahında bir azalma olursa hastalık tahrip edicidir ve kuruluk vücutta çok tesirlidir. Eğer kara safra cildin renginde değişme, ciltte kabarmalar, varisli damarlar, basur, fil hastalığı gibi vücutta diğer şekillerde ortaya çıkarsa bu, iyiye işarettir; vücudun zehirli kara safraya melankoliden ziyade daha farklı şekillerde karşı koyduğunu gösterir.

Likantropi (kurt adamlık) konusunda İbn Sina, bu hastalığın çoğunlukla Şubat ayında görülen ve bireyi toplumdan uzaklaştıran bir tür melankoli olduğunu söyler. Bu tip hasta mezarlık ve mezarları sever ve kendisini tuzağa düşüren herkese karşı kötücül düşünceler besler. Geceleri ortaya çıkar ve yalnızlığı

sevdiğinden gündüzleri saklanır. Etrafta dolaşır fakat insanlardan sakınır. Kimi insanlarsa bu tip kişilere dikkat etmezler ki bu da ihmalkârlıktır. Kişi epey sessiz, mahzun ve üzgündür. Benzi sarı, ağzı ve dili kurudur; bacaklarında iyileşmeyen yaralar vardır. Yaraların sebebi kara safranın bozulması ve hastanın bacaklarını aşırı hareket ettirmesidir. Bazen de kişiyi ısıran köpekler bu yaralara sebep olur. Gözleri kuru mizacından ötürü çökmüş, kuru ve zayıftır. Toplumdan kaçtığı için ona amaçsız *harban* ya da kaçak derler. Anormal hareketlerinden ötürü— bir insandan diğerine çabucak gittiği için yönünü bilmez— bazen ona suyun üzerinde uçan *duvaybba* veya böcek derlerdi. Likantropinin tedavisiyle melankolininki aynıdır. Eğer hastalık yanmış sarı veya kara safradan kaynaklanıyorsa hastadan bayılana dek büyük miktarda kan alınmalıdır. Hastaya üç gün boyunca uygun yiyeceklerle kesilmiş sütün suyu[49] verilir ve nemlendirici banyo yaptırılır. Sonra *arkaganis* [*archigenes*] müshiliyle içi boşaltılır ve uyutulur. Tiryak ve idrar söktürücüyle içi boşaltıldıktan sonra kalbi güçlendirilir. Genellikle vücudu çok nemli, kalbi sıcak tutulmalıdır. Bu tedavi işe yaramazsa hasta acıdan başına ve yüzüne vurur; hastanın başı dağlanmalıdır.[50]

Bir başka bilindik hastalık belirtisi El-Mecûsî'nin yalnızca kısaca tarif ettiği ışk ya da karasevda idi.[51] İbn Sina'nın karasevda tanımlaması nispeten daha geniştir ve hem Doğu, hem de Batıda etkilidir. Karasevda, belirtileri melankolininkilere benzeyen hayâli (*vesvesî*) bir hastalıktır. Karasevdalı, bir diğer kişinin şahsiyetine ilişkin normal takdir yetisinden vazgeçerek âşık olduğu kişiye karşı geliştirdiği saplantısıyla durumuna

49 *Mā'al-jubn*. Bkz. 'Imrān, s. 51 vd.

50 A.g.e. *Lycanthropy Reader: Werewolves in Western Culture*, ed. Charlotte F. Otten (Syracuse, NY, 1986).

51 *Kahramanlar* ve kara sevda ile ilgili muazzam çalışmasında John L. Lowes, konuyla ilgili (Latince tercümelerinden) Arap tıp yazarlarını incelemiştir: "The Loveres Maladye of Heroes", *Modern Philology*, II (1914), 507-517. Maalesef Lowes Er-Râzî'deki *kutrub*u, kara sevda olarak yanlış yorumlar. El-Mecûsî ve ez-Zahravi'nin hastalığa ilişkin tanımlamalarından kısaca bahseder ve İbn Sina ile İbn el-Cezzar'ın tanımlamalarına daha çok dikkat çeker. Ayrıca Lowes, ed-Demiri'nin *Hayat-ül-Hayavan* adlı çalışmasında yer alan kara sevdanın gelişim aşamalarının tanımlamasına işaret eder.

kendisi sebep olur. Bu hastalığa özgü belirtiler hastanın ağladığı zamanların dışında çökük, kuru gözler, göz kapaklarını sürekli hareket ettirme ve yersiz gülmedir. Diğer yandan hasta içine kapanır, sürekli iç çeker ve uyuyamaz. Aşk şiirleri duyduğunda kara sevdaya tutulmuş kişinin ruh hâli sevinçten üzüntüye dönüşür. Davranışları bozuk, nabzı düzensizdir. Sevdiğinin adı anıldığında yahut birden sevdiğiyle karşılaştığında nabzı ve genel durumu çarpıcı biçimde değişir. Hasta sevdiğinin kim olduğunu söylemezse hekim hastanın nabız sayısındaki değişime bakarak bu kişiyi bulabilir. "Sevdiğinin kim olduğunu öğrenmek hastayı tedavi etmenin en iyi yoludur." İbn Sina isim, meslek ve yer adları söylerken hastanın nabzını tutarak bu yöntemi denemiş ve başarılı olmuştur. Eğer karasevdaya tutulmuş kişi tedavi edilemezse sağlığına tekrar kavuşabilmesi için sevdiğiyle evlendirilmelidir. Bir vakasından şöyle bahseder: "Şaşkınlık içinde kalmış ve vücudun yapısının ruhsal kuruntulara tâbî olduğunun farkına varmıştık."

Karasevdanın tedavisiyle ilgili hekim, hastalığın yanmış bir vücut sıvısından kaynaklanıp kaynaklanmadığını dikkate almalıdır. Eğer durum böyle ise hastanın içi boşaltılmalıdır. Sonrasında vücudu nemlendirilmeli, hasta iyi beslenmeli, dinlendirilmeli, zihni takıntısından uzaklaştırılmalı ve sakinleştirilmelidir. Hastanın dikkatini başka bir yöne çekmenin bir yolu hekimin âşığı, maşuktan başka birisiyle buluşturmasıdır. İlk buluşma unutulduktan sonra durumun ciddileşmemesi için ikinci buluşma yapılmamalıdır. Âşık mantıklı biriyse, takıntısı yalnızca bir hayal ve bir tür delilikten başka bir şey olmadığından, hekim tarafından azarlanmasının yanı sıra kendisine samimi öğütler verilebilir. Yaşlı kadınlar hastanın sevdiğini tesirli bir biçimde kötüleyip kişiyi bu hayranlığından vazgeçirebileceklerinden oldukça işe yararlar. Bu kadınlar hastanın sevdiği kadının kılığına bürünüp onun fiziksel özelliklerine uygun olarak vücutlarının belirli kısımlarını hayâsızca ifşa eder ve bu kadını gülünç duruma düşürürler. Kadınlara taş çıkartan efemine erkeklerin haricinde âşığın arzusunu başka birine yönlendirmede yaşlı kadınlar bu işte erkeklerden daha iyidirler. Bir diğer çözüm yolu da âşığın cariye alarak cinsel etkinliğini arttırmasıdır. Kimileri eğlence âlemleriyle ve hikâyeler dinleyerek teselli bulabilir. Ki-

milerininse ava çıkarak, oyunlar oynayarak ve önemli kişilerle arkadaşlık ederek dikkati dağılır.

İbn Sina'nın *Kânun*'undaki müteakip kısım istemli hareketi etkileyen beyin sarsıntılarına ayrılmıştır. (Bu bölüm) vertigo, karabasan ve beyin kanamasıyla ilgili incelemeler ile saraya ilişkin uzun bir bölüm içerir. Ruhsal bozukluklardan yine bahsedilir ve bunlar melankoli/delilikle ilişkilendirilir. Örneğin karabasan veya kâbusla ilgili bölümde uykusunda hastanın üzerine bastıran hayaletlerle ilgili korkunç rüyalar anlatılır. Bu tip bir rüya şu üç hastalığın başlangıcı sayılır: sara, beyin kanaması ve mani. Kâbus melankolide olduğu gibi kötü bir mizaçtan yahut beyne ulaşan zararlı bir buhardan kaynaklanabilir.[52]

İbn Sina'nın *Kanun*'u tıp kanonunun standardı hâline gelmiştir; bu yüzden *Kanun*'daki akıl hastalıkları incelemeleri örnek alınabilir ve dönemin tıbbi bakış açısını özetlemeleri açısından faydalıdırlar.[53] İbn Sina her ne kadar incelemesinde belirli kaynaklara nadiren atıfta bulunuyor olsa da bu kaynaklar önemlidir. Beyinle ilgili bozukluklara ilişkin yorumlarını büyük ölçüde Aeginalı Paul'ün Arapça tercümesinden bilinen ansiklopedik tıp çalışmasından alır.[54] Paul ise yedi ciltlik külliyatının (*Epitome Medicae*) özgün olduğunu iddia etmemiştir. Bu külliyat esasen Oribasius'un yetmiş ciltlik ansiklopedisi esas alınarak yazılmıştır. Oribasius vasıtasıyla Paul, Galen'in temel tıp öğretilerini edinip kendinden sonrakilere nakletmiştir. Özellikle Galen'in ruhsal bozukluklara ilişkin önemli ipuçları veren *De locis affectis* adlı çalışması Paul tarafından sonraki pek çok Yunan hekiminin görüşleriyle birleştirilmiştir.[55] Paul'ün fiziksel

52 İbn Sina'nın histeri incelemesi için bkz. Danielle Jacquart ve Claude Thomasset, *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*, çev. Matthew Adamson (Cambridge, 1988), 174-176.

53 İbn Sina'nın patoloji ve tedavisiyle ilgili değerlendirmesi için bkz. Kurt Sprengel, *Historie de la médecine*, çev. A. Jourdan (4 cilt.; Paris, 1815), ii. 314-322.

54 Bkz. *MI*, 86 vd. İbn Sina'nın, melankoli incelemesini, İbn İmran'dan etkilenmiş El-Mecûsî'den aldığına dair iddianın (*MD*,62) yanlış olduğu anlaşılıyor.

55 Üstelik *De locis affectis* Arapçaya *Kitâb el-A'da el-Âlima* olarak çevrilmiş ve Müslüman hekimlerce böyle bilinmiştir. Bkz. Kühn, viii. I-452; çev. C. Daremberg, Œuvres anatomiques, physiologiques et

hastalıklara yer verdiği üçüncü kitabındaki ruhsal bozukluklarla ilgili kısım[56] İbn Sina'nın *Kanun*'unda ortaya koyduğu tedavi yöntemiyle oldukça paraleldir. Ancak İbn Sina, kitabında alıntı yaptığı kaynağı belirtmez.[57]

Adams'ın *The Seven Books* (*Yedi Kitap*) tercümesine ve *Kânun*'un Bulak baskısının anonim editörlerine göre her çalışma baş ağrısıyla başlayıp aşağıdaki gibi sıralanır:

İbn Sina	Aeginalı Paul
Baş Ağrısı [30 alt başlık]	Baş Ağrısı
	Cephâlâga (baş ağrısı) ve hemicrania (yarım baş ağrısı)
Frenitis	Frenitis
Flegmon	Flegmon
Erizipel ve Temriye	Erizipel
Ağır Hezeyan	
Letarji	Letarji
Beynin İç ve Dışı kısmındaki Sıvı	
Catochus	Catochus ya da Bitkisel Hayat
Kafatası kırıkları	
Hissizlik [*apathy*] ve Uyku	
Uyanıklık ve Uykusuzluk	
Zihinsel Yaralanmalar	
Zihinsel Bulanıklık ve Sayıklama	
Anlamsızlık ve Aptallık	
Hafıza Kaybı	Hafıza ve Akıl Kaybı; Koma ve Akılsızlık üzerine
Muhayyile Kaybı	
Mani ve Kuduz	
Melankoli	
Likantropi	

médicales de Galiens, ii. (Paris, 1856), 468-705; ve Siegel, *Galen on the Affected Parts*. Ayrıca bkz. *MI*, 41 vd.

56 *The Seven Books*, i. 350-91.

57 *Kânûn*, ii. 54-89.

Karasevda	
Vertigo	Vertigo
Kolik	
Karabasan ve Kâbus	
Sara	Sara
	Melankoli, Mani ve Cin Çarpması
	Karabasan ve Kâbus
	Likan ve Likantropi
	Karasevda
Felç ve İnme	Felç ve Kısmi Felç yahut Nüzul

İbn Sina'nın bu konularla ilgili etiyoloji, semptomlar ve tedavilere göre uyumlu bir biçimde düzenlenmiş incelemeleri ana hatlarıyla Paul'ünkilerden çok daha uzundur ve dört unsur teorisine çok daha fazla vurgu yapar. İbn Sina'nın patolojik incelemesinde harici yaralanmaları kafatası başlığına dâhil etmesinin dışında kayda değer tek ekleme kuduz konusudur. Paul, hidrofobi konusunu çalışmasının bir başka kısmında bütün hatlarıyla ele almışsa da belli ki kuduzu mani yahut genel anlamda akıl hastalıklarıyla doğrudan ilişkilendirmemiştir. Köpeklerde ve insanlarda kuduzun belirtilerini doğru olarak tanımlamış ve kuduz köpeğin ısırdığı bir insanın hayatta kalmasının mümkün olmadığını belirtmiştir. İyileşen birkaç kişi de kuduz insanlar tarafından ısırılanlardı. Paul bir kişinin kuduz bir köpek tarafından ısırılıp ısırılmadığını öğrenmek için kullanılabilecek testi Oribasius'tan almıştır. Eğer köpek kesin kuduzsa ısırığın olduğu yer açılarak dağlanmalı, buraya yakı konulmalı, ısırılan kişiye banyo yaptırılmalı, sıkı bir perhiz uygulanmalı ve özellikle çöpleme gibi müshillerin yanı sıra çeşitli ilaçlarla tedavi edilmelidir.[58]

58 Galen hidrofobiden korunmak ve hidrofobiyi tedavi etmek için birçok tarif vermiş fakat hastalığın tanımını yapmamıştır. M.S. dokuzuncu yüzyılda İbn Sarabiyun, Paul'ün kuduzla ilgili yazdıklarını nerdeyse aynen tekrarlamış ama İbn Sina'nın kopyaladığı hastayı bir şeyler içmeye zorlayacak iki yeni yöntem eklemiştir— su içeren bir karışım ve hastanın boğazına sokulan uzun tüplü bir boru. Belli ki Er-Râzî kendinden önceki yazarlardan çok farklı değildi fakat hastanenin birinde bakım altında tutulan bir deliyle ilgili enteresan bir kişisel gözlemde bulunmuştu; Hasta susamıştır lâkin kendisine getirilen suyun

Diğer yandan İbn Sina'nın hem frenitis, hem de maniyle birlikte konuyu akıl hastalıkları bünyesinde toplaması onun olağandışı, şiddet içeren davranışları beyindeki sıvı dengesizliğine atfetmeye yönelik güçlü eğilimine işaret edebilir. Yine de *Kânun*'un bu kısmında İbn Sina'nın kuduzla ilgili açıklamaları oldukça azdır; *Kânun*'un IV. kısmında bu hastalık ayrıntılarıyla ele alınır.[59]

Paul ile İbn Sina'nın akıl hastalıklarıyla ilgili incelemelerin-

---

içinde kedi köpek bağırsağı olduğunu sandığından bu suyu içmeyi reddeder; bu durum görsel halüsinasyona işaret edebilir. Er-Râzî'nin tedavileri temel olarak kupa çekme, dağlama ve hastanın derisini soymaktan oluşmaktaydı. Bkz. Jean Théodoridès, *Historia de la rage*, 'Cave canem' (Paris, 1986), 47-54; 'Rabies in Arabian Medicine', *Studies in the History of Medicine*, 4 (New Delhi, 1979), 13-22; 'Ibn Sīnā et la rage', Actas, *XXVII Congreso Internacional de Historia de la Medicina*, Barselona, 1980 (Barselona,1981), 756-760. Ayrıca bkz. İbn el-Cezzar'ın *Kitâb zad-ül-Müsafir* adlı eserinde kuduzla ilgili kısmın tercümesi: G. Dugat, 'Études sur le traité de médecine d'Abou Djâfar Ah'mad, intitulé: Zad al-Moçafir "La Provision du voyageur"', *Journal asiatique*, 1 ,(1853), 313-319. Genel anlamda hastalık ve bilhassa belirtileri, hekimlerin yanı sıra El-Cahiz gibi meslekten olmayan kimselerce kesin olarak bilinmekteydi (al-Jāhiz, *Kitāb al-Hayawān*, ed. 'Abd as-S. M. Hārūn (Kahire, 1938-45), ii. 5). Bir keresinde 45/665-666 senesinde kuduz tehditi Basra valisi Ziyad Ebî Sufyan'ı Ulu Camii'nin duvarlarına hastalığın tedavisini asmaya sevk etmiş ve bu uygulama iyi sonuçlar doğurmuştur (EI_2, 'Kalb' maddesi (F. Viré)). İran'da "köpek tarafından ısırılmış kişi" terimi ağrı, delilik ve acı anlamlarını taşırdı. Hastalığın karasevdayla olan bağlantısı Nizâmi'nin (ö.590/1194) *Hüsrev ile* Şirin adlı eserindeki dizelerinden anlaşılmaktadır: "(Aşkta) öylesine tahammüllüyüm ki bütün bu acıyla çamur ve kan içinde bir köpek ısırmışçasına yine de koştum" (Abbas Daneshvari'den alıntılanmıştır, *Animal Symbolism in Warqa Wa Gulshāh* (Oxford Studies in Islamic Art, 2; Oxford, 1986), 49). Köpekler Müslümanlarca bekçi ve av köpekleri gibi topluma faydalı olanların dışında genelde pis hayvanlar olarak görülüp pek sevilmez. İslam toplumunda köpeklere karşı sosyal tutumla ilgili bkz. Ibn al-Marzubān, *The Book of the Superiority of Dogs Over Many of Those Who Wear Clothes*, ed. ve çev. G. R. Smith ve M.A. S. 'Abd al-Halīm (Warminster, 1978), ss. xxvii-xxxiv. Köpeklere karşı Müslüman hoşnutsuzluğunun oldukça bilinen yerel kuduz tehlikesiyle birlikte artması ve başıboş hayvan sürülerinin periyodik itlafının kuduz vakalarını azaltmış olması mümkündür.

59 *Kânûn*, ii. 162-168.

deki diğer konular karşılaştırıldığında İbn Sina'nın Paul'e ne kadar bağlı olduğu ortaya çıkar. Flegmon (bağ dokusu iltihabı) akıl hastalıklarına ilişkin İslam tıbbında uzun yıllar devam eden Yunan kategorizasyonunun güzel bir örneğidir. Paul bunu şiddetli ve sürekli ağrı, anksiyete, yüzün şişip kızarması, gözlerin pörtlemesi ve başın şişmesiyle birlikte beynin şişip iltihaplanması olarak yorumlamıştı. Hasta, başına pansuman yapılmasının yanı sıra koldan, burundan ve dilaltındaki damarlardan kan alınarak tedavi edilmelidir.[60] El-Mecûsî ve İbn Sina hemen hemen aynı şeyi söyler. Frenitisle ilgili Paul'ün kara safradan kaynaklanan kontrolsüz deliliğinin İbn Sina'nın *sabârî* dediği şeye tekabül ettiği anlaşılıyor.

Paul'ün melankoli ve mani incelemesi oldukça kısa ve özdür. İbn Sina'nın tersine Paul melankolinin olası sebeplerini dikkate almaz. İbn Sina mizacı, melankoliyi yaratan fizyolojik süreci ve onun kalple ilişkisini vurgular. Hastalığın belirtileri konusunda tanrıdan ilham aldığı düşünülenlerle ilgili İbn Sina hiçbir şey söylemez; Paul ise şunları söyler: "Kimileri tanrısal güçler tarafından yönlendirildiğine inanır ve sanki tanrısal gücün tesiri altındaymışçasına gelecekten haber verir."[61] Bunun dışında anlatılan davranış ve belirtiler aynıdır. Melankolinin tedavisi iki kitapta da aynıdır; her ikisinde de nemli bir perhize, güçlü müshillere, kan almaya, banyo ve sargıya vurgu yapılır. İbn Sina'nın melankoli için bilhassa Ermeni kili önerisi Trallesli İskender'den alınmışa benziyor. İbn Sina'nın Paul'le sadece vücut sıvılarının kaybıyla ilgili fikir ayrılığına düştüğü anlaşılıyor; İbn Sina idrar söktürücülere ve terleme yoluyla boşaltıma karşıdır. Güçlü yakıcı içecekler ve gaz gidericilerle birlikte müshillere ortak bir güven vardır. Paul'ün kitabındaki maninin tedavisiyle ilgili kısa bölüm İbn Sina'da neredeyse tamamen tekrarlanmıştır. Deliler genelde melankolikler gibi tedavi edilmelidir. Ne İbn Sina ne

60 *The Seven Books*, i. 364.

61 A.g.e. i. 383. Adams'ın tercümesinde bu cümleden sonra gelen ifade: "ve bunlara bu yüzden yerinde bir tespitle cine tutulmuş veya ruhuna şeytan girmiş kimseler denilirdi." Jackson (*MD*, 56) haklı olarak bu yanlış tercümeye dikkat çekmiştir; Yunanca *entheos* sözcüğü kişinin kötü ruhlar tarafından değil, tanrı tarafından "gayrete getirildiğini" [*enthused*] yahut tanrıdan "ilham aldığını" [*inspired*] ifade eder.

de bir başka İslam hekimi Paul'ün sülük tavsiyesini dikkate almışa benziyor. Ayrıca İslamî tıp metinlerinde de antik dönemde beyinle ilgili bozukluklarda uygulandığı bilinen trepanasyonla (cerrah testeresi ile kafatasının delinmesi) ilgili hiçbir kanıt yok. Yine de İbn Sina'nın kaynağı, Paul'un yazdığından anladığımız kadarıyla oldukça açıktır: "Her şeyden önce onların (manikler) kendilerine ya da yanlarına yaklaşanlara zarar vermemesi için yatağa bağlanması veya yüksek bir yerden sarkan hasır bir sepetin içinde sallandırılması gerekir."[62]

Paul ve İbn Sina'nın likantropi tanımları da birbirine yakındır lâkin İbn Sina ilerlemiş vakalarda uyutucu olarak afyon kullanımından bahsetmez. Diğer yandan Paul ise dağlamadan söz etmez.[63] Karasevda konusunda Galen ve Paul'ün psikolojik yorumu[64] yerini İbn Sina'nın görüşüne terk etmiştir. İbn Sina'ya göre karasevda başlı başına ayrı bir belirtidir ve bu bakış açısı akıl hastalıklarının İslam tıbbındaki genel tablosunun bir göstergesidir.

Eros'un antik dönemde bir hastalık olarak bilindiği anlaşılıyor fakat karasevdanın en eski tanımı görünüşe göre Oribasius tarafından yapılmış ve Aeginalı Paul bu tanımı kopyalamıştır.[65] Paul bu konuyla ilgili İbn Sina'dan çok daha az detaya yer verir fakat ikisinin arasında önemli benzerlik ve farklılıklar vardır. İbn Sina aşkın bir hastalık olduğunu düşünen ya da bunu beyinle ilişkilendiren ilk kişi değildi ama tutkulu aşk, İbn Sina'ya göre duygusal bir durumdan çok daha fazlasıydı; melankoli gibi zihinsel bir yanılgıydı. İbn Sina depresyonun belirtilerini vurgularken Yunan yazarlarla paraleldir; fakat aynı zamanda uç noktada ruh hâli değişikliklerinin var olduğu düşüncesini ortaya atmıştır. Daha önceki İslam yazarları gibi İbn Sina da hastalığa teşhis koymanın bir yolu olarak Erisistratus ve Galen'den aldığı nabız bilgisini öne sürer. Âşıkların kavuşması karasevdalıyı hemen iyileştirmiştir ve bu gerçek İbn Sina'yı

62 *The Seven Books*, i. 385.

63 A.g.e. i. 390.

64 *MD*, 353.

65 *The Seven Books*, i. 390-391. Karasevdanın tarihi için bkz. Adalheid Giedke, 'Die Liebeskrankheit in der Geschichte der Medizin', (Düsseldorf, 1983), ve Massimo Ciavolella, La 'malattia d'amore dall'Antichità al Medioevo (Roma, 1976).

zihnin beden üzerindeki güçlü etkisini kabul etmeye sevk eder. Tedaviye yönelik tavsiyesi hastalığın nasıl bir kara safra rahatsızlığı sayıldığını gösterir ve tıpkı diğer safralı rahatsızlıklarda olduğu gibi bunda da banyo ve sağlıklı bir perhizin yanı sıra hastanın içi boşaltılmalıdır. Paul'ün aksine İbn Sina şarapla ilgili hiçbir şey söylemez ve âşığı takıntısından uzaklaştırmanın bir yolu olarak korku kullanılmasını tavsiye etmez. Tam tersine kişinin itidalini muhafaza etmesinde ısrar eder. Bilhassa âşığı yanılgısından, sıradan bir adamın deliliğinden vazgeçirmek için çeşitli taktikler hakkında bilgilendiricidir. Tıbbın yanı sıra İbn Sina âşığın dikkatini başka birine çekmek için yaşlı kadınlarla efemine erkeklerin kullanılmasına yönelik tavsiyesiyle oldukça dikkate değerdir. Koca karılarla eşcinsellere başvurma olayının tıp literatüründe daha önce eşi benzeri görülmemiştir. Ayrıca daha önceden gördüğümüz gibi İbn Sina cariye alınmasını ve kişinin cinsel etkinliğinin arttırılmasını salık verir. Bu tavsiyeler şüphesiz hastalığın büyük bir kısmının âşığın şiddetli cinsel arzusunun tatmin edilemeyişinden ibaret olduğuna inanıldığını imâ eder. Latinceye tercüme edilen birkaç kitap yazmış ve Avrupa'da etkili olmuş Tunuslu hekim İbn el-Cezzar da (ö. M.S. 980) [66] İbn Sina'nın kara sevda açıklamasına benzer bir şekilde kendi yazdığı tıp kitapçığında 'ışkı anlatır ve bu kitapçığa kara sevdanın, "anksiyete ve şehvetle beraber ölçüsüz bir arzu" olduğunu söyleyerek başlar. Rufus'tan alıntı yapan İbn el-Cezzar vücuttaki fazlalıklardan kurtulmanın doğal bir yolu olarak cinsel ilişkiye ihtiyaç duyulduğunu vurgular. İbn Sina gibi İbn el-Cezzar da âşığın zihnini meşgul edip sıkıntısını hafifletecek ve yalnızlık takıntısının önüne geçecek çeşitli eğlence ve etkinlik türlerini salık verir; fakat aynı zamanda vücudun düzelmesi için şarap kullanımını, ruhun iyileşmesi için de müziği şiddetle tavsiye eder.[67] Sonuçta İbn Sina'nın doğaüstü unsurlara karşı çıkmasından ötürü bir adamın genellikle cinlerden kaynaklandığına inanılan diğer şiddet duyguları gibi tutkulu aşkından da kurtulabilmesi için şu ya da bu şekilde büyüyü salık vermemesi oldukça

66 A.g.e. *MD*, 363.

67 Bkz. Gustave Dugat, 'Études sur le traité de médecine, 306-313.

anlaşılabilirdir.[68]

Diğer İslam tıbbı yazarlarının yanı sıra İbn Sina'nın bu konularla ilgili anlattıkların üç genel özelliği, Galen'in konuyu sunuş şekli açısından önem taşır: akli bozuklukların sebebi olarak dört unsur teorisine ve bunun beyindeki yerine sürekli bağlılık; gözlemlenebilir işaretlerden elde edilen belirtilere göre karmaşık bir nozoloji (hastalıkları sınıflandırma bilimi) ve tedaviye vurgu.

1. Patoloji

Davranış bozukluklarının giderek daha çok beyin ya da sözcüğün edebi anlamıyla "akıl hastalığı" olarak görüldüğü oldukça aşikârdır. İslam tıbbında geç dönem Yunan anatomisinin mirasından, özellikle Poseidonius'un akli bozukluklarla ilgili tanımlamasından dolayı bu akımın üzerinde durulmuş olabilir.[69] Sabık tıp yazarı et-Taberî ruhsal bozuklukların yerini saptamak için beynin üçlü bölümlemesini kullanmıştır ve bu üçlü bölümleme gördüğümüz gibi sonraki bütün yazarlarca ödünç alınmıştır.[70] Duygu ve düşüncenin merkezine kalbi koyan Aristotelesçi bakış açısına karşın İslam hekimleri çok çeşitli sağlık durumlarını beynin işleyiş bozukluğuna bağlayarak Galen'i takip etmişlerdir. Kalp, romantik aşkın limanı sayılan ayrıcalıklı konumunu kaybetmiştir. İbn Sina'nın kalbe vurgu yaparak ve beyinle ilgili hastalıklarda beynin yanı sıra kalbin de tedavi edilmesi gerek-

68 Edmond Doutté (*Magie et religion dans l'Afrique du Nord* (Cezayir, 1908), 224-226), es-Suyûtî'nin büyü içeren tıpla ilgili kitabındaki bu konuya ilişkin incelemesinden alıntı yapar. Es-Suyûtî kitabının ateşle ilgili kısımlarından sonraki bir bölümünü aşkın tedavisine ayırmıştır. Bu bölüme İbn Sina'ya benzer şekilde en iyi tedavinin âşıkların kavuşması, mümkünse sevilen kişinin yerine bir başkasının konması olduğunu söyleyerek başlar. Aksi hâlde kişi kendini çalışmaya yahut dilbilgisi veya hukuk kaynaklarıyla ilgili ilimlere adamalıdır. Eğer bunların hiçbiri işe yaramazsa es-Suyûtî kişinin unutmasını sağlayan, büyük bir kısmı vudu büyüsü ve ayininden oluşan birkaç büyü reçetesi verir ve Doutté bunlardan birinden alıntı yapar. Elbette içlerinde ışk ("aşk") büyüsü de vardı; bkz. a.g.e. 254-256.

69 Bkz. Leibbrand ve Wettley, *Der Wahnsinn*, 134 vd.

70 Bkz. Hans-Jürgen Thies, *Erkrankungen des Gehirns insbesondere Kopfschmerzen in der arabischen Medizin* (Bonn, 1968), 23, 26 vd.

tiğini söyleyerek Aristotelesçi fizyolojiye bazı ödünler verdiği anlaşılıyor. Aristoteles'in etkisi İbn Sina'nın psikolojisinde çok güçlü ve oldukça çarpıcıdır. Bu etki tıbbi incelemelerinde üstü kapalıdır fakat felsefi çalışmalarında apaçık anlatılmıştır. (İbn Sina) duygusal bozukluklarla ilgili beyinle mide arasında yakın bir bağlantı olduğuna dair inancını sürdürerek daha önceki fikirlere de bir ödün vermişe benziyor. Yine de metinlerden çıkan baskın izlenim duygusal bozuklukların odak noktasının beyinde olduğuna dair ortak kanıdır. Frenitis şüphesiz bir antik dönem terimi olan *frenler*in yerini alan, beyinle ilgili bir işlev bozukluğuydu. Galen'le karşılaştırıldığında hastalığın belirtileri basitleştirilmiş ve diğer akıl hastalıklarıyla aynı hizaya getirilmiştir.

Mekanik süreç olarak zihinsel etkinlik çevresel şartlara tâbiydi ve bu şartlara önem veren Hipokratçı gelenek ortaçağ boyunca devam ettirilmişti. Daha doğrusu akıl sağlığı, bireyi akıl hastalıklarına eğilimli kılabilecek bedensel mizaçtan etkilenmekteydi. İbn Sina'da olduğu gibi dört unsur sisteminin bu yanına vurgu yapılmasının önemli bir sebebi kuşkusuz akli bozuklukların kalıtsal olduğunun düşünülmesiydi. Kişilik türleriyle olmasa da fiziksel özelliklerle akli durumları ilişkilendiren fizyonomi de bu düşüncede bir rol oynamışa benziyor. Dahası beyinle ilgili bozukluklar açık bir biçimde özellikle ateş ve zehirlenme gibi diğer hastalıkların yol açtığı zihinsel bozukluklardan ayırt edilmişti. Söz konusu bozukluklar aynı zamanda net bir biçimde akut veya kronik olarak ayrılmış ve bunların seyri dikkatlice tanımlanmıştı.

2. Sendromlar

Her ne kadar Galen hastalığın dört unsur teorisini desteklemişse de net bir şekilde tanımlanmış "melankoli" ya da delilikle ilgili bir başka hastalığın varlığını ortaya koymuşa benzemiyor.[71] Belirli bir sıvının hâkimiyetine veya değişimine dayanan akıl hastalıklarının —öngörülebilir bir sıra içerisinden birtakım belirtiler olarak tanımlanabilecek— hiçbir "sendrom"u yoktu. "Kısacası Galenci *melankoli* kavramı yalnızca bir akıl hastalığı kavramı değil, aynı zamanda dört unsur teorisinden ötürü fiziksel rahatsızlıkların seyrindeki zihinsel belirtilerle ilgili bir

71 A.g.e. *MD*, 2. böl.

kavramdır."[72] Galen sonrası dönemdeyse işaretler topluluğu kendi varlığını sürdürebilecek bağımsız sendromlar hâline gelmişti.[73]

Son dönem Yunan yazarlarının Galen'in aksine melankoli ve mani kavramlarını akıl hastalıkları olarak birbiriyle yakından ilişkilendirdikleri anlaşılır. Bunun bedeli (bu kavramların) tıp dışı çağrışımlarını kaybetmeleri olmuştu. Delilik, tedavisiyle ilgili ortaya çıkan güçlüklere rağmen Galen'in dört unsur patolojisine sıkı sıkıya bağlanmıştı. Oysa melankoliyle mani arasındaki bu ilişkiyle ilgili olarak geç dönem Yunan tıbbında tek tip bir görüşe rastlanmaz.[74] *Mâlihûlya*nın İslamî dönemde önemini korumasının akademik sebeplerinin yanı sıra belki pratik sebepleri de vardı—depresyondan hezeyana [*delusion*] zararsız akli dengesizliklerin yaygınlığı, hekimlere kâr getiren tedavisi ve Rufus'un başlattığı ve ortaçağ yazarlarının sürdürdüğü bilimsel gelenek. Yine de El-Mecûsî'yle İbn Sina'nın ders kitaplarında diğer ruhsal hastalıklar sınıfsal yakınlıklarına dayanarak kıyaslanabilir bir konuma yükseltilirken melankoli kendine has özellikleriyle başka bir akıl hastalığına indirgenmişti. Delilik de sıradan bir rahatsızlık hâline gelmişti ve sebepleri melankoli-ninkilere benzerdi. Galen gibi İbn Sina da bu hastalıklara (akıl hastalıklarına) yol açan vücut sıvılarının özelliklerini bilhassa vurgulamıştı. İbn Sina'nın zamanında akıl hastalıklarıyla ve bunların terminolojisi, patolojisi, semptomatolojisi ve tedavisiyle ilgili önemli bir uzlaşma olduğu anlaşılıyor. Kara safrada nitelik veya nicelik değişikliklerleriyle mizaç farklılaşmasına yol açan fizyolojik mekanizmalar hakkında İbn Sina'da olduğu gibi anlaşılabilir bir belirsizlik vardı. Her hâlükârda mani ve melankoli kronik, ateşsiz ve beyinle ilgili akli bozukluklar olarak sü-

72 Siegel, *Galen on Psychology*, 191; ayrıca bkz. a.g.e., *Galen's System of Physiology and Medicine* (Basle-New York, 1968), 300-304.

73 Bu bağlamda İbn İmrân'ın şunları yazarak melankoliyle ilgili daha önceki görüşlere döndüğü anlaşılıyor: "'Melankoli' sözcüğü bu hastalığın özüyle tam olarak özdeşleştirilmemiştir ama onun asıl kaynağına, kara safraya [*el-mirra es-sevdâ*] işaret eder. Hastalığın mânâsı ise hastalığın özellikleriyle bilinmektedir; yani bir maraz vücudu ele geçirir ve bu marazın belirtileriyle zararları nefsi (ruhu) etkiler." (Imrān, s. 2/90a).

74 Flashar, *Melancholie*, 135 vd.

rekli birlikte ortaya çıkar. Mani genelde coşkulu psikotik durumları, melankoliyse depresif psikotik durumları akla getirir. Mani hastaları arasındaki ortak moral bozukluğunun [*dejection*] yanı sıra bu iki rahatsızlığın yakın ve sık ilişkilendirilmesi manik-depresif psikozların sıklıkla görüldüğünü akıllara getirir.[75]

Akli dengesizlik belirtilerinin ortaçağ Galenizm'inde iyice kök saldığı anlaşılıyor. Asıl sebebi ne olursa olsun bir hastalık etiyolojik ve nozolojik terimlerle ifade edilebilirdi. Fiziksel hastalıklar için bu süreç ciddi bir probleme yol açmamıştır ama akıl hastalıkları için sınıflandırmanın temeli ve semptomolojisi sosyal değerlerle kişisel değerlendirmeye bağlı olduğundan oldukça değişkendi. Yine de ortaçağ hekimlerinin birtakım hastalıkları, emarelere dayanarak modernizm öncesi iyatrokimyagerlerle ve teknisyenlerle kıyaslanabilecek kertede kendilerinden emin bir şekilde tereddütsüz ortaya koydukları anlaşılıyor. Hastalık belirtilerinin frenitis, letarji veya flegmon gibi Yunanca isimleri benimsenmiş ve genişletilmişti. İbn Sina'nın *sabari*si en azından yeni bir rahatsızlık olarak yaratılmış veya tanınmıştı. Vücut sıvılarına ve bunların açıklayıcı potansiyeline olan çarpıcı inancı belki en iyi şekilde likantropinin belirtileri yansıtır; aynı zamanda ortaçağ Galenizmine ve bu tıp sisteminin kapsayıcı dokusuna yapılan katkıları oldukça net resimler.[76] Özetle bütün bunlar insan davranışının daha geniş bir alanının istikrarlı bir tıbbileştirilme süreciydi.

Özellikle ciddi akli bozuklukların belirtileri, vücut sıvılarının kavrulmasından ya da aşırı ısınmasından kaynaklandığı düşünülen değişikliklerin sonucuydu. Galen *De locis affectis* adlı kitabında kanın ve sarı safranın yanmasıyla ortaya çıkan ve ciddi akli dengesizliğe yol açan yanmış safranın oluşumundan bahsetmişti.[77] İbn Sina'nın melankoliyle ilgili açıklamasında hastalığın çeşitli belirtilerinin nasıl dört sıvıya bağlandığını görmüştük. Bu dört sıvıdan herhangi biri yanarak farklı belirtilere sahip patojen bir etkene dönüşebilirdi.

Sıvıları doğrudan davranışsal modellere bağlayan bu teorinin evrimi ortaçağ Galenizm'inin gelişiminin güzel bir örne-

75 Kar. *MD*, 254 vd.

76 Batı tıbbında bu belirtilerin tasfiyesi için bkz. *MD*, 345-51.

77 Siegel, *Galen on the Affected Parts*, 88, 90.

ğidir.[78] Bu gelişimin başlangıç noktası melankoliyle ilgili bir inceleme yazmış olan Trallesli İskender (ö. M.S.605) olabilir. Bu incelemenin günümüze ulaşan bir kopyası yoktur. Akli bozuklukların genel bir görünümünü çizmiş ve eseri sonunda Arapçaya tercüme edilmiştir. En önemli eseri, Arapça tercümesi yalnızca sonraki yazarların atıflarından günümüze ulaşan bir tıp özetiydi (*el-Kunnaş*).[79] Melankoli üzerine yazmış olduğu eserin El-Mecûsî'nin eserinde olduğu gibi Arapça özetlerdeki akli bozuklukların sunumu üzerinde bazı etkilerinin olduğu anlaşılıyor. İskender'in melankoli incelemesinde bu terim mani dâhil olmak üzere ateşsiz akıl hastalıklarının pek çoğunu içine almaktaydı. Mani daha önceki literatürde (Galen öncesi) olduğu gibi melankolinin ilerlemiş bir safhasıydı.[80] Özellikle İskender'in akli bozukluklar şeması Galen'in dört unsur teorisine yakından bağlıdır ve İslamî dönemden önce akıl hastalıklarıyla ilgili tıbbi düşüncenin ulaştığı aşamayı Aegina'lı Paul'ün tanımlamasından daha iyi ortaya koyar. İskender akli bozuklukların türleriyle sebeplerindeki çeşitliliği fark etmişti. Buna rağmen şiddeti artan, kendine özgü fiziksel değişiklikleri olan ve Arapça metinlerde sıklıkla bahsi geçen dört melankoli türü önermişti: (1) kan fazlalığı; (2) aşırı yemek veya stresten kaynaklanan ve safranın karışmasıyla kanda görülen niteliksel değişim; (3) kandaki buharı başa ulaşan kara safra (4) kronik melankoli ya da delilik. Flashar'ın belirttiği gibi İskender'in dört türe ayırdığı melankoli organizasyonu, patolojik şartların dörde ayrıldığı ve çoğunlukla sıvılardan biriyle ilişkilendirildiği sözde Galenci eser *Vücut* Sıvıları'ndan alındığı anlaşılan belirli bir fizyolojik modele dayanmaktadır. Böylece İskender melankolinin kendine özgü ruhsal belirtileri olan dört farklı türünü vücuttaki değişikliklerle ilişkilendirir. Lâkin melankolinin dördüncü türünü mukusa (*phlegm*, balgam)

78 Galen ilkelerinin karşılaştırmalı bir evrimi pneumatanın gelişiminde görülebilir; bkz. Temkin, *Galenism*, 107; 'On Galen's Pneumatology', *Gesnerus*, 8 (1951), 180-189.

79 Er-Râzî'nin atıfta bulunduğu *el-Makala fi-l-Mâl-i hülya* adlı eseri bu özette olabilir. Ayrıca görünen o ki frenitisle ilgili eseri (*Kitâb el-Birsâm*) M.S. dokuzuncu yüzyılın başında İbn el-Bıtrîk tarafından tercüme edilmişti fakat bu kitabın günümüze ulaşan bir kopyası yoktur. *MI*, 85 vd.; iii. 164.

80 Th. Puschmann, ed., *Alexander von Tralles*, i. 590 vd.

bağlamamıştır çünkü muhtemelen bu sıvı Galen'e göre uygun değildi.[81] Bir sonraki aşamaya El-Mecûsî'nin kanın yanmasıyla vücuttaki sarı ve kara safranın beyni etkileyerek sıvılara paralel çeşitli melankoli tiplerine yol açtığından bahseden ders kitabıyla geçilmiştir. Gördüğümüz gibi İbn Sina'nın incelemesinde dört sıvının her biri yalnız ve doğrudan melankolinin farklı belirtileriyle ilişkiliydi. Bu evrim fark edilmişse de[82] bu dört katlı kavramın patolojik yanı denebilecek şey pek fazla dikkate alınmamıştır: dört sıvının yanması veya kavrulması daha ciddi ve ağır belirtilere neden olup yanmış sarı safra hususundaki gibi mani ya da hayvani deliliğe yol açar. Galen'in, sıvıların yanarak değişmesine ve bunların akli bozukluklarla olan ilişkisine dair ufuk açıcı fikrinin mantıksal ve bir o kadar da çarpıcı sonucuna ulaştığı anlaşılıyor.

Hekimlerin akıl hastalıklarının sınıflandırılması ve bunların düzenli sistemine olan tam inancına dair intibaya rağmen olağan dışı bir davranış türü belirli zorluklara sebep olmuştur. Leibbrand ve Wettley kapsamlı delilik tarihlerinde İbn Sina'nın "akli bozuklukların ortaya konuluşunda cinsel-patolojik bir tanımlama olarak pasif erkek eşcinselliğine" dair açıklamalarının önemine dikkat çekmişlerdir.[83] Onlar da diğerleri gibi Petro Vatterio'nun İbn Sina'nın *Kanun*'undaki pasajlardan yaptığı tercümelere güvenmişlerdir.[84] Vatterio biraz keyfî de olsa belli ki İbn Sina'nın *ubna* (oğlancılık) kavramıyla ilgili açıklamalarını *Kanun*'un cinsel çarpıklıklarla[85] ilgili sonraki bir bölümünden alıp bunu onun beyin bozukluklarıyla ilgili temel incelemesiyle birleştirmiştir.[86] Dolayısıyla eşcinsellik konusu Leibbrand ve Wettley'nin aktardığı gibi İbn Sina'nın akıl hastalıklarıyla ilgili incelemesinde yer almaz.[87]

Daha da önemlisi İbn Sina bilindik ama tartışmalı bir konu-

81 Flashar, *Melancholie*, 126-130.

82 A.g.e.

83 Leibbrand ve Wettley, *Der Wahnsinn*, 156.

84 *De Morbis Mentis Tractatus* (Paris, 1659).

85 *Kânûn*, ii. 549 (1593 baskısı, i. 562 vd.).

86 A.g.e. ii. 45-73.

87 İbn Sina'nın eşcinsellikle ilgili düşüncelerinin Batı tıbbı tarafından nasıl alımlandığına dair bkz. Jacquart, *Sexuality and Medicine*, 55-58.

yu incelemekteydi. Eşcinsellik geçmişte de bugün olduğu gibi problematik bir meseleydi. Hiçbir Yunanlı ya da Arap tıp yazarının eşcinselliği başlı başına patolojik bir durum olarak görmediği anlaşılıyor. Oysa efemine davranışla ilişkilendirilen pasif erkek eşcinselliği bir hastalık olarak tanımlanmıştı.[88] Caelius Aurelianus, erkek eşcinsel pasifliğini ve karşı cinsle özdeşleşmeyi birlikte gruplandırır ve bunu bir akli bozukluk olarak görür: "Bu durum fiziksel bir hastalıktan farklıdır; daha çok hastalıklı bir zihnin rahatsızlığıdır.... Çünkü Soranus'un dediğine göre bu rahatsızlık ahlâksız ve alçalmış bir akıldan kaynaklanır...[Onlar] akli bir rahatsızlığın kurbanlarıdır. Çünkü bu hastalığın üstesinden gelecek hiçbir fiziksel tedavi yoktur. Bu utanç verici ahlâksızlıklarda etkilenen daha ziyade akıldır ve sonuçta kontrol altına alınması gereken de akıldır."[89] Görünen o ki tek çare yazarın stoacı bakış açısıyla tutarlı olan kişinin kendine hâkim olması düşüncesiydi. Bu hastalık Caelius Aurelianus'a göre ya

88 John Boswell (*Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* (Şikago, 1981)) Roma toplumundaki bu önyargının kadın cinselliğiyle ilgili tutumdan ve cinsel pasifliğin siyasal iktidarsızlıkla olan popüler ilişkisinden kaynaklanmış olabileceğini (s. 53) öne sürer (s. 74 vd.).

89 *On Acute Diseases and On Chronic Diseases*, ed. ve çev. I. E. Drabkin (Chicago, 1950), i. 900-905. Başka bir yerde editör konuyla ilgili aşağıdaki gözlemini aktarır: "Antik dönemde akıl hastalıklarıyla ilgili herhangi bir incelemede cinsel sapkınlığı ve bilhassa eşcinselliği göz önünde bulundurmalıyız. Modern psikiyatri, konumuzun bu safhasının önemini vurgular. Antik dönemde oldukça çok sayıda sapkın tıp dışı literatür fakat nispeten az sayıda tıbbi inceleme vardır. Eşcinsellikle ilgili en enteresan tıbbi hikâye Caelius Aurelianus'un yazdıklarından anladığımız kadarıyla Soranus'a aittir. Genelde ruh ve bedenin ayrılmaz bütünlüğünü vurgulamakta çok dikkatli olan ve tedavisinde hem ruhsal hem fiziksel önlemleri bir arada almaya çalışan Soranus'un, eşcinselliği, ahlâksız bir aklın rahatsızlığı hâline getirmeye çalışması çarpıcıdır. Bu durum tedavi edilecekse de hiçbir şekilde fiziksel tedaviyle değil kişinin aklı kontrol altına alınarak yapılmalıdır. Aynı zamanda Soranus antik dönemde genişçe kabul gören bu durumun nesilden nesle aktarıldığı görüşünü nakleder" (Drabkin, 'Remarks on Ancient Psychopathology', 228-229). Ayrıca bkz. P.H. Schrijvers, *Eine medizinischen Erklärung der männlichen Homosexualität aus der Antike* (Amsterdam, 1985).

kalıtsaldı ya da doğuştan gelen bir özürden kaynaklanmaktaydı. O hâlde efemine eşcinseller tedavisi olmayan bir akıl hastalığının kurbanlarıydılar fakat diğer yerlerde yazar aktif eşcinselliğin oldukça sağlıklı ve normal olduğundan bahseder.[90] Jackie Pigeaud bu açıklamanın antik tıpta benzersiz olduğunu iddia eder çünkü bu bir hastalığın spesifik olarak akla/ruha dayandırıldığı tek örnektir.[91]

Erkek cinsel pasifliği ortaçağ İslam toplumunda "gizli hastalık" olarak bilinmekteydi ve bu durumdan "tedavi edilemez (*udal*) hastalık" şeklinde bahsedilirdi. Franz Rosenthal Er-Râzî'nin *ubna* üzerine yazdığı ve kendi iddiasına göre konu hakkında yazılmış ilk detaylı tıp monografisi olan kısa incelemelerini yayınlamıştır. Bu da İslam tıbbında insan davranışının tıbbileştirilmesinin bir başka göstergesidir. Kısacası Er-Râzî, tedavi edilemez olduğu imâ edilse de hastalığın doğuştan gelen bir özür olduğunu düşünmüştü. Uygun şartlar altında hastalığın tedavi edilebileceğine inanmış ve kitaplarında bazı tedavilerle reçeteler önermişti.[92]

Bu bağlamda *ubna*nın genetik sebebini tamamen reddettiği için İbn Sina'nın kısa açıklaması önemlidir. Bu, mağdurun pek çok şehvetli düşüncelerle ve sperm fazlalığıyla acı çektiği bir hastalıktır (*'ila*). Hastanın bu durumu doğuştan gelebilir ya da melekelerinin yavaş yavaş zayıflamasıyla ortaya çıkabilir. Diğer yazarlar gibi İbn Sina bunu utanç verici bir rahatsızlık olarak görür: "Adi ve aşağılık bir ruhun meyvesidir; ahlâksız bir karakteri, kötü alışkanlıkları ve çoğunlukla kadınlara bahşedilmiş dişil eğilimi gösterir." İbn Sina keskin bir dille sözlerini sürdürür: "Bu tür bir kişiyle ilgili diğer yaygın fikirlerin saçma olduğundan hiç şüphemiz olmamalı. Efemine eşcinselleri tedavi edebileceklerini düşünen insanlar fevkalade aptaldır. Zira bu fiziksel değil, akli bir hastalıktır. Üzüntü, oruç tutmak, gece ibadeti, tutukluluk ve dayak gibi nefsi körelten şeyler faydalı tedavileri oluşturur." Sonuç olarak bu hastalığın fizyolojik açıklamasını reddeder. İbn

90 *On Acute Diseases*, 122.

91 Pigeaud, *La Maladie de l'âme*, 122.

92 Franz Rosenthal, 'Ar-Rāzī on the Hidden Illness', *BHM*, 52 (1978), 45-60.

Sina Er-Râzî'nin daha önceki incelemesinden hiç bahsetmez.[93]

Pasif erkek eşcinselliğiyle ilgili tıbbi görüşlerin, bunun tedavisi olmayan bir akıl hastalığı olduğunda birleştiği anlaşılıyor. Bu durum, Galen'in anlattığı tıbbi tedaviye veya ahlâk eğitimine cevap vermeyen akli dengesizlikler gibiydi. Belli ki yalnızca Er-Râzî bunun tedavi edilebilen bir tıbbi problem olduğunu düşünmüştü. Lâkin ruhsal tedaviyi akıllara getirecek hiçbir ipucu yoktur. Çoğu tıp yazarı karşı cinsle özdeşleşmeyle birlikte sosyal açıdan kabul edilemez bir davranış biçimi sayılan erkek pasif eşcinselliğini diğer akli rahatsızlıklardan daha tıbbi olmayan, ahlâki bir platforma taşır. Genel olarak eşcinsellik İslam kanununca yasaklanmıştır, fakat cezasıyla ilgili hukuksal mütalaalarda farklılıklar vardır.[94]

Ortaçağ İslam toplumunda akıl hastalıkları bağlamında eşcinsellik anlayışı psikolojik/fizyolojik meselelere özel bir ilgisi olan Costa ben Luka'nın incelemesiyle resmedilebilir. *Kişilik, Davranış, Tutku ve Zevkler Bağlamında Erkeklerin Farklılıklarının Sebepleri Üzerine* adlı incelemesinde eşcinselliği ele alır.[95] Erkeklerin tutkuları yiyecek, içecek, müzik, tensel hazlar, servet ve şöhreti içerir. Yazar tensel hazlarla ilgili bölümü tuhaf bir şekilde eşcinselliğe ayırır. Eşcinselliğe şiddetle karşıdır ve insan tabiatı, din, tıp ve alışkanlık gibi çeşitli bakış açılarından eşcinselliği kınar. Kısacası doğal olmayan bir şeyi seçmenin muhakeme hatası olduğunu düşünür. Halife El-Mutasım'ın oğullarından biri ona, meşhur filozof El-Kindî'nin (ö. M.S. 860), eşcinselliğin doğal olmayan bir şey olmadığını, çünkü hayvanlarca tatbik edildiğini düşündüğünü söyledi. İbn Luka, erkeklerin insan doğasından sapmaması gerektiği karşılığını verdi. Ne İncil ne de Kuran'ı Kerim'in bu konuyla ilgili hiçbir şey söylemediğini iddia eder. Bu yüzden eşcinselliğe karşı (Eski Ahitteki) Levililer kitabında bahsi geçen kanundan alıntı yapar. Çoğu insanın, bunun vücuda pek az zarar verdiğini sandığını ve

93 *Kânûn*, ii. 549.

94 Rahman, *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity* (New York, 1987), 122-123.

95 *MI*, 126 vd.; R. P. Paul Sbath, ed. ve çev., 'Le Livres des caractères de Qosta ibn Loūqā', in *Bulletin de l'Institute d'Égypte*, 23 (1940-1941), 112, 133-136/144, 162-165— oldukça serbest bir tercümedir.

düşüncelerini tıbbi görüşle desteklediklerini söyler. İbn Luka yalnızca cahil, duyarsız ve dinsiz bir hekimin böyle bir tavsiyede bulunabileceğini, çünkü antik dönem hekimlerinin buna şiddetle karşı çıktıkları cevabını verir. Cinsel organlar sadece heteroseksüel ilişkiye uygundu ve peygamberler de eşcinselliğe karşıydı. Yalnızca para hırsı ve dinsizlik hekimin eşcinseli cesaretlendirmesini ve hatasından vazgeçirmemesini sağlayabilirdi. Hekim, bilhassa Rufus'un bu durumun tabiata aykırı olduğu ve vücuda zarar verdiği düşüncesini bilmediği için cahildir. Bu durum erkeğin organını aşırı yorar ve vücut kadınlarla girilen cinsel ilişkidekinden çok daha büyük bir düzensizliğe itilir. İbn Luka diğer antik dönem hekimlerinin Rufus'la hemfikir olmalarına rağmen Galen'in bu konu hakkında hiçbir şey söylemediğini belirtir. Alışkanlığa gelince yazar, kadınlar ulaşılamaz olduğu için erkekler arasında eşcinsel alışkanlıkların yaygın olduğunu söyler. *Ubna* meselesine dönülecek olursa İbn Luka, erkek pasifliğinin tercihiyle ilgili izahatlara, kendisine bunun El-Mu'tasim'in diğer oğlu ve meşhur hekim-tercüman Huneyn Bin İshak dâhil olmak üzere arkadaşları arasında sık rastlanan bir durum olduğu söylenene dek inanamamıştır. İbn Luka *ubna* hakkındaki şeyleri antik metinler arasında sadece Aristoteles'in eserlerinden okuduğunu iddia eder. *Ubna*lığın sebebinin penisin küçüklüğü ve uyuz gibi kaşıntıya yol açan vücuttaki fesat olduğunu düşünür. İbn Luka'ya göre bu tür erkekler sakal tüylerini alır ve tırnaklarını dişleriyle keserler. "Bu yüzden [bunun için] davranışa dönüşerek sonuçta sakalda ve parmak uçlarında kötü bir mizaca [*sū' el-mizaç*] yol açan muhakeme zayıflığı dışında bir sebep bilmiyorum." Böylece İbn Luka en azından akıl hastalığının, vücut mizaçlarını alt üst eden ciddi ve sürekli bir muhakeme hatasının sonucu olduğunu savunan Galenci görüşle tutarlıydı. Ayrıca onun çeşitli argümanları ortaçağ İslam toplumunda eşcinselliğin ne kadar yaygın olduğunu doğrular. Bir akıl hastalığı sayılmasının ötesinde eşcinselliğe herkesin gözü önünde yapılmadığı sürece çoğu insan kayıtsız kalır. Genellikle akli bozukluklarda olduğu gibi *ubna*, cinsellik hakkında olmasa da aşırı cinsiyet ayrımı yapan bir toplumda Müslüman erkeğin statüsüyle ilgili gerçekten korku uyandırır—efemine olma ve duygusal bağlılık

korkusu.[96]

Ubna konusu, insan davranışının bazı şekillerini akıl hastalığı belirtisi şeklinde tasarlama ve durumu geçerli bir tıbbi kılıf uydurarak tedavi etme imkânını çok iyi gözler önüne serer. Aynı zamanda bu yaftalamanın doğurduğu zorlukları ortaya koyar. Ortaçağ İslam toplumunda *ubna* meselesinde bireyin dikkat çekici davranışlarından ötürü bu isimle yaftalanması işten bile değildi. Oysa genelde belli ki eşcinsellikle ilgili büyük bir muamma vardı ve meselenin tarihsel analizi delilikte olduğu gibi günümüzdeki belirsizliklerle karmaşıklaşmaktadır. Yine de Galen tıbbındaki akıl hastalığı kavramının geçici bir duygusal sıkıntı değil, zihinsel işleyişin ciddi bir bozukluğu olduğunu ortaya koyan gelişim önemliydi. Geç antik dönemde belirtilerin tıbbi teşhisinin kapsamı genişletildi ve bu belirtiler hastanın anlattığı belirtilerden ayırt edildi; artık tıbbi teşhis insan etkinliğini geniş çapta içine almaktaydı.

İslam tıbbının ortaçağdaki ders kitaplarında, akıl hastalıklarını araştırmak için hiçbir girişimde bulunulmamışken, İbn Sina ve El-Mecûsî'nin eserlerinin çeşitli Doğu dillerinde kendilerinden sonraki incelemeler için bu konulara ilişkin ana hatları oluşturduklarını söylemek mantıklıdır; en azından bu ana hatlardan çok büyük sapmalar olmadığı anlaşılıyor. Biri Farsça diğeri Türkçe bu iki örneğin söz konusu genelleştirmeyi desteklediği görülüyor. Muhammed Ekber'in on yedinci yüzyılın ortasında yazdığı *Tıbbi Ekberi* isimli Farsça eseri, Nefîs bin İvaz el-Kirmânî'nin (ö. 853/1449) Necibeddin es-Semerkandî'nin (ö. 619/1222) *Kitâb'ül-esbâb ve'l-alâmât* adlı kitabı hakkında yazdığı bir yorumun tercümesidir. Fiziksel hastalıklara ilişkin konulara göre tanzim edilmiş her bir hastalığın sebepleri, belirtileri ve tedavisini veren kapsamlı bir araştırmadır. El-Kirmânî'nin yorumunun yanı sıra Es-Semerkandî'nin bu ders kitabı ortaçağın sonraki dönemlerinde oldukça popülerdi.[97] Söz konusu kitap fazlasıyla İbn Sina, El-Mecûsî, Er-Râzî ve Et-Taberî'nin

96 Bkz. Boswell, *Christianity*, 194-197; P. Brown, 'Late Antiquity', in *A History of Private Life*, ed. P. Ariès ve F. Duby (4 cilt; Cambridge, Mass.- Londra, 1987), i. İslam toplumunda eşcinsellik meselesi bugüne dek eleştirel bir şekilde araştırılmamıştır.

97 *MI*, 170.

eserlerine dayanmaktadır. En ilginç olanı da melankolinin çoğu yerde bariz bir biçimde maninin gölgesinde kalmasıdır. Bu durum erken modern Avrupa'da melankoli kavramının evrimiyle karşılaştırılabilir.[98] Farsçada *sudâ* hem melankoli, hem delilik anlamına gelebilir. Muhammed Ekber'in kitabında delilik anlamına gelmektedir; melankoli ise deliliğin yalnızca başlangıç aşamasıdır. Ekber'in düzenlemesi patojenlerine göre kabaca üç tür mani/melankoli içerir: (1) *sudâ-e tabiî* (fiziksel), (2) *murrâe sudâ* (beyinsel) ve (3) *mâl-i hûlya â marâk* (hipokondriyak). Delilik (*dîvânegî*), likantropi, mani, kuduz ve *sadarı* (beynin şişmesiyle birlikte görülen delilik) içerir. *Hezeyan* "düşünce gücünün kaybolmasıyla sonuçlanan bir muhakeme bozukluğu" şeklinde tanımlanır ve üç türü vardır. *Raoonut* ve *himak* bütün zihinsel yetilerin kaybolduğu ve hastanın çocuk gibi olduğu delilik türleridir. *Işk* (kara sevda) ise ya yasak ya da izin verilebilir bir durumdur. *Sudâ* veya *sûdâ* Farsça ve Urducada acı anlamlarına da gelebilir; Arapçada ışkla eşanlamlıdır.[99] *Nisyân* ise belirtileri ve tedavileri bilinmeyen ve üç türe ayrılan bir hafıza kaybıdır.[100]

Anlatılanlara göre Türkçede baş hastalıklarının meşhur ve karakteristik bir açıklaması Mukbilzâde Mümin'in *Zahîre-i Muradiye* isimli eserindeki aktarımlarıdır.[101] Histeri ve psikosomatik hastalıklar gibi bugün akli bozukluk sayılabilecek bazı rahatsızlıkların klasik Arapça eserlerde gördüğümüz gibi ilgili fiziksel hastalıklar üzerine yazılmış kısımların dışında baş hastalıkları arasında bahsi geçmez. Kayda değer olanlar, anlaşıldığı kadarıyla alkolikler, esrarkeşler ve tütün bağımlılarıyla ilgili yeni, ayrı incelemelerdir. Beyinsel hastalıkların ta-

98 Bkz. *MD*, 82 b.a..

99 Bkz. J. C. Bürgel, 'Psychosomatic Methods of Cures in the Islamic Middle Ages', *Humaniora Islamica*, 1 (Paris, 1973), 165-167.

100 J. G. Balfour, 'An Arab Physician on Insanity', *Journal of Mental Science*, 22 (1876), 241-249. Diğerleriyle ilgili olduğu gibi bu konuyla ilgili şu çalışmaya güvenilmemelidir: G. Zilboorg ve G. W. Henry, *A History of Medical Psychology* (New York, 1941), 123.

101 Osmanlı tıbbında 15. asırdan 17. asra kadar melankoli ve tedavisiyle ilgili bir araştırma için bkz. Nil Sarı, 'Osmanlıca Tıp Yazmalarında Mâl-i Hülya ve tedavisi XV-XVII. yy', adlı tez çalışması, 1982.

nımları İbn Sina geleneğini takip eder. Akıl hastalıklarının ilk grubu, belirtileri genellikle zihinsel bulanıklık, anlamsız konuşma, ateş ve titreme olan *sersâm* başlığı altında toplanmıştır. *Sersâm*ın bir türü frenitis (*tîz sersâm*) yani beynin şişmesidir. Flegmon (*demevî verem*) Aeginalı Paul'e kadar uzanan benzer belirtilerle birlikte beyin enflamasyonudur. Bir diğer tür de İbn Sina'dan alındığı anlaşılan bir sendrom olan *subarî*dir (*ifratla olan sersâm-i tîz*). Ayırt edici özelliği *kara sevda* ve *aşüfteliktir* (ajitasyon). *Sersâm*ın diğer türlerinin tanımları şöyledir: *humre* (erizipel), *demregü* (muhtemelen ağır hezeyan) ve *soğuk sersâm* ya da letarji. Ateşsiz baş hastalıklarıyla ilgili yazar uyku hâlini veya hissizliği (*sübat* ya da *oğunmak*) ve uykusuzluğu (*seher*) inceler. İbn Sina'da olduğu gibi Mukbilzâde birbiriyle çelişen bu belirtilerin birleşimini ele alır. Bu birleşim, yani *seher sübat*, hastanın uyumak isteyip uykuya daldıktan hemen sonra uyandığı, deli gibi anlamsız konuştuğu ve frenitis belirtilerinin bazılarını sergilediği bir rahatsızlıktır. Belli ki Mukbilzâde'ye göre bir de *sübat-ı seheri* vardı. Bu, ayırt edici özellikleri uyuklama, astım, yutkunma, idrara çıkma ve dışkılamada zorluk olan *seher sübat*in tam zıddıydı. *Ahze*, katahüs veya katalepsi klasik eserlerdeki tanımlarla aynıdır: ölü gibi ani felç. *Mâl-i hülya* melankolinin İbn Sina'da anlatılan çeşitli türlerine karşılık gelen genel bir terimdir: *merakî* melankolinin hipokondriyak türüdür. Delilik (*envâ-i divânelikler*) mani, kuduz, hayvanî delilik (*subara*) ve likantropiyi içine alır; hepsi agresif davranışla tanımlanır. *Aşk* hâlâ bir akıl hastalığı olarak görülmektedir. Genel olarak bazı yeniden düzenlemelere rağmen sıralama, İbn Sina'nınkine yakındır ve incelemeler oldukça benzerdir.[102] Böylece nörolojik ve akıl hastalıklarının çoğu "baş hastalıkları" adı altında Türk

102 İki eser arasındaki tekabüliyet devam eder: *unutkanlık* İbn Sina'nın hafıza kaybı incelemesiyle paraleldir; *eblehlik*; *ihtilât-ı zihin* (zihinsel karışıklık); *uykusuzluk* ve *uyanıklık*; *sûbân* (hidrosefali, beyinde su toplanması); *devvâr* ve *sedeve* (vertigo); *kâbus*; sara; *sekke* (apopleksi); *ihtilâc* (havale); *lâkve* (yüz felci); *hadr* (hissizlik, bkz. *Qânûn*, ii. 107)—Mukbilzâde esrarkeşliğin hastalığın yedi sebebinden biri olduğundan bahseder; *ra'şe* (titreme); *fâlic* (felç veya kısmi felç); *teşennüc* (kasılma, spazm); *küzâz* (spazm ve felcin çeşitli türleri); *levî* (aşırı yeme); *sudâ* (baş ağrısı); şakîka (migren) [Editör referansları doğrulayamamıştır].

hekimlerce tedavi edilir. Hastalıkların çeşitli türleri arasındaki ilişkiler anlatılır ve her zamanki gibi modern bakış açısına göre belirtiler ve sendromlar arasında bir karışıklık vardır. Sınıflandırmanın temeli fiziksel belirti ve davranışlar olarak kalır.[103]

Geç antik dönemden modern dönemin başlarına kadar zihinsel işleyişi etkileyen yeni ve ek hastalıkların öğrenilmesinin dışında akli bozuklukların geleneksel sınıflandırmasının devam etmiş olmasına hayret etmemek imkânsızdır. Genelde ortaçağın sonraki dönemlerine ait tıbbi çalışmalar klasik Arapça metinlerce gölgelenmiş ve sonuçta göz ardı edilmiştir fakat bu sonraki çalışmalar, bilhassa Türkçe olanlar akli yetersizliğe ve çeşitli bağımlılıklar—alkol, uyuşturucu, tütün ve kahve—gibi davranış değişikliklerine sebep olan koşulları ve frengi gibi yeni hastalıkları daha kolay kabul eder. Öte yandan akli rahatsızlıkların resmi sınıflandırılmasının tekrarı, özellikle ders kitaplarında klinik olmayan bir şekilde sunulması, doğal olarak bunların geçerliliği hakkında şüphe uyandırır. Melankoli ve frenitis gibi rahatsızlıklar ve kara sevda gerçekten tıp hekimlerince teşhis konup tedavi edilmişler miydi? Şüphesiz edilmişlerdi fakat bunların ne kertede yapıldığını belirlemek imkânsızdır. Belirtilerin bazılarıysa tamamen kuramsaldı. Likantropi bunun güzel bir örneğidir. Bildiğim kadarıyla ortaçağ döneminde bu konuyla ilgili tıbbi verilerin dışında bir kanıt yok; halktan hiç kimse kurt adamlardan bahsetmez. Likantropi kategorisinin Yunan tıbbında muhafaza edilmesinin, deliliğin popüler imgesine tekabül eden tıbbi bir kalıntı olduğu anlaşılıyor. Bu tip kavramsal fosillerden başka geleneksel tıbbi kategoriler gerçekten gözlemlenmiş olağan dışı davranış türlerinde yeterince karşılık bulmuş ve tıbbi jargon kullanımından anladığımıza göre popüler muhayyileye girmiş görünüyor.

3. Tedavi

Akıl hastalıklarının tedavisiyle ilgili İbn Sina büyük ölçüde Galen'in fizyolojik geleneğine yaslanmış ve hastalıkların teorik açıklamalarında doğaüstü şeylere karşı çıkmış, bilhassa büyüy-

103 Nil Sarı, 'The Classification of Mental Diseases in the Ottoman Medical Manuscripts', in *Tıp Tarihi Araştırmaları*, i (İstanbul, 1986), 105-112.

le tedaviye ve sihirli iksirlere sıcak bakan Trallesli İskender'in ve erken dönem İslam hekimlerinin yolundan gitmemiştir. İbn Sina'nın elektroşok tedavisi önerdiğine dair modern görüşün temeli yoktur. Joshua Leibowitz, "İbn Sina'nın akıl hastalıklarında elektroşok tedavisi için günümüz bulgularına çok yaklaştığını" öne sürmüştür.[104] Bu iddiayı destekleyici çok az şey vardır. Söz konusu pasaj İbni Sina'nın *Kanun*'unda[105] *ra"da* (elektrik ışını) başlığı altında şifalı otlar kısmında bulunur: "elektrik ışınının baş ağrısından muzdarip birinin başına konursa ağrıyı [*es-sudâ*] alacağı" söylenir. Galen "Sanırım bu şekilde ölü birinde olduğu gibi canlı birinde de işe yarıyor; denedim ve hiç bir şey olmadı" demiştir.[106] Bu şey, çarpan balıktır [*mukhaddir*]. *Es-sudâ* Farsça ve Türkçede "melankoli" anlamına gelebilir fakat burada kastedilen anlam bu değildir.[107] Baş ağrısı için bir tedavi olarak İbn Sina, eski Yunan tıbbındaki torpil balığı kullanımıyla oldukça tutarlıdır.[108] İkincil literatürde İbn Sina'nın da sıtmanın, deliliğin bir tedavisi olduğunu iddia ettiği söylenir. Bu iddia belli ki O. C. Gruner'in yanlış tercümesinden kaynaklanmaktadır.[109] İbn Sina aslında "sarayı ve diğer hastalıkları iyileştiren ateş nöbeti bir hastalığın çoğu zaman gibi bir diğerinin tedavisi olduğunu" söyler.[110] Sonuç olarak İbn Sina'nın melankoli incelemesinde erken modern dönemin bir tedavi yöntemi olan "elektrikli sandalye"nin mucidi olduğuna dair kanıt yoktur.[111] Yine de akıl hastalıklarının oryantal tasvirlerindeki pek çok detay, özellikle uygulanan işlemlerin yaygınlaşması antik dönemde olduğundan daha etkin tedaviler yapıldığını akıllara getirir.

---

104 'Electroshock Therapy in Ibn-Sīnā's Canon', *JHMAS*, 12 (1957), 71 vd.

105 *Kânûn*, i. 432

106 Bkz. Kühn, xii. 365.

107 A.g.e. İbn Sina'nın *Kanun*'unda baş ağrılarıyla ilgili detaylı inceleme, ii. 24-44.

108 Bkz. John F. Fulton, 'Origins of Electroshock Therapy', *JHMAS*, ıı (1956), 229 vd.

109 *A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna, Incorporating a Translation of the First Book* (Londra, 1930), 171.

110 *Kânûn*, i. 79.

111 Peter Sedgwick, 'Michel Foucault: The Anti-History of Psychiatry', *Psychological Medicine*, ıı (1981), 241.

5. DELİLİĞİN DİĞER SEBEPLERİ

Ortaçağa ait tıp metinlerinde bahsedilmemiş fakat günümüz okurunun görmeyi bekleyebileceği birkaç akıl hastalığı daha vardır. Bu tip eksikliklerin sebepleri arasında; modern psikiyatrinin temel olarak ortaçağ Galenizminden farklı olması ve aynı zamanda Müslüman toplumlarda alkol ve uyuşturucu gibi bazı bağımlılıkların utanç verici sayıldığı için ortaçağ ve modern dönem tarihçilerinin bunları tartışmaya isteksiz oluşu ya da on beşinci yüzyılda Türkçe yazılmış beyin hastalıkları tanımlamalarından anlaşıldığı üzere frengi benzeri hastalıklarla tütün gibi madde bağımlılıklarının ancak erken modern dönemde yaygınlaşması sayılabilir.

Alkolizm elbette deliliğe yol açabilir, bununla beraber alkolün akli denge için bir tehdit unsuru olduğu için Müslüman toplumlarda yasaklanması oldukça önemlidir. Şarabın başlangıçta Hz. Muhammed tarafından yasaklanmadığına ve Kuran'da şarabın besleyici (16:69) bir içecek olarak tasvir edildiğine dikkat çekmek gerekir. Dahası kimi ortaçağ fâkihleri peygamberin yalnızca aşırı şarap içilmesini yasakladığını savunmuşlardır; diğerleri ise şarabın iyileştirici özelliğini kabul etmişlerdir. Fakat Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemde sarhoşluk sonucu ortaya çıkan bazı sorumsuz davranışlar ve toplu ibadeti rahatsız edici olaylar peygamberin bu konuda uyarıda bulunmasına yol açmıştır. "Şeytan, içki ve kumarla aranıza ancak düşmanlık sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namaz kılmaktan alıkoymak ister" (5:91). Bu kuralı yineleyen ikinci halife Hz. Ömer'in, yasağın sebebi olarak akli yetersizliği göstererek şöyle söylediği anlatılmaktadır: "Dimağı bulandıran şey şaraptır."[1] Şarap kelimesinin Arapça karşılığı olan *hamr* sözcüğünün, "zapt etmek, ele geçirmek" mânâsına gelen *hâmara* sözcüğünden geldiğine, bu yüzden de *hamr*'ın aklı ele geçiren, zapt eden ve mahveden her şey oldu-

1 'Va l-khamr mâ khâmara al-'akl. Bkz. *EI*$_2$, s. V. 'Khamr' (A.J. Wensinck).

ğuna inanılırdı. Sofu geleneklerin sarhoşluktan uzak durulması için genelde ileri sürdükleri tez, alkolün aynı zamanda muhakemeyi zayıflatmasıdır. Şaşırtıcı bir biçimde alkol, tıp yazarları tarafından akli bozukluğun bir sebebi olarak görülmemiş veya en azından akıl hastalıkları bağlamında ele alınmamıştır. Tıbbi yazılarda sadece akşamdan kalanlar için önerilen çarelere rastlanır. Örneğin İbn Sina çeşitli baş ağrılarından bahsederken çok içmekten kaynaklananlara yönelik birtakım tedaviler anlatır. [2]

Tarihsel veriler Müslümanların sık sık alkollü içkiler[3] içtiklerini gösterir ve özellikle İran şiiri olmak üzere edebi veriler, şarabın Müslümanlarca gönülden sevildiğini, hatta diğerlerine de tavsiye edildiğini söyler. Demek ki tıbbi veriler alkolün çokça tüketildiği gerçeğiyle tutarlıdır ve alkolizmin gayrimüslimler arasında olduğu kadar Müslümanlar arasında da bir ölçüde yaygın olduğunu farz etmek mantıklıdır. Erken İslamî dönemde şarap bağımlılığının en çarpıcı örneği Emevî halifesi I. Yezid'dir (M.S. 680-683).[4] Kıyaslama yapıldığında Bizans Rumları nispeten daha içkicidirler veya bu konuda adları çıkmıştır.[5] "Bir hastaneye girip sorduğunuzda çoğu hastalığın ölçüsüzlükten kaynaklandığını öğrenirsiniz" der John Chrysostom (ö. M.S. 407) ve ayyaşlıktan kaynaklanan ciddi problemleri sıralar: "başın ağırlaşması, görme duyusunun zayıflaması, gut, titreme, felç, sarılık."[6] Ortaçağın sonlarına doğru şarap sık

2 '*Qānun,* ii. 37-38. İbn el-Cezzar adı geçen rehber kitapçığın 19. bölümünde sarhoşluğun yatıştırılmasını (*fi 'ilâj afrât as-sukr*) anlatmaktadır; bu kısım Dugar'da alıntılanmıştır, 'Etudes sur la traité de médecine', 341, fakat bu el yazmasına ulaşamadım.

3 E. Jeanselme, 'L'Alcoolisme à Byzance', *Société française d'histoire de la médecine* (Paris, 1924), 295; 'Goutte et tares nerveuses dans le dynastie des Osmanlis' (1923), 391 vs.

4 Her ne kadar bu mevzu sistematik olarak çalışılmamışsa da meraklılar Jean Vinchon'un erken modern dönem İran ve Türkiyesi üzerine yazılmış olan kısa makalesini okuyabilir: "Notes sur l'historie de l'alcoolisme dans l' Islam, *Mémoires de la Société française d'historie de la médecine et de ses filiates*", 1 (1945), 21-24.

5 Jeanselme, 'L'Alcoolisme à Byzance', 290-295.

6 A.g.e. 290, Symeon Sethi de aynı kaynaktan alıntı yapmıştır: "Şarabın yol açtığı hastalıkları anlatırken felç, sara, titremeye meyil ve kararsızlığı sıralar. Aşırı şarap içenlerin duyu kaybına uğradıklarını ve

sık yasaklanmış ve Mısır'da meyhaneler kapatılmıştır ki bu da Müslümanların oldukça sık görülen dinî fanatizm patlamalarıyla alâkasız değildir.[7] O dönemlerde ayyaşlığın Molla Hüsrev (ö. M.S. 1480) tarafından yapılan yarı tıbbi tanımı tipiktir: "Ayyaşlık insanı beynine ulaşan bir buharla müteessir ederek iyiyle kötüyü ayırt etmesini sağlayan sağduyunun işleyişini durduran bir durumdur."[8]

Alkolün aksine diğer birçok keyif verici madde İslam kanunlarınca sınırlandırılmamıştır; yine de bunların tüketimine karşı olan fâkihler alkol ve alkollü içkilerle benzerliklerine dayandırarak bu tür maddeleri yasaklamışlardır. Örneğin haşhaş, şarap gibi sarhoşluk veren yahut kişinin bedenini, ruhunu ve maneviyatını bozan bir şey olduğu için muhaliflerince yasaklanmıştır.[9] Bütün bunlara rağmen ortaçağ toplumlarında halüsinojenlerin kullanımını kontrol altında tutma ve sınırlandırma girişimleri nihayetinde gevşekti ve zaman zaman kesintiye uğramıştı.[10] Franz Rosenthal'a göre kenevir yahut haşhaş bu halüsinojenlerin en tipik örneğidir ve muhtemelen kullanımı en yaygın olanlardı. On ikinci yüzyıldan itibaren tarikatları bütün Ortadoğu'ya hızla yayılan sufizmin yükselişiyle birlikte belli ki haşhaş kullanımı artmıştı.[11] Çoğu zaman sufilerle âlimler haşhaşın savunucularıydılar çünkü haşhaş maneviyata ve tefekküre faydası olduğu düşünülen tahayyül üzerinde etkiliydi. Sonuçta iyi de olsa, kötü de olsa haşhaşın halüsinojen etkileri geç ortaçağda gayet iyi bilinmekteydi.[12]

Diğer maddelerde olduğu gibi haşhaşın insan vücudu üzerindeki etkileri hekimlerce dört unsur teorisine göre yorumlanmış ve bu maddeye kenevirin sarayı sözde iyileştirici gücü de dâhil

---

dimağlarının berraklığını yitirdiğini de ekler."

7 Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East* (Seattle, 1985), 41, 46-57.

8 A.g.e.

9 Franz Rosenhalt, *The Herb, Hashish Versus Medieval Muslim Society* (Leiden, 1971), 101-17. M. Levey'in haşhaş üzerine yazmış olduğu makalesine ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

10 Rosenthal, *The Herb*, 2.

11 A.g.e. 72, 80.

12 A.g.e. 72, 80.

olmak üzere çeşitli özellikler atfedilmişti.[13] Üstelik "*macun* ya da *tiryak* gibi hüsnütabirler, haşhaşı da içine alan bütün halüsinojen ilaçlar için kullanılan uygun kapalı isimlerdi."[14] Sıradan halk söz konusu ilaçlarla ilgili düşüncelerini haklı çıkarmak için her zamanki gibi tıbbi mütalaalardan yararlandı. Ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) kenevirle ilgili geleneksel tıbbi mütalaaların ötesine geçerek haşhaşın hemen hemen bütün hastalıkların anası olduğunu söylemiştir. Kendisi haşhaşın zararlarıyla ilgili listesine şunları söyleyerek başlar:

> Aklı harap eder, üreme yeteneğini sekteye uğratır, cüzzama yol açar, *baras* (cüzzam) bulaştırır, hastalıklara davetiye çıkarır, titreme (*rişa*) ve ağız kokusu yapar, meniyi kurutur, kaşları döker, kanı yakar, dişleri çürütür, gizli hastalığa (pasif erkek eşcinselliği) yol açar,[15] bağırsaklara zarar verir, kollarla bacakları uyuşturur, nefes darlığına sebep olur, kişiye hayal (*heves*) gördürür, (ruhun) yetilerini azaltır.[16]

Haşhaş düşmanları genellikle düzenli kullanıcıların delireceğine inanıyordu. Haşhaş için kullanılan rumuzların bazılarının haşhaşın halüsinojen etkilerine, bilhassa deliliğe gönderme yaptığı anlaşılıyor.[17] Akli dengesizliğin geçici olduğu düşünülebilir ama genelde bunun kalıcı bir değişim olduğuna inanılırdı. "Sık sık kullanılan Arapça ifadelerde haşhaş, "aklı değiştirir" (*tügayyir el-'akl*) veya onu yok eder yahut gerçeklerden uzaklaştırır (*tügayyib*)."[18] On üçüncü yüzyılın meşhur botanikçisi İbn el-Baytar Mısır'daki hint kenevirini tasvir edip şöyle yorum yapar: "Çok yüksek dozda alındığında kararsızlığa (*ru'una*) sebep olabilir. Kimi kullanıcılar akli dengelerini yitirip delirmiştir; ölümcül de olabilir."[19]

Kenevir karşıtlarına göre bağımlı kişi sersem, deli yahut daha da beter görünür. Örneğin hasım bir şahit Kahire'de Bâb eş-Şeriya yakınlarında haşhaş içicilerin bir araya geldikleri bir yer olan El Cuneyna bölgesini şöyle tasvir etmiştir: "Tıpkı has-

13 A.g.e. 74.
14 A.g.e. 26.
15 Eşcinselliğin sebebi olarak haşhaş. bkz. a.g.e. 82-86.
16 A.g.e. 86; Ayrıca bkz. s. 89.
17 A.g.e. 22-23, 28.
18 A.g.e. 91-92.
19 A.g.e. 56.

tanede yatan hastalar (*kecü a'fâ el-bimâristan*) gibi yerlerde yatan, tımarhane kaçkınları gibi delirmiş ve etrafta olup bitenlerin farkında olmayan metrukeleri görmek mümkün."[20] On dokuzuncu yüzyılın sonlarında Mısır'daki İngiliz hekimler haşhaşın ve haşhaşla birlikte alkolün yerli nüfus üzerindeki ortak etkilerine dikkat çekerler. Akıl hastanelerindeki erkek hastaların neredeyse yarısının haşhaş kullandıkları için oraya düştükleri tahmin ediliyordu.[21]

Afyon, herkesçe bilinen bir uyuşturucu olduğundan ağrı kesici ve sakinleştirici olarak eski zamanlardan beri resmen kullanılıyordu. Doğu dillerinde afyona genelde tiryak denirdi.[22] On altıncı yüzyılın sonlarında iki Avrupalı Ortadoğu'da afyon bağımlılarını gözlemlemişti. M.S. 1573-1576 yılları arasında Leonhart Rauwolff, Suriye ve Filistin'de ilaç ve şifalı otları araştırarak geziler yapmıştır. Afyonla ilgili şunları nakleder: "Afyona "Ofinn" derler. Türkler, Emeviler ve Acemler yalnızca savaşta yiğit ve cesur olmak için değil, aynı zamanda barışta da Melankoli ve Sıkıntıları (*sic*) uzaklaştırmak ya da en azından katlanılır kılmak için afyon içerler." Rauwolff sufilerin afyon kullandığını ve bu uyuşturucunun kendilerine zarar verebilmelerini kolaylaştırdığını belirtir. Ayrıca bu maddenin bağımlılık yaptığını görmüştür. Afyon genellikle haşhaş denilen beyaz afyon çiçeğinden elde edilmekteydi. Haşhaş kapsülü spiral bir biçimde kesildikten sonra içinden akıtılan süt daha sonra top haline getirilirdi. Panzehiri *ahlab* olan bu madde Türkler tarafından yaygın olarak kullanılmaktaydı.[23]

Prosper Alpin 1581-1584 yılları arasında Kahire'de bulundu ve afyon bağımlılığı üzerine yazılar yazdı. Bağımlılığını azaltmak ya da bağımlılıktan vazgeçmek isteyenler Alpin'e göre ge-

20 A.g.e. 95-96.

21 Marilyn A. Mayers, 'A Century of Psychiatry: The Egyptian Mental Hospitals' (Princeton, NJ, 1984), 132-134.

22 'Psikiyatride' afyon kullanımıyla ilgili genel bir araştırma için bkz. Matthias M. Weber, "'Die Opiumkur' in der Psychiatrie, Ein Beitrag zur Geschicte der Psychopharmakotherapie", *Sudhoffs Archiv*, 71 (1987), 31-61.

23 *A Collection of Curious Travels and Voyages... The First Containing Dr. Leonhart Rauwolff's Itenerary into the Eastern Countries*, çev. Nicholas Staphorst (Londra, 1693), 115.

nelde erken ölmüşlerdi. Tiryak yani haşhaş bağımlılarına "tiryaki", afyon bağımlılarına "affiun", *assis* bağımlılarına da "es" denilirdi.[24] Mısırlıların çok eski zamanlardan beri sık sık afyon kullandıklarını görmüştü. Alpin'e göre Mısırlılar bilhassa cinsel ilişkide ve savaşta afyonun ruhu ve yetileri güçlendirdiğine inanıyorlardı. Alpin, afyonun tıpkı diğer uyuşturucularda olduğu gibi keyif verici halüsinasyonlar görmek için hem zengin, hem de fakir Mısırlılarca kullanıldığını söylemişti; bu halüsinasyonlarda kişinin hayal gücü melankolideki gibi alt üst olurdu. Bu uyuşturucu erkeklerin vücudunun soğumasına da sebep olurdu; vücut fonksiyonları bozulur ve çoğu zaman erkekler sarhoş veya ruhları uyuşmuş gibi davranırlardı.[25]

On altıncı yüzyılda Ortadoğu'ya kahvenin gelmesi ve akabinde yaygınlaşması bizim bakış açımızdan oldukça enteresandır ve de şarap ve uyuşturucu konularıyla ilgisiz değildir. Kahvenin efsanevi kökeni onun tıbbi değeriyle yakından ilişkilidir: Hz. Süleyman kahveden faydalanan ilk kişi olarak ün salmıştır. Bir rivayete göre Hz. Süleyman gezileri sırasında hastalıktan kırılan bir kasabaya gelmişti. Cebrail'in emriyle Yemen'den gelen çekirdekleri kavurdu, kavurduğu bu çekirdeklerden bir içecek demledi, bunu kasabadakilere içererek herkesi iyileştirdi.[26] Kahve geleneğine dair daha inandırıcı bir erken on altıncı yüzyıl Mısır anlatısına göre kahve Yemen'e, Etiyopya'ya giden ve orada kahve kullanan insanları gören bilge bir şeyh tarafından getirilmiştir. Bu şeyh Eden'e dönüşünde hastalanmış, bunun üzerine kahve içmiş ve faydasını görmüştür. "Kahvenin yorgunluk ve uyuşukluğu alıp vücuda zindelik ve canlılık getirdiğini fark etmiştir."[27] İlk önemli kahveyi yasaklama girişimi 917/1511 senesinde Mekke'de gerçekleşmiş ve uygulama iki Acem hekim tarafından başlatılmıştı. Konuyla ilgili yasal görüşmelerde iki

24 Prosper Alpin, *Histoire natürelle de l' Egypte, 1581-1584*, çev. R. de Fenoyl ve S. Sauneron, Institut français d'archéologie orientale du Caire (2 cilt. ; Kahire, 1979), i. 136.

25 Alpin, *La Médecine des Égyptiens*, 1581-1584, çev. R. de Fenoyl (2 cilt.; Kahire, 1980), ii. 255-64.

26 Hattox, *Coffee and Coffeehouses*, 12-13.

27 A.g.e. 14. Hattox benzer anlatılarda da kahvenin tıbbi faydalarından bahsedildiğini belirtir (s. 17). Popülerliği ilk olarak bir tür uyuz hastalığını iyileştirmesinden ileri gelmekteydi.

hekim kahvenin sıcak ve soğuk niteliklerinin mizacın dengesine zararlı olduğunu doğrulamıştı. Diğer katılımcılar bu içecek yüzünden "ruhsal ve kişilikleriyle ilgili değişikliklerden muzdarip olduklarını söyleyerek hekimleri desteklemişti."[28] Tıbbi öneriye dayanarak kahve Mekke'de yasaklanmış fakat bu yasak pek etkili olmamıştı. Kahve muhalifleri genelde karşıtlıklarını kahvenin vücutta yol açtığı su götürmez değişikliğe ya da vücudu uyarmasına dayandırmaya çalışmışlardı. Belli ki kahve şarap gibi sarhoş edici olmadığından bu sebepten ötürü yasaklanmamıştı fakat haşhaş gibi ruha ve bedene zararlı olduğu kanıtlanabilseydi, düşmanları kahvenin yasaklanmasını hızlandırabilirdi.

On altıncı yüzyıl hekimlerinden Muhammed İbn Mahmud el-Zeyni el-Hüseyin zararlı fiziksel etkileri yüzünden kahve karşıtı kısa bir inceleme yazmıştı.[29] El-Zeyni zamanın yetersiz hekimlerinin kahve ilk ortaya çıktığında ona kayıtsız kaldıklarını söyler. Nihayetinde Beyzade Mahmut adlı genç bir adam melankoli ve letarji şikâyetiyle bu cahil hekimlere gitmiştir. Kendisine söylenenlerden tatmin olmayan Beyzade Mahmut kendi kendine tıp ilmini öğrenip başarılı bir hekim olmuştur. Uzun süreli çalışmalarının sonunda kendi hastalığının yanı sıra ahalininkilerinin sebebinin de kahve olduğuna kanaat getirir; bu yüzden kahve tüketimi konusunda insanları uyarır. Hocasından feyz alan El-Zeyni kahvenin yararını, zararını ve kötü etkilerinin çarelerini bulmaya çalışmıştı. Kahvenin soğuk ve kuru olduğu ve bu yüzden kara safrayla ilişkilendirildiği sonucuna varmıştı. Öte yandan El-Zeyni'nin çağdaşı meşhur Mısırlı hekim Davud el-Antaki kahvenin sıcak ve kuru olduğuna inanıyordu. Kahvenin acı olduğunu ve bütün acı şeylerin de sıcak olduğunu iddia etmişti.[30] El-Zeyni ve diğerleri kahvenin kavrularak artan (soğuk ve kuru) niteliklerinin tabiatıyla mizacı melankolik hastalıklara meyilli olan kişileri kötüleştirdiğini iddia etmişlerdi. Büyük ihtimalle kahvenin kuru özelliği yüzünden çoğu yorumcu kah-

28 A.g.e. 33-35.

29 Bu inceleme Hattox tarafından dikkatle değerlendirilmişti, *Coffee and Coffeehouses*, 63-71, 336.

30 El-Antaki'nin *Tezkire*'sindeki bu pasajın tercümesi için bkz. Bonbaker Ben Yahia, 'La Science dans le pays musulmans au xvi siècle', *La Science au seizième siécle*, Colloque international de Royaumont, 1-4 Temmuz 1957 (Paris, 1960), 223-224.

venin melankoliye sebep olabileceğini kabul etmişti ve bu düşünce on sekizinci yüzyılın konuyla ilgilenen Avrupalı yazarları tarafından kabul görmüştü.

Hekimler kahveye düşkünlüğün melankoli dışında uykusuzluk, iştahsızlık, cinsel arzunun bastırılması, hemoroit ve nükseden baş ağrısına yol açtığını düşünmüşlerdi. El-Antaki cüzzama (*baras*) sebebiyet verebileceğinden kahvenin sütle içilmemesi gerektiğini öne sürer. Diğer taraftan kahve yanlıları kahvenin iyimser (kan ağırlıklı) mizaca sahip kişilerle kadınlara faydalı olduğuna inanıyordu ve eğer kişi kahvenin kuru ve sıcak olduğuna inanıyorsa bu içecek soğuk (lenfâvi, mukus ağırlıklı) mizaca faydalıydı. Faydaları arasında idrar söktürücü,[31] kızışan kanı sakinleştirici, kızamık, çiçek ve kanlı deri döküntülerini önleyici etkileri vardı; kahvenin uyarıcı etkisi ise hekimlerce genelde faydalı bir şey olarak görülmezdi.[32] Genel anlamda tıbbi görüşün veya tavsiyenin devlet erkinin kahveyi yasaklamasına yasal bir dayanak oluşturduğu söylenebilir lâkin hekimler kahvenin zararlı etkileri konusunda hemfikir değildi; yalnızca el-Zeyni sıkı bir kahve düşmanıydı ve kahvenin ve muadillerinin zararlı etkilerine karşı tedaviler önermişti. Oysa kahve tamamen yasaklanmasını gerektirecek kadar vücuda zararlı değildi. Diğer yandan kahvenin sevilip rağbet görmesi, sonunda bütün muhalefetin üstesinden gelmiştir.

Bu düşmanlığın asıl kaynağı kahvehaneler ya da insanların evlerinin dışında toplanıp görünürde kahve içmek için şüpheli bir şekilde bir araya gelmesiydi. Meyhanelere sürekli uygulanan yasaktan kahvehaneler de nasibini almıştı—kahvehaneler aslında "şarapsız meyhanelerdi." Ayrıca kahvehaneler Ortadoğu'da kendi içinde bir muhalefet oluşturan kent yaşamının geleneksel

31 Hattox kahve düşmanı bir yazardan kahvenin idrar söktürücü etkisiyle ilgili bir alıntı yapar: "Kalp ve bağırsaklar öylesine zayıflar ki içici halüsinasyon görmeye başlar ve kişinin vücudu cine tutulmuş gibi sarsılır" (a.g.e. 68).

32 Leonhart Rauwolff M.S. 1570'de Trablus'ta (Suriye) gördüğü kahveyi diğer insanlara da tavsiye etmişti; "Bilhassa mide hastalıklarında insana iyi geliyordu" (*A Collection of Curious Travels and Voyages*, 92). Kısa bir süre sonra 1581-1584 yıllarında Alpin özellikle mideye yararlı olduğu için kahvenin Mısır'daki muazzam yaygınlığını doğrular (*La Médecine des Égyptiens*, ii. 254,264-265).

dokusunda bir yenilikti. On altıncı yüzyılın sonunda Kahire'yi ziyaret eden Mustafa Ali adında bir Türk devlet görevlisi kahvehanelerin bazılarını hastanelere benzeterek aşağıdaki nahoş izlenimlerini yazmıştır:[33]

Bu şehrin bazı kahvehaneleri, [şehrin akıl] hastaneleri bomboş dururken aklını yitirmiş saçma sapan konuşan delilerle doluydu. Kendilerine *bimârhane* diyorlardı ve akıl hastalığından muzdariptiler. Kahvehanelerin köhne köşeleri akrep, yılan ve duvara yapışmış bitlerle doluydu. Kendinden geçmiş esrarkeşler duvar gibi donup kalmış, bir zamanlar Müslümanların uğrak yeri olan bu kahvehaneleri adeta bir pagan tapınağına çevirmişlerdi.[34] En garibi de bu ayarsız kişilerin müzik yapmasıdır. Bu zindanı binlerce hareket eden cesetle dolu bir düğün evine çevirirler. Aslında söyleyen kim, dinleyen kim? Zavallı çalgıcılar yalnızca paralarını almak için çalıp söylerler ve arpla rebap gibi ahlayıp inlerler. Okumuş, efendi Rumlara ev sahipliği yapan yahut Arap ve Acem diyarlarının âlimlerinin toplandığı kahvehaneler nerelerde bulunur acep?

Belli ki frengi de Ortadoğu'da ilk kez erken Osmanlı döneminde ortaya çıkmıştı. Bu hastalık Ortadoğu'ya geç on beşinci yüzyılda gelmişti. Vakanüvis İbn İyâs (ö. M.S. 1528) 903/1497-1498 senesinin üzücü olayları arasında "*el-habb el frengi* dedikleri bir musibete dikkat çeker... Hekimler Mısır'da bu yüzyılın başından önce hiç görülmemiş bu hastalık karşısında çaresiz kalmıştı; hastalık yüzünden sayısız insan ölmüştü."[35] Sonunda bu hastalık antik dönem hastalıklarının yanı sıra tıp kitaplarına girmeyi başarmıştı. Dönemin en ünlü Osmanlı hekimi İbn Sallûm (ö. M.S. 1669) "yeni tıp" ya da diğer deyişle Paracelsus'ün kimyasal tıbbını içine alan bir tıp ansiklopedisi yazmıştı. Frengi (*el-habb el frengi*) tanımlamasında hastalığın kimi belirtilerinin melankoli belirtilerine benzediğini söyler. Ayrıca hastalığın daha habis türlerinden biri nöbet, melankoli,

33 *Mustafa Ali's Description of Cairo of 1599*, ed. ve çev. Andreas Tietze (Forschungen zur İslamîschen Philologie und Kulturgeschichte, 5; Vienna, 1975), s. 38/ 109-110.

34 A.g.e., n. 38: "Pagan tapınaklarının duvarlarının resimlerle dolu olduğu düşünülmüştür. Aynı zamanda burada *büthâne* (puthane) ve *bithâne* sözcükleriyle kelime oyunu yapılmıştır."

35 *Badâ'i' az-zuhûr* (İstanbul, 1936), iii. 344, 373.

ateş ve karaciğer tıkanıklığı gibi kötü bir rahatsızlıkla başlamaktadır.[36] Doğulu yazarlar genel paralitik delilikten bahsetmezler lâkin bu hastalık on dokuzuncu yüzyılda Mısır'da ecnebi hekimlerce gözlemlenmiş ve hastalığın frengiyle bağlantılı olduğundan şüphelenilmişti.[37]

Mısır'daki İngiliz hekimler de delilikle pelegra arasında bir bağlantı olduğuna dikkat çekmişlerdi. Geç on dokuzuncu yüzyılda Mısır'daki akıl hastanelerinin idarecisi olan John Warnock bu hastalığa özel ilgi gösterdi. Deliliğin pelegraya, niyasin eksikliğine bağlı olarak gelişen ayrı bir türünün varlığını öne sürdü. O zamanlar hastalığın sebebi bilinmese de pelegranın, fellahların kötü beslenmesinden kaynaklandığı bilinmekteydi. Geç on dokuzuncu yüzyılda kırsalda yaygınlaşmıştı ve bu rahatsızlığın büyüden kaynaklandığına inanan fellahlar bunu "hastalıktan" ziyade "normal" bir durum olarak görüyordu. Pelegra büyük ihtimalle Mısır'da uzun bir müddet yaygın bir hastalık olarak kalmıştı. Warnock pelegralı deliliği kilo kaybı, anemi ve ishalin eşlik ettiği bunamaya dönüşen melankoli ya da akut mani olarak tanımlamıştı. "Pelegranın Mısır'da deliliğin ve deli ölümlerinin en büyük sebebi olduğunu" iddia etmişti.[38]

36 Max Meyerhof ve M. Monnerot-Dumaine,'Quelques Maladies d'Europe dans une encyclopédie médicale arabe du XVII e siècle, *Bulletin de l'Institut d'Égypte* (Kahire) 24, (1942), 38.

37 Bkz. Mayers, 'A Century of Psychiatry', 135-137.

38 A.g.e. 124-132.

6. DELİNİN TEDAVİSİ

Delilik, veba ve yaşlılığın dışında bütün hastalıkların tedavisi vardır.
El-Mansûrî[1]

Tıbbi metinler akıl hastalarının nasıl tedavi edilmesi gerektiğini anlatır ama maalesef çoğu zaman bize akıl hastalarının nasıl tedavi *edildiklerini* söylemezler. Delilerin tedavisine ilişkin ender rastlanan tarihsel anlatılar bu yüzden daha ziyade tıbbi metinlerin tamamlayıcı unsurları niteliğindedir. Bu anlatıların çoğu hastanelerde tutulan tehlikeli akıl hastalarıyla ilgilidir; lâkin bu odaklanmanın bakımları ailelerince evde yapılan, daha mutat ve zararsız akıl hastalarını gölgede bırakmasına izin verilmemelidir. İster hastanede ister evde yapılanlar olsun hastaların en temel bakımından bütün fiziksel tedavilerine kadar öngörüde bulunabiliriz. Delileri hastanede tedavi eden hekim İbn Bahtişû'nun iddiasına göre deliliğin tedavisi aynı zamanda ruhsal tedavi meselesini de akıllara getirir.

(a) HASTANEDE TEDAVİ

Hastanelerdeki (*bîmâristân* / *mâristân*) delilere yönelik özel tedarikler ortaçağ İslam toplumundaki tıbbi uygulamaların oldukça önemli bir yanıydı.[2] Aslında *mâristân* sözcüğü, ortaçağda

1 A.g.e. Dols, *The Black Death in the Middle East* (Princeton, NJ, 1977), 109.

2 Geç on dokuzuncu yüzyılda J. B. Ullersperger İspanya'daki psikoloji ve psikiyatri tarihinde *(Die Geschichte)* akıl hastanelerinin tarihsel öncelikleriyle ilgili bir tartışma başlattı. İlk akıl hastanesinin Hıristiyanlar tarafından M.S. 1409'da Valencia'da kurulduğunu iddia ederek bu alanda İspanya'nın bir ilk olduğunu öne sürdü. Söz konusu kitabın basıldığı tarihten itibaren bu iddia maalesef dönem dönem başka kişiler tarafından da tekrarlanmıştır (örn. Peter Bassoe, 'Spain as the Cradle of Psychiatry', *American Journal of Psychiatry*, 101 (1945), 731-738). Fakat mevcut çalışmadan anlaşılacağı üzere delilerin M.S.

hastanelerin çoğu büyük oranda akli dengesi bozuk kişilerin bakımıyla özdeşleştirildiğinden "akıl hastanesi" anlamına gelmekteydi.[3]

Gördüğümüz gibi Yunanca tıp metinlerinden Arapçaya yapılan muazzam tercümeler, o güne dek görülmedik şekilde delilere

---

1409'dan önce İslamî hastanelerdeki tıbbi bakımlarına ilişkin bugüne değin toplanan veriler muazzamdır. Ullersperger'in tezinden erken(?) yüzyıl kurumlarının sadece delilere özel oluşturulduğu anlaşılıyor fakat bu istisna kanıtlanmamıştır. Ayrıca Ullersperger büyük ölçüde seküler İslamî hastanelerin yanında bu kurumların dini yapısını göz ardı eder. Bunun dışında delilerin Avrupa'da özellikle Floransa'da on beşinci yüzyıldan önce hastanelere yatırıldığına dair kanıtlar vardır; bkz. Peregrine Horden, 'A Discipline of Relevance: The Historiography of the Later Medieval Hospital', *Social History of Medicine*, 1 (1988), 363. Sonuçta 'akıl hastanesi'nin anlamı sadece akıl hastalarının tedavi edildikleri kurum ise Ullersperger'in iddiası temelsizdir. Ullersperger'in bu iddiasına J. G. Desmaisons akıl hastalarının tedavilerinin ortaçağda İslamî akıl hastanelerinde yapıldığını ve bunun İspanyol kurumlarını etkilediğini belirten yazısıyla cevap vermiştir [Des asiles d›aliénés en Espagne (Paris, 1859; yeni baskı in *Psychiatry in Russia and Spain* (New York, 1976), 50-54]. J. G. Desmaisons'un tezindeki açmaz, Granada'da Nasri hükümdarı V. Muhammed tarafından 1365-1375 yılları arasında kurulan son hastaneye değin Endülüs'te hastanelerin varlığına dair sağlam bir kanıt olmamasıdır (Bkz. Dieter'in konuyla ilgili araştırması: *Jetter, Geschichte des Hospitals*, iv (Wiesbaden, 1980), 30-78; a.g.e., 'Hospitalgebäude in Spanien', *Sudhoff s Archiv*, 44 (1960), 254; 'Zur Architektur İslamîscher Krankenhäuser›, *Sudhoff s Archiv*, 45 (1961), 263-272.) Terzioğlu Granada'daki hastanenin kuruluşuyla ilgili yazıtta delilerin bakımının geçmediğinii öne sürer; lâkin İslamî hastanelerin kadim tarihi ve bu hastanenin Reconquista (Yeniden Fetih: Hıristiyanların 1492'de Endülüs devletinin yıkılmasıyla nihayet bulan İber Yarımadası'ndaki Müslümanların varlığını sona erdirme çabaları) dan sonra akıl hastanesi olarak kullanıldığı dikkate alındığında bu hastanelerin en başından beri akıl hastalarını tedavi etmek için kullanılmış olması kuvvetle muhtemeldir (*Mittelalterliche* İslamî*sche Krankenhäuser*, 56-62). Sonuçta deliliğin kurumsallaştırılmasına ilişkin bu tartışma Avrupa ülkeleri arasında sadece tarihsel bir öncelik meselesi hâline getirilmiştir.

3 Leopoldo Torres Balbâs, 'El Märistän de Granada', al-Andalust 9 (1944), 481-500. Aşağıda "akıllı deliler"in anlatılarındaki dar'ül-mecanin incelemesine bakınız.

özel koğuşlara sahip İslamî hastanelerin kuruluşuyla çağdaştı. Kimi akademisyenlerce bu koğuşların önemi abartılsa da[4] büyük ihtimalle başlangıcından itibaren erken dokuzuncu yüzyıldaki bu kuruluşların akıl hastanelerindeki varlığına dair hemen hemen hiç şüphe yoktur. Fakat hastanelerin bu kısımlarında neler olup bittiğini öğrenmek çok güçtür çünkü ortaçağdan günümüze ulaşan hiçbir arşiv kaydı yoktur ve tıbbi literatürde hastanelerdeki muayene vakaları sayıca çok azdır. Yine de tıbbi metinlerdeki normalde değersiz sayılabilecek beyin hastalıklarıyla ilgili anlatılar, delilerin kurumsal bakımına ilişkin bu yeni oluşumla yakından ilgili olabilir.

İlk İslamî hastanenin erken dokuzuncu yüzyılda Bağdat'ta Doğu Hıristiyan hastaneleri (*xenodocheion*) model alınarak kurulduğu anlaşılıyor.[5] Bildiğimiz üzere bu hayırsever Hıristiyan kurumlarının büyük bir kısmı ruhban revirleriydi. Bu revirler Doğu Hıristiyanlarınca İslam'ın ortaya çıkışından önce kurulmuşlardı ve erken İslamî dönemde de bunların inşasına devam edilmişti. Bu tür bir hastanenin kuruluşuna dair en güzel kanıt M.S. 780-823 yıllarında Bağdat'taki Doğu kilisesinin piskoposu olan Timothy'nin yazdığı mektuptur. Bu psikopos kendi piskoposluğu zamanında önemli ölçüde büyüyen kilisenin dışında Abbasi sarayında da önemli bir isimdi. M.S.790'da Timothy kendisini Huzistan'ın başpiskoposu olarak atayan Sergius'a bir mektup yazar. Sergius Timothy'nin yakın arkadaşı ve aynı zamanda bir hekimdi. Kiliseyle ilgili ve kişisel meselelerin ardından Timothy şunları söyler:

> İmparatorluğun şehirlerinde [a-Madā'in veya Ctesiphon/Seleucia] bir '*ksndwkyn* [= *xenodocheion*] yani *bymrstn* [= *bīmāristān*] kurduk ve bu iş için yaklaşık 20,000 [zūxē] harcadık. Çatısı çoktan tamamlandı ve Tanrıya oradaki fiziksel ve ruhsal hastalıklara şifa olması için dua ediyoruz.[6]

4 Bkz. Ellen Bay, *Islamische Krankenhäuser im Mittelalter*, 1967; Terzioglu, *Mittelalterliche İslamîsche Krankenhäuser*. Daha fazla bibliyografi için bkz. Dois, 'Insanity in Byzantine and Islamic Medicine', *Symposium on Byzantine Medicine*, Dumbarton Oaks Papers, 38 (Washington, DC, 1984), 135 n. 3.

5 Bkz. Dois, 'Origins of the Islamic Hospital',' 367-390.

6 Mektubun bir özeti için, bkz. *Les Lettres du Patriarche Nestorien Timothée I*, ed. Raphael J. Bidawid (Studi e Testi, 187; Vatikan,

Böylelikle fiziksel ve ruhsal rahatsızlar için M.S. geç sekizinci yüzyılda el-Madayn yakınlarında muhtemelen devletin onayı ve Suriye Hıristiyan cemaatinin, bilhassa hekimlerinin maddi desteğiyle bir yer oluşturulmuştu. Piskopos söz konusu bu hastaneyi (*xenodocheion*) aleni bir şekilde *bîmâristân* olarak tanımlar. Farsçada "hastalar için bir yer" anlamına gelen bu terimin Hıristiyan hastanelerinin M.S. geç sekizinci yüzyılda İran'da tanınmış kurumlar olduklarına işaret ettiği anlaşılıyor. Bu oldukça önemli bir gelişmedir çünkü ilk İslamî hastane Bağdat'ta kurulduğunda Hıristiyan kurumların yanı sıra Müslümanlar da bu ismi almıştır. Hıristiyan hastaneleri (*xenodocheia*) büyük ihtimalle Galen metinlerini Süryanice tercümelerinden öğrenen ve bu yüzden Galen'in akıl hastalıklarıyla ilgili öğretilerinin farkında olan kişiler tarafından idare edilecek kadar Galen tıbbı odaklıydı.[7] Timothy'nin Sergius'a yazdığı mektup fiziksel bir hastalığı olanların yanı sıra akıl hastalarının da—muhtemelen "ruh hastalarının"— el-Madayn'daki yeni hastanede tedavi edildiklerini akıllara getirir; bu yüzden İslamî hastanenin temel unsurlarının daha önceki benzer Hıristiyan kurumlarında hâli hazırda var olduğu anlaşılıyor.

Bağdat'ta ilk büyük İslamî hastane açıldığında Süryani hekimlerin anladığı tıp uygulamasının yeniden düzenlenerek ve biçimlendirilerek Abbasi İmparatorluğu boyunca sürdürüldüğü anlaşılıyor. Her şeyden önce delilik bağımsız bir tıp alanı olarak Trallesli İskender'in M.S. erken dokuzuncu yüzyılda tercüme edilen önemli eserinde karşımıza çıkar. Bu dönemde deliliğe ilişkin benzer bir bakış açısını yansıtabilecek Arapça bir eser var mıdır? Ali Bin Rabban et-Taberî'nin (ö. yak. 240/855) eski Arapça tıp incelemesi *Firdevs el-hikme* Yunan tıbbıyla böyle bir süreğenlik gösterir ve İslamî hastanelerin ayrı bir bölüm tahsis ettikleri bu tür bir tıp uzmanlığı için entelektüel bir zemin oluşturur. Et-Taberî, incelemesinin beyin hastalıklarıyla ilgili bölü-

1956), 35-6. Sebastian Brock benim için mektubun (no. 44) Mingana Koleksiyonu'nda bulunan [(Selly Oak, Birmingham), no. 587F, 802b] bir kopyasını okudu. Daha fazla bilgi için bkz. Hans Putnam, *L'Église et l'Islam sous Timothée I* (780-823) (Recherches, ns B, Orient chrétien, 3; Beyrut, 1975).

7 Bkz. Degen, 'Galen im Syrischen', 131-66; 'Ein Corpus Medicorum Syriacorum', 114-122.

müne şöyle başlar:

Bu bölümde on üç tür akıl hastalığından bahsedeceğim. Bu hastalıkların arasında *ifilibsiya* denen sara [*eş-şer'*] da vardı. Hastaların çoğu gaipten haber verebildiği ve mucizevi şeyler gördükleri için bu hastalığa "kâhin hastalığı" [*el-maraz el-kâhin*] da denirdi. [Diğer hastalıklar] üzüntü [*el-vehshe*], delilik [*el-vesvese*], deliryum [*el-hezeyan*], akıl ve tahayyül zedelenmeleri [*fesat el-hayâl ve l-`akl*], unutkanlık [*nisyân*], açık kırsalda yabani hayvanlarla vahşet [*et-tevahhuş fî l-berarî*], uykusuzluk [*es-suhr*], letarji [*es-sübat*], başın uğuldaması [*ed-devî*], vertigo [*ed-duvâr*], ve şişmedir [*verern*]. Ayrıca altı çeşit baş ağrısı anlatacağım [*es-suda'*].[8]

İkincisi beyin hastalıklarının yaygın batıl inançların bozamadığı tetkiki, bu hastalıkların gerçek bir "bilim" olarak ortaya çıkmasını sağlamıştı. Bu tetkik, Müslüman hekimler tarafından desteklenmişti. Müslüman hekimlerin metinleri, düşüncesiz sistematikleştiricilerin değil bilimsel yeterliliğin süreğen savunucularının yazdıkları olarak görülebilir. Bu metinler aynı zamanda temel bilgi kaynağı aktarımını sağlamıştır. Yine de bu dönemde deliliğin yorumlanışında bu hastalığın görülmedik şekilde öne çıkmasını açıklayacak büyük bir değişiklik yoktu. Belki Arap fetihlerinin ve dininin yükselişi bu gelişimde etkili olmuş olabilir. Arap fatihleri "ecnebi ilimler" için yeni ve eli açık bir himaye sistemi ortaya koymuştu. Geleneksel İslam bilhassa deliliğe ilişkin sufizmin aksine hiçbir şekilde Hıristiyanlardakine benzer bir eksorsizme (cin/şeytan çıkarma ayini) müsaade etmemişti; bu yüzden Müslümanlar için dini eksorsizm, tıbbi tedavinin bir alternatifi değildi.

Öyleyse delilerin koğuşlarının yenilenmesi büyük ölçüde hekimlerin kendilerinin Galenizm'e verdikleri güçlü desteğin bir sonucu olabilir. Dokuzuncu yüzyıl Bağdatı'nda Hıristiyan hekimlerin hastanelerde kurumsallaştırılan Galen tıbbını geliştirmek için ve kendi çıkarlarına yönelik imparatorluk sarayından bilfiil maddi destek almaya çalışmış olmaları mümkündür. Bu

8 Et-Tabari, *Firdaws al-hikma*, 138;*Thies, Erkrankungen* tercümesi ve yorumu için bkz., 21-37, 76. Ayrıca bkz. Ps. Thābit Ibn Qurra, Kitīb adh-Dhakhīra, ed. G. Sobhy (Kahire, 1928), 7. böl.: 'On Melancholia, *Iblihîsiyâ* [epilepsy] ...' Malihülyayla ilgili Galen'in somatik yaklaşımından sonra gelen kısa bir bilgi (s. 28-31); söz konusu inceleme muhtemelen M.S. erken onuncu yüzyıldan kalmadır.

açıdan anormal davranışların tıbbileştirilmesi Hıristiyan hekimlerin nazarında hem haklı çıkarılabilirdi, hem de gerekliydi. Akli bozukluklar geç antik dönemde somatik (bedensel) hastalık statüsü kazandığı için haklı çıkarılabilirdi. Ayrıca Acem-Hint tıbbı ve kocakarı ilaçlarıyla rekabet edebilmeleri için de gerekliydi.

Devlet açısından hastaneler Müslümanların yoksullara karşı hayırsever yükümlülüklerini yerine getirmelerinin bir yoluydu. Kentli yoksullar içinse hastaneler önceden Hıristiyan manastırlarının sağladığı temel sosyal hizmetleri sağlamaktaydı. Arapların kurduğu Bağdat gibi yeni kentlerde bu manastırlar yoktu ve diğer yerlerde de zamanla manastırların sayıları azalmıştı.[9]

Böylece Galen'in dört unsur patalojisinin İslam'ın ilk dönemlerinde bir yandan muazzam bir skolastik tıp metinleri külliyatına, diğer yandan etkin bir tıbbi müesseseye zemin sağladığı anlaşılıyor. Genelde önemli tıp metinleriyle ilgili sıkı bir bilgi ve hastanelerde uygulama tecrübesi, ortaçağ İslam toplumunda herhangi bir ölçüt olmadığı için bu dönemde profesyonel tıp statüsünün ölçütü hâline gelmişti.[10] Uzun vadede bir Galen müessesesi olan hastaneler (profesyonel eğitim ve uygulamaları Galenizm'e dayandığı için) kentli yoksulların ihtiyaçlarını karşılamıştı. Böylelikle hastane aynı zamanda dört unsur patolojisinin bilgi geleneğini, en açık şekliyle dört unsur teorisinin kullanıldığı Arap halk hekimliğinin oluşumunda görülen popüler kültüre[11] yaymanın bir aracıydı.[12] Hasta ve hekim arasındaki

9 Sufilerin mekânı olan tekke ve zaviyelerin ortaçağın sonraki dönemlerinde nasıl olup da Hıristiyan manastırlarının çoğu işlevini üstlendiklerini anlamak zor. Bkz. örn. Leiser ve Dols, 'Evliya Chelebi's Description of Medicine', *Sudhoffs Archiv*, 71 (1987), 206-207, ve 72 (1988), 52.

10 Bkz. Gary Leiser, 'Medical Education in Islamic Lands from the Seventh to the Fourteenth Century', *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 38 (1983), 48-75.

11 A.g.e. H. C. Erik Midelfort, 'Sin, Melancholy, Obsession: Insanity and Culture in 16th Century Germany'; *Understanding Popular Culture: Europe from The Middle Ages to the Nineteenth Century*, ed. Steven L. Kaplan (Berlin, New York ve Amsterdam, 1984), 113-146.

12 Örn. al-Jawzīya, *at-Tibb an-nabawī* , ayrıca bkz. aş.; Cyril Elgood, çev., 'Tibb-ul Nabbi or Medicine of the Prophet: aynı adlı iki çalışmanın tercümesi...', *Osiris*, 14 (1962), 33-192.

diyalogda, özellikle akıl hastalıklarında teknik ve somatik kelimeler kullanılabilirdi.

Onuncu yüzyıldan itibaren Ortadoğu'nun büyük kentlerinde İslamî hastaneler giderek yaygınlaştı. Batıda Kuzey Afrika'da pek çok hastanenin kurulduğunu ve Granada'da M.S. 1365-1367 yıllarında en azından bir *māristān*'ın kurulduğunu ve muhtemelen delilere hizmet verdiğini biliyoruz. Aynı zamanda Ortadoğu'nun merkezinde Türkler eski hastane kurma geleneğini devam ettirdiler. Selçuklular öncelikle Anadolu'da ilki M.S. 1205-1206 yıllarında Kayseri'de olmak üzere deliler için özel bir bölüm içeren birkaç hastane kurdular. Sonraki dönemlerde de Osmanlı sultanları ve devlet adamları, yirminci yüzyılın başında Osmanlı Devleti yıkılana dek imparatorluğun her yerinde kurulan akıl hastanelerinin eli açık hâmileri olmaya devam ettiler.[13]

Delilerin bakımının hastanelerde yapıldığına ilişkin en eski kanıt, bugünkü Kahire'nin güney batısında bulunan El-Katayi'de Mısırlı Abbasi hükümdarı Ahmed bin Tolun'un M.S. 872-873 yıllarında kurduğu hastanede akli dengesi bozuk hastalardan bahseden rapordur. Hıristiyan sosyal yardımlaşma kurumları, İslam öncesi dönemde Mısır'da Irak'taki gibi varlığını sürdürmüşse de Ahmed bin Tolun'un kurduğu hastane yeni başkentteki Müslüman nüfusun özel ihtiyaçları için tasarlanmış olabilir.[14] Mısır'daki *mâristân* ilk kez dönemin tarihçisi el-Kindî tarafından fark edilmiştir.[15] Sonraki Mısır tarihçisi el-Makrîzî, Ahmed bin Tolun'un kurduğu hastaneyle epey ilgili olduğunu, hastaneye büyük meblağlarda bağış yaptığını ve hastanenin işleyişini maddeler hâlinde belirlediğini aktarır. Ahmed bin Tolun zaman zaman hastaneye teftişe gelip oraya kapatılan deliler de

13 Bkz. Terzioglu, *Mittelalterliche İslamîsche Krankenhäuser*, ss. 112-251; Ihsan Schükry ve Farredin Kerim, 'Die Geschichte der Psychiatrie in der Türkei', *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und Psychischgerichtliche Medizin*, 84 (1926), 403-407.

14 *Les Ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IVe au VIIIe siècle* (Papyrologica Bruxellensia, 10 (Brüksel, 1972), 109-119.

15 *The Governors and Judges of Egypt or Kitāb el 'Umarā of el Kindī*, ed. Rhuvon Guest (E. J. W. Gibb Memorial Series, 19; Leiden-Londra, 1912), 216 vd.

dâhil olmak üzere hastaları gözlemlerdi. El-Makrîzî bu hastane ziyaretlerinden birini şöyle anlatır:

Bir keresinde hastaneye girdiğinde zincire vurulmuş bir delilinin önünde durmuştu ve deli ona şöyle bağırmıştı: "Ey emir, dinle sözlerimi: Ben senin sandığın gibi deli değilim, sadece deli numarası yapıyorum. Canım çok nar çekti." Bunun üzerine hükümdar hastaya derhal bir nar getirmelerini emreder, hasta narı görünce sevinir, eliyle havaya atıp tutarak narı tartar. Sonra Bin Tolun'u gafil avlayan deli narı onun üstüne fırlatır. Hükümdarın üstü başı, bütün göğsü batar. Bu olay üzerine Bin Tolun bu deliye göz kulak olmalarını emreder ve bir daha da *mâristân*'a teftişe gelmez.[16]

Ahmed bin Tolun'la delinin çarpıcı hikâyesi belki gerçek olmayabilir ama bize şiddet eğilimli delilerin bakımının hastanelerde yapıldığını gösterir.

Et-Tanukhi (ö. M.S. 994) delilerin hastanelerdeki tedavileriyle ilgili güvenilir kanıtlar sunmasının yanı sıra bu hastaların tedavisinin bilindik içler acısı gerçeğine de ışık tutar. Hekimin biri kendisine Basra'daki hastanede yatan, tüccar bir aileden gelen el-Hasan bin 'Evn adında akli dengesiz bir adamı anlatır. Akli dengesi bozuk bu adam 34/953 senesinde tedavi için hastaneye kapatılmış ve belli ki zaman zaman zincire vurulmuştu. Hastanede birkaç yıl geçirdikten sonra sağlık durumu düzelmiş ve tamamen iyileşene dek hastanede tutulmuştu. Bu anekdotu aktaran hekim tıp öğrenmek için hastaneye gittiğini ve el-Hasan'ı sık sık gördüğünü söyler. El-Hasan'ın şiir yazdığını öğrenir ve ondan şu şiirini dinler:

Sabır ve hileyle dertlerime direnirim,
Konuşarak aklımdan düşünceleri iterim
Ferdayı beklerim, lâkin geldiğinde,
Artan korkularla döner sabrım haine
Ne endişem biter, ne söner acım,
Saadet gelmek bilmez, dinmez gözyaşım
Şikâyetim tanrıyadır çektiğim acılardan,
O bilir ki ben bihaberim derdimin devasından.

Belli ki el-Hasan'ın depresyonu vardı ve belki de "tipik" bir

16 Al- Maqrīzī, *al-Mawa'iz wa 'l-itibar fi dhikr al-khitat wa 'l-athar* [al-Khitat] ii (Bulaq, 1854), 405 vd.

melankolikti. Bu hikâyenin işaret ettiği nokta Hasan'ın bilgili biri olduğu ve maharet isteyen şiirler yazabildiğidir. Hikâyeyi aktaran hekim onun her gün şiirlerini okuduğunu duymuştur. Bir gün hastanede gül reçeli yapıldığını gören el-Hasan şu şiiri yazar:

Bak hele ellerindeki güllere;
Yayar rayihasını yapraklarını dökenlere;
Aşk ateşinin kavurduğu kalp gibi
Yanıp kül olurken devam eden sevmeye

Hekim şaire istediği bazı yiyecekleri getirir ve bunun üzerine şair duvara kendi baskılanmış durumunu yansıtan şu mısraları yazar:

En leziz şeyleri getirdiniz
sizden istenen ve derim ki ben: Beyim, efendim
Minnettar insanın ifade edebilseydi uzuvları şükranını
kollarım bacaklarım sizi yüceltmek için gelip dile
Verebildikleri her şeylerini asil ruhlulara sunarlardı
ey benim gece gibi sabahım
Düşmanlarım çektiklerime katlanmak zorunda kalsaydı
ağlardım düşmanlarıma, gördüklerime ağlardım

Et-Tanukhi ayrıca delinin aşağıdaki mısralarını aktarır:

Hangi suç daha büyük bir utançla yaftalayabilir ki,
Bir dostun davasına ihaneti
Muhabbet dosttan hoşgörü bekler
Her bir hatası affedilsin ister.
Feleğin kem gözünden sillesini yiyenleri
Hiçe sayarak bertaraf ettiklerimizi
Bir de şu mısraları aktarır:
Yaşların nerde gözlerim? Olur ya
Kader seni efsunlamıştır nazarıyla
Üzer gözyaşı dökememek beni
Vedanın korkusuna dökemediği yaş gibi.[17]

17 Aynı kişiyi tasvir ettiği anlaşılan iki anlatıyı birleştirdim. İkincisi Ebu'l Kasım el-Hüseyin bin Muhammed İbn Nabil'in et-Tanukhi'ye anlattığı hikâyedir. Sec at- Tanūkhī, *The Table-Talk of a*

Hastaneler pek çok sebepten ötürü dışarıdakilerin dikkatini çekmiştir. Bu hastanelerdeki deliler akıl almaz pek çok hikâyeye malzeme bulan insan merakının belki de doğal bir nesnesiydi. Daha da önemlisi buradaki hastalar muhtemelen onlara karşı sorumluluklarının bilincinde olan yakınları tarafından ziyaret ediliyordu. Modern hastanelerin ve hastaların izole edilme beklentisinin tersine ağır hastalıklar hastaya destek olmak, onu rahat ettirmek ve hasta yatağının başında dört dönmek için fırsat kollayan ailelere bir bahaneydi. Ortaçağ hastanelerinin personelinin bunun farkında olduğu ve ağır hastaları yakınlarının rahatlıkla ziyaret etmesine izin verdiği anlaşılıyor.

Ortaçağ seyyahları sık sık delilerin bakımının hastanelerde yapıldığına dikkat çekmişlerdir. Örneğin Tudelalı bir Yahudi olan haham Bünyamin (ö. M.S. 1177) M.S. 1160- 1173 yıllarında Ortadoğu'da seyahatler yapmış ve halifenin Bağdat'ta yaptırdığı bir hastaneyi anlatmıştır:

> Fırat'ın kollarından birinin kıyısında, nehrin diğer yakasında binalar yaptırmıştır. Bu binalar oraya şifa bulmak için sığınan yoksullar için pek çok büyük evi, sokakları ve küçük hanı bünyesinde bulundurur. Burada kralın ambarından temin edilen baharatlarla diğer gerekli şeylerin muhafaza edildiği altmış tane tıp deposu bulunur ve yardım isteyen her hastanın tedavisi bitene dek bakım masrafı halifenin kesesinden sağlanır.
>
> Ayrıca içinde yazın aşırı sıcağın etkisiyle hafıza kaybı yaşayıp delirenleri tuttukları ve her birini kışın akılları başlarına gelene dek zincire vurdukları Dar el-Mâristan denen büyük bir bina vardır. Orada kaldıkları süre boyunca yiyecekleri halifenin malikânesinden karşılanır ve akılları başlarına gelince salıverilirler ve her biri kendi evine döner. Bu darülacezelerde kalanlara evlerine dönerken para verilir. Her ay halifenin adamları bu hastaların akıllarının başlarına gelip gelmediğini, hangi durumda salıverildiklerini araştırıp soruşturur. Halife bütün bunları ister hasta, ister deli olsun, Bağdat şehrine gelenlere hayır için yapar.[18]

Mesopotamian Judge, II ve VIII. kısımlar, çev. David S. Margoliouth (Hyderabad, 1929-32), no, 135.

18 Bu konuda *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela* (Londra, 1907)), 37f (1983 yeniden baskı, 98 vd.) ve Jacob Seide'ın 'Medicine and Natural History in the Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela (i 100-1177)', *BHM*, 28 (1954), 404 adlı tercümelerden yararlandım. Kahire'deki Mansuri hastanesindeki ilaç stoklarının karşılaştırmalarına dayanarak Jacok Seide *hanuyoth*'u daha önceki ter-

Kısa bir zaman sonra 578/1183 senesinde Müslüman seyyah İbn Cübeyr Kahire'deki Nâşirî hastanesinden şöyle bahseder:

[Diğer iki binaya] bitişik üçüncü [bina] demir penceresiz geniş bir yerdir; burası delilerin kapatıldığı alandır. Ayrıca günaşırı [delilerin] durumunu kontrol eden ve onlara uygun şeyler veren birileri var. Sultan oradakilere en titiz ilgi ve alâkanın gösterilmesini emrederek bütün bu olup bitenleri izler, denetler ve sorgular. Fustat'ta birebir aynı modeli uygulayan bir başka hastane de vardır.[19]

İki yıl sonra 580/1185'te İbn Cübeyr Şam'a gider ve orada kendisini çok etkileyen biri eski, diğeri yeni iki hastane görür. Ayrıca burada hastaneye kapatılan deliler için bir "tedavi sistemi de vardı ve bu deliler zincire vurulmuştu." İzlenimini aktarmaya şöyle devam eder:

[Hastane sakinlerinin] bazıları duyduğumuza göre ağızlarından bazı hoş şakalar kaçırır. Duyduklarımın en tuhafı Kuran öğreten bir adamla ilgiliydi. Kasabanın tanınmış eşrafından birinin oğlu, Nasrallah adında bir güzel delikanlı bu adama Kuran okurdu. Gel zaman git zaman adam bu gence gönlünü kaptırır. Aşkı giderek şiddetlenir ve nihayetinde aklını kaybeder ve hastaneye yatırılır. Hastalığı ve utanç verici durumu dört bir yana yayılır. Babası oğlunu sık sık ziyaret eder ve bir keresinde ona şöyle der: "Git ve Kuran'da hangi bölümde kaldığını bul." Adam deli cesaretiyle babasına şu cevabı verir: "Hangi bölümünü aklımda tutabildim ki? Aklımda "Allah'ın yardımı geldiği

---

cümelerdeki gibi 'dükkân' yahut 'hekim deposu' değil de 'tıbbi depo' şeklinde tercüme etmekte haklı olduğunu söyleyebilirim. Hastaneler ihtiyaç sahibi yoksullara ilaç ve yiyecek dağıtan dispanserlerdi. Moses Maimonides'in *Zehir ve Panzehirler* üzerine yazdığı yakınçağ çalışması bir ilkyardım el kitapçığı bu meseleyi aydınlatmaya yardımcı olur. Maimonidesü,Selahaddin Eyyubi'nin etkili danışmanı el-Fadıl'ı Mısırlı hekimlere en çok aranan tiryak türlerini (*tiryāq al-fārūq*; bkz. aş.) ve panzehirleri depolamayı emrederek halk sağlığını düşündüğü için över. Maimonides gerekli otlar şehirde bulunmadığı için bu iki tiryağın yöresel hazırlanışının aşırı zor olduğunu iddia eder. Şehirlerdeki pazar ve depolar dışında eczanelerin çoğunda artık bu iki ilacın bulunmadığının belirtir (*Treatise on Poisons and Their Antidotes*, ed. Suessman Muntner (Philadelphia-Montreal, 1966), 2f.). Bu iki istisna dışında hastaneler az bululan ilaçların üretim ve dağıtımında oldukça önemli bir rol oynamaktaydı.

19 *The Travels of Ibn Jubayr*, çev. R. J. C. Broadhurst (Londra, 1952), 44.

zaman"ın dışında Kuran'dan hiçbir şey kalmıyor. [110: 1]. Bunun üzerine oradaki herkes adama güler ve onun ve bütün Müslümanların affı için Allah'a yakarır. Ölene dek adamcağız bu hâlde kalır. Allah taksiratını affetsin.[20]

Aynı zamanda Halep'te de 755/1354 senesinde Memlük sultanı En-Neşir'in emriyle yeni bir hastane kurulmuştu. Veziri Ergun el-Kâmili, içinde muhtemelen kadınlar ve erkekler için iki ayrı koğuş bulunan kurumu özenle idare etmiştir. Bu koğuşların duvarları boyunca ve havuzların etrafına hastaları neşelendirmek için çiçekler ekilmişti ve burada yine hastalar için müzik de icra edilirdi.[21]

İslam dünyasında karşımıza çıkan hastaneler arasında belki de en meşhuru Kahire'de Mısır sultanı el-Mansur Kalavun'un 683/1284 senesinde yaptırdığı hastanedir. Bu hastane zengin süslemeleriyle on dokuzuncu yüzyıla değin Kahire'ye gelen yabancı ziyaretçilerin dikkatini çeken anıtsal bir yapıttı.[22]

---

20 A.g.e. 296.

21 Ahmed Issa, *Histoire des bimaristans (hôpitaux) à l'époque İslamîque* (Kahire, 1928), 107; Anwar Dwedary [Dawīdarī], 'Al-Bīmāristānāt fi Halab', *Adiyat Halab*, ı (Halep Üniversitesi, 1975), I29~45î, ss. 28-30.

22 Geç on sekizinci yüzyılda Mısır'a yapılan Fransız harekâtı zamanında hastane tamamen tahrip edilmiştir. Fransız başhekimi Desganettes 1798'de hastaneyi ziyaret etmek ve geliştirmekle görevlendirilmişti. Yirmi yedi hasta ve on dört akıl hastası kaydetmişti. Hastanede akıl hastaları için kadınlara ve erkeklere ayrı olmak üzere on sekiz oda olduğunu ve bu odalarda yedi erkek ve yedi kadının tutulduğunu belirtir. Bu rapor için bkz. J. J. Marcel, çev., 'Précis historique et descriptif sur le Mâristan ou le grand hôpital des fous au Caire, et sur le fondateur de cet établissement', in *Contes du Cheykh el-Mohdy*, ii (Paris, 1835), 151-156. Erken on dokuzuncu yüzyılda Jomard hastaneyi ziyaret ettiğinde demir parmaklıklı hücrelerde boyunlarından zincire vurulmuş on erkek olduğunu kaydeder. Bunların arasında iki Barabrah, üç yıldır orda tutulan neşeli bir genç adam ve dört aydır orda olan Alfi beyin kölesi, her ay mani nöbeti geçiren bir memur ve yanında karısı olan bir diğer hasta vardır (*Description de l'Égypte: État moderne*, ii: 2 (Paris, 1822), 674-675.) Ayrıca bkz. Edward Lane, *Cairo Fifty Years Ago*, ed. Stanley Lane-Poole (Londra, 1896), 92 vd.; F. M. Sandwith, 'The Cairo Lunatic Asylum 1888', *Journal of Mental Science*, 34 (1889), 473-490.

Kahire'nin merkezindeki hastane planı ve süslü yapısından da anlaşılacağı üzere burası önceden Fatımi sarayıydı. Ayrıca burası sultanın mozolesiyle birlikte bir camii, medrese ve hamamı içine alan kompleksin bir parçasıydı.[23] Erken on beşinci yüzyılda yaşamış Mısırlı tarihçi El-Makrizî, Kalavun Bîmâristân'ı ya da kısaca Darüşşifa da denilen el-Mansuri Bîmâristân'ının ayrıntılı bir tasvirine yer verir. El-Makrizî sultanın bu hastaneyi açmasının sebebinin 675/1276 senesinde henüz Bizans'la savaşan bir prensken Şam'da bağırsak iltihabına yakalanması ve sonrasında hekimlerin kendisini Nureddin Hastanesi'nden gelen ilaçlarla tedavi etmesi olduğunun belirtir. El-Mansur iyileştikten sonra gidip bu hastaneyi incelemiş, buraya hayran kalmış ve eğer günün birinde kral olursa memleketinde böyle bir hastane açacağına söz vermiştir. 678/1279 senesinde Mısır'da sultan olduktan kısa bir süre sonra hemen bir hastane inşasına başlamıştır. Binanın yeri ve mevcut yapının hızlı inşa süreciyle ilgili bilgi verdikten sonra el-Makrizî şunları nakleder:

Bina tamamlandığında el-Malik el-Mansur Kahire ve diğer yerlerdeki birçok mülkün yaklaşık bir milyon dirhemlik gelirini buraya tahsis eder. Hastane, mozole, medrese ve yetimhanenin masraflarını karşılar. Sonra hastaneden şifalı içecekle dolu bir fincan ister ve şunları söyleyerek bu fincandan içer: "Burayı benimle aynı seviyede olanlar ve benim altımdakiler, kral ve memlükler, asker ve prensler, büyükler ve küçükler, köleler ve özgürler, kadınlar ve erkekler, kısacası herkes için bir vakıf olarak açıyorum." Daha sonra sultan ilaç, hekim ve hastanedeki hastalar için gerekli olan her şeyi tedarik eder. Hastalara hizmet etmek üzere hem kadın, hem erkek ücretli hastabakıcılar alır, döşekli yataklar ve hastaların ihtiyaç duyabileceği her şeyi yaptırır. Her tür hastalık için özel bir yer tahsis eder. Böylece hastanenin dört cumbası ateşli ve benzer hastalıkları olanlar için tasarlanır. El-Mansur göz hekimlerine, cerrahlara, ishali olanlara, kadınlara ayrı birer avlu [*kaa*], soğuk mizaçlılara [*mebrudin*, deli] ise kadınlar ve erkekler için iki ayrı bölmeden oluşan bir yer tahsis eder.[24] Hastanenin her yanına fıskiyeler ve ilaç, iksir, macun, göz damlası ve tozu ile benzeri şeyler hazırlamak, bunları depolamak, dağıtmak için özel yerler ve mutfak yaptırır. Hastanede ayrıca hekim başına [*reis el-etibba*] da tıbbi metinleri okuması için bir yer yaptırır. Hastaneye kabul edilen hasta sayısı sabit değildir; burası zengin ya da fakir olduğuna bakılmaksızın herkese açık bir yer-

23 Bkz. Issa, *Histoire des bimaristans*, 40-76.

24 A.g.e. 41.

di. Ayrıca tedavi süresi sınırlı değildi ve hastalar ihtiyaç duydukları ilaçları evlerinde bile alabiliyordu.[25]

Meşhur Türk seyyahı Evliya Çelebi on yedinci yüzyılın ikinci yarısında Kahire'yi ziyaret ettiğinde şehirdeki hastaneler kendisinin epey ilgisini çekmiştir.[26] Eski zamanlarda buralarda delilerin bakımının yapıldığı hastaneler olduğunu ve bunların kalıntılarının hâlâ ayakta kaldığını belirtmiştir. Devlet buraların gelirlerine el koyduğu için buralar kaderine terk edilmiştir. Ziyareti sırasında şehirde yalnızca dört hastane vardır. Bu hastanelerin üçünün sufi cemaatinin eline geçtiğinin ve onlar tarafından kullanıldığının belirtilmesi enteresandır. Delilere sufi tekkelerinde bakılması Evliya Çelebi'nin memleketinde yaygın bir uygulamadır. Belli ki akıl hastalarına bu tekkelerde bakılmakta ve tedavileri hekimler ve şeyhlerce yapılmaktaydı. Dini tedavinin Anadolu'da Selçuklulardan günümüze dek devam ettiği görülmektedir.[27]

Dördüncü bîmâristân meşhur Mansuri Hastanesi'ydi ve Evliya Çelebi bu hastanenin tasvirine yer verir. Bu hastane kompleksinin her daim bir camisi ve sultan Kalavun'un mozolesi olurdu. Evliya Çelebi burada fakirleri doyurmak için yapılan ve Osmanlı hayırseverliğinin önemli bir özelliği olan camiye bitişik imarethaneyle ilgili yorum yapar.[28] Hastane Evliya Çelebi'ye göre oldukça iyi tasarlanmıştır ve muazzamdır. Evliya Çelebi'nin her

25 Al-Maqrīzī, *al-Khitat*, ii. 406-407. İslamî hastanelerin mimarisine ilişkin bkz. Dieter Jetter, 'Zur Architektur İslamîscher Krankenhäuser', 261-273.

26 Bkz. Leiser ve Dols, 'Evliyâ Chelebi's Description of Medicine', *Sudhoffs Archiv*, 71 (1987), 197-216; 72 (1988), 49-68.

27 Bkz. A.Süheyl Ünver, Türkiye'de Psikiyatri Tarihi Üzerine (İstanbul, 1960), 1200; 'Türkiye'de Eski Ruh Sağlığı Tarihi üzerine bir Deneme, Onacak Akıl Sağlığı Yurdu', in Über die Geschichte der Psychiatrie in der Türkei (İstanbul, 1965), 3911—3914; 'Essai sur l'histoire de la santé mentale au cours des siècles en Turquie', Pagine di Storia délia Medicina, 10: 5 (1966), 3-12, Bu çalışma büyük ölçüde Onacak'taki tekkeye odaklanır. Tekkelerdeki tedaviyle ilgili bir incelemeye aşağıda yer verilmiştir.

28 Osmanlı'da imarethaneler için bkz. SEI, 'Masdjid' maddesi (J. Pedersen), 342; Eliyahu Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages* (Londra, 1976), 232 fi.

zamanki mübalağaları hesaba katıldığında bu hastaneye ilişkin aktardıklarına esasen itimat edilebilir:

Bu hastanenin Anadolu'da veya Araplarla Acemlerde eşi benzeri yoktur. Kabiliyetli hekimler burada [hastaları] tedavi ederler. Büyük avlunun ortasında eni ve boyu 150 adım genişliğinde, parlak ve cilalı mermerle döşenmiş muhteşem bir havuz vardır. Bu havuzlar iki insan boyunda su fışkırtır. Bu havuzun yanında bir ibadet yeri vardır. Bu harika havuzun üzerinde on iki sütuna yaslanan ve süslü bir tavanı olan bir kubbe vardır. Bu avlunun dört bir yanında her biri 1000 kişiyi alabilen büyük birer hol, iki yanında ise yükseltilmiş holler vardır. İşlemeli tavan taş kemerlerin üstünde yükselir. Bu hollerin yerleri tamamen farklı çeşitlerde su mermerleriyle kaplıdır. Mermerler sanki Ergenk'ten çıkmış gibiydi.[29] İki holün her birinin sonunda bir adam boyunda bir duvar fıskiyesi vardı. Bu hollerin ortasından sular birer ırmak gibi akıp avlunun ortasındaki havuza dökülürdü. [Bu yapının planını görmek için bkz. Görsel I.]

Bu düzenek içinde dört hol daha yapılmıştı. Bu hollerin içinde hasta yatakları vardı. Hastalar çarşaf giyer ve ipek çarşaflarda yatardı. İyileşmeye yakın hastaların bazıları süs fıskiyelerinin yanında rahatlardı. Hasta bakıcılar hastalarla itinayla ilgilenirdi. Deli kardeşlerimizin kimileri açık odalarda kalırken kimileri de karanlık hücrelerde kalırdı. Havuzlu ve duvar fıskiyeli odalarda deliler aslanlar gibi boyunlarından zincire vurulmuştu. Delilerin bazıları zaman zaman bağırsa da diğerleri sessizdir; çünkü Mısır'ın kuru ikliminden ötürü hepsi melankoliktir. Bir süre sonra insanların çoğu büyülenmiş ya da aklını yitirmiş [gibi görünür]. Yerel halktan kimseler bu tip birini hemen valiye götürür ve vali de bu kişinin tedavisi yapılmak üzere bimârhaneye yatırılması için emir çıkarır. Bu emir olmadan çok masraflı olduğu için kimseyi hastaneye yatıramazlar. Bizim zamanımızda Kalavun Hastanesi'nde 306 hasta ve deli vardı. İmarethaneden yemek çıktığında on iki hekim ve talebeleri hastalara durumlarına göre yiyeceğin yanı sıra macun karışımı ve ilaç da verirlerdi. Hekimlerin cellat gibi korkusuz hasta bakıcıları vardı. [Hasta

29 'Ergeng' ya da 'Erteng'; İlkçağın ünlü İranlı ressamı Mani'nin toplu resim ve çalışmalarının adı (Redhouse, *Lexicon*, s. 63). Mani (ö. M.S. 274) aynı zamanda Mani dininin kurucusuydu. Dinini yaymak için resmi kullanan olağanüstü yetenekli bir ressam olarak ün salmıştı, örn. bkz. Basil Gray, *Persian Painting* (Cenova, 1977), 14.

bakıcılar] deli kardeşlerimizin bazılarını kızılcık sopasıyla döverdi ve [delilerin] akılları başlarına gelirdi. Üç yıldır yatalak bir deli Allah'ın takdiriyle buraya gelirse kırk günde iyileşirdi. Yüzünün rengi gül pembesine dönerdi. Buranın şifacı hekimleri Hipokrat, Sokrates, Platon, Pitagoras, Terhidi ve İbn Sina gibiydi. Her biri İsa Mesih gibi ölüleri diriltebilirdi...

Kalavun Hastanesi'nde hekimler hasta birinin nabzını kontrol edip onu mizacına göre tedavi ederler. Ve Allah'ın izniyle hasta iyileşir. Hindistan'da bile olmayan çeşitli bitki ve hayvanlar Ay Dağları'ndan[30] Funjistan,[31] Etiyopya, Mısır vahası ve üst Mısır'dan Kahire'ye getirilir; bu bitki ve hayvanların tamamı Ekvator bölgesindendir.[32] Hekimler hastaları tedavi etmek için bu tıbbi ürünleri kullanır ve böylelikle hastalar iyileşir. Kalavun Hastanesi Arap, Acem ve Anadolu halkları arasında oldukça meşhurdu. Bu hastanenin bir yanında kadınlar için bir bölüm vardı. Ayrıca burası görkemli ve şaşaalı bir binaydı. Binanın içindeki bütün hizmetliler kadındı ama içeriye erkek hekimlerin girmesine müsaade ediliyordu.[33] Hekimler bu binaya çekinmeden tereddütsüzce girip hastalara ilaçlarını verebiliyorlardı. Bence kimi hasta ve deli kadınlar bu hastanede doğum yapıyordu. İbrahim Paşa'nın[34] zamanında burada bir erkek çocuk dünyaya gelmiş ve çocuğa şifayi[35] ismi verilmişti. Kısacası bugüne dek seyahat ettiğimiz memleketlerde böylesine muazzam bir hastane binası görülmemiştir. [36]

---

30 Uganda-Zaire sınırındaki Ruvenzori sıradağları.

31 Funjilerin toprakları Sudan'daki Mavi Nil'in etrafında toplanır; bkz. *EI*2, 'Fundj' maddesi (P. M. Holt).

32 Yunan coğrafya geleneğine göre dünyanın, birincisi ekvator olmak üzere yedi enlemsel iklim bölgesine ayrıldığına inanılırdı. Bkz. *MIM*, 81, ve *EI*2, 'Iklīm' maddesi (A. Miquel).

33 Evliya Çelebi hekimlerin aslında mahrem sayıldığını söyler. Bkz. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford, 1964), 162. Diğer bir deyişle hekimler hastanın yakın aile eşrafından sayılmaktaydı. Bu yüzden kadın hastaları ahlâksal bir münasebetsizlik korkusu olmaksızın muayene edebiliyorlardı.

34 1080/1669 - 1084/1673 yıllarında Mısır valisi.

35 Bu isim elbette 'hastaneye ait olan' mânâsına gelen darüşşifa sözcüğüne bir göndermedir.

36 Leiser ve Dols, 'Evliyâ Chelebi's Description of Medicine',

Evliya Çelebi'nin aktardıkları geç ortaçağ İslam hastanesinde olup biten her şeyin detaylı bir tasvirini bizlere sunmasının yanı sıra başka sebeplerden ötürü de önemlidir. Bir delinin hastaneye kabulü için hastane masraflarından ötürü devlet emrinin gerektiğine dikkat çeker. Evliya Çelebi'nin anlattıkları Mansuri Hastanesi'nin erken modern dönemde de önemli bir tıp kurumu olarak varlığını sürdürdüğünü ve tıbbi hizmetlerin yoksullara da verildiğini gösterir. Ayrıca anlattıkları akıllılarla delilerin bir arada bulunduğunu da gösterir. Delilerin bazıları "karanlık hücrelere" kapatılmıştı; diğerlerininse hastanede serbestçe dolaşmasına izin verilmekteydi. Muhtemelen şiddet eğilimli kuru mizaçlı hastalar ya hücrelere kapatılmakta ya da açık alanda zincire vurulmaktaydı, daha yumuşak huylu hastalarınsa dolaşmasına müsaade vardı. Evliya Çelebi'nin Mısır'ın kuru iklimine atfı, açık bir şekilde insanları olduğu kadar memleketleri de karakterize eden dört unsur teorisine dayalı Galenci görüşe gönderme yapar. Tıp dünyasındaki bu ekolojik etmen Hipokrat zamanına değin uzanır ve ortaçağ tıbbının yaygın bir özelliğidir. Örneğin on birinci yüzyılda İbn Rıdvan Mısır'daki tıp anlayışıyla ilgili bireyin mizacının büyük ölçüde yaşadığı çevrenin mizacına adapte olduğu tezini ortaya atan meşhur bir inceleme yazmıştır.[37] Mısır'ın kurak mizacının deliliğe sebep olduğuna inanılırdı, çünkü kuru özellik deliliğin hem kara hem de sarı safra gibi bilindik sebeplerinin her ikisinde de görülen ortak bir nitelikti.

Hastane hekimleri hastalara uygun tedaviler yazarlardı. Bu hastane ve diğerlerinin önemli bir yanının hastane hastaları ya da halk için basit ve bileşik ilaçlar hazırlamak olduğu anlaşılıyor. Bu ilaçların masrafları çoğu zaman devlet tarafından karşılanır veya yoksullara ücretsiz verilirdi. Ayrıca hastane pahalı, egzotik ve kompleks iksirlerin üretim merkeziydi. En azından Mansuri Hastanesi'nde durum böyleydi ve Evliya Çelebi tıpla ilgili bu bölümün kalan kısmını Kahire'de hemen her derde deva olduğuna inanılan ve oldukça kıymetli bir ilaç sayılan *tiryak el-*

72, s. 52-55 (düzeltmelerle birlikte). Özellikle delilerin bakımına odaklanan hastaneler için bkz. Terzioglu, *Mittelalterliche İslamische Krankenhäuser* t 159-251.

37 Bkz. *MIM*

fâruk, "kurtarıcı tiryak" yapımına ayırır.[38] Metinlerde talebelerden bahsedilmesi doğal olarak bu hastanede tıbbiyelilerin staj yaptığını akıllara getirir. Hasta bakıcılar aslında erkek hemşirelerdi ve delilere karşı hoyratça muameleleri gözden kaçmayan bir gerçekti. Çelebi'nin hasta bakıcıların hastaları dövdüklerine dair yorumunun İbn Sina ve diğer hekimlerin savunduğu gibi şiddet eğilimli delilerin dayakla akıllarının başlarına getirilebileceğini savunan yaygın inanca dayandığı anlaşılıyor. Yine de Çelebi'nin gözünde hastanenin hastaları, hatta delileri bile iyileştirebileceğine dair yüksek bir itibarı vardı. Anlattığı tekinsiz hikâyelere rağmen kadın hasta bakıcılardan, erkek hekimlerin kadın hastaları muayene etmesinden ve kadın akıl hastalarının bulunduğu kadınlar koğuşundan da bahseder.

Çelebi ayrıca imparatorluğun başkenti İstanbul'daki hastanelerle ilgili bilgi verir. İstanbul'daki hastaneler genellikle büyük camilere bitişik kompleks yapıların bir parçasını oluşturur. *Tımarhane* ya da II. Muhammed'in (Fatih Sultan Mehmed, ö. 1481) hastanesinde yetmiş oda, 200 hasta bakıcı, bir hekim başı ve bir cerrahın olduğunu söyler. Belli ki hastane aynı zamanda bir tür darülacezeydi çünkü Çelebi bütün yolcuların buraya kabul edildiğini ve burada kendilerine günde iki kere yemek verildiğini, hatta yemeklerde sülün ikram edildiğini ve buranın bir nevi imarethane vazifesi gördüğünü belirtir. Hastaları, özellikle delileri eğlendirmek için müzisyen ve hanendeler getirtilmişti. Sultan Ahmed'in (ö. M.S. 1617) hastanesi havası temiz olduğu için büyük ölçüde delilerin bakımına ayrılmıştı çünkü temiz havanın sağlığa iyi geldiği düşünülürdü. "Hasta bakıcıların sabır ve hoşgörüsü dikkate değerdi zira hasta bakıcılar hastaların durumlarıyla ilgilenen kızlar ağasının doğrudan gözetimi altındaydılar."[39]

Ayrıca Evliya Çelebi İstanbul'da M.S. 1670'te imparatorluğun geçit törenini oluşturan sayısız esnaf loncası tasvirinde "hastanelerde çalışan deli bekçileri"nden bahseder. Loncalar

38 Leiser ve Dois, 'Evliyâ Chelebi's Description of Medicine', 209.

39 Evliyâ Efendī, *Narrative of Travels in Europe, Asia, and Africa*, çev. Joseph von Hammer (2 cilt. ; Londra, 1834; 1968 yeni baskı), i. 174-175.

Ortadoğu şehirlerinin karakteristik bir özelliği değildi. Geç on beşinci yüzyıldan itibarense Osmanlı İmparatorluğu'nun her yerinde loncalar oluşmuştur. Öyle ki Evliya Çelebi'nin zamanında ordu, bürokratlar ve ulemanın dışında kentsel nüfusun tamamı lonca çatıları altında örgütlenmiştir.[40] Çelebi'nin bahsettiği geçit töreninde deli bekçileri hekim başları, çeşitli tıp mütehassıs ve tüccarlarının peşi sıra gelmektedir. Çelebi bu geçit törenini şöyle anlatır:

İstanbul'un iki yüz tımarhane bekçisi geçit töreninde altın ve gümüş zincirlere vurulmuş iki-üç yüz delinin başını çekerler. Bekçilerin kimileri ellerinde delilere verdikleri ilaç şişelerini taşır. Kimileriyse delileri hizada tutmak için döver, itip kakar. Delilerin bazıları çıplaktır, kimi bağırır, kimi güler, kimi küfür eder, kimisi de bekçisine saldırarak izleyenleri kaçırır. Böyle bir geçit töreni gününde orada bulunan bütün deli ve divaneleri anlatmaya kalksaydım koca bir kitap olurdu.[41]

Deli bekçilerini diğer hastane çalışanları takip ederdi. Başkentin beş büyük hastanesinde 700 hasta bakıcı vardı. Kalabalıkların önünden geçerken bu hasta bakıcılar teskerelerde taşınan hastalara ilaç verirdi.

Delilerin hastanelerdeki bakımlarına ilişkin oldukça güvenilir bir diğer anlatı da Afrikalı Leo adıyla bilinen el-Hasan İbn Muhammed el-Vezzan'ın (M.S. 1465-c.1550) aktardıklarıdır, zira Afrikalı Leo Fas'taki hastanede sekreterdir. On beşinci yüzyılın sonunda Granada Hıristiyanların eline geçince ailesi Fas'a iltica eder. Başkent Marakeş'te iyi bir eğitim alır ve henüz öğrenciyken iki yıl süreyle hastanede çalışır. Sonrasında hükümet memuru olur ve Marakeş sultanının emriyle görev icabı bazı yerlere gönderilir. M.S. 1517'de deniz yoluyla Marakeş'e dönüşü sırasında Cerbe'de Sicilyalı korsanlar tarafından esir alınır. Roma'ya götürülür ve burada Papa X. Leo'nun huzuruna çıkarılır. Papa el-Hasan'ı Hıristiyan yaparak (M.S. 1520) ona kendi adını (Johannis Leo de Medicis) verir. Leo İtalyanca öğrenir ve Bologna'da Arapça dersleri verir. M.S. 1526'da tamamladığı *Descittione dell'Africa* (*Afrika'nın Tasviri*) adlı kitabının yanı

40 Gabriel Baer, 'The Structure of Turkish Guilds and its Significance for Ottoman Social History', *Israel Academy of Sciences and Humanities, Proceedings*, 4: 10 (Jerusalem, 1970), 176.

41 Evliyâ Efendi, *Narrative of Travels*, 118-119.

sıra hekim Jacob ben Simon için Arapça-İbranice-Latince bir lügat yazar. Leo'nun tıbbi meselelere ilgi duyduğu anlaşılmaktadır, zira Kuzey Afrika'yı anlattığı kitabında sık sık tıbbi sorunlardan bahseder.

Afrikalı Leo Fas'taki hastanede delilerin sağlam demir zincirlere vurulduğunu söyler. Odalarının duvarları ağır odun ve demir kirişlerle sağlamlaştırılmıştır. Yemeklerini getirmekten sorumlu kişinin her daim elinde bir kırbaç vardır. Hastalardan biri taşkınlık yapacak olursa bu görevli hemen temiz bir dayak atar. Bazen bu odalara yabancılar yanaşır. Deliler onlara seslenip haksız yere orada tutulduklarından ve görevlilerden gördükleri zulümden dert yakınır ve kendilerinin iyileştiklerini iddia ederler. Oradan geçenleri yanlarına yaklaşmaya ikna edip onları suistimal ederler:

> Böylece oradan geçenleri yanlarına iyice yaklaşmaya ikna ederler ve bir elleriyle bu kişilerin elbiselerinden tutup diğer elleriyle yüzlerine ve elbiselerine dışkı sürerler. Her ne kadar hepsinin kendine ait lazımlıkları varsa da hasta bakıcılar düzenli olarak bunları boşaltıp temizlemese kendi pisliklerinden zehirlenebilirler. Bu iğrenç kesintisiz kokudan ötürü halk bu hastaları ziyaret etmek istemez. Ayrıca bu hastanede kabzımallar, aşçılar ve diğer memurlar için ayrılmış odalar vardır. Hepsinin yıllık maaşı vardır. Genç bir adam olarak bendeniz de burada iki yıldır noterim; aylık üç düka maaşım var.[42]

Hâl böyleyken delilerin asıl tedavisiyle ilgili neler söylenebilir? İbn Cübeyr, Evliya Çelebi ve Afrikalı Leo gibi seyyahların anlatılarında en çok göze çarpan şey delilere uygulanan çeşitli baskılardan sık sık söz edilmesiydi. Bu durum akıllara hastaneye yatırılanların genelde kendilerine ve etraflarındakilere zarar veren ağır akıl hastaları olduklarını getirir. Bakımları evde yapılan ve ne yapacağı belli olmayan deliler elbette evlerde de bağlanırdı.[43] Delilerin ne zaman zincire vurulması gerektiği

42 Leo Africanus, *The History and Description of Africa,* çev. Robert Brown (The Hakluyt Society, 3 cilt.; Londra, 1896), ii. 425 vd. = *Description de l'Afrique*, ed. ve çev. A. Épaulard (2 cilt.; Paris, 1956), i. 186. Amin Maalouf kurgusal bir otobiyografi formunda yazdığı aynı isimli kitabında Afrikalı Leo'nun enteresan hastane tecrübelerini aktarır: *Léon l 'Africain* (Paris, 1986), 185-190 (Maalouf'un otobiyografide yer alan cüzzam tedavisi de dikkat çekicidir).

43 Katchadourian ve Sutherland 1964'de Lübnan şehirlerindeki

meselesi M.S. 847'den 861'e değin hüküm süren halife Mütevekkil ve hekimi Buhtishu İbn Cibril'in (ö. M.S. 870) anlattığı bir anekdotun ana fikridir.[44] Bir gün Yunan atlasından bir cüppe giyen Buhtishi halifenin yanına oturur. Halife cüppenin hafiften yırtık olduğunu fark eder. Hekimi lafa tutarak Mütevekkil bu yırtığı hekimin koluna kadar uzatır. O esnada delilerle ilgili konuşmaktadırlar ve halife sorar: "Bir delinin zincire bağlanması gerektiğine ne zaman karar verirsiniz?" Hekim bu soruya şöyle yanıt verir: "Deli hekiminin elbisesini koluna kadar yırtarsa işte o vakit zincire bağlanması gerektiğine karar veririz." [45]

Afrikalı Leo'nun anlattığı hastane koşullarının nahoşluğuna rağmen delilerin kaldıkları kısım ziyarete açıktı ve hastaların yaşadıkları koşullar olması gereken durum olarak görülüyordu. Bu koşulların halka eğlencelik malzeme oluşturan ortaçağ tımarhanelerini yansıtmadıkları anlaşılıyor. Kaynaklar sadece erkek hastalara gelen erkek ziyaretçilerden bahsediyor ve bu ziyaretlerde cinsel bir amaç olduğuna dair bir kanıt yoktur.[46] Genel anlamda İslamî hastaneler, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Avrupası'ndaki hastane hareketliliğinin Michel Foucault'nun öne sürdüğü sosyal açıdan istenmeyen "büyük hapishane" işlevinin popüler yorumlamasına pek uymaz.[47] İslamî hastane kesinlikle

manik reaksiyonların yüksek oranına ve maninin Müslüman erkekler arasında daha yaygın olduğuna dikkat çekmiştir. ('Affective Psychoses in Lebanon', s. 165—166) doğal olarak bu ankette kullanılan yöntemler ve bu datanın ortaçağ dönemiyle ilgisi sorgulanabilir.

44 *EI2*, 'Bukhtīsh" maddesi (D. Sourdel).

45 A. S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects* (Londra, 1970 yeni baskı), 159.

46 Bu konuyla ilgili tek istisna Bağdat'taki bir hastanede bir grup erkek tarafından ziyaret edilen genç bir delinin aktardığı anekdottaki eşcinsel unsurdur; bkz. Ibn al-Jawzī, Sifat, ii. 191-193.

47 Michel Foucault, *Madness and Civilization*, çev. Richard Howard (New York, 1973). Konuyla ilgili eleştiriler için bkz. H. C. Erik Midelfort, 'Madness and Civilization in Early Modern Europe: A Reappraisal of Michel Foucault', *After the Reformation: Essays in Honor of J. H. Hexter*, ed. Barbara C. Malament (Philadelphia, 1980), 247-65; Sedgwick, 'Michel Foucault: The Anti-History of Psychiatry', 235-248; ve Roy Porter, *Mind-Forg'd Manacles: A History of Madness in England from the Restoration to the Regency* (Londra, 1987), 5 b.a., bu eleştiriler erken modern akıl hastanelerinin cüzzam boyutunu göz ardı eder.

devrim öncesi Fransa'da olduğu gibi mağdur durumdaki yoksulların gelişigüzel hapsedilmesi için tasarlanmamıştır. Bazı hastalar ne yoksul, ne de suçludur ve ortaçağın sonraki döneminde herhangi bir hastaneye kabul işlemleriyle valinin ilgilenmesi akıllara halkın refahının sağlanması için ayrım yapıldığını getirebilir. Ayrıca hastaneye kapatılan kişi sayısında da bir aşırılık söz konusu değildi. Hastanelerde tutulan deli sayısını tam olarak hesaplamak mümkün değildir ama Kahire'deki Mansuri Hastanesi gibi büyük kurumlarda muhtemelen sadece birkaç düzine insan kalmaktaydı— Kahire'nin nüfusunun tamamı düşünüldüğünde bu çok küçük bir rakamdır.

Deli koğuşları hâlâ bir merak ve cazibe unsuruydu ve hastaneler çoğu zaman tecrit edilmiş kurumlar değildi. Tam tersine ortaçağ hastanesi şehrin göbeğinde yer alırdı ve çoğu insana açıktı. Hastane hastalara (akli dengesi yerinde olanlara) hem yatılı, hem de ayakta sağlık hizmeti sağlamakta, tıbbiyeli talebelere staj imkânı sunmakta ve herkes için ilaç üretip dağıtmaktaydı. Tabiatıyla deliler de dâhil olmak üzere hastanede kalan hastaları aile ve yakınları ziyaret ederdi. Evliya Çelebi on yedinci yüzyılda Edirnelilerin yerel hastanedeki delileri görmeye gittiklerinden bahseder; zira bu ziyaret oranın sakinlerine iyi gelmektedir. İlerde göreceğimiz gibi hastanelerdeki deliler yalnızca mutasavvıf, şair ve entelektüellerin değil aynı zamanda sultanların, seyyahların, meddahların ve sıradan halkın da özel ilgisini çekmiştir. Hastanelere girip çıkan hasta, talebe ve ziyaretçi trafiği göz önüne alındığında delilerin ve bekçilerinin varlığının hastane dışında da bilinmesi şaşırtıcı değildir ve delilerden sık sık din dışı edebiyatta da bahsedilir. [48]

İslamî hastanedeki delileri resmeden sanatsal yapıtlardan

48 Örneğin *Binbir Gece Masalları*'ndaki 'Uyanan Uykucu' ve 'Üç Deli' adlı hikâyeler, çev. Powys Mathers (4 cilt.; Londra, 1986 yeni baskı), iii. 248-50 ve iv. 56-82, sırasıyla. İkinci hikâye Sultan Mahmud'un çok bunaldığı bir zamanda kendisine veziri tarafından anlatır: "Tımarhaneyi bir ziyaret edelim mi hünkârım? Sizinle hep delilerin bir arada tutulduğu o yeri incelemekten konuşmuştuk, lâkin bir türlü oraya gidemedik. Kanımca delilerin akıllılardan daha deruni bir anlayışı var. Sıradan insanların göremedikleri farklılık ve benzerlikleri görebiliyor ve gaiple iştigal ediyorlar." Bunun üzerine sultan "Allah Allah" diye bağırıp "Derhal mâristanı ziyaret edelim!" der (a.g.e. 55.)

biri de bir pencereden delilere bakan üç gencin portresidir (Bkz. Görsel 2). Üç gençten ikisinin sağ ellerinin işaret parmakları ağızlarındadır; İslam sanatındaki geleneksel ikonik şaşkınlık ifadesini takınmışlardır. Bu şaşkınlık ifadesine Leyla ve Mecnun, Yusuf ile Züleyha hikâyelerini resmeden minyatürlerde de sık sık rastlamak mümkündür. Bu yaygın ifade erken İslam toplumunda kötülüğe karşı efsunlu bir koruyucu savunma vazifesi görüyor olabilir.[49] Minyatürün sol tarafında sakallı bir Müslüman figürü ile genç bir adam odanın girişinde durur ve kargaşayı izlerler. Bu ikisi yalnızca birer ziyaretçi olabilir fakat personelin yanında duran sakallı adamın deli bekçisi ya da hastane yöneticisi olması daha muhtemeldir.[50]

Bu önemli minyatür Osmanlı sultanı I. Ahmed'in (M.S. 1603-1617) albümünden (*murakka*) alınmıştır ve bu albümde İstanbul'un gündelik hayatından kayda geçmemiş başka manzaralar da vardır: umuma açık hamamlar, kollukçulara şaşıran âşıklar ve bir ziyafet tablosu; hepsi Osmanlı minyatür sanatının kendine has incelikli realizmini yansıtır.[51] Üç şiddet eğilimli delinin boyunlarındaki zincirleri ve bunların bağlandıkları kütükleri gösteren hastanenin içindeki manzara oldukça canlıdır. Neredeyse tamamen çıplak iki delinin, özellikle erkeklik organlarının ifşa edilmesi Müslüman anlayışı için oldukça müstehcen-

49 Bkz. Ignaz Goldziher, 'Zauberelemente im İslamîschen Gebet *in Orientalische Studien: Thcodor Noldcke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet,* ed. Carl Bezold, i (Gieszen, 1906), 320-321. Goldziher Müslüman inancı ve ibadeti bağlamında sağ el işaret parmağının kullanılmasını vurgular. Özellikle ağız işareti daha ziyade insanın nefsini engellemesiyle ilişkilendirilebilir. *Nefis* sözcüğü ise 'nefes' babında 'ruh ve tin' anlamlarının yanı sıra büyü ve üfürükçülüğü akıllara getirir.

50 Akıl hastanelerinin içinin sanatsal açıdan nasıl resmedildiğini görmek için bkz. J. E. Kromm, 'Goya and the Asylum at Saragossa', *Social History of Medicine*, 1 (1988), 79-89, Kromm ise bu tür portrelerle ilgili 'ilklere' ilişkin belli ki yanılmıştır.

51 Ahmet Süheyl Ünver, 'L'Album d'Ahmed Ier', *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, NS 13 (1963), 137-138, 161-162. Yazarın düşüncesinin aksine (s.138) minyatürlerin kukla gösterilerini değil, tam tersine kukla gösterilerinin minyatürü zayıflatması daha olası gözüküyor.

dir—çıplaklıkları deliliklerinin açık bir ifadesidir— ve bu hastaların Müslüman olduklarına dair çok az şüphe vardır. Üçüncü delinin tuhaflığı İslam sanatlarında iblis ve cin tasvirlerine benzeyen grotesk yüz ifadesiyle verilmiştir.[52] Delilerin Yahudi hekimle çırağının canını sıktığı ve bu esnada diğer Yahudi hekimin oradan kaçtığı anlaşılıyor.[53] Birinci hekim hançerle korkutulurken yardımcısı zincirlerinden kurtulmuşa benzeyen bir hasta tarafından yakalanmıştır.

Delilerin hastanedeki bu canlı karikatürü, muhtemelen bu tür tasvirlerin geleneksel gölge oyununda, bilhassa başı dertten kurtulmayan ama ne yapıp edip sonunda işin içinden sıyrılan ana karakter Karagöz'ün yaşadıklarının mizahi sunumuyla ilgilidir. Bu gölge oyunlarından biri *Tımarhane* adını taşır.[54] Bu oyunda Karagöz tımarhaneden kaçan delilerle öylesine sıkı fıkı ahbap olur ki sonunda kendisi de delilik emareleri göstermeye başlar. Arkadaşı Hacivat Karagöz'ü hastaneye yatırır ve zincire bağlatır. İnsanlar kendisiyle alay ederler ve Rum yahut İtalyan bir ecnebi hekim Karagöz'ü iyileştirmek için ona tuhaf ilaçlar verir. Nihayetinde Hacivat Karagöz'ü hastaneden kurtarır. *Tımarhane* adlı bu oyun, belli ki bir yandan dışarıda serbest dolaşan fakat hastaneye yatırılması gereken delilerle epey dalga geçerken diğer yandan da akıl hastanelerini hicveder. Ecnebi hekim de bir alay konusudur ve diğer hastalardan daha akıllı olduğu söylenemez.[55]

---

52 Örn. bkz. 'Rustam Killing the White Demon', *Shahnama* of Firdawsi, late 16th cent., in N. H. Titley, *Persian Miniature Painting* (Austin, Tex., 1984), Fig. 42.

53 Ortadaki siyah kaftan ve sarıklı, sakallı adamla Peter Mundy'nin yorumladığı bir kıyafet albümünde yer alan 'Konstantinopol'de Bir Yahudi' betimlemesi arasındaki inanılmaz benzerliği gösterdiği için Dr. Michael Rogers'a minnettarım. (1618): *OA*, 1974 6-17 013, British Museum, Department of Oriental Antiquities, s. 58.

54 *EI*, 'Karagöz' maddesi (P. N. Boratav); Ayrıca bkz. Josef Horovitz, *Spuren griechischer Mimen im Orient* (Berlin, 1905), 29 b.a..

55 Metin And, *A History of Theatre and Popular Entertainment in Turkey* (Ankara, 1963-1964), 50; *Karagöz: Turkish Shadow Theatre* (İstanbul, 1977), 76, 79; Bkz. ayrıca s. 80, zincirli üç kubbeli

Bu yüzden akıl hastaları toplumdan kopuk, haklarında hiç bir şey bilinmeyen bir grup değildi ve bu hastaların ruhları için ciddi bir endişe duyulurdu. On yedinci yüzyılda yaşamış Fransız Benoît de Maillet, bize Mansuri Hastanesi'nin çekici pek çok özelliğinin kendi zamanında kaybolmasına rağmen uykusuzluk çeken hastalar için sabah ezanını şehrin diğer camilerine göre iki saat daha erken okutma geleneğinin hâlâ devam ettiğini söyler.[56] Bir diğer Fransız Jean de Thévenot on yedinci yüzyılın ortasında Kahire'yi ziyaret eder ve Mansuri Hastanesi'ndeki dini yükümlülüklere mutsuz bir şekilde biat etmek zorunda olan hastaları gözlemler:

> Hastane ve delilerin camiisi Halil Han'ın çok yakınındaydı. [Deliler] ağır demir zincirlere vurulmuş bir hâlde namaz vakti camiiye götürülür... Bu hastaneye Mâristan denir ve burası aynı zamanda yoksul hastalara da hizmet verir; burada yoksullar eğlendirilir ve kendilerine bakılır.[57]

Hastanelerdeki tıbbi tedavi nasıldı? Her zamanki gibi bu konuda da delilerin çarpıcı tedavileri en çok ilgi çeken şey oldu: delilerin dövülmesi. Lâkin ortaçağda hastaların sıradan bakımının en meşhur "kür"lerden bile daha önemli olduğu unutulmamalıdır. Genel bir kılavuz olarak ortaçağ tıp metinlerine dayana-

---

hücreler ve parmaklıklı kapılardan oluşan bir tımarhaneyi tasvir eden bir tiyatro dekoru betimler. Bir diğer yaygın tema da *Büyücü Hoca* idi. Geleneksel Türk tiyatrosundaki bir diğer tipleme de kekemeliği ve sürekli aynı soruları sorup etrafındakileri bıktırmasıyla kendini belli eden köyün delisiydi. Bu tip her yere yanlış zamanda gider ve diğerleri de onu başından def etmeye çalışır. Ortaoyununda bu tiplemeye *denyo* denir ve bu tip rengârenk giysiler ile beli lastikli kocaman keten bir don giyer; peşi sıra oyuncak bir at arabası sürekler; bir elinde Hacivat, diğer elinde Karagöz tasviri tutar ve eski püskü fesi kulaklarının yarısını kapatır. Ayakkabıları birbirinden farklıdır. Kimi zaman bu tipleme bir cüce, kimi zamanda bir kambur olarak karşımıza çıkar... Yaşadığı yerde sık sık tuhaf şeyler yapar ve bir şekilde yerel halkın acıma duygularıyla şımartılır. Karagözün çoğu zaman bu tipten kurtulmak için onu dövmesi gerekir" (And, *A History*, 46).

56 Benoît de Maillet, *Description de l'Égypte*, ed. Le Mascrier (2 cilt. Paris, 1736), i. 204.

57 *The Travels of Monsieur de Thévenot into the Levant* (Londra, 1687), 1. kısım, s. 143.

rak hekimlerin, hastaların perhizleriyle yakından ilgilendiklerini görebiliriz. Daha önce gördüğümüz gibi akli dengesi bozuk hastalara önerilen tedaviler hamam, (bilhassa baş bölgesine) pansuman, kompres, bandaj ve çeşitli yağlarla masajdı. Kan alma, hacamat ve dağlama da yaygın yöntemler arasındaydı. On altıncı yüzyıl Kahire'sinde Prosper Alpinus başla ilgili rahatsızlıklarda hastadan kan alınmasına, özellikle başın dağlanmasının yanı sıra delilerden kan alınmasına ve hacamat yöntemine dikkat çeker.[58] Alpinus, Mısırlıların baş ağrısı ve enflamasyonları ile bilhassa cinnet, delilik, muhtemelen akut menenjit olan *dem el muje* dedikleri hastalık ve göz-kulak enflamasyonları için dirseklerdeki damarlar vasıtasıyla bütün vücuttan kan aldıktan sonra sık sık hacamat yöntemini kullandıklarını söyler. Sonrasında cam ya da boynuzdan yapılma kupalarla aynı işlemi başın arka kısmına ve kulakların etrafına ya da boyna uygularlar. Alpinus'a göre her bir kupa için deriye iki ya da üç en fazla beş derin kesi atıp kupa aletinin delikli ibriğini ağızlarına alıp kuvvetle içlerine çekerler ve böylelikle istedikleri türde kanı dışarı atarlar.[59] Dağlama ve çeşitli yakma türleri[60] büyük ihtimalle cinlerin demirden korktukları inancıyla alâkalıydı.

Geç on dokuzuncu yüzyılda İngilizler Mısır'da delilerin geleneksel yöntemlerle nasıl tedavi edildiğine tanıklık etti. York Enstitüsü'nü kuran ünlü Tuke'ün soyundan gelen William Tuke'ün 1878'de bir akıl hastanesi teftişinden aktardıklarına göre klasik tedavi hastadan, bilhassa şiddet eğilimli olanlardan kan alınmasıydı ve dini duygularla vecde gelenler için de yatıştırıcı olarak afyon kullanılıyordu.[61] Kahire'nin dışındaki Abbasiye'deki tek akıl hastanesinin kontrolünü İngilizler ele geçirdikten sonra buranın idarecisi John Warnock 1896'da yazdığı raporunda yerel uygulamaların hastalar ile kamu sağlığı ve güvenliğine zararlı olduğuna dikkat çeker. Ayrıca deliler "modern"

58 Prosper Alpin, *La Médecine des Égyptiens*, i. 95; ii. 211. Ayrıca bkz. Ghada Karmi, 'The Colonisation of Traditional Arabic medicine', in *Patients and Practitioners: Lay Perceptions of Medicine in Pre-Industrial Society*, ed. Roy Porter (Cambridge, 1985), 320-2.

59 Alpin, *La Médecine des Égyptiens*, i. 142.

60 Örn. Winifred S. Blackman, *The Fellahin of Upper Egypt* (Londra, 1927), 211.

61 Mayers, 'A Century of Psychiatry', 55.

tıbba tâbi kılınmadan önce diğer tedavi yöntemlerine dönüşü belirtir.

Hastaneye başlarının üstü, arkası ve şakaklarında geniş yara izleri olan birçok hasta geliyor. Bunlar evlerinde başları dağlanmış hastalar. Bazıları ağır yaralar almış ve bu barbarca uygulamadan ötürü başları deforme olmuş. Kimilerinin el ve ayak bileklerinde dağlama sırasında bağlandıkları için yaralar var. Özellikle Tanta'da akıl hastalarını bazı ermişlerin türbelerine göndermek bir gelenek olduğundan hastaların hastaneye giriş yapması gecikiyor ve bu hastaların evlerini bulmak çoğu zaman oldukça zor. Bu kısa dini ziyaretlerin bir diğer sonucu da yolculuk esnasında bu hastaların cürüm işlemeleridir. Eğer bu hastalar zamanında hastaneye yatırılsalardı, bu tür kötü olaylar önlenebilirdi.[62]

Çoğunlukla bitki kökenli hem basit hem de karmaşık ilaçlar, ortaçağ hastanelerindeki akıl hastalarına muhtemelen her türlü şekilde verilirdi. Ortaçağ ders kitabı yazarları sayısız karmaşık ilaç tarifi verir.[63] Uyarıcıların yanı sıra birçok önleyici ilaç ve sakinleştirici vardı. Ortaçağda antidepresan için ruhu memnun eden şey mânâsına gelen *müferrih en-nefs* terimi kullanılır ve bu ilacın ruhun sıkıntısını alması beklenirdi. İbn Ebi "Uşaybia"nın *et-Tamimi*'de anlattıklarına göre onuncu yüzyıl hekimlerinden biri *miftāh as-surūr min kull al-humūm wa mufarrih an-nafs* (her derde deva, ruhu ferahlatan anahtar) denen bir ilaç hazırlamıştır. Bu tür ilaçların hazırlanması İlk Çağdan beri devam eden bir gelenekti. İçindeki malzemelerden biri toz haline getirilmiş yakut olduğundan müferrih, Doğu aşk şiirinin yaygın bir mazmunuydu—karasevdalı sevdiğinin yakut dudaklarından şifa bulacağını umar. Anlatılanlara göre müferrih İslam dünyasında bugün hâlâ aktarlarda satılmaktadır.[64] Muzaffer İbn Kadı Baalbek'in aynı isimli bir kitabında reçeteler insanların farklı mizaçlarına ve ilaçların içindeki malzemelerin maliyetinden ötürü üç toplumsal sınıfa—krallarla prensesler, orta sınıf ve yoksullar—göre düzenlenmiştir. Zenginler için hazırlanan ilaçlar çoğu zaman değerli

62 A.g.e. 99.

63 İlgili tıp malzemelerine dair genel tasvirler için bkz. 'Imrān, s. 109b-120a.

64 Bürgel, 'Psychosomatic Methods', 163; 'Der Mufarrih an-nafs des Ibn Qādī Ba'albakk, ein Lehrbuch der Psychohygiene aus dem 7. Jahrhundert der Hijra', in *Proceedings of the Sixth Congress of Arabic and Islamic Studies* (1972) (Leiden, 1975), 204.

taş ve metaller içerirdi. Böylece üç ayrı uyaran—ılık, soğuk ve ölçülü— için üç ayrı reçete vardı. Toplamda yetmiş yedi farklı reçete vardı.[65] İlaçlar güçlü müshil,[66] kusturucu, hazmı kolaylaştırıcı maddelerle özellikle afyon içerirdi. Tahmin edileceği üzere ortaçağın mucizevi ilacı tiryak da delilere sıklıkla tavsiye edilirdi.

On beşinci yüzyılda yaşamış Mısırlı tarihçi İbn İyâs tiryakı hem Mansuri hastanesinin işleyişiyle, hem de Sultan En-Neşir'in (901/1496-903/1498) ilerleyen deliliğinin tedavisiyle enteresan bir şekilde ilişkilendirilen bir olay anlatır:

> Sultan hastanede yılanların parçalara ayrılışını [çünkü yılan tiryakın temel malzemesiydi] görmek isterdi. Bu yüzden bu işlem Bahra'nın odalarında sultanın gözlerinin önünde gerçekleştirilirdi. Sultan yılanları tedarik eden kişiyle (*psylli*) diğerlerinin yanı sıra hekim başı Şemseddin Yusufî ile oğluna hilât giydirmişti.[67]

Perhiz, hamam ve ilaçların amacı genelde İbn Sina'nın söylediğine göre[68] kara veya yanık safranın kurutucu olduğu düşünülen etkisine karşılık vücudun nemliliğini arttırmaktı. Soğuk ve nemli yiyecekler İshâk bin İmrân tarafından da maninin temel sebebi olan sarı safrayı iyileştirmek için tavsiye edilirdi. Hastalara Galen tarafından da ifade edildiği gibi özellikle peynir altı suyu şiddetle önerilirdi.[69] Hastadan kan alınmasının ve hastaya müshil verilmesinin amacı vücudu zararlı kara safradan arındırmaktı. İlaçlarsa belli ki ajite hastayı yatıştırmak, uyuşuk hastayı canlandırmak ve depresif hastayı rahatlatmak amacıyla hazırlanmıştı.

İbn Ebi "Uşaybia" (ö. 668/1270) Şam'daki Nureddin Hastanesi'ndeki benzer bir ilaç tedavisini anlatır:

---

65 Bürgel, 'Psychosomatic Methods', 163; 'Der Mufarrih', 201-212.

66 Bkz. J. Moreau, 'Recherches sur les aliénés en Orient', *Annales médico-psychologiques* (1843), iii.

67 *Histoire des mamlouks circassiens*, çev. Gaston Wiet (L'Institut français d'archéologie orientale; Kahire, 1945), ii. Bu işlemin daha detaylı bir tasviri için bkz. Leiser ve Dois, 'Evliyâ Chelebi's Description of Medicine'.

68 *Kânûn*, ii. 64 vd.

69 'Imrân, s. 109a.

Delilerin [mahmûrin] avlusunda [kâa] Mühezzibüddin, hayvani delilik [*el-cünun es-sabu'î*] mânâsına gelen *mâniya*ya tutulmuş bir adama reçete yazar: içecek zamanında verilmek üzere arpa suyuna karıştırılmış bol miktarda afyon. Sonrasında bu adam iyileşir ve hastalığından eser kalmaz.[70]

Bu bağlamda İbn Ebi "Uşaybia" Bağdat'taki Adudü Hastanesi'nde hasta bakan hekim İbn Hibatullah'la (ö. M.S. 1154 veya 1165) ilgili enteresan bir hikâye anlatır.[71] Hikâye uydurma bile olsa dört unsur teorisinin, tedavi konusunda hastanelerde ve özellikle delilerin tedavisinde sorgulanmadan kabul gördüğünü gösterir. Bir gün İbn Hibatullah'u görmeye hastaneye bir kadın gelir. O sırada İbn Hibatullah delilere baktığı holdedir; kadın kendisinden oğlunun hastalığıyla ilgili tavsiye ister. Hibatullah kadına şöyle yanıt verir:

"Oğlunuza soğuk ve nemli yiyecekler vermeniz iyi olur." Holde tedavi ettiği manikler bunu duyunca gülerler ve ona şöyle derler: "Böyle bir reçeteyi tıbbi kanunlarla sırlara vâkıf talebelerinizden birine verebilirsiniz. Bu yoksul kadıncağız soğuk ve nemli şeyleri nereden bilsin? Bunun yerine ona içinde neler olduğunu anlayabileceği açık bir reçete verin." [Bu yoruma] hiç kızmayan hekim sus pus olur.[72]

(b) AİLEVİ BAKIM

Yukarıdaki hikâye, hastanelere tıbbi öneri, ilaç ve ayakta tedavi için başvurulurken hastalara çoğu zaman evlerde bakıldığına işaret eder.[73] Hekimin tavsiyesi hikâyede anlatılan kadının oğlunun delilikten muzdarip olmadığını akıllara getirse de

70 Ibn Abīi Uşaybi'a, *'Uyūn*, ed. A. Müller (2 cilt.; Kahire -Königsberg, 1882, 1884), ii. 242.

71 *MI*, 163 vd.

72 Ibn Abi Usaybi'a, *'Uyūn*, i. 254.

73 Hastaneye giden hastalarla ilgili bir örnek için Âmin A. Khairallah'ın kitabında anlatılan İbn el-Matran'la ilgili anekdota bakınız, *Outline of Arabic Contributions to Medicine and the Allied Sciences* (Beyrut, 1946), 68 (Arabic version, s. 81). Ayrıca İbn Cübeyr İskenderiye'de Selahaddin Eyyubi'nin kurduğu bir hastaneden bahseder (*The Travels of Ibn Jubayr*i çev. Broadhurst, ss. 33-34): "Hastaneye gelemeyecek kadar utangaç olan hastaların yerine hastaneye gelip onların şikâyetlerini hekimlere anlatacak ve böylece bu hastaların tedavilerini başlatacak insanlar atanmıştı."

delilerin çoğunun bakımları evlerde aileleri, akrabaları ve refakatçileri/eşleri tarafından yapılıyordu ve bu durum bazen aile içi trajedilere sebep olabiliyordu.[74] Yine de delilerin esas sorumluluğu ailelerine aitti. Kuran ve İslam kanunları bu eskilerden kalma vazifeyi pekiştirir: "Allah'ın sizin emanetinize verdiği malları, aklı zayıf olanlara [süfehâ] vermeyin. O malla onları yedirin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin." [75]

Genel koşullarda ailenin sosyal statüsü akıl hastalarının bakımında temel belirleyici etmendi; gelir düzeyi, eğitim durumu, dini sebepler ve benzeri şeyler ise akıl hastalarının aldıkları tedavinin türünü belirleyici etmenlerdi. Ayrıca Ortadoğu'da psikiyatrik tedaviyle ilgili yapılan modern çalışmalardan akıl hastalıklarıyla sosyal sınıflar arasında bir bağlantı olduğu anlaşılıyor. 1964'te Lübnan'da dört kentte toplanan verilere dayanarak akıl hastalıklarının eğitim ve gelire göre tanımlanan alt sınıflarda daha yaygın olduğu ortaya çıkmıştır. Bunların dışında sosyal sınıfla ruhsal bozukluk türleri arasında da bir ilişki vardır ve psikoz türevlerine alt sınıflarda daha sık rastlanır.[76] Bu anketle ilgili yapılması gereken sayısız nitelendirmeye rağmen tarihsel olarak

74 Bu tür durumlardan deliliği tuhaf bir biçimde boşanma için yeterli bir sebep olarak gören *Corpus Juris Civilis* adlı aşağıdaki yasada bahsedilmektedir: "Eğer bu hiçbir iyileşme umudu olmayacak kadar şiddetli ve tehlikeli bir delilikse ve kişi kendisine bakanları korkutuyorsa, taraflardan diğeri kişinin şiddet içeren davranışlarından veya çocukları olmadığından ötürü bu ayrılığı istiyorsa akıl sağlığı yerinde olan taraf eşini boşayabilir. Böylece evlilik usulüne uygun bir şekilde sona erer." (a.g.e. R. Colin Pickett, *Mental Affliction and Church Law* (Universitas Cathlica Ottaviensis, Series Canonica, 25; Ottawa, 1952), 16.)

75 Sure 4: 4, *Kuran-ı Kerim*.

76 Herant A. Katchadourian, 'A Survey of Treated Psychiatric Illness in Lebanon', *Brit. J. Psychiat.*,114 (1968), 21-9; 'A Comparative Study of Mental Illness among the Christians and Moslems of Lebanon', *International Journal of Social Psychiatry*, 20 (1974), 56-67; J. V. Sutherland, 'Affective Psychoses in Lebanon', *Leb. Med. J.*, 28 (1975), 159-167; a.g.y. ve C. W. Churchill, 'Social Class and Mental Illness in Urban Lebanon', *Social Psychiatry*, 4 (1969), 49-55; a.g.y., 'Components in Prevalence of Mental Illness and Social Class in Urban Lebanon', *Social Psychiatry*, 8 (1973), 145-151; a.g.y., 'Education and Mental Illness in Urban Lebanon', *Social Psychiatry*, 8 (1973), 152-161.

alt sınıfların akıl hastalıklarına daha sık yakalandıkları ve üst sınıflara nazaran daha fazla ilgiye ihtiyaç duydukları söylenebilir. Bu durumsa beklenen bir şeydir: Akıl hastalıkları doğal olarak kişinin eğitim almasını ve para kazanmasını sınırlar—hastalıkla yoksulluk arasındaki mutat bağıntı. Masrafın dışında geçmişte tıpkı bugün olduğu gibi tıbbi ve yarı-tıbbi tedaviye başvurma konusunda genel bir isteksizlik vardı. "[Modern Lübnan'da] bütün bu sosyal sınıflar arasında ruhsal hastalıkların kalıtsal ve ailevi yakınlıkla ilgili olduğuna dair köklü bir inanış, farklı yoğunluklarda kaçınılmaz bir korku ve bu yüzden akıl hastası bir aile üyesine sahip olma konusunda aşırı bir hassasiyet vardır."[77]

Kentli yoksulların başka gidecek yeri olmadığı için hastanelerin esasen onların ihtiyaçlarına hizmet ettiği anlaşılıyor. Akıl hastalarının şiddet eğilimi muhtemelen ailelerin zorunluluklarından vazgeçip yakınlarını bir hastaneye yatırmalarında temel bir etmendi. Ayrıca İslamî hastanelerdeki kadınlara sunulan muazzam şartlar, ailelerin onlara bakmada tamamen yetersiz kaldığını ortaya koyar. Müslüman aileler normalde ailelerinden bir kadını hastaneye yatırmaya şiddetle karşıdır ve muhtemelen onun akli zayıflığını idare ederler. Diğer taraftan aileden bir kadının eve kapatılması sıra dışı bir şey değildi. Bu durumu ortaçağ Kûfe'sinde yaşamış akıllı bir deli olan Bakka'nın olağan dışı bir anlatısı da doğrular. Bakka'nın erkek kardeşi ablasının aklını yitirdiğini ve saçma sapan şeyler sayıklamaya başladığını anlatır. Ailesi tarafından evlerinin en ücra köşesindeki bir odaya kapatılır ve burada yaklaşık on yıl kalır. Belli ki Bakka da tıbbi yardım alır çünkü hekim kardeşini görmeye geldiğinde kardeşi inandığı şeyin yani ibadetinin hastalığından daha önemli olduğundan yakınır ve kimi zaman bunun iyileştirici bir etkisi olduğunu söyler.[78]

Aşağıda incelenen akıllı delilerin hikâyeleri tesadüfi bir biçimde Bedevi Araplar arasında delilere bakıldığına işaret edebilir. Arabistan'a gelen ilk filolog El-Esma'nın deli Jasas'la karşılaştığı söylenir. Jasas sürekli uyumaktadır fakat uyanıkken sayıklamasıyla etrafında korku ve endişe yaratıp ortalıkta amaçsızca dolanır. Durumunun sebep olduğu zorluklara rağmen

77 Katchadourian, 'A Survey', 23.

78 'Uqalā', Necef baskısı, 152; Ibn al-Jawzī, *Sifat*, iii. 122.

Jasas'ın kavmi ona itimatla bakmaktaydı. [79]

Ortaçağda gündelik şartlarda evlerde delilerin tedavilerinin nasıl yapıldığına dair çok az şey bilmekteyiz. Tıp literatüründeki gerçek tedavileriyle ilgili az sayıdaki tasvirlerin haricinde Haçlı Seferleri'nin olağanüstü şartları bize akıl hastalarının tipik tedavisinin nasıl olabileceğine dair bir ipucu verir. On ikinci yüzyılda yaşamış Suriyeli yazar Usame bin Munkid Avrupa'daki tıp uygulamalarıyla Ortadoğu›daki uygulamalar arasındaki farkın çarpıcı bir tablosunu ortaya koyduğu ilk Haçlı Seferleri'yle ilgili şahsi anlatılarıyla bilinir. Usame, amcasına mektup yazıp hasta arkadaşlarından birinin tedavisi için kendisine bir hekim önermesini isteyen komşu bir Haçlı baronundan bahseder. Amcası komşusuna Sabit adında Suriyeli Hıristiyan bir hekim gönderir. Hekim çabucak geri döner; döndüğünde kendisine bu hızlı başarısının sırrı sorulur. Sabit onlara kendisine biri bacağında apse olan bir şövalye, diğeri de akıl hastası bir kadın olan iki hasta getirildiğini söyler. Şövalyenin yarasına lapa koymuş ve apsesinin patlamasını sağlayarak hastayı iyileştirmiştir. Kadını perhize sokup nemlendirici tedaviler uygulamıştır. O zaman Frenk bir hekim çıkıp Sabit'i bu hastaları iyileştirememekle suçlar. Frenk hekim şövalyeye dönüp tek bacağıyla yaşamayı mı yoksa iki bacağıyla ölmeyi mi tercih ettiğini sorar. Anlaşılacağı üzere şövalye tek bacağıyla yaşamayı tercih eder. Bunun üzerine Frenk hekim şövalyeye sıkı durmasını söyler ve bir balta ister. Sabit orada dururken Frenk meslektaşı ikinci şövalyeye apseli bacağı tek hamlede kesip koparmasını söyler. İlk hamlede bacak kopmaz, ikinci kez vurduğunda bacağın iliği fışkırır ve hasta hemen oracıkta ölür.

Sonra [Frenk] hekim kadına dönüp şöyle der: "Bu kadının başında ona âşık bir şeytan var. Saçlarını kazıyın." Bunun üzerine kadının saçlarını kazırlar ve kadın her zamanki gibi sarımsak, hardal ve benzeri şeyleri içeren perhizine devam eder. Hastalığı iyice kötüleşir ve hekim bunun üzerine şöyle der: "Başına şeytan girmiş." Sonra eline bir ustura alıp kadının kafasını yarar ve kafatası görünene kadar başın orta kısmındaki derisini soyar; burasını tuzla ovalar. Kadıncağız hemen oracıkta ölür. Bunun üzerine Sabit şöyle der: "Bana daha ihtiyacınız var mı?" onlar da yok dedi ve bunun üzerine bu insanların tıp uygulamalarıyla ilgili daha önceden bilmediğim şeyleri öğrenmiş olarak eve

79 *'Uqalā'*, Necef baskısı, 140.

döndüm.[80]

Tarihsel kaynaklar elbette zengin ve güçlülerle ilgili daha bilgilendiricidir ve bu kaynaklardan ailevi bakımla ilgili bazı sonuçlar çıkarabiliriz.[81] Varlıklı aileler pahalı ilaçlar, tıbbi bakım ve hasta bakımı hizmetlerine para verebilmekte veya hastanın durumu çok ciddi değilse onu teskin edebilmekteydi. Neyse ki elimizde büyük Yahudi filozof-hekim İbn Meymun'un (ö. M.S. 1204) benzer durumlarda melankoliyle ilgili tıp teorisinin uygulanmasını gösteren bir incelemesi mevcut.[82] İbn Meymun Selahaddin Eyyubi'nin en büyük oğlu El-Efdal'ın (ö. 622/1225) şahsi hekimlerinden biriydi. Liyakatsizliği ve ehl-i keyif oluşu yüzünden El-Efdal babasının kendisine bıraktığı mirası kaybeder.[83] Ayrıca melankoli krizlerinden de muzdariptir ve İbn Meymun'un *Maqālah fī Bayān ba'd al-a'rād wa l-jawāb 'anhā* (*Bazı Kazalar ve Bunlara Yanıtlarla İlgili İzahatların Bir İncelemesi*) adlı eseri aslında El-Efdal'a hastalığıyla ilgili öğüt veren bir mektuptur.[84] Bu mektuba ve İbn Meymun'un El-Efdal'a ithaf ettiği daha eski incelemesine dayanarak[85] prensin duygusal

80 Usāma ibn Munqidh, *Kitāb al-I'tibār*, ed. Philip K. Hitti (Princeton, NJ, 1930) 132-3; kar. Philip K. Hitti, çev., *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades* (New York, 1929), 162.

81 Antik dönemde İsrail'in varlıklı aileleriyle ilgili benzer gözlemler için bkz. Rosen, *Madness* in Society, 64-65.

82 *MI*, 167-9.

83 *EI2*, 'Al-Afdal' maddesi (H. A. R. Gibb).

84 Perhize ilişkin El-Efdal'ınkine benzer bir tavsiye İbn Meymun'un hâmisine ithaf ettiği daha eski bir incelemede bulunabilir: *Fī Tadbīr as-sihha.* Sağlıklı perhiz meselesinden başka İbn Meymun tıpkı Galen gibi hekimin melankoli hastasının durumuyla ilgili keder, yalnızlık ve korku gibi yoğun duyguları ortadan kaldırarak ruh hâlini düzeltmesine yardım etmesi gerektiğini belirtir. İbn Meymun belli ki yalnızca tıbbın değil pratik felsefe ve İslam kanunlarının da böyle bir yolu desteklediğini savunarak hastasını kendisine verdiği talimatları uygulaması için ikna etmeye çalışmıştı. Bkz. *Moses Maimonides' Two Treatises on the Regimen of Health*, çev. Ariel Bar-Sela, H. E. Hoff, ve Elias Faris (Transactions of the American Philosophical Society, ns 54: 4; 1964), 23-27.

85 A.g.e. 16.

tutarsızlığının yanı sıra basur, kabızlık ve hazımsızlıktan da muzdarip olduğu anlaşılıyor.

El-Efdal daha önce İbn Meymun'a diğer hekimlerin konsültasyonlarının detaylı bir raporunu gönderip sağlığıyla ilgili fikrini sorar. İbn Meymun'un yanıtına tek tek meslektaşlarının tavsiyelerini yorumlamakla başlar. Tıbbi teoriyle tutarlı bir şekilde İbn Meymun diğer hekimlerle kötü kanın dışarı atılması için bağsurların kanatılması ve böylelikle melankoli hâlinin de gideceği konusunda hemfikirdir. Lâkin diğer hekimlerin bağsurların doğal olmayan yolla açılması tavsiyesine karşı çıkar. İbn Meymun bu hekimlerle hastanın şarap içmesi gerektiği konusunda da hemfikirdir çünkü şarap iyi bir uyutucu, hazmı kolaylaştırıcı, idrar söktürücü, kan yapıcı ve otlarla gerektiği gibi hazırlandığında canlandırıcı bir içecektir. Tıpkı Galen'in söylediği gibi vücudu nemlendirir; kara safranın fazlalığından ötürü vücudun neme ihtiyacı vardır. Ayrıca İbn Meymun sıcak mizaçlı birinin serinletici ve nemlendirici şeyler alması gerektiği fikrine de katılır. Lâkin El-Efdal'a önerilen sarı safra fazlalığını hedef alan perhize karşı çıkar; bütün mesele "periyodik olarak mukusun yanmasıyla ortaya çıkan kara safradan kaynaklanan kara buhar oluşumudur."[86] İbn Meymun belli ki prensin hastalığının midedeki mukusumsu sıvının yanmasından ve buradan beyne giden zararlı buharlardan kaynaklanan melankoli olduğunu teşhis etmişti. Bu teşhis İbn Sina'nın hastalığı en son ve en olmadık mizaca atfeden melankoli etiyolojisinin başarısına işaret edebilir.

İbn Meymun, diğer hekimlerin, El-Efdal'ın kabızlığı için ravent yemesi, üç günde bir yıkanması, her gün egzersiz yapması ve vücuduna menekşe yağı sürmesi gerektiği konusundaki tavsiyelerine katılmaktaydı. Karaciğerine kompres yapılmasını, çeşitli sebzeleri yemesini ise onaylamıyordu ve mukus üreten taze süt içmesi gerektiğine dair tavsiyeye şiddetle karşı çıkmaktaydı. İbn Meymun kişniş tohumu yenmesine karşı çıkarken önerilen birkaç içeceği (bilhassa Yunanlıların *euphrosyne* olarak bildikleri melankolikleri neşelendiren sığırdili içerenler) onaylamış, fakat yemeklerden önce ve sonra meyve tavsiyesini anlamamıştır. Meyvelerin hepsi vücutta hemen habis mizaca dönüştüğü için kötüydü. Galen meyve yemeyi bıraktığında bir daha hiç

86 A.g.e. 33.

ateşlenmemişti. İbn Meymun diğer hekimlerin El-Efdal'ın bazı yiyeceklerden kaçınması ve sıcak bölgelere seyahat etmemesi gerektiğine dair tavsiyesini de desteklemiştir. Diğer hekimlerin tavsiye ettiği ve tıbbi metinlerde sık sık bahsi geçen lâcivert veya ermeni taşıyla kusturulmasına ise karşı çıkmıştır. Stresi hafifletici ve kurutucu özelliğinden ötürü kekik küskütü tavsiyesi sıra dışıdır. Hastadan kan alınması gerekliydi ve hastanın perhizine de dikkat edilmeliydi. Şaşırtıcı bir biçimde İbn Meymun kalp ilacı olarak toz haline getirilmiş lâl, zümrüt, altın ve gümüş gibi değerli taş ve metalleri içeren ilaç ve macunları şiddetle tavsiye etmiştir. El-Efdal'ın bitkisel içecekleri sık sık kullanması nihayetinde bunların etkisini yitirmesine yol açmıştı. İbn Meymun prensin cinsel etkinliğini azaltmasını ve banyolarını ihmal etmemesini uygun görmüştü. Ayrıca öğleden sonraları ve akşamları şarkı ve müzikle hastanın uykusu getirilmeliydi. Uykusu düzenliyse bu bilhassa kalp rahatsızlığında kara buharların beynine zarar vermediğinin ya da mizacını değiştirmediğinin net bir göstergesiydi. Son olarak El-Efdal ata binerek egzersizlerini sürdürmeliydi.

İbn Meymun diğer hekimlerin tavsiyelerine bakarak yaptığı yorumlardan sonra iki özel macun önerir ve bunların reçetelerini verir. Bu bağlamda İbn Meymun şunu belirtir: "Maniye (şiddetli delilik) yol açabilen bir rahatsızlık olan melankoliden muzdarip krallarla aynı belirtileri gösteren bazı hastaları tedavi ettim. Bu vakalarda aşırıya kaçmayan reçeteye enfes nar renginde tamamen toz haline getirilmiş bir dirhem ağırlığında lâl taşı ekledim; (hastalar) eski sıkıntılarından sonra bunun çok faydasını gördüler."[87] İbn Meymun bilhassa kümes hayvanları ve bal şerbeti gibi çeşitli yiyecek ve içecekler tavsiye etmeye devam eder. Bunlardan başka hastası için saat saat ayrıntılı bir perhiz verir. Egzersizden sonra banyo yapılması ve bir şeyler içilmesini, cinsel ilişkiye akşam yemeği hazmedildikten sonra ve gece geç vakitte girilmesini çünkü açken veya çok tokken cinsel ilişkiye girmenin iyi olmadığını vurgular. Perhiz ayrıca mevsimlere göre ayarlanmalı ve hasta, tarifini Hipokrat'ın verdiği arpa *keşfi* iç-

87 Bkz. Moses Maimonides, *Two Treatises on the Regimen of Health*, 36.

melidir.[88] İbn Meymun hastasının tavsiyelerine uyacağına dair itimadını belirterek mektubunu bitirir.

Beklenmedik bir şekilde mektubuna şu açığa vurucu yorumu ekler:

> Efendimiz aciz kulunu bu mütalâada bahsettiği şeriatın yasakladığı şarap ve şarkıyla ilgili yazdıklarımdan ötürü kabahatli bulmasın, zira bu hizmetkârınız bunların yapılmasını emretmemiş, yalnızca mesleğinin öngördüğü şeylerden bahsetmiştir. Tıpkı hekimler gibi şeriat kanunlarını yapanlar da bilmektedir ki şarap kimi zaman insanoğluna fâideli olabilir. Hekim neticede bir hekim olduğundan kanunlara aykırı ya da müsaade edilemez bir şey olsa dahi faydalı bir perhizin nasıl olması gerektiğine dair hastasını bilgilendirmeli ve hasta buna göre kendi kararını vermelidir. Hekim yasak da olsa serbest de olsa fâideli şeyleri reçete etmekten sakınırsa hastasını kandırmış olur ve bu gerçek bir tedavi değildir. Kanunlar öbür dünya için fâideli olan şeyleri salık verip zararlıları yasaklarken hekimin vücuda bu dünyada fâideli olacak şeylerle ilgili bilgi verip zararlı şeylere karşı uyardığı aşikârdır.[89]

Hastalar tedavileriyle ilgili kendi kararlarını vermekte özgürdüler; kanunların aksine söz konusu tedavilerin başarısı bârizdir.[90]

Ortaçağda Ortadoğu'da saray hanedanından birinin tamamen deli davranışlarının kontrol altına alınmasının muhtemelen en güzel örneği Arap fetihlerinin arifesinde Bizans İmparatorluğu'nu yöneten II. Justin'dir (ö. M.S. 578). II. Justin'in deliliğiyle ilgili az sayıdaki tasvir Efesli rahip Yuhanna'nın *Ecclesiastical History* (*Kilisenin Tarihi*) adlı eserinde anlattıklarıdır. Bu kitabın yalnızca üçüncü ve son kısımları günümüze ulaşmıştır ve bu kısımlar işimize yarayacak olan M.S. 571 ve 585 yılları arasındaki olayları içerir. Efesli Yuhanna M.S. 507'de kuzey Mezopotamya'da

---

88 Melankoli fizyolojisi bu içeceğin rivayet edilen marifetlerinde dile getirilir: "Kara safra kuruluğunu engeller, iltihaplanmış sıvıları yatıştırıp yangısını alır, kalbe ve beyne giden buharları yoğunlaştırır, onların gidişini engeller, ölçülülükle mizacı soğutur ve efendimizin şikâyetçi olduğu bütün ahvâle iyi gelir." (a.g.e. 40).

89 A.g.e. 40.

90 A.g.e., ayrıca bkz. a.g.e., 'Der medizinische Schwanengesang des Maimonides', ed. ve çev. Hermann Kroner, *Janus*, 32 (1928), 12-116; Max Meyerhof, 'The Medical Works of Maimonides', in *Essays on Maimonides*, ed. S. W. Baron (New York, 1941), 265-299.

Diyarbakır yakınlarında doğmuştur. Konstantinopol'e gidip imparator Justinian'ın teveccühünü kazanmış, kendisine otuz yıl hizmet etmiştir. M.S. 542'de Efes'teki paganları Hıristiyan yapmak üzere bölgeye gönderilmiş, daha sonra buraya piskopos olmuştur. Monofizit inanca sahip bir Hıristiyan olan Efesli Yuhanna dönemin tartışmalı dini meseleleri ve *çileci* yaşantısıyla yakından ilgilenmiştir. Bu düşüncelerine *Lives of Eastern Saints* (*Doğu Azizlerinin Yaşamları*) adlı kitabında rastlamak mümkündür.

M.S. 565'de Justinian'ın ölümüyle kız kardeşinin oğlu II. Justin Bizans tahtına geçer. Justin ilk başlarda çalışkan ve dürüsttür ama giderek despot, kuşkucu ve asabi bir krala dönüşür. M.S. 573'te önemli bir Bizans sınır kalesi olan Dara'nın düşüşünden sonra Justin tamamen çöker; depresif dönemlerini öfke patlamaları, öfke patlamalarını da hareketsiz ve vesveseli zamanları izler.[91] Yuhanna'ya göre Justin hükümdarlığının ilk altı yılında ülkeyi adilane bir şekilde yönetmiştir. Sonrasında ise değişmiş ve monofizit Hıristiyanların işkenceden geçirilmesini desteklemiştir. Justin hükümdarlığına monofizitlere yönelik hoşgörü tedbiriyle başlamış ve kendi aralarında bölünen monofizitleri bir araya getirip Ortodoks kilisesiyle birleştirmeyi ummuştu. Oysa M.S.571'de bir zulüm politikası başlatmış ve din adamlarına zorla imzalattığı monofizit karşıtı uzun bir yasa çıkarmıştı.[92] Yuhanna bu olayı imparatorluktaki genel kanunsuzluk ve bozulmanın bir parçası ve aslında dünyanın sonunun habercisi olarak görür.[93] Bu çalkantılı ortamda Yuhanna tanrının Justin'i günahlarından ötürü kesinlikle cezalandırdığına inanmıştı. Hastalığı "tanrının ona hükümdarlık yetkilerini kötüye kullandığı için indirdiği acınası bir darbeydi."[94] Justin'in içine şeytan girdiğini ve onu ele

91 Ewald Kislinger, 'Der Kranke Justin II. und die ärztliche Haftung bei Operationen in Byzanz', *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 36 (1986), 39-44.

92 Justin'in dini politikaları için bkz. Averil Cameron, The Early Religious Policies of Justin II, in *The Orthodox Churches and the West*, ed. D. Baker (Studies in Church History, 13; Oxford, 1976), 51-68.

93 Vakanüvisin dönemine karşı bu kötümser bakış açısı çoğu zaman modern tarihçilerce de takip edilmiştir. Bkz. Edward Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, ii (New York, 1932), 739-741.

94 *The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop*

geçirdiğini söyler. Böyle bir tanrısal ceza Yuhanna'nın vakayinamesinde daha önce görülmedik bir durum değildi, zira bize daha öncesinde putperest inançları ve gerçek inançlılara karşı düşmanca tavırları yüzünden tanrı tarafından içine şeytan sokularak cezalandırılan, aslında muhtemelen sara hastası olan hazine yöneticisi Anastasius'tan bahseder. Tanrı onun hilekârlığını görmüş ve sahtekârlıklarını kutsal haç yortusunda bütün kilise önünde gözler önüne sermiştir.[95]

Justin'in ruhu "sarsılır ve kararır"; çeşitli acılar çeker. Hayvan gibi bağırır: köpek gibi havlar, keçi gibi meler, kedi gibi miyavlar ve horoz gibi öter. Yuhanna imparatorun durumunun çarpıcı yanlarına şahit olmadığını lâkin dengesiz hâlinin bütün şehirde konuşulduğunu vurgulamaya özen gösterir. Bu konuda pek çok rapor vardı ve imparatorun bu hâli beş yıl devam etmişti. Enteresan bir şekilde Yuhanna çoğu insanın Justin'in deliliğini farklı şekillerde ya da en azından kendi açılarından yorumladığını kabul eder.[96] Yuhanna kısa anlatısını diğerlerinin otoritesine dayandırır; "bütün senato ve şehir, yerli ve yabancılar bizim ayrıntılarımızın doğruluk ve kesinliğine şahitlik eder."[97]

> Kötü ruh onu [Justin] öylesine korku ve gerginlikle doldurmuştu ki oradan oraya kudurmuş gibi koşup sürünürdü. Girebilirse yatağın altına girip kendini yastıkların arasına saklıyordu. Sonra korktuğunda panikle saklandığı yerden çıkıp kendini aşağıya atmak için pencereye

---

of Ephesus, çev. R. Payne Smith (Oxford, i860), 165.

95 O da kutsal haça yaklaşır fakat ona şükranını sunamadan içine bir şeytan girip onu tutar, kaldırır ve yere atar—evet bu adam hile ve sahtekârlıkla Hıristiyan diniyle alay geçmiş bu adam tam ibadet etmek üzereyken—ve ağzından köpükler saçar, şeytan tarafından hırpalanır ve şuurunu kaybeder. Öyle çok bağırır ki sonunda piskopos kendisini yerden kaldırıp kalabalıktan uzaklaştırmaları ve kilisenin iç kısmında bir odaya yerleştirmeleri için talimat verir: Kiliseyi dolduran kalabalık *kyrie eleison* (tanrım bize merhamet et!) ilahisini söylerken sahtekârlığının ortaya çıkması ve tanrının onu onca insanın gözü önünde cezalandırması karşısında şaşkınlık içinde kalır. Ve pek çok sahtekâr ve düzenbaz bu olay üzerine korkuya kapılır. Anastasius'a gelince bir daha hiç kafasını kaldıramaz; şeytan tarafından böyle hırpalandıktan sonra yaklaşık bir buçuk yıl daha yaşar." (üçüncü kısım, 141).

96 A.g.e. 170-171.

97 A.g.e. 169.

koşardı. Bakıcıları kral olarak kendisine saygı duymalarına rağmen peşinden koşup kendini aşağı atmasını engellerlerdi. Kraliçe marangoz çağırıp sarayda kralın yaşadığı kısmın tamamındaki pencerelere parmaklık yaptırmak zorunda kalmıştı. Ayrıca yukarıda anlattığım durumlarda kralın peşinden koşup tutması ve ona bakıcılık yapıp koruması için genç ve güçlü adamlar seçtiler, zira kral güçlü bir adamdı; peşinden koşanlara saldırıp dişleriyle tutarak etlerini parçalıyordu. İki kişiyi başlarından öyle kötü ısırmıştı ki ağır yara alıp hastalanmışlardı. Şehirde kralın bakıcılarından ikisini yediği dedikoduları yayıldı. Söylenene göre bağırıp uluduğu ve anlamsız sözler söylediği kimi zamanlarda kralı bağlamak zorunda kalıyorlardı fakat Gulyabani[98] seni almaya geliyor dediklerinde bir an duraklayıp kaçar ve bir yerlere saklanırdı; herhangi bir isim söylemeleri onu korkutup kaçırmak için yeterliydi; sessizce yatağının altına saklanırdı. Bunlardan başka şehirde herkesin korkmadan açık açık konuştuğu daha utanç verici ve kanunsuz şeyler de vardı...

Kralın bozulan akıl sağlığı karşısında etrafındakiler dikkatini dağıtmak ve kralı akıl sağlığına kavuşturmak için kendisine birtakım eğlenceler tertiplemişlerdi. Bu eğlencelerden en başarılısı, üzerine kralın oturması için bir taht koydukları küçük bir tekerlekli arabaydı; bakıcıları bu arabayı çekerek ileri geri koşarlardı; hızlanmaları kralın hoşuna gider, onu bir süreliğine olmadık şeyler yapmaktan alıkoyardı. Diğeri odasının yanında gece gündüz durmadan çaldıkları bir orgdu; meloDinîn sesini duyduğu sürece kral sessiz kalır lâkin ara ara böyle zamanlarda bile aniden bir korkuya kapılıp ağlamaya başlar ve tuhaf davranışlarından ötürü suçluluk duyardı. Bir keresinde piskopos kendisini ziyarete gelir, kral piskoposun yanına yaklaşır ve önünde saygıyla eğilir. Kralın sıkıntılı olduğunu gören piskopos istavroz çıkararak onu kutsar. Bunun üzerine kral elini kaldırıp piskoposun başına öyle şiddetle vurur ki piskopos sendeleyip geriye düşer ve bu esnada kral şöyle der: "Sonun kötü olsun: sen git içindeki şeytanları çıkarmak için kendini kutsa!" Bu sırada diğerleri piskoposu tutup yerden kaldırır fakat başına aldığı darbenin şiddetiyle sersemlediğinden kendine gelmesi biraz zaman alır. Bir başka zaman— piskoposun saraya gelenek hâlini almış ziyaretlerde bulunmaması imkânsızdı— piskopos dikkatle tetikte saraydan içeri girince kralı bir kahkaha krizi tutar, piskoposun üstüne atlayarak omuzlarından tutar; piskoposluk mertebesinin bir işa-

98 "Özgün metinde geçen kelime "the bogle"dır: Gabolo'nun oğlu Chorth yani Jabal'ın oğlu Harith'i imler. Hirah'daki Arap krallığında o dönemde kullanılan yaygın bir isimdi." (*The Third Party* 168 n.).

reti olan tacını başından alıp ayırarak genişletir ve bir kadın başlığı gibi tekrar piskoposun başına koyar ve şunları söyler: "İşte şimdi size çok yakıştı efendimiz piskopos, keşke bir de bayanların başlarına taktıkları şeritler gibi altın sarısı kurdele taksaydınız." Bir diğer zaman da cam kenarında durup deniz kıyısına bakarken çanak çömlek satıcıları gibi bağırmaya başlar: "Yok mu çömlek isteyen?" Ve şeytanın kendisine zorla yaptırdığı anlatması imkânsız daha niceleri...[99]

Yuhanna Justin'in beş yıl boyunca devam eden akli dengesizlikten sonra aklı başında olduğu zamanlardan birinde tahtı bırakmaya razı olduğunu söyler. Avarlar, Lombardlar ve bilhassa Acemlerin korkunç saldırıları yüzünden tahtı bırakması gerekliydi. Uzun zamandır imparatorun koruyucusu olan Tiberius yeni imparator ilan edilir ve M.S. 574'te Konstantin adını alır. Tahtın devir teslim törenine Justin'in Sezar'ın makamını imparatordan değil tanrıdan aldığını söylediği o meşhur dokunaklı konuşması damgasını vurur.[100] Justin dört yıl daha yaşar; aklının başında olduğu zamanlarda her zamanki işlerini yapmaya çalışır: sandalyesine oturtulup insanlara gösterilir ve hipodromdaki sabah eğlencelerine götürülür. İnsanları huzuruna kabul eder ve mantıklı konuştuğu zamanlarda can kulağıyla dinlenir. İnsanlara büyük bağışlarda bulunur; fakat ne acıdır ki parayı avuçlarına hizmetkârları koymak ve kollarını hareket ettirmek zorundaydı. İdrar yolları hastalığından da muzdaripti ve ölmek istiyordu. Sonunda böbrek taşı oluştu. Justin'in durumuyla ilgili hekimlerden daha önce bahsedilmemiş olmasına karşılık Yuhanna Justin'i ameliyat etmesi için hekim çağrıldığını belirtir. Yazarımız belli ki hekimleri küçümsüyordu, zira "hekimlerin her zamanki korkak tavırlarından" sonra imparatordan bisturiyi eline almasını ve sonra kendilerine geri vermesini istediklerini söyler. Bu davranış kralın ameliyata rıza gösterdiğine işaret edip imparatorun ölmesi hâlinde hekimleri ceza almaktan korumaktaydı.[101] Yuhanna ameliyatın barbarca yapıldığını ve imparatorun ölümünün kaçı-

99 *The Third Part*, 169-170.

100 Bkz. Averil Cameron, 'An Emperor's Abdication', *Byzantinoslavica*, 37: 2 (1976), 161-167.

101 Kislinger sonraki dönemlerde yaşamış azizlerin hayat hikâyelerine dayanarak bu hareketin Bizans dönemi cerrahisinde hastanın rızasını göstermek için yaygın olarak kullanıldığını öne sürer. ('Der Kranke Justin', *IP*, 42-44)

nılmaz olduğunu öne sürer.[102]

Bir diğer deli imparator örneği 901/1496—903/1498 yılları arasında hükümdarlık yapmış Mısır sultanı en-Neşir Muhammed'dir. Vakanüvis Muhammed bin İyas sultandan şöyle bahseder:

> Sultan, bir kadını gözlerinin önünde kırbaçlattıktan sonra açık saçık bir hâlde eşeğe bindirip boynuna boyunduruk taktırınıştı. Böylesi daha önce görülmemişti. Sultan delilik emareleri sergilemekteydi, bu yüzden veziri Kurtbay sultanı dört asil muhafız gözetiminde tutmayı akıl etmişti. Bu muhafızlar başkalarının çocuklarıyla oynamasını engellemekle ve diğer lüzumla hâllerde sultanı tutmakla görevlendirilmişlerdi. Sultanın naibi Tanilbak Damali her gece sultanın yakınında uyurdu. Bütün bu önlemlerin hiç biri işe yaramadı, zira sultanın zevali tüm sınırları aşmıştı.[103]

Muhammed bin İyas'ın anlatısı sultanın anormal ve kabul edilemez davranışlarıyla ilgili uzun ve enteresan bir alıntıyla devam eder. Muhammed bin İyas bilhassa sultanın Müslüman ibadetinin vakarını bozan dini adâba ilişkin davranışıyla ilgili sansürcüdür.

Ortaçağ İslam tarihinin asıl deli adayı M.S. 996-1021 yılları arasında Mısır'da halifelik yapan halife El-Hâkim bi-Emrillah'tır fakat onun deliliğini değerlendirmek, kimi erken Roma imparatorlarının deliliğini değerlendirmek kadar zordur.[104] Sonuçta tarihçiler El-Hâkim'in kişiliği hakkında ikiye bölünmüştür. Halifenin hükümdarlığıyla ilgili standart bir incelemede M. Canard halifenin gizemli kişiliğini vurgular; davranışları çok tuhaftır ve halife olarak yaptıkları izah edilemez. Genelde "kişiliğinin ana eksenini kesintili bir özgürlükçülük ve alçakgönüllülükle zorba ve zalim bir despotçuluk oluşturur." Kuşkularına rağmen Canard, El-Hâkim'i sürekli deli olarak tasvir eder ve biyografisini halifenin "birbiri ardı sıra yahut aynı anda farklı kişilikler sergilediği" yarı tıbbi, tuhaf ifadeyle sonlandırır.[105]

102 *The Third Part*, 177-178.

103 Ibn Iyās, *Histoire des mamlouks circassiens*, ii. 378.

104 Bkz. R. S. Katz, 'The Illness of Caligula', *CW*, 65 (1972), 223-5; a.g.y., 'Caligula's illness Again', CW, 70 (1977), 451; M. C. Morgan, 'Caligula's Illness Again', CW, 66 (1973), 327-391 a.g.y., 'Once Again Caligula's Illness', *CW*, 70 (1977), 452-453.

105 *EI2*, 'al-Hākim Bi-Amr Allāh' maddesi (M. Canard). Benzer

Öte yandan Heinz Halm ise El-Hâkim'in akıl sağlığı yerinde ama sert bir hükümdar olduğuna dair daha olumlu bir yorum yapar.[106]

Halifenin verdiği hükümler dikkatlice incelendiğinde El-Hâkim "inatçı ve hedeflerinden şaşmaz bir adam, ideal bir ümmeti yöneten ideal bir imam" olarak görülebilir.[107] El-Hâkim'in miras aldığı büyük Fatımi imparatorluğunu genişletmekteki askeri başarısına ilişkin çok az şüphe vardır. Ayrıca Kahire'deki bir bilim enstitüsünü içeren birkaç önemli anıt da onun eseridir ve hayır kurumları, gıda fiyatları denetimi, kanunların etkili hâle getirilmesi ve haksız vergilerin kaldırılmasıyla kamu refahını arttırmıştır. Halm'ın, El-Hâkim ile Rus Çarı IV. İvan'ın kişiliklerini kıyaslamasının yanı sıra El-Hâkim'in çıkardığı fermanları geç on sekizinci yüzyılda Napolyon'un Mısır'daki yasalarına benzetmesi yol göstericidir. Dillendirilmeyen ama bilinen bir diğer benzerlik de günümüz köktendinci liderlerine olan benzerliğidir.

El-Hâkim'in hükümdarlığı şüphesiz oldukça hadiseliydi. Bu dönem El-Hâkim'in gaddarlığı, kendisine karşı çıkarılan isyanlar ve halifenin tanrılaştırılmasıyla doruk noktasına ulaşan kişisel acayiplikleriyle bilinir. 395/1004-5'den itibaren hükümdarlığına Şiiliği, bilhassa ahlâki içeriğini zorla kabul ettirmek için ve Şii olmayanlara— Hıristiyan, Yahudi ve Sünniler— karşı çeşitli zamanlarda alınan bir dizi önlem damgasını vurmuştur.[108] Şiiliği

---

bir bakış açısını De Laqy O'Leary'nin *A Short History of the Fatimid Khalifate* adlı eserinde görmek mümkün (Londra, 1923), 130 vd. Bu eser büyük ölçüde A. I. Silvestre de Sacy'nin *Exposé de la religion des Druzès* adlı eserine yaslanır (Paris, 1838), I. cilt, ss. ccixxviii-cccxxix; fakat de Sacy El-Hâkim'in davranışlarını değerlendirirken daha temkinlidir.

106 Heinz Halm, 'Der Treuhänder Gottes: Die Edikte des Kalifen al-Hākim', Der Islam, 63 (1986), 11-72; bkz. s. 12-15: ilgili literatür incelemesi. Josef van Ess İslamî binyılcılık (chiliasm) bağlamında El-Hâkim'in hareketlerini doğru yorumlar fakat yine de halifeyi akli dengesiz biri olarak görür; Bkz. *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: Der Kalif al-Hākim* (386-411 H.) (Abh. der Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.- hist. Kl., 1977).

107 Halm, 'Der Treuhänder Gottes', 60.

108 De Sacy, *Exposé*, s. cccviii-cccxvi

desteklemek ve özellikle Sünnilere ve inançlarına karşı ayrım yapmak için girişimlerde bulunulmuştu. Ayrıca El-Hâkim hukuka aykırı olduğu düşünülen İslamî mütalaalara sinmiş yaygın uygulamaları kaldırmaya çalışmıştır: sarhoş edici maddeler, fuhuş, hamamlardaki iffetsizlik, köle şarkıcı kızların satılması, müzik aletleri ve müzisyenlerin yasaklanması. Özellikle kadınlar üzerindeki kısıtlamalar acımasızdı; kadınların süslenip dışarı çıkması yasaklanmıştı. 405/1014'te halife, kunduracıların kadın ayakkabısı yapmalarını yasakladı, böylece kadınlar evlerinden çıkamaz hâle geldi. Yasağı çiğneyip hamama gidenlerden bazılarının etrafı duvarla çevrildi. Bu anti-feminist bağlamda 399/1009'da El-Hâkim'in kendi ailesindeki kadınların değerli varlıklarına el koyması gayet anlaşılabilir bir durumdur. Nil nehrinin kıyısında ve teknelerde düzenlenen geleneksel eğlence cemiyetleri yasaklandı. Halife insanların gece dışarı çıkmasını ve dükkânların güneş battıktan sonra açık kalmasını yasaklamıştı. Bu önlemlerin hiç sevilmediği ve El-Hâkim'in, yasakları çiğneyenleri acımasızca cezalandırmakta tereddüt etmediği söylenir. Belirli yiyecekler, köpekler ve satrancın yasaklanmasının anlaşılmaz olduğu düşünülebilir fakat halifenin dini saflık ve bu öğelerin bazılarının kültürel çağrışımlarla takıntısı göz önünde bulundurulduğunda önlemleri anlaşılabilir. Ayrıca bu önlemlerin sık sık yeniden yürürlüğe konulması, bunların yeterince sıkı bir şekilde uygulanmadığını akıllara getiren tartışmalı bir konudur, lâkin tutarsızlıkların iktisadi ve askeri olaylardan etkilendikleri anlaşılıyor.

El-Hâkim Mısır'daki kalabalık Hıristiyan nüfusa karşı acımasızlığıyla ünlüdür; bu durum El-Hâkim'in zamanından bu yana Kıptîlerin korkulu rüyası hâline gelmiştir. Sık sık Hıristiyanlara karşı kısıtlayıcı kanunlar çıkarmış ve birtakım kilise ve manastırları, özellikle Kudüs'teki Kutsal Kabir Kilisesi'ni yıktırmıştır. Bazı sebeplerden ötürü El-Hâkim çok sayıda kişiyi, bilhassa devlet görevlilerini işkenceden geçirtip idam ettirmiştir. Belli ki kendi rejimine karşı oluşan muhalefet yüzünden halife 410/1020'de Fustat'ın yani eski Kahire'nin yakılması emrini vermiştir. Askeri birlikleri şehri yağmalayıp yakmıştır. Türk ve Berberi birlikleri Fustat halkının tarafını tutunca halife bir hafta süren ve kadim başkente ciddi hasar veren bu karışıklığa bir son

vermek için bizatihi müdahale etmek zorunda kalmıştır.

El-Hâkim'in kişisel acayiplikleri, bilhassa gündüz yerine geceyi tercih etmesi, bu yüzden Fustat yanmadan önce buranın cadde ve ara sokaklarında geceleri dolaşması herkesçe bilinmekteydi. El-Hâkim'in bu davranışı Binbir Gece Masalları'nda Harun Reşid'in Bağdat'taki gece maceralarına örnek oluşturmuş olabilir. Esnafın geceleri sanki gündüzmüş gibi dükkânlarını ve sokakları aydınlatması bekleniyordu. Halifenin sokak serserileri arasındaki güreşten ve şehrin alt kültür yaşantısının diğer yönlerinden hoşlandığı anlaşılıyor. Canard bazen bu talan zamanlarında El-Hâkim'in "sırılsıklam bir delilik nöbetine tutulduğunu belirtir. Bir gün kasabın önünden geçerken kasabın satırını alıp çıraklarından birini bu satırla yaralayarak öldürmüş, yerde yatan cansız bedeni kâle almadan oradan uzaklaşıp gitmiştir. Dehşet içindeki kalabalık bir şey yapmaya cesaret edememiş ve El-Hâkim cesedi gömdürmek üzereye oraya bir kefen gönderene değin ölü ortada kalmıştır." Şehre yaptığı bu ziyaretlerin 405/1014-15'den sonra arttığı, hatta hasta olduğu zamanlarda bile teskerede taşınarak şehri dolaştığı anlaşılıyor.

El-Hâkim'in kişisel hükümdarlığı en başından itibaren savruk bir cömertlikle tanımlanır. Bununla beraber davranışlarında güçlü bir püritenlik, dini fanatizm ve keyfi zulüm emareleri açıkça görülebilir.[109] Canard'ın belirttiği gibi El-Hâkim'in yaşamında belirgin bir tevazu ve *çilecilik* dönemleri vardı. Hükümdarlığının sonraki döneminde geleneksel şatafatlı halifelik törenlerini yasaklamıştı ve kişisel açıdan daha ziyade sufilerle bağdaştırılan bir üslupta dünyevi zevklerden uzaktı. Anlaşılan o ki bu uzaklığı kıyafetlerini değiştirmeyip kişisel temizliğini ihmal etme derecesine kadar artmıştı. Sık sık tek başına ıssız yerlerde yürüyüşlere çıkardı ve tanrıyla konuştuğunu hayal ederdi. "Deliliği (eğer gerçekten bir dini itikat değilse—ki aşırısı İsmailîk'ti), (El-Hâkim'in) İsmailîliğin, tanrının vücuda gelmiş hâli olduğuna inanan radikal müritlerinin düşüncelerini kabul edip cesaretlendirmesini sağladı."[110] Bu iddianın halifenin onayıyla 408/1017-18'de vaaz edilmeye başlandığı anlaşılıyor. 411/13'de Şevval ayının 27'sinde (Şubat, 1021) El-Hâkim

109 O'Leary, *A Short History*, 133 vd.

110 *EI2*, 'al- Hākim Bi-Amr Allāh' maddesi.

gece tek başına doğuda Kahire'nin bitişiğindeki Mukattam Tepeleri'nde çıktığı yürüyüşlerden birinde ortadan kaybolmuş, cesedi bulunamamıştır. Makul bir iddiaya göre El-Hâkim'in öldürülmesi ailesi, özellikle kendi can güvenliğinden korkan kız kardeşi Sitt El-Mülk tarafından azmettirilmiştir. Daha da önemlisi El-Hâkim'in hükümdarlığının son yıllarında ortaya çıkan ve günümüzde Suriye ve Lübnan'ın dağlık bölgelerinde hâlen varlığını sürdüren radikal bir Şiî tarikatı olan Dürzîler, El-Hâkim'in ilahi bir kişiliği olduğuna inanırlardı. Dürzîlere göre İslam'ın yılmaz bekçisi olan El-Hâkim Mesih gibi tekrar dünyaya döneceği güne değin gayba gitmiştir.[111]

Ortaçağ döneminde tarihi şahsiyetlerin kişisel nedenlerini saptamak birinci elden kaynakların, bilhassa şahsi dokümanların noksanlığından dolayı hemen hemen imkânsızdır. Örneğin akıl sağlığından hiçbir zaman şüphe edilmemiş Selahaddin Eyyubi'yi değerlendirmenin güçlüğü, birtakım yetenekli biyografi yazarları tarafından son yıllarda ortaya konmuştur. Selahaddin Eyyubi'nin yaptıklarının birinci elden anlatılarına dayanarak kişiliği ve hedefleriyle ilgili bugün hâlâ tartışılan oldukça farklı görüşlere ulaşmışlardır. El-Hâkim'in hayatıyla ilgili kaynaklar bu şahsiyetin tarihsel önemine rağmen çok daha yanlı ve sınırlıdır. Dönemin vakayinameleri umumiyetle hükümdarın psikolojik profilini vermeye çalışmaz. Hâlbuki Halm'ın izinde ortaçağa ait Arapça kaynakların bu tür insanların kişiliklerinin iç yüzünü anlamaya izin vermediğini söylemek tamamen doğru değildir.[112] Vakanüvis ilgili kişinin hastalığıyla alakalı olgular şeklinde sunulan bilgilere dayanarak okurunun kendi çıkarsamalarını yapmasını sağlar. Bu tür davranışlara dayanarak yapılan çıkarsamalar her zaman akıl hastalıklarını tespit etmenin temeli oluşturmuştur. Şahsi ve ahlâki yargılar çoğu zaman vakanüvisler tarafından aktarılmıştır[113] fakat büyük bir siyasi şahsiyetin deli olduğunu doğrudan söylemek bir yazar için belli ki nezaketsiz-

111 Bkz. *EI2*, 'Durūz' maddesi (M. G. S. Hodgson); Nejla M. Abū-Izzeddin, *The Druzes: A New Study of Their History, Faith and Society* (Leiden, 1984).

112 Halm, 'Der Treuhänder Gottes', 59.

113 Örneğin İbn Tağrıberdî'nin aşağıda incelenecek olan Ahmet en-Nasır'ın kişiliğini özetlemesi: an-Nujūm az-zāhirah, x (Kahire, 1368/1949), 72.

likti ve büyük olasılıkla da tehlikeliydi. El-Hâkim ve daha az bilinen Memlük sultanı En-Neşir Ahmet'le (ö. M.S. 1344) ilgili iki olayda ortaçağ tarihçilerinin okuru kendi bakış açılarına inandırmak için bu dolaylı yöntemi kullandıkları anlaşılıyor.

Antakyalı Yahya, El-Hâkim'in hükümdarlığıyla ilgili çağdaş bir anlatı yazan Hıristiyan bir Arap hekim ve tarihçiydi. M.S. 980'de doğmuş ve yaşamının ilk otuz beş senesini Mısır'da geçirmişti. El-Hâkim'in Hıristiyanlara yaptığı zulmün ardından 404/1013-14'de halife Hıristiyanların Mısır'dan gitmesine müsaade etmişti. Bir sene sonra Yahya 458/1066'da ölümüne dek kaldığı Bizans Antakya'sına yerleşmişti. Tarihsel çalışması, Eutychius'un vakayinamesinin devamıydı (*ceyl*). Antakyalı Yahya çalışmasını sık sık revize etmiştir fakat günümüze ulaşan el yazmalarının hiç biri 425/1035 senesinden önceki tarihi içermez. Tabiatıyla Mısır, Suriye ve Bizans İmparatorluğu tarihiyle ilgilenmiş, Müslüman kaynaklarının yanı sıra Yunan ve yerel Hıristiyan kaynaklarını da kullanmıştı.[114] Antakyalı Yahya El-Hâkim ve onun yaşadığı dönemde Mısır'da geçen olaylarla ilgili kesinlikle önyargısız bir gözlemci ve yazıcı değildi. Anlatısı açık bir şekilde okura El-Hâkim'in deli olduğu izlenimini aktarma amacını taşır.[115] Eğer aktarılanlar doğruysa El-Hâkim örneğin cariyelerinin büyük bir kısmını özel sandıklara koydurup, bu sandıkları taşlarla ağırlaştırıp Nil nehrine attırmıştır; hiçbir mantıksal açıklaması olmayan bu davranışına bakarak şüphesiz El-Hâkim'in deli olduğu söylenebilir.[116] Bu tür suçlamalar belki doğru olmayabilir; zalimce de olsa samimiyetle dini görüşlerini Mısır nüfusunun büyük bir kısmının zarar görmesi pahasına dayatmış katı bir hükümdara atılan ispatlanamamış iftiralar olabilir.

El-Hâkim'in yaptıkları hangi sebebe dayanırsa dayansın kimileri açık bir şekilde hükümdarın deli olduğuna inanmıştı. Antakyalı Yahya El-Hâkim'in akıl sağlığıyla ilgili tıbbi bir teşhisi

114 *EI2*, 'al-Antākī' maddesi (M. Canard).

115 Metnin tamamı *Eutychii Annates Accedunt Annates Yahia Ibn Said Antiochensis* L. Cheikho, B. Carra de Vaux, ve H. Zayyat tarafından düzeltilmiştir. (*CSCO*, Scriptores Arabici, 7; Beyrut -Paris, 1909), 91 vd.

116 *Histoire de Yahyā-ibn-Sa'id d'Antioche*, ed. ve çev. I. Kratchkovsky ve A. Vasiliev (*PO*, 23; Paris, 1932), 518.

sunarak bu fikri sağlam bir biçimde ortaya koyar.[117] El-Hâkim'in tuhaf, hırpani görünüşünü tasvir edip kendisine vahiy gelmesi amacıyla çölde tek başına yürüyüşe çıkma alışkanlığından bahsettikten sonra Antakyalı Yahya şunları söyler:

[El-Hâkim'in] durumu Babil kralı Nebukadnezar'ınkine benzemeye başlamıştı. Peygamber Daniel çölün vahşi hayvanlar için olduğu gibi kendisi için de bir sığınak hâline geldiğini söylemişti; tırnakları uzayıp kartal pençesine benzemiş, saçları aslan yelesi gibi uzamıştı. Çöl, Kudüs'teki tapınağı yıktığı, kutsal nesneleri gasp ettiği ve İsrail halkını sürgüne gönderdiği için ona bir cezaydı. Bütün bu yaptığı tuhaf ve çelişkili şeylerin sebebi bunların nefsinde uyanmasıydı ve bütün bunları arka arkaya yaptı. Tarihe bakıp sebebin bu olduğu bilemesek de bunun beynindeki hastalıklı bir tür mizaç olduğunu çıkarsayabiliriz. Bu mizaç Daniel'de melankoli türlerinden birine yol açmış ve çocukluğundan beri tasavvurunu bozmuştu. Tıp ilminde bu hastalık her kimde ortaya çıkarsa o kişinin zihninin sanrılarla dolduğunun [görülmesi] yaygındır. Mağdur, olağanüstü şeyler gördüğünü hayal eder ve zihni ona gördüğü şeylerle ilgili yaptığı her şeyin doğru olduğunu düşündürür. Zihni bu şeyleri yapmasını engellemez ve hiçbir şey hastayı durduramaz. Bunların arasında peygamber ya da tanrı olduğunu sananlar olabilir. Bu insanlarda görünüşte bir konuşma bozukluğu vardır ama kişinin durumundaki bu bozukluk onu gören ve onunla konuşan insanların yanında ortaya çıkmaz. İlk görüşte bu kişiyle ilgili şüphe ortadan kaybolur. Kimi zaman bir adamın deliliği [*tahlit*] konuşmasında kenDinî belli etmez ve diğer insanlardan saklanan meselelerle ilgili kişide sanrılarla yıkıcı düşünceler hâsıl olur. İnsanlar arasındaki tutumu akıllı insanlarınki gibidir. Diğerlerinin bu kişiyle ilgili olumlu intibaları vardır ve onun en iyi insanlardan biri olduğunu düşünürler. Bu hastayı biraz daha incelediklerinde kişinin yıkıcılığıyla ilgili kendilerinden saklanan şeyi keşfederler.

El-Hâkim'in durumunun genel tablosu budur. Durumunun kötüleşmesi, onunla uzun süreli bir bağlantısı olan herkesin görebildiği bir şeydi. Ondan uzak olanlar için yaptıkları apaçık ortada [emarelerdi]. El-Hâkim'in gençliğindeki kasılmalardan bu yıkıcı hastalıkla ilgili hastalığın beynindeki kuru marazlı mizaçtan kaynaklandığına dair doğru sonuca ulaşılabilir. Bu, melankoliklerde görülen hastalıklı bir mizaç türüdür. (Hastanın) menekşe yağının içine oturtulması, vücudun bu yağla nemlendirilmesi ve benzeri şeylerle tedavi edilmesi gerekirdi. Sık sık uykusuzluk çekmesi, dolaşmaya çıkma tutkusu [şegaf] ve

117 A.g.e. Halm, 'Der Treuhänder Gottes', 60-61.

mütemâdi divâneliğine bu hastalıklı mizaç yol açmaktaydı. Ebu Yakub İshak bin İbrahim Anastas [?] El-Hâkim'e hizmet ederken onu yönlendirerek likör [*nabîc*] ve şarkı dinlemeye düşkün hâle getirmişti; daha sonra El-Hâkim bunlardan vazgeçerek halkına yasaklamıştır. Kişiliği düzelmiş, beyninin mizacı nemlenmiş ve vücudu sağlamlaşmıştı. Ebu Yakub ölünce likör içme ve şarkı dinleme alışkanlıklarına geri döndü; vücudu yine eskisi gibi oldu ve kendine verdiği zarar arttı. Durumu [*burada muhtemelen alkollü içeceklerle müzi*ği yasaklayan kanuna istinaden "ferman" *anlamında*] anlattığımız vaziyete ve bundan sonra olanlarla ilgili anlatacaklarımıza sebep oldu.[118]

Antakyalı Yahya'nın El-Hâkim'le özellikle bir hekim olarak herhangi bir kişisel temasta bulunduğuna dair hiçbir kanıt yoktur. Antakyalı Yahya, sultanın hekimlerini tanıyor olabilir fakat halifenin özel hayatı ve sağlık durumuyla ilgili bilgilerinin kaynağı belirsizdir. Diğer yandan El-Hâkim birtakım hekimlerle tanışıktı. Hekim İbn Mükeşşir kendisine dini yasağa rağmen sağlığı için şarap içmeye yeniden başlamasını tavsiye eder. Şarabın melankoliye iyi geldiğine inanan kadim tıp geleneği düşünüldüğünde söz konusu tavsiyenin El-Hâkim'in akli durumuyla bağlantılı olup olmadığı akıllara gelir. Bir başka hekimse halife tarafından idam ettirilir. Bütün bunlara rağmen El-Hâkim'in bilhassa akli durumuna yönelik bir tıbbi tedavi aradığına dair bir kanıt yoktur. Antakyalı Yahya ise bir hekim olarak bu pasajda El-Hâkim'in davranışlarının malûmatlı bir tıbbi açıklamasını ortaya koyar; melankoliyle ilgili mevcut tıbbi bilgisini kullanır ve anlattıkları tıbbi metinlerle tutarlıdır.

Antakyalı Yahya El-Hâkim'le ilgili kısa değerlendirmesine yerinde bir mukayeseyle başlar: kibirli tiran Nebukadnezzar'la El-Hâkim'i karşılaştırır. Geç ortaçağ tarihçisi Fransız Froissart, VI. Charles'ın deliliğini anlatırken benzer çağrışımlarla tesadüfen aynı analojiyi kullanır.[119] Peygamber Daniel'in Nebukadnezzar'la ilgili anlattıkları Müslümanlarca pek bilinmese de İncil'de anlatılan hikâye Hıristiyanlar tarafından gayet iyi bilinmektedir. Tartışmasız Nebukadnezzar ortaçağ Avrupası'nda çeşitli türleriyle bilinen deliliğin çarpıcı bir sem-

118 *Eutychii Annates Accedunt Annates Yahia Ibn Said Antiochensis*, 218-219.

119 Jean Froissart, *Chronicles*, ed. ve çev. G. Brereton (Baltimore, 1968), 393-394.

bolüydü.[120] Antakyalı Yahya'nın Nebukadnezzar'la ilgili düşüncesi onun "deli bir günahkâr" olduğu yönündeydi. Penelope Doob "deli bir günahkâr" ifadesiyle "gerçek tanrıyı küçümseyip ona öykünmesini ve tanrının insanlarına zulmetmesinin onu vahşi ve mantıksız bir deliliğe, beyhude öfkeye ve çoğu defa da intihara mahkûm eden kibirli bir pagan kralı hâline getirdiğini" kasteder.[121] Belli ki Antakyalı Yahya bu İlk Çağ imparatorunun günahlarından kurtuluşunu vurgulamamış, anlatısını Nebukadnezzar'ın cezalandırılışıyla bitirmişti:

> Ve bu söz Nebukadnezzar üzerinde hemen o saat yerine geldi ve insanlar arasından kovuldu ve saçı kartal tüyleri gibi ve tırnakları kuşlarınki gibi uzayıncaya kadar öküzler gibi ot yedi ve bedeni göklerin çiği ile ıslandı.[122]

Antakyalı Yahya tipik ortaçağ yorumlamalarındaki gibi Nebukadnezzar'ı kibrine yenik düştüğü için suçlamaz, onun davranışını anlamlandırmaya çalışır. Yazarımız Nebukadenezzar'ın davranışının tarihsel yorumuna kendi tıbbi yorumunu kattığını açık açık itiraf eder ve muhtemelen bu tahlili için dört unsur teorisini kullanır. Beynindeki ağır bir mizaç dengesizliğinden muzdarip olan Nebukadnezzar akıl hastasıydı. Hastalığı hekimlerin sık sık karşılaştığı ve gayet iyi bildiği, daha ziyade hezeyanlarla tanımlanan bir tür melankoliydi. Melankoli üzerine yazılar kaleme alan tıp yazarları gibi Antakyalı Yahya da mağdurların hezeyanlarından, bilhassa dini fantezilerinden ötürü suçlandığından bahseder. Melankoliklerin çocukluklarında akli dengesizlik ve konuşma bozukluğundan yakındıklarını ve bu durumun aileleri tarafından gizlendiğini gözlemler.

Nebukadnezzar'dan akli bozuklukların daha genel bir tablosuna dönen Antakyalı Yahya bu özelliklerin halifeye uyduğunu imâ eder. El-Hâkim'in akli durumunun yakın çevresindekiler tarafından apaçık görüldüğü söylenir; diğerlerine göreyse umuma açık yerlerdeki tuhaf davranışları, El-Hâkim'in deliliğinin bir göstergesi olabilirdi. Bilhassa El-Hâkim'in gençliğinde sarayı

---

120 Bkz. *El2,* 'Dāniyal' maddesi (G. Vadja), ve Penelope B. R. Doob, *Nebuchadnezzar's Children: Conventions of Madness in Middle English Literature* (New Haven, Conn.- Londra, W4), özellikle 54-94.

121 Doob, *Nebuchadnezzar's Children*, 54.

122 Daniel 4: 33.

akla getiren kasılma ve spazmlardan yakındığı söylenir. O dönemde saranın melankoliye, melankolinin de saraya dönüşebileceğine inanılırdı. Bütün bu hastalıkların Antakyalı Yahya'nın belirttiği gibi beyinde fazla miktarda bulunun kuru mizaçlardan—kara ve sarı safra— kaynaklandığı düşünülürdü. Ayrıca El-Hâkim'in melankolinin tipik belirtileri olan uykusuzluk, saplantı derecesinde yalnız kalma isteğiyle hiddetli davranışlardan muzdarip olduğu söylenir. Bu durum için Antakyalı Yahya El-Hâkim'in tıbbi metinlerde sık sık bahsi geçen menekşe yağı gibi nemlendiricilerle tedavi edilmesi gerektiğini söyler fakat belli ki hekimleri ona böyle bir tedavi uygulamamışlardı. Bunların dışında halifenin içki içip musikiden zevk alması, her ne kadar bunları halkına yasaklamışsa da vaziyetine iyi gelmekteydi ve bu etkinliklerine ara vermesi sağlığı için zararlıydı. Sonuçta El-Hâkim'in akıl hastalığı sıra dışı kişisel acayipliklerine ve halkına yaptığı haksızlıklara sebep olmuştu.

Akli dengesinin bozuk olduğu düşünülen, El-Hâkim kadar önemli olmayan bir diğer Mısır sultanı En-Neşir Ahmet idi. En-Neşir Ahmet 742-3/1342'de yaklaşık üç ay tahtta kaldı. Ölüdeniz'in doğusunda burada yaşayan bedevi halkın bağlılığını kazandığı Karak'taki korunaklı sarayda büyüdü. Kahire'deki askeri darbenin ardından En-Neşir Ahmet sultan ilan edilir, fakat kendisini iktidara getiren muzaffer askeri grup tarafından idare edilmek istemez. "Bağımsızlığını güçlendirmek için Memlük İmparatorluğu'nu saray entrikalarından ve isyanlardan uzak kalabileceği Karak'tan yönetmeye çalışır. Yeni sultan sıfatıyla Kahire'ye gelir ve iki Memlük emirini kendine bağlar, fakat kısa bir süre sonra esir aldığı emirler, saray hazinesi ve nişanı, büyük sığır ve koyun sürüleri, atlar ve develerle Karak'a döner. Karak'ta En-Neşir Ahmet kendini nerdeyse bütün Mısırlılardan soyutlar; mahkeme ve savunma işlerinin yürütülmesi için yerel Hıristiyan halka bel bağlar. Esir alınan iki emirin Karak'ta idam edilmesi, Kahire'deki huzursuz Mısırlı emirlerin En-Neşir Ahmet'i tahttan indirmelerine sebep olur ve yerine üvey kardeşi tahta geçer. Karak'a düzenlenen sekiz seferin ardından kale alınır ve En-Neşir Ahmet idam edilir.[123]

123 Robert Irwin, *The Middle East in the Middle Ages* (Carbondale ve Edwardsville, 111, 1986), 127-130.

En-Neşir Ahmet'in kısa süren hükümdarlığındaki olaylar Mısırlı birtakım tarihçiler arasından el-Makrîzî ve İbn Tağrıberdî tarafından nakledilir.[124] Her iki tarihçi de bu dönemin Mısır'da oldukça çalkantılı bir dönem olduğunu açıkça ifade eder; askeri iç çatışmalar ülkede siyasi istikrarsızlığa ve dâhili güvensizliğe sebep olur. Sultanın tuhaf davranışları bu kaotik zamanların önemli bir parçasıydı. Her iki yazar da hekim başı Cemaleddin bin el-Mağribî'yle ilgili bir hadise aktarır.[125] Hekim, sultanın kendisini baş ağrısı için çağırdığını söyler. El-Mağribî sultanı Karaklı bir gencin yanında otururken bulur; etraflarında ise kalabalık bir grup ayakta dikilmektedir. Hekim sultana uygun şeyleri reçete eder ve iki gün süresince durumunu kontrol etmek için sultanı ziyaret eder. Akli rahatsızlığın dışında bu pasajda asıl imâ edilen En-Neşir Ahmet'in Arap giyim ve adab-ı muaşeretinin yanı sıra Arap delikanlılarına olan düşkünlüğüdür. Tarihçiler, bilhassa el-Makrîzî döneminin diğer olağanüstü hatta delice olaylarını kaydederler: azgınlığı ve dobralığı yüzünden güçlü emir Kutlubay'ın mecnun oluşu, adaletsizliği yüzünden bir çete tarafından evi yakılan kadı el-Ghuri'nin maskaralığı ve deliliği, Giza valisinin Mansuri Hastanesi'nin kapısına çivilenerek hunharca idam edilişi ve sultanın garip bir şekilde alabildiği kadar servetini (kadın mücevheratı dâhil) istifliediği Karak'ta inzivaya çekilip Karakislerle saklanması ve kendini sefahate vermesi... İbn Tağrıberdî, En-Neşir Ahmet'in, çember sakalı ve gür saçlarıyla sultanın kardeşlerinden daha yakışıklı, iri yapılı, güçlü ve cesur bir adam olmasına rağmen aynı zamanda babasının oğulları arasında haksızlık ve zorbalığı döneklik ve delişmenlikle birleştiren en kötüsü olduğunu söyleyerek anlatısını bitirir.[126] En-Neşir Ahmet'in akli durumunun tam olarak nasıl olduğunu öğrenmek imkânsızdır. Elbette En-Neşir Ahmet'e tıbbi nasihat veriliyordu ama kendisini tuhaflıklarından ya da çıkarlarının peşinde koşmaktan alıkoyacak hiç bir şey yoktu. Vakanüvislerin her şeyin dengesinin bozulduğu ve sultan dâhil herkesin

124 Al-Maqrīzī, *as-Sulūk*, III. cilt (Kahire, 1958), 593-619; Ibn Taghrībirdī, *an-Nujūim*, x (Kahire, 1368/1949), 50-77.

125 125 Al-Maqrīzī, *as- Sulūk*, iii. 602; Ibn Taghrībirdī, *an-Nujūim*, x. 59

126 Ibn Taghrībirdī, *an-Nujūm*, x. 72.

delirdiğine dair bir izlenim uyandırdıkları anlaşılıyor.

Özellikle Osmanlı Hanedanlığı, deli hükümdarlarla ilgili birtakım örnekler sunar; zira Osmanlı hükümdarlarının kişisel yaşantılarıyla ilgili günümüze ulaşan muazzam bir bilgi birikimi vardır.[127] E. Jeanselme[128] ilk yirmi dört Osmanlı sultanından (1281-1703) altısının gut hastası, beşinin felçli, birinin sara hastası, birinin alkol bunaması, beşinin de zekâ özürlü olduğuna hükmeder.[129] Geleneksel görüşe göre on altıncı yüzyılın ikinci yarısında şehzadelerin beyliklerde bir lala gözetiminde eğitildiği atabeylik sisteminin sona erişi ve şehzadelerin saraya kapatılması, bir dizi yetersiz ve akli açıdan dengesiz sultan yaratmıştır. Belli ki bu uygulama geleceğin sultanlarını siyasi ve askeri liderliğe hazırlayamadı; ancak şehzadelerin sefahate düşkünlüğüne rağmen saray entrikalarının, çağdaş Avrupa kraliyet ailelelerinin ensest entrikalarından daha fazla akli dengesizliğe yol açıp açmadığı belirsizdir. Hâlbuki hanedanın üyelerinden tahta geçene taht üzerinde hak iddia eden diğer bütün varisleri öldürme yetkisi veren Osmanlı geleneği, saraya kapatılan şehzadelerin korku ve endişe içinde delirmesi için yeterli bir sebeptir.

On yedinci yüzyılın iki Osmanlı sultanının ağır akli bozukluktan muzdarip oldukları anlaşılıyor. 1617-18 ve 1622-3 yıllarında iki kez kısa süreli tahta geçen I. Mustafa tamamen sarayda büyümüş ve hiçbir devlet tecrübesi olmayan bir şehzade örneğidir. Zayıf ve yetersiz bir sultan olan Mustafa büyük ölçüde annesinin etkisi altındaydı. I. Mustafa'nın annesiyle rekabet halinde olan hadımağası, Mustafa'nın deli olduğunu iddia edip

127 Örneğin bir tarihçi Osmanlı sultanlarından biriyle ilgili oldukça net bir psikolojik bir çalışma ortaya koyabilmiştir: bkz. R. A. Abou-El-Haj, 'The Narcissism of Mustafā II (1695-1703): A Psychohistorical Study, *Stadia Islamic a*, 40 (1974) 115-31.

128 "Goutte et tares nerveuses dans le dynastie des Osmanlis", 389-400.

129 İslamî yasağa rağmen alkolizm Türk tarihinde hiç de azımsanacak kadar nadir rastlanan bir problem değildi. Örneğin II. Keyhüsrev'in (ö. M.S. 1246) diğer zaaflarının yanı sıra alkol bağımlısı olduğu ve yetersizliğinin Selçuklu İmparatorluğu'nun yıkılmasının temel sebeplerinden biri olduğu iddia edilir: bkz. Osman Turan, "Kaykhusraw II Ghiyāth al-Dīn', çev. Gary Leiser, *Journal of the Pakistan Historical Society*, 33 (1985), 81-107.

yerine kendi istediği şehzadenin geçmesini sağlar. I. Mustafa'nın ikinci kez tahta geçtiği dönemse oldukça anarşik bir dönemdir; deli yahut fiziksel bir noksanlığı olan bir padişahın hükümdarlığı yasalara aykırı olduğundan devlet adamlarının çoğu kendisine biat etmeyi ve vergi ödemeyi reddetmiş ve bunun üzerine I. Mustafa tekrar tahttan indirilmiştir.[130]

İyi bilinen bir diğer vaka da 1640-1648 yılları arasında tahtta kalan Sultan İbrahim'in durumudur; öylesine kötü bir şöhreti olmuştur ki kendinden sonra gelen hiçbir padişah İbrahim ismini almamıştır. Azgın hırsları kulaktan kulağa yayılmış ve sonunda "Deli İbrahim" adıyla anılmaya başlamıştır. Aslında ilk başlarda Sultan İbrahim belki de iyi bir veziri olduğundan oldukça başarılı bir padişahtı, lâkin sürekli baş ağrılarından ve fiziksel yorgunluktan şikâyetçiydi. Osmanlı hanedanının tek varisi olduğundan saplantı derecesinde erkek çocuğunun olmasını istiyordu. Her ne kadar bu makul bir arzu olsa da Sultan İbrahim'in kürklere ve ipeklere aşırı bir düşkünlüğü vardı ve yardımcıları onun bu arzusunu tatmin etmeye çalışmaktaydı. "Topkapı Sarayı'nın ve bitişiğindeki köşklerin duvarları ve tavanları ağır kürklerle kaplanmıştı. Önemli devlet adamlarına vazifelerine giderken pahalı kürkler verilirdi ve bu devlet adamlarının gittikleri yerlerden daha fazla kürk ve hediyelerle geri dönmesi beklenirdi; bütün bunların faturası da zavallı halktan çıkardı. Kürklerin çoğu Rusya'dan geldiğinden ilk kez bu dönemde Moskova'yla ticaret önem kazanmıştır."[131]

Sultan İbrahim'in deliliği, Cinci Hoca olarak bilinen ve sultanı iyileştirebileceğini iddia eden Hüseyin Efendi adında enteresan bir figürü ön plana çıkarmıştır. Hüseyin Efendi İstanbul'a gelmiş, burada Süleymaniye medresesinde okumuş ve bu dönemde geçimini cincilik yaparak sağlamış, babasından öğrendiği cincilik böylece kendisinin lâkabı olmuştur. Okuduğu medreseden tanışı olan Evliya Çelebi'ye göre Hüseyin Efendi, yetenekli bir talebe değildi, lâkin cinciliği ve cinciliğinin kendi-

130 Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, i (Cambridge, 1978), 190-194;- M. A. Danon, 'Contributions à l'histoire des sultans Osman II et Moustafā I,*Journal asiatique*, 14 (1919), 69-139, 243-310.

131 Shaw, *History of the Ottoman Empire*, i. 200-202.

sine kazandırdığı siyasi nüfuz sayesinde başarılı olmuştu. Bilhassa sultanı iyileştirebileceği iddiası kendisine sultanın ve sultanın annesinin koruma ve himayesini sağlamıştır. Evliya Çelebi sultanın çirkin cüceler, dilsizler, hadımlar, kadınlar, gözdeler ve bilhassa kendisini mahveden Hüseyin Efendi'den müteşekkil haremin pençesine düştüğünü söyler. Hüseyin Efendi devamlı sultana eşlik eder ve onun tuhaflıklarıyla taşkınlıklarını cesaretlendirerek sultanın güçlü ve etkin bir dostu hâline gelir. Hüseyin Efendi'ye lâyık olmadığı ve şahsi bir servet edinmek için kullandığı birtakım yüksek makamlar verilir. "Devlet işlerinden hiç anlamayan Cinci hoca [sultana verilen] güzel nasihatlerle alay eder ve sultanı pohpohlayarak onu uyutur."[132] Bazı dönemlerde kısa süreliğine de olsa Hüseyin Efendi görevinden uzaklaştırılır fakat her seferinde sultan kendisini korur.

Rüşvet ve kötü yönetim, ekonomik karmaşa ve giderek artan isyanlar Sultan İbrahim döneminin belli başlı özellikleridir. Nihayetinde Sultan İbrahim tahttan iner ve yerine oğlu geçer. Sultan İbrahim saraydaki dairesine kapatılır, fakat deliliği öylesine şiddetli bir hâl alır ki sonunda bir fetvayla boğdurulur.[133] Hüseyin Efendi'ye gelince bir ay veziri azamın sarayına hapsedilir ve bütün mal varlığına el konur. Sonrasında sürgüne gönderilir ve sonunda aynı yıl idam edilir.[134] Evliya Çelebi'ye göreyse Sultan İbrahim tahttan indikten sonra Hüseyin Efendi İstanbul çetelerinden biri tarafından paramparça edilir; parçaları At Meydanı'na atılır.[135] Sultan İbrahim'le ilgili bu geleneksel görüşün aksine bir Türk akademisyen sultanın deli olmadığını, fiziksel bir hastalığının olduğunu öne sürer. Belli ki Sultan İbrahim bazı yayınlanmamış mektuplarında hastalığının belirtilerinden bahsetmişti: kulak, mide ve sırt ağrısı, baygınlık ve bilinç kaybı, başından duman çıktığı hissi ve çenesinin kitlenmesi. Öyle çok ağrısı olurdu ki sultan hıçkıra hıçkıra ağlardı, gözlerinden yaşlar akardı, lâkin acısı yine de geçmezdi. Sultanı iyileştirmeleri için mütehassıs hekimler çağrılırdı; bu hekimler sultana şerbet, ilaç

132 Evliyā Efendi, *Narrative of Travels,* i. 149-150.

133 Shaw, *History of the Ottoman Empire*, 202-203.

134 *EI2*, 'Husayn Efendi, known as Djindji Khodj' maddesi (Cengiz Orhonlu).

135 Evliyā Efendi, *Narrative of Travels*, 1. 150.

ve macun verir, kimi zamanda ondan kan alırdı. Bu tedaviler sultanın acısını uzatmaktan başka bir işe yaramazdı. Bunların dışında Sultan İbrahim'in uzun dönem saraya kapatılmasının, muhtemelen akli dengesini bozduğu, eğitimine ket vurduğu ve bazı korkularıyla endişelerinin sebebi olduğu söylenir.[136]

Geç on dokuzuncu yüzyılda F. M. Sandwith Kahire akıl hastanesinin[137] tarihiyle ilgili raporunu Kahire'deki bir Türk devlet adamıyla ilgili vakayla bitirir:

Ölümünden üç yıl önce bir Türk paşası ailesini aşırı bir asabiyet ve sultan yahut veziri azam olduğunu iddia ettiği büyüklük fikirleriyle telaşlandırır. Ailesi suyuna gitmeye karar verir ve bir gün paşa eve döndüğünde Avrupa'da yüksek bir makama atandığını söyler. Ailesi ertesi gün eve bu haberle ilgili bir ferman gelene değin paşaya inanmaz. Akabinde nazırları paşanın akli durumuna dair bilgilendirmek için gerekeni yaparlar; lâkin paşa karmaşık siyasi mevzulara fevkalade hâkim olduğundan kendilerine kimse inanmaz. Böylece paşa yeni vazifesine başlar; kısa bir süre sonra amirine Avrupa'daki hükümdarların akıbetiyle ilgili telgraf çekerek onları telaşlandırır. Banka hesabının sınırsız olduğunu düşünerek ipe sapa gelmez lüzumsuz harcamalar yapar, tanımadığı bayanlara hediyeler almaktan haz duyar, yanına yüz tane yelpaze alıp tiyatroya gider ve bunları oradakilere dağıttırır; nihayetinde resmi bir resepsiyona hasır şapka ve atletle katılarak bir skandala yol açar. Hükümet kendisini geri çağırdığında yerinde mutlu olduğunu ve yapılacak çok işi olduğunu, ayrıca geri dönmeye niyetinin olmadığı cevabını verir. Sonunda ancak daha yüksek bir makama atandığını belirten sahte bir telgraf sayesinde geri dönmeye ikna edilir. Zaman zaman konuşma yitimi ataklarıyla zihni giderek zayıflar, yakın zamanda yaşadığı şeyleri hatırlayamaz, Fransızca bilmesine rağmen konuşamaz hâle gelir. Bu vakada erken ortaya çıkan belirtilerden biri de hastanın delireceğini düşünmesiydi. Avrupa'ya gönderilmeden önce bir gün devletteki görevinden istifa etmeyi düşünmüştür ve bunun üzerine resmi istifa dilekçesi yazdığını sanarak kâğıdın üstünü "Ben deliyim" cümlesiyle doldurmuştur. Hayatı boyunca iyi bir iskambil oyuncusu olan paşa yaşamının son yılında vaktinin nerdeyse tamamını gerçek yahut var olmayan kartlarla oynayarak geçirmiştir. Bir keresinde hiç durmadan on dört saat boyunca yere uzanarak var olmayan kartlarla oynamıştır. Sonunda kasılmaları giderek sıklaşır, akli durumu kötüleşir ve felci ağırlaşır; son üç ayında yataktan kalkamaz. Son anlarında ıs-

136 M. Çağatay Uluçay, 'Sultan Ibrâhîm Deli mi, Hasta mıydı?' *Tarih Dünyası*, 1: 6-8. (1950), 142-4, 276-8, ve 343-4.

137 *The Cairo Lunatic Asylum*, 1888', 473-90.

rarla sultan olduğunu söyler. Bu vakanın öncesinde frengi değil cinsel aşırılıklar yer alır.

(c) PSİKOTERAPİ

Günümüzün insan tedavisiyle ilgili büyük hatası, kimi hekimlerin ruhun tedavisini bedenin tedavisinden ayırmalarıdır (Platon, *Charmides,* 157 B).

Deliliğin tedavisi doğal olarak akıllara şefkatli ve güvenilir hekim-hasta ilişkisine duyulan bilindik ihtiyaçtan çok daha fazlasını, doğrudan aklın tedavisini hedef alan "psikoterapi" meselesini getirir. Gerçekte hiç kimse akılla beden arasında bir ilişki olduğundan şüphe etmez fakat tıbbi metinlerde ve mühtemelen uygulamada ruhun insan bedeni üzerindeki etkisine yüklenmesi gereken nispi ağırlığa dair oldukça farklı yorumlar vardır. Bu konuyla ilgili geleneksel duruş, elbette Galen'in ruhun, bedenin mizacına göre şekillendiğini savunan duruşuydu. Yine de konuya ilişkin İshâk Bin İmrân'ın geleneksel incelemesinde, bu düşüncenin tam tersinin de aynı şekilde doğru olduğu öne sürülür.[138] İlk Çağdaki delilik anlayışıyla mukayese edildiğinde bu ikinci görüş akıl hastalıklarının sebepleri ve Müslüman hekimlerce tedavilerine ilişkin daha geniş bir bakış açısını temsil edebilir. Akıl hastalarının bakımlarının İslamî hastanelerde yapılması büyük ihtimalle daha keskin bir şekilde akıl hastalıklarının fiziksel/ruhsal sebepleri ve buna uygun tedavisi meselesini ortaya atar. Yunan ve eski İslamî tıp anlatıları akıl hastalıklarının hem fiziksel hem de ruhsal tedavilerini konu edinmiştir. İlk ruhsal tedaviler Celsus ile Aretaeus'un eserlerine dek uzanır.[139]

138 'Imrān, 94a.

139 Flashar, *Melancholie*, 74 vd., 77 vd..; Howard Clark Kee, Medicine, *Miracle and Magic in New Testament Times* (Cambridge, 1986), 37 vd. Psikoterapinin yeniden gündeme gelişinin güzel bir örneği frenitisle ilgilidir. Galen, hastalığın tedavisine ilişkin çok az şey söylerken *Trallesli Alexander* tedaviyi bütün detaylarıyla anlatır. Hastadan kan alınmasının dışında hastanın başına uykusunu getirmek için serin, rahatlatıcı ve uyuşturucu maddelerle pansuman yapılmasını tavsiye eder, zira uyku "deliliğin tek ve en iyi tedavi yöntemi"dir. Diğer fiziksel tedavi ve beslenme yöntemlerinden bahsettikten sonra hasta odasının, bilhassa mobilyalarının, havalandırılmasının ne kadar önemli olduğundan bahseder. Aretaeus gibi İskender de odanın aydınlık

Dört unsur teorisi gereğince ruhsal tedavi, perhiz yahut ilaçlar vasıtasıyla akli dengesizliğe sebep olan mizaç dengesizliğine karşı koymak için kişinin duygu durumlarıyla oynanması şeklinde izah edilebilir. Ancak İslamî hastanelerdeki psikotik hasta sayısının fazlalığı, akıl hastalığının ruhsal sebeplerine ilişkin büyük olasılıkla daha fazla kanıt sunmuştur. Diğer taraftan bu durum haklı olarak akıl hastalıklarının katı bir biçimde fiziksel olarak yorumlanmasıyla ilgili birtakım şüphelere yol açmıştır. Diğer bir deyişle delilerin bir arada uzun bir müddet tıbbi bir ortamda tek bir yerde toplanmasının kimi hekimlerin zihninde Galenci delilik kavramıyla ilgili makul şüpheler uyandırdığı anlaşılıyor. Bu tür şüpheler Bağdat'taki, mensupları tıp mütehassısları olan meşhur bir ailenin üyesi Saîd bin Bahtişu'nun on yedinci yüzyılın ortasında yazdığı incelemesinde ifade edilmişti. *Risale fi't-tıb* adlı incelemesinde Saîd bin Bahtişu, ikna edici bir şekilde somut örneği kara sevda olan hastalığın ruhsal sebeplerini savunur.[140] İncelemesinin dördüncü bölümünün başında Bahtişu "bîmâristana girmemiş ve buradaki hizmetlilerin hastaların bazılarının sinirlerini yatıştırırken diğerlerinin endişelerini şarkılarla ve diğer şeylerle zihinlerini meşgul edip başka bir tarafa yönlendirerek, kimilerini de istismar ve aşağılama yoluyla kışkırtıp heyecanlandırarak onları nasıl tedavi ettiğini görmemiş" sıradan hekimlerin hastalığın ruhsal unsurunu göz ardı edişine dikkat çeker.[141]

Hekimler açık açık olayların ve koşulların ruhsal değişikli-

---

ve rahatlatıcı olması gerektiğini belirtir. Hasta heyecanlanabileceği ve odanın havası kirleneceği için hastanın yanına çok fazla ziyaretçi gelmemelidir; güvenilir arkadaşları hastaya refakat edebilir lâkin hiçbir şeyin hastanın huzurunu kaçırmasına müsaade edilmemelidir. Bkz. Th. Puschmann, *Alexander von Tralles*, 154.

140 Hastalık ilk önce Aretaeus tarafından melankolinin bir türü olarak tanımlanır ve karasevdanın (*el-ışk*) İslam edebiyatında çok sağlam bir yeri vardır (bkz. Dols, "Insanity in Byzantine and Islamic Medicine", 139 n. 23). Kar. Ibn Qayyim al-Jawziya, *at-Tibb an-nabawī*, 320-330.

141 74r-v in F. Klein-Franke, ed. ve çev., *Über die Heilung der Krankheiten der Seele und des Körpers* (Recherches, NS B, Orient chrétien, 4; Beyrut, 1977); ayrıca bkz. 'Vorlesungen über die Medizin im Islam', 7. böl.

ğe yol açtığını kabul etmişlerdi. Altı "doğal olmayan unsur"dan biri olan kişisel koşullar hastalık ve sağlığı belirleyen önemli etmenlerdi. Bu yüzden kişinin hâlet-i ruhiyesi vücudundaki sıvıların niteliklerini doğrudan etkileyebilmekteydi. Tıpkı yiyecek-içeceklerle öfke/mutluluk gibi hâlet-i ruhiye de hastanın mizaç dengesizliğine yahut fiziksel durumuna karşı koymak için kullanılabilirdi. Bu düşünceyi Harun Reşid'in danışmanı İsa'nın hikâyesiyle izah edebiliriz. Harun Reşid'in danışmanı İsa şişmanlığından yakınır lâkin perhizine dikkat etmez, ilaçları da bir işe yaramaz. Bunun üzerine saray hekimi Ebu Kureyş kurnazca bir plan hazırlar ve halife de bu planı onaylar. Ebu Kureyş, İsa'ya hastalığının tedavisinin olmadığını ve birkaç haftalık ömrü kaldığını söyler. Danışman öylesine korkar ki birkaç hafta içinde zayıflar.[142] İbn Sina eserlerinden birinde açık açık üzüntünün zayıflamak isteyenler için yararlı olduğunu söyler.[143] Ruhsal durumlar aynı zamanda fiziksel hastalıkların da habercisiydi. Neticede kişisel koşullar vücuttaki değişiklikleri büyük ölçüde etkilemekte yahut bu tür değişiklikleri haber vermekteydi fakat zihin kendi kendine bir hastalık üretemezdi. Delilerden elde edilen tıbbi tecrübeler, hastalarla iletişim kurmak imkânsız olmasa da başarılamadığından deliliğin tamamen ruhsal açıdan yorumlanmasının önüne geçmiş olabilir. Hâlbuki şiddet davranışlarını kontrol altına almak için kullanılan güçlü ilaçlar yahut fiziksel kısıtlama hemen sonuç verdiğinden somatik görüşü pekiştirebilir. Ayrıca modern anlamda psikoterapinin bu tür bir uygulamaya yönelik güçlü bir teorik altyapının olmadığı bir yerde var olması söz konusu değildi. Sonuç olarak delilerin tıbbi tedavisinde İlk Çağdaki mevcut uygulamaların haricinde herhangi bir büyük değişiklik olduğuna dair çok az kanıt vardır ancak Bin Bahtişu gibi hekimlerin hastalık ve sağlığı belirleyen ruhsal etmenlerle ilgili daha geniş bir alanda faaliyette bulunmalarına müsaade edilmiştir.

Zihnin beden üzerinde oldukça etkin olduğu inancı hekim Bedreddin el-Muzaffer İbn Kadı Baalbekk'in bir kitabında örneklenmiştir. Bu hekim, hekimlerle ilgili biyografi lügatında

142 A.g.e. Burgel, 'Psychosomatic Methods', 170.

143 Ibn Sīnā, *Poème de la medicine*, ed. ve çev. Henri Jahier ve Abdelkader Noureddine (Paris, 1956), 25.

arkadaşından övgüyle söz eden İbn Ebî Uşaybia'nın çağdaşıydı. Şam'daki bir tıp mektebinde aynı hekimden beraber ders almışlardı. Bedreddin gençliğinde Rakka'daki bir hastanede görev almıştı. Bu göreviyle ilgili İbn Rıdvan'ın Kahire hakkındaki kitabına benzer şekilde şehirlerin insan sağlığı üzerindeki etkisiyle ilgili bir tıp sistemi yazmıştı.[144] Daha sonra Bedreddin on üçüncü yüzyılda Suriye'nin en önde gelen hekimlerinden biri olmuştu. 635/1238'de Şam'daki Eyyubi Sarayı'nın hizmetine girdi; burada Nureddin Hastanesi'nde çalışmaya başladı ve hekimbaşı oldu; görevi on yıl sonra tekrar yenilendi. Bedreddin Suriye'nin başkentindeki sağlık hizmetlerini geliştirmek için çok şey yapmıştır. İbn Ebî Uşaybia, Bedreddin'in Nureddin Hastanesi'nin bitişiğindeki evleri kendi cebinden para vererek güç bela satın aldığını ve bu binaları hastane kompleksiyle birleştirerek içlerini döşediğini ve böylece hastalar için yatakhane sayısını arttırdığını söyler. Bedreddin aynı zamanda dini ilimleri okumuş dindar bir Müslümandı ve oldukça geniş kapsamlı kitapları ezberleyebilme yeteneği de dikkate şayandı. Rakka'nın iklimiyle ilgili kitabının dışında büyük ölçüde Galen'in çalışmalarından bir derleme olan *el-Mülah fi t-tıb* ve *Müferreh en-nefs* adlı eserleri kaleme almıştır.

Müferreh en-nefs, kişinin sıhhatini artıran masum zevkleri anlatan bir rehber kitaptır. On bölüme ayrılmıştır; bu bölümler ruh, beş duyuyla ruha aktarılan zevkler, antidepresan ilaçlar, beslenme, fiziksel hareketler ve entelektüel hazlarla ilgilidir. Ruh benlikle eşittir; bedenle özdeşleşmez, lâkin müphem bir şekilde onunla bağlantılıdır. Farklı duyular ruha tesir eder. Tanrı her bir duyu için, algılanması ruhu memnun eden koşulların yanı sıra ruhu üzen ve ona zarar veren koşullar yaratmıştır. Bu yüzden mutluluk veren algıların çoğalmasını sağlamak insanların vazifesidir. Asil ve saf ruh beden üzerindeki kudretini kullanabilir. Bu bağlamda Bedreddin'in vücudun hareketleriyle ilgili incelemesinde sufizme bağlılığı belirgin bir hâl alır. Yazar büyük ölçüde kişinin hâlet-i ruhiyesini geliştiren uyaranlarla ilgilenir ve konuya ilişkin literatürün farkındadır. Çok sayıda basit ve bileşik ilaç reçeteleri verir. Buna rağmen yazarın hastalık ve sağlığın psikosomatik yanına ilişkin, Er-Râzî'nin *et-Tibb er-rūhānī*

144 Bkz. *MIM*.

adlı çalışması gibi tıp literatürünün önemli bir kısmının farkında olmadığı anlaşılıyor. İncelemenin yetersizliklerine rağmen Bedreddin, dengeli ve ılımlı bir yaşam tarzını savunmuştur. Antidepresanların detaylı anlatımı bu tür ilaçlara ihtiyaç duyulduğunu yansıtabilir. Kitabındaki afyonla ilgili kısımda melankoli ve ağır depresyondan muzdarip hastaları bu ilaçla (afyon) tedavi etmeyi başardığını Bedreddin'in kendisi de doğrular.[145]

Meşhur hekimler ve onların deliliği zekice tedavi etmeleriyle ilgili birtakım anekdotlar vardır fakat bunların gerçek uygulamaları yansıtması pek olası değildir; eğlendirici olsa da söz konusu hikâyeler genelde bilindik tıbbi tedavilerin işe yaramadığını imâ eder. İlk Çağın meşhur hekimleri gibi ortaçağın Müslüman hekimleri de örnek efsanelerin ve mucizevi şifaların konusu olmuşlardır. Gerçekten de Galen'le ilgili pek çok hikâye ortaçağda yeniden gün yüzüne çıkar; fakat bu kez hikâyeler akıllı Müslüman hekimlere uyarlanır. Bilhassa İbn Sina, hatta Asklepios tam anlamıyla sağlık ve şifanın koruyucu azizleri haline gelirler. Örneğin Evliya Çelebi Kahire'deki kaleye gittiğinde hastalıkları iyi etmek için sütunlara yazılmış iki büyü formülü gördüğünden haber verir. Sütunlardan birinde vebaya karşı bir büyü vardır. Bunun Ebu Ali İbn Sina'ya ait olduğunu söylerler. Çelebi, kitabının sonraki kısmında Kahire'deki çoğu evin tepesine konmuş Acem tipi vantilatörler ya da manikaların ülkeye getirtilmesini de İbn Sina'ya atfeder.[146]

İslam tıp tarihi çalışmalarının öncülerinden biri olan Edward Browne tıp dışı İslam edebiyatındaki hekimlerle ilgili eğlendirici ve sözde tarihi hikâyelere dikkat çekmiştir. Edebiyatın bir dalı olan devlet yönetimiyle ilgili incelemeler tıp uygulamalarıyla ilgili bilgilere ulaşılmasını sağlamıştır. Browne, bu tür eserlerden biri olan Çehâr Makâle [*Dört Makale*] adlı çalışmayı incelemiş ve metinleri tercüme ederek eserdeki hikâyelerin gün ışığına çıkmasını sağlamıştır.[147] Bu çalışmayla ilgili ince-

145 Bürgel, 'Der Mufarrih', 201-212.

146 Leiser ve Dols, 'Evliyâ Chelebi's Description of Medicine', *Sudhoffs Archiv*, 71 (Weisbaden, 1987), 200, 202.

147 'The "Chahār Maqāla" ("Four Discourses") of Nidhāmî-i-'Arūdī-i-Samarqandī, *Journal of the Royal Asiatic Society* (July ve Oct. 1899), 613-663, 757-845.

lemesi İslam tıbbı üzerine verdiği yayınlanmış ders notlarında mevcuttur.[148] Çehâr Makâle 1555'te Nizâmî-i'Arûzî-i adında bir Semerkant saray şairi tarafından İran'da kaleme alınmıştı. Yazar bir sarayın vazgeçilmezleri olarak telakki ettiği dört tür uzmanı ele alır: kâtip, şair, müneccim ve hekim. Her bir makale bu meslek gruplarından birini ele alır. Her bir meslek grubunda olması gereken niteliklere ilişkin bir ön incelemenin ardından yazar, görüşlerini desteklemek için birtakım anekdotlar anlatır. Browne, bu hikâyelerin çoğunun yazarın kendi tecrübelerine dayandığından özel bir değerinin olduğunu öne sürer. Son makale hekimleri ilgilendirir ve ideal hekim tasviriyle başlar. İdeal hekimin yumuşak huylu, dindar bir Müslüman ve aynı zamanda nabız ve idrar muayenesinin yardımıyla doğru teşhisi koyabilmesi için keskin bir gözlemci olması gerekir. Daha sonra Nizâmî-i'Arûzî-i hekimlerin okuması gereken birtakım tıp kitapları listesi sunar fakat aslında bu konuda İbn Sina'nın *Kânun*'unun tek başına yeterli olabileceğini söyleyerek yazısına son verir. İbn Sina gerçekten de öylesine önemli bir isimdi ki Aristoteles'ten sonra ikinci isim olarak kabul ediliyordu. "Bu iki muazzam isimde kusur bulan, aklın yolundan uzaklaşıp kendisini delilerle aynı kefeye koyar ve bu kişinin zekâ fukaralarından biri olduğu ortaya çıkar."[149]

Bu kısımdan sonra hekimlerle ilgili on hikâye yer alır. Bu hikâyelerin bazıları genel İran edebiyatına geçmiş bilindik hikâyelerdir. Browne bu hikâyelerin dördünde "temel psikoterapi yöntemleri" kullanıldığını fark etmiştir. Dört hikâyenin ikisinde hekim tarafından romatizmal eklem rahatsızlığını tedavi etmek için öfke ve utanç kullanılır. Her iki vakada da hekimin bu duyguları uyandırarak hastayı tedavi edebilme kurnazlığının yanı sıra duyguların fizyolojik olarak alımlanması dikkate şayandır: utanç ve öfke, romatizmalı mizacı çözmüştür.[150] Christoph Bürgel, bu şok ya da utanç tedavisinin ilk kez Müslüman hekimler tarafından kullanılmaya başlandığı fikrini ortaya atar.[151]

148 *Arabian Medicine* (Cambridge, 1921; yeni baskı 1962), 79-91.

149 Browne, *Chahār Maqāla*, 817.

150 A.g.e. 820, 823.

151 Bürgel, 'Psychosomatic Methods', 170-171. Bürgel konuy-

Psikolojik yöntemle tedaviye ilişkin üçüncü örnek hekimin karasevdalıyı nabzından teşhis ettiğine dair bilindik hikâyedir. Son olarak dördüncü vaka, İbn Sina ve ağır bir akli dengesizliği olan bir hastayla ilgili anekdottur; aslında mağdurun hastalığı "melankoli"dir. Bu bölümün tamamını alıntılamakta yarar var:

Melankoli, hekimlerin çoğu zaman tedavi edemediği bir hastalıktır. Melankolik hastalıkların tamamı kronik olsa da melankolinin kendisi, [bilhassa] iyileşmesi yavaş olan patolojik bir durumdur.

Ebu Hasan bin Yahya bugüne dek Tıp Sanatı üzerine eşi benzeri yazılmamış *Mu'âlacâ-i Bükrâtî* [*Hipokratçı Tedaviler*] adlı eserinde bu hastalıktan muzdarip bilginler, âlimler, hekimler, edipler ve filozofları sıralar ve şöyle devam eder: —

"Şarakh adıyla bilinen efendim Ebu Cafer bin Muhammed Ebu Sa'd el-Naşevî, İmam Şeyh Muhammed bin el-'Akîl el-Kezvînî' ile Emir Fakru d-Devla Kâlincâr Büveyhid tarafından ifade edildiği gibi Büveyhoğulları prensinin melankoliye tutulduğunu anlatır. Vaziyeti öyle fenadır ki prens ineğe dönüştüğünü sanır, etrafındakileri rahatsız ederek herkese 'beni kesin, etimden yahni yapın!' diye böğürür. Sonunda yemeden içmeden kesilir ve bu durum karşısında hekimler çaresiz kalır.

İşte tam bu dönemde Ebu Ali (İbn Sina) vezirdi ve kral Adudüddevle'nin (Fena Hüsrev) kendisine güveni sonsuzdu; hatta kendisi krallığın bütün işlerini ona emanet etmiş, bütün meseleleri adalet ve sağduyusunun takdirine bırakmıştı. Gerçekten de yardımcısı Aristoteles olan Büyük İskender'den beri hiçbir kralın Ebu Ali gibi bir

---

la ilgili İbn Ebi 'Uşaybi'a'dan iki hikâye aktarır: Cafer bin Yahya Barmaki'nin annesi Zübeyde'nin hıçkırığının iyileştirilmesi ve tek kolu felçli bir kadının hekimin utandırmasıyla iyileşmesi. İkincisi Çehâr Makâle'de tarihsel detaylar verilmeden anlatılır. Histerik felç vakalarında bu tür taktiklerin işe yaraması mümkündür fakat bu genel bir tedavi ilkesi şeklinde alımlanmamalıdır. İkinci vakada hekim Er-Râzî krala kimi tedavi ettiğini bildirir: "Anlaşmaya göre bu hizmetkârınız elinden gelen her şeyi yaparak efendisini iyileştirmiştir. Hâlbuki vücut ısınızda aşırı bir zayıflık vardı ve hastalığın normal yollardan tedavisi epey uzayacaktı. Bu yüzden normal tedavi yönteminden vazgeçip sizi ilac-ı nefsani (fiziksel tedavi) için sıcak hamama götürüp mizacınız düzelene değin sıcak havaya maruz kalmanızı sağladım. Sonrasında vücut ısısının artması için siz kralı kızdırdım ve böylece hastalıklı mizaç yumuşayıp eridi ve vücudunuz güçlendi."

yardımcısı olmamıştı. Vezir olduğu dönemde her sabah gün doğmadan kalkar, Şifa adlı eseri için birkaç sayfa yazı yazardı.[152] Sonra şafak sökünce Kiyâ Re'îs Bahmanyâr, Ebû Mansûr Zîla, Abdülvâhid Cürcânî ve bendeniz Ebu Kâlingâr gibi talebelerine vaaz verirdi. Bizler gün aydınlanana değin çalışmalarımıza devam ederdik, sonra onun arkasında namaza dururduk. Ebu Ali, kapıdan çıkar çıkmaz şehrin önde gelenleri ve dini liderlerinin yanı sıra hastalığı, derdi olan insanlardan oluşan binlerce atlı tarafından karşılanırdı. Sonra atına biner, bu kalabalığın eşliğinde hükümet konağına giderdi. Yerine vardığında atlıların sayısı iki bine çıkmış olurdu. Sabah namazına değin orada kalırdı ve yemek yemeğe çıktığında bütün kalabalık onla bir yerdi. Sonrasında öğle uykusuna yatar, kalkınca da namazını kılardı. Kralı beklerdi; kral gelince de bir sonraki namaz vaktine değin kralla istişare yapardı; önemli mevzuların hiçbirinde kralla onun arasına asla üçüncü bir şahıs olmazdı.

Bu ayrıntıları anlatmaktaki amacımız vekilin hiç boş vaktinin olmadığını göstermektir. Yukarıda bahsi geçen genç adamı hekimler iyi edemediğinde Ebu Ali'nin bu vakayı üstlenmesi için kralın aracılığına başvurulur. Bunun üzerine Adudüddevle, Ebu Ali'yle konuşur ve Ebu Ali razı olur. Sonra şöyle der: 'Hastaya müjdeler olsun, zira kasap onu kesmeye gidiyor.' Bunu duyan hasta sevinir. Sonra vezir atına atlar ve maiyetiyle beraber hastanın evinin kapısına gelir. Eline bir bıçak alıp 'Nerede o keseceğim inek?' diye bağırır. Hasta inek gibi böğürerek 'burada' anlamında bir ses çıkarır. Vezir oradakilere hastayı evin ortasında elleri ve ayaklarından bağlamalarını söyler. Hasta evin ortasında ileri doğru atılıp sağ yanına yatar; elleri ve ayakları sıkıca bağlanır. Ebu Ali yere eğilir ve bıçağını bilemeye başlar; tıpkı kasapların yaptığı gibi elini hastanın böğrüne koyar. 'Kesmeye değmeyecek kadar zayıf: semirene kadar yem yesin' der. Sonra ayağa kalkar, ellerini ve ayaklarını çözüp hastanın önüne yemek koymalarını söyler; hastaya dönüp 'ye ki şişmanlayasın' der ve dışarı çıkar. Bunun üzerine hastanın önüne yemek koyarlar; hasta bu yemeklerden yer ve iştahı tekrar yerine gelir. Hekimler ilaçlarını vermeye başlar. Ebu Ali 'bu ineğin semirtilmesi lazım' der; hasta da Ebu Ali'nin bu lafına istinaden kendini kessinler diye şişmanlamak için yemek yemeye başlar. Hekimler vekilin söylediği şekilde hastayı iyi etmek için canla başla çalışırlar ve bir ay içinde hasta tamamen iyileşir.

Aklı başında herkesin anlayacağı gibi bir insan aşırı mükemmellik, kusursuz bilim ve şaşmaz bir keskin zekânın dışında, bu tür tedavi

152 İbn Sina'nın önemli felsefi eseri: *Kitabü'ş-Şifa*, ed. Ibrahim Madkūr (Kahire, 1952-3).

yöntemleri sayesinde iyileşemez.[153]"

Bu hikâyede gerçeklik payı vardır. Kaynağı bilindiktir; Ebu'l-HasanAhmed bin Muhammed et-Taberî et-Taruncî (ö. 10. asrın son çeyreği) on bölümden oluşan *Kitâb el-Mu'âlacât el-bükrâtîya* adlı kapsamlı tıp kitabında bunu yazmıştır.[154] İbn Sina 1008-1041 yılları arasında Büveyhoğulları Hanedanlığı yıkılırken Batı İran'ı yöneten ve aralarında Kâküyî Prensi Alâüddevle Muhammed bin Düşmenziyar'ın bulunduğu birtakım prenslere hizmet etmiştir. Alâüddevle, başkentini İsfahan'da kurmuş ve muhteşem bir saray yaptırmıştır. İbn Sina, hayatının son on dört yılını prensin veziri olarak bu sarayda geçirir ve 1037'de Hamedan'da Alâüddevle'nin bir seferi sırasında ölür.

Hikâye, İlk Çağdan bu yana bilindik bir tema olan melankolinin ağına düşen entelektüelleri işler. Genel hatlarıyla ortaçağ sarayındaki bir vezir-hekimin gündelik yaşantısını ve tıp eğitiminin geleneksel türünü yansıtır. Hikâye aynı zamanda çoğunlukla hanedanın birkaç saray hekimi olduğu gerçeğini doğrular; aklı noksan prense hekimler bakar, genelde ailesi ve yardımcıları da onu teskin ederdi. Tıbbi tedaviyle ilgili kararı aile reisinin veriyor olması manidardır. Rufus'la Galen'in tıp kitaplarında anlatılan akıl hastalarıyla kıyaslandığında genç prensin durumunun çok da sıra dışı olmadığı anlaşılır. Bu yüzden İbn Sina'nın büyükbaş hastasıyla ilgili tedavi vakası alışıldık bir durumdur. Fakat söz konusu hikâye çok inandırıcı değildir ve İbn Sina hiçbir eserinde melankolik-maniden söz etmez. Bir hekimin bir delinin hayaline katılması elbette zekice ve eğlendiriciydi fakat bunun etkin bir tedavi yöntemi olup olmadığı tartışılır.

Hekimlerle ilgili biyografik bir lügat yazan İbni Ebi 'Uşaybi'a, kafasında değerli bir vazo taşıdığını sanan ve onu düşürmekten korkan bir adamı tedavi etmiş İbn Malkâ hakkında benzer bir hikâye anlatır. İbn Malkâ, adamın bu kuruntusunu kabul eder ve yardımcısına uygun zamanı kollayıp çatıdan aşağıya benzer bir vazo atmasını söyler. Hekim bir başka yardımcısına yanlarına geldiğinde adamı sopayla kovalamasını ve hastanın sözüm ona başında duran vazoyu yere düşürür gibi yapmasını söyler. Bu planı aynen uygularlar ve birinci yardımcı çatıdan

153 Browne, *Chahar Maqala*, 831-844.

154 *GAL*, i. 237; *MI*, 140.

vazoyu attığında hasta bunun kafasının üstündeki vazo olduğunu düşünüp şok geçirir. Yazar hikâyesini şöyle sonlandırır: "Hastanın aldanması (vehmi) öyle etkili oldu ki hastalığından kurtuldu.[155]" İbn Ebî Uşaybia da hastaları bu tür hilelerle iyileştirme yöntemiyle ilgili bir kitap yazdığından bahseder fakat kitabın günümüze ulaşan bir kopyası yoktur.[156]

Christoph Bürgel akıl hastalıklarının yanı sıra fiziksel rahatsızlıkların tedavisinde kullanılan telkin unsurunu vurgular. Örneğin El-Mesûdî, Harun Reşid'in meşhur Bermeki vezirinin oğlu Fazıl bin Yahya bin Halid'i tedavi eden anonim bir hekimin hikâyesini anlatır. Fazıl bin Yahya bin Halid halifenin kendisine kestiği keyfi iki yüz kırbaç cezası yüzünden neredeyse ölmek üzeredir. Fazıl'ın kritik durumundan korkan hekim onu vücudunda sadece elli kırbaç yarası olduğuna inandırır. Fazıl iyileşince hekim, psikolojik sebeplerden ötürü kendisine yalan söylediğini itiraf eder.[157] Diğer hikâyeler de aynı noktaya, hastanın ruh hâlinin iyileşmesini büyük oranda etkilediğine dikkat çeker. İbn Ebî Uşaybia'nın anlattığı bir diğer hikâye de yolculuğu sırasında uyurken zehirli bir yılan tarafından ısırılan bir tüccarla ilgilidir. Yanındaki arkadaşı uyandığında tüccarı ayağına diken battığına ikna eder ve böylece acısı geçer. Tüccar bunun bir yılan ısırığı olduğunu anlayınca bayılır ve ölür. İbn Ebî Uşaybia bu olayı fizyolojik olarak şu şekilde açıklar: "Bu durumun sebebi *evham* ve *ahdat*ın (zihinsel duyumlar) vücut üzerinde kuvvetli bir etkisinin olmasıdır. Yarasının yılan ısırığı olduğunu fark ettikten sonra adam bu düşünceden öylesine etkilenir ki zehrin kalan kısmı, olduğu noktadan vücuda yayılmaya başlar. Kalbe ulaştığında da adamı öldürür."[158]

Daha pozitif bir bakış açısıyla genelde dini inancın, duanın ve bilhassa büyünün hastaları iyileştirmede faydalı olduğu yaygın olarak kabul edilmiş ve dinle tıp arasında yararlı bir köprü oluşturulmuştu. Bu bakış açısı tıbbı nebevi için esastı. On beşinci yüzyıl âlimi es-Süyuti bu konuyla ilgili bir kitap yazmıştır. Örneğin Hz. Muhammed'in karın ağrısına karşı duayı

155 A.g.e. Bürgel, 'Psychosomatic Methods', 165.
156 A.g.e.
157 A.g.e. 167.
158 A.g.e. 168.

öğütleyen sözüyle ilgili yorum yaparak şöyle demiştir:

Evvela ibadet ilahi bir emirdir. İkincisi bunun ruhsal bir yanı vardır; mağdur dua ederken acısını unutur, böylece acısı giderek azalır ve nihayetinde güçlenip ağrısından kurtulur. Üçüncüsü en iyi hekimin hastanın yetilerini güçlendirmek için bütün hileleri kullanan hekim olduğunu öğretir. Bu hekim, kimi zaman yiyecekle kimi zaman da mutluluk ve üzüntü yahut umut ve korkuyu harekete geçirerek bunu başaracaktır. Lâkin dua bütün bunların arasında en iyisidir. [159]

Telkinin gücü de diğer hekimlerce paylaşılmaktaydı; ayrıca bu güç, sahte hekimlerin neden rağbet gördüğünü ve büyücülerin başarısını anlamamızı sağlar. Ortaçağ hekimleri, bu gücün ve bugün psikosomatik hastalık ve plasebo etkisi dediğimiz şeylerin farkındalardı. Dokuzuncu yüzyıl hekimi İbn Rabban et-Taberî kendi yazdığı ders kitabında birçok büyü tarifi ve dinî reçete verir. Mısır muskalarıyla ilgili incelemesinde bunların tesirli olmasının sebebi olarak hastanın vehmini görür ve bu tür şifalardan yalnızca *mütevehhim*in (vehimli kimsenin) ya da büyüye gerçekten inanan kimsenin fayda göreceğini söyler.[160]

Müziğin şifa amaçlı kullanımı ve hastalıklara iyi geldiğine dair görüş İlk Çağdan beri kabul görmüştür. İbn Ebî Uşaybia'ya göre tıpla uğraşan ilk insanlar kavalın Frigya ve Misya'daki mucitleriydi. İnsan ruhunu ve bedenini kaval çalarak iyileştirirlerdi.[161] Yunan tıbbı metinleri müziği tavsiye eder. Müslümanlığın müzik ve dansa karşı hoşnutsuz durumuna rağmen İslamî ortaçağ metinlerinde bu tip etkinliklere salık verilir.[162] Müslüman tıp yazarlarının çoğu bilhassa melankoli için müziği önerir. Örneğin İshâk bin İmrân melankoli tedavisi için açık açık müzik ve dansın gerekliliğini savunur.[163]

İbn Hindû (ö. 1019 veya 1029), *Miftâhu't-tıb* [*Tıbbın Anahtarı*][164] adlı tıbbiye talebelerine yönelik teorik temellerle

159 Elgood, *Tibb-ul-Näbbi or Medicine of the Prophet*, 157-8; a.g.e. Bürgel, 'Psychosomatic Methods', 169.

160 A.g.e. Bürgel, 'Psychosomatic Methods', 169.

161 A.g.e. 163; Franz Rosenthal, 'An Ancient Commentary on the Hippocratic Oath', *BHM*, 30 (1956),57.

162 Bkz. Werner F. Kümmel, *Musik und Medizin*: *Ihre Wechselbeziehungen in Theorie und Praxis von 800 bis 1800* (Münih, 1977), 279, 291.

163 Imrān, s. 102b-103a.

164 *MI*, 152.

ilgili hazırlık kitabının bir bölümünü iyi eğitimli bir hekimin bilmesi gereken şeylere ayırır: bunlardan biri de müziğin tedavi amaçlı kullanımıdır. Bu tavsiyesi oldukça enteresandır zira İbn Hindû, Galen'in hekimin mantık, astroloji [165] ve ahlâk felsefesi bilgisinin dışında bir filozof olması gerektiğini savunan genel kabul görmüş düşüncesini reddeder. İbn Hindû, müziğin pratik etkilerini yadsıyamaz lâkin İlk Çağ insanlarının müzik terapisine atfettikleri felsefi ve deruni anlamları göz ardı eder. Müziğe ilişkin bu pragmatik bakış açısı, genel anlamda İbn Hindû'nun tıpla ilgili ampirik bakış açısına paraleldir.[166] İbn Hindû müziğin kadim ilminin filozofları iyileştiren inceliklerini kaybetmiş olsak bile etkilerinin hâlâ görülebilir olduğunu öne sürer.

Belirli bir trompet sesi ve üflemeli bir çalgıda insanı hüzünlendiren bir tür melodi, ton ve ritim varken bir diğerinde insanı neşelendiren, bir başkasında sakinleştirip yatıştıran yahut huzurunu kaçırıp içini daraltan veya uykusunu getiren ya da kaçıran bir tür melodi, ton ve ritim olduğunu biliyoruz. Zaten biz, melankoliklere genelde kendilerine uygun tarzda ve faydalı olacak müzik türlerini dinlemelerini reçete ederiz. Oysa bu, müzik aletini hekimin çalıp oynayacağı anlamına gelmez. Hekimin eczacı, kan alıcı ve hacamatçı gibi birçok yardımcısı vardır. Bunlar hekime hizmet eder ve hekim onlara bütün bu işleri emanet eder. Müzisyenler de bu tür yardımcılardan biridir; ihtiyaç duyulduğunda kendilerinden yardım istenir. Çoğu ilim aynı temel ilkeye dayanır. Nasıl ki bir süvarinin kendi eyer ve yularını yapması beklenmiyor ise, zira bunları yardımcı yapar, aynı şekilde bir kâtibin kâğıdını ve mürekkebini yapması yahut bir kuyumcunun çekiç ve körüğünü yapması da beklenmez. Diğerlerinin yardımı olmadan bir insanın tek başına bir ilim/zanaat öğrenip bu alanda ilerleme kaydetmeye ömrü yetmez.[167]

---

165 Astroloji çoğu hekim için mesleklerinin, bilhassa reçete edilen tedavinin seyri ve zamanlamasına ilişkin teorik temeliydi. Bkz. Felix Klein-Franke, *Iatro-mathematics in Islam: A Study on Yuhanna Ibn as-Salt's Book on 'Astrological Medicine'*, Texte und Studien zur Orientalistik, 3; Hildesheim, 1984), 19, 61.

166 Amnon Shiloah, 'Ibn Hindū, le médicin et la musique', *Israel Oriental Studies*, 2 (1972), 447-462.

167 A.g.e. 460-461, 28a-28b. Ayrıca bkz. Bürgel, 'Psychosomatic Methods', 163; a.g.y., 'Zur Musiktherapie im arabischen Mittelalter', in Festschrift Arnold Geering, cd. Victor Ravizza (Berne-Stuttgart, 1972), 243-244. İkinci makalede Bügel müziğin tedavi amaçlı

İbn Hindû'nun müzik kuramıyla ilgili şüpheciliğine rağmen bu ilim kaybolmamıştı ve İlk Çağda olduğu gibi onun zamanında da müzik büyük ölçüde kâinatla ilgili ezoterik kuramlarla ilişkilendiriliyordu. Müziğin İslam toplumundaki kuramsal yorumları karmaşıktı fakat genel olarak bu kuramlar iki başlık altında incelenebilir: dinî kuramlar ve ilmî kuramlar. Müziğin ruhsal ya da öznel yanı, bir tür tanrısal ilham vasıtası olarak dinle, bilhassa sufizmle yakından ilişkilendirilmiş ve sonraki dönemde sufî ritüellerinin önemli bir parçası hâline gelmiş olmasıdır.[168] Diğer yandan müzikle ilgili nesnel görüş, İlk Çağdan miras kalan ve en belirgini Pisagor'a ait olan iç içe geçmiş birtakım kavramlardan oluşur. Müziğin, mekanik bir süreç olarak görülmesinin dışında mükemmel semavi düzenin uyumunu ifade ettiğine inanılıyordu. Ayrıca bu semavi küre yeryüzünü, onun müziği de insan ruhunu doğrudan etkilemekteydi. Mısır sultanı el-Hafız'ın, (526/1131-544/1146) saray hekimine, notalarının hastalığını iyileştirmesi beklenen özel bir davul yaptırdığı söylenir. Yedi farklı metal, arzu edilen iyileştirici tesiri verebilmesi için astrolojik açıdan muayyen bir anda birleştirilmişti. Bu davul Selahattin Eyyubî'nin hükümdarlığı zamanında askerlerinden biri tarafından kazara kırılana değin dayanmıştır.[169]

İslam filozof ve hekimleri Yunanlılardan, müziğin ruh ve beden üzerindeki *ethos* yani *tesir* öğretisini miras almışlardır. Bu öğreti, Aristoteles'in öğrencisi Büyük İskender için yazdığı söylenilen *Kitâb es-Siyâsa*'da açıklanır. Bu kitabın, Yunanca veya Süryanice aslından Yahya bin Bıtrîk (ö. 815) tarafından tercüme edildiği sanılmaktadır. Latinceye on ikinci asırda *Secretum Secretorum* adıyla tercüme edilmiş ve ortaçağda popüler olmuştur. İlgili pasaj aynen şöyledir:

---

kullanımına dair bilgi içeren iki Arapça tıp el yazmasından bahseder: (1) El-Belhî'nin birinci bölümünde müziğin beden sağlığı üzerindeki etkisini incelediği *Mesalik-ül-Ebdan vel-Enfüs* [*Ruh ve Bedenin Bakım Kitabı*] isimli 9. asır çalışması ve (2) (müzik dinlemeyi ve müziğin vücut üzerindeki etkilerini içeren) İbn Kadı Baalbek'in *Müferrih en-Nefs* isimli 13. asır çalışması bir el kitapçığı, 'Ein Lehrbuch der Psychohygiene aus dem 7. Jahrhundert der Hijra'.

168 Bkz. Henry G. Farmer, *A History of Arabian Music to the XIIIth Century* (Londra, 1929), 35f., 194.

169 A.g.e. 192.

Fiziksel çareleri anlatmayı bitirdiğime göre şimdi ruhsal çareleri anlatabilirim. Akıl hastalıklarının da tedaviye cevap verdiğini bilin. Ancak onların tedavisi, semavi cisimlerin doğru algıları etkileyen doğal seyrindeki hareketleri ve temaslarıyla çıkan ahenkli sesleri duyu organları vasıtasıyla ruha aktaran müzik aletleriyle yapılır.

Ve bu armoniler insan ruhuna hitap eden müziği ortaya çıkaran insan diliyle yorumlanır çünkü semavi cisimlerin armonisi, yaşamın temel ilkesi olan insan vücudundaki unsurların uyumuyla temsil edilir. Böylece dünyevî müziğin armonisi mükemmel olduğunda ya da diğer bir deyişle semavi cisimlerin armonisine en çok yaklaştığında insan ruhu coşar, neşelenir ve güçlenir.[170]

Bu müziksel tıp geleneği İslam toplumunda iyice yerleşmiştir. Kimilerine göre müzik terapisinin kökeni Hz. Davud'un Saûl'ü müzikle iyileştirmesine dayanır; Kuran'da kuşlar ve dağların Hz. Davud'un şarkısına eşlik ettiği söylenir (21: 79-80; 34: 10; 38: 17). Diğerlerine göre müzik bilimsel bir disiplindir, bilhassa müziğin her yönüyle yakından ilgilenmiş el-Kindî (ö. yak. 874) gibi İslam filozoflarının çalışma nesnesidir. El-Kindî kadim *ethos* kavramını oldukça geliştirmiştir; lavtanın dört teli ve ritmik biçimleri, kapsamlı bir şekilde zodyak, dört unsur, dört sıvı, dört mevsim, ruhun melekeleri, kişilik özellikleri, renkler, kokular ve günün farklı zamanlarıyla ilişkilendirilmişti. İyileştirici yönünü dikkate alarak El-Kindî müziği tamamen dört unsur teorisiyle bütünleştirmişti; bütün nota, melodi ve ritimlerin mizaçlarla ilgili [*humoral*] bir değeri vardı. Müzik alanında Yahudi yazarları derinden etkilemiş ve *ethos* öğretisi Yahudiler arasında bir tür tedavi aracı hâline gelmişti.[171] İbn Meymûn'un bir talebesi olan İbn 'Aknûn (ö. 1226), İbn Hindû gibi müziğin icrasını kuramsal yaklaşımların önüne geçirmiştir zira "müziğin iyileştirici kudreti, müzik icra edilmeden kendini gösteremezdi."[172] Ayrıca

170 A.g.e. Farmer, *The Influence of Music: From Arabic Sources. A Lecture Delivered before the Musical Association, London, 27th April, 1926* (Londra, 1926), 95-96; ayrıca bkz. Kümmel, *Musik und Medizin*, 269.

171 Eric Werner ve Isaiah Sonne, 'The Philosophy and Theory of Music in Judaeo-Arabic Literature', *Hebrew Union College Annual*, 16 (1941), 251-319 ve 17 (1942), 513-573.

172 A.g.e. 16 (1941), 25 j. İbn Meymûn dinî ve tıbbi amaçlar

İbn ‹Aknûn konuyla ilgili şunu söyler: "Müzik... ruh hastalıklarına bir deva ve onun en önemli tedavilerinden biri olmuştur."[173]

Dört unsur teorisine ilişkin Müslüman yazarların, müziğin birey üzerindeki etkileriyle ilgili ortaya konmuş özgün Yunan fikirlerinin çok daha ötesine geçtikleri anlaşılıyor. "Yunanlılar... müziğe hem beden, hem ruh üzerinde kendine özgü bir iyileştirici tesir atfederek müzikle tıp arasında yakın bir bağ olduğunu öne sürmüşlerdir. Fakat Platon, Aristoteles ve Yeni-Platoncular müzikal sanatların ruhu arındıran ve yatıştıran tesirini açıklamakla yetinmişken, Arap ve Yahudi filozoflar fizyolojik ayrıntılara daha da cüretkâr ve adeta materyalist bir bakış açısıyla yaklaşmışlardır."[174] Diğer alanlarda gördüğümüz gibi dört unsur teorisi Müslüman yazarlarca müziğin beden üzerindeki tesirini izah etmek ve müziği alopatik tedavi sisteminin bir parçası hâline getirmek için epey genişletilmiştir.[175] Böylece müzik, organik ve organik olmayan her şey gibi, nitelikleriyle ayırt edilmiştir. Ruhun temizliğiyle ilgili incelemesinde Bedreddin el-Muzaffer ib-i Kadül Ba'albak uyandırdıkları etkilere ve niteliklerine göre on iki ses türü sıralamıştır.[176]

Müzikle, kişinin mizacı ve hastaneler arasındaki ilişki hiç beklenmedik bir şekilde sufizmin eski bir yorumlamasında vurgulanır. Önemli İran mutasavvıflarından El-Hucvîrî (ö. yak. 1072-1077) *Keşf-ül Mahcub* adlı kitabında sema ayinini dinlemeyi ve bunun dergâha yeni girenler üzerindeki tesirini incelemiştir. Bu sufi geleneğiyle ilgili semanın, tanrıdan gelen karşı konulmaz bir vârid olduğunu hatırlatarak ılımlı bir konum almıştır. Dergâha yeni gelen acemînin mizacı, genellikle duyularını yitirmeden yahut ölmeden buna dayanmaya muktedir

haricinde müziğe karşı oluşuyla tanınmaktadır; tıbbi amaçlarla ilgili bkz. a.g.e. 315.

173 Henry G. Farmer, *Sa'adyah Gaon on the Influence of Music* (Londra, 1943), 6.

174 Werner ve Sonne, 'The Philosophy and Theory of Music', 16 (1941), 273.

175 Werner ve Sonne, 'The Philosophy and Theory of Music', 16 (1941), 274-276; Eric Werner, 'Greek Ideas on Music in Judeo-Arabic Literature', in *The Commonwealth of Music in Honor of Curt Sachs*, ed. Gustave Reese ve Rose Brandel (New York-Londra, 1965), 78 vd.

176 Brügel, 'Der Mufarrih', 205.

değildi. Bu yüzden başlangıçların sancısı, vârid üzerlerine indiğinde bedenin ona karşı koymasından kaynaklanmaktaydı, oysa ustalaştıklarında vâridi huşu içinde alabilmekteydiler. Bu düşüncesini açıklamak için El-Hucvîrî aşağıdaki örneği verir:

> Rum hastanelerinde *evangelium* dedikleri harikulade bir şey bulduklarını iyi bilinir. Yunanlılar İncil ve Mani'nin (*Manes*) kitapları (*vad'*) gibi harikulade olan her şeye bu ismi (*evangelium*) verirler; (vad'). Söz konusu kelime *izhâr-ı hükm* yani bir hükmün ilan edilmesi anlamına gelir. Bu *evangelium* telli bir müzik enstrümanına (*rüzî ez rüza*) benzer. Hastalar iki günde bir buraya getirilir ve hastalıklarına uygun bir süre bu müzik enstrümanını dinlerler. Sonra da oradan götürülürler. Birisi öldürülmek istendiğinde orada ölene dek daha uzun bir süre tutulur... Hekimler ve diğerleri *evangelium*u hiçbir şekilde etkilenmeden sürekli dinleyebilir zira bu enstrüman onların mizacıyla uyumludur. [177]

Bu harikulade enstrümanın ne olduğu belirsizdir fakat El-Hucvîrî'nin örneği, her ne kadar bu incelemeyi Lahor'da yazmışsa da, Bizans hastanelerinde bir farkındalık olduğunu öne sürer. Müziğin İslamî hastanelerde de bilhassa delilerin bakımında bir tür tedavi şekli olarak kullanılması tabiiydi. İslamî hastanelerde bu yöntemin kullanıldığına ilişkin en eski bilgi, Yunan bilimleriyle İslam kültürünü bütünleştirmeye çalışmış İhvan es-Safa'nın (onuncu yüzyıl) *Resail* adlı risalesindedir.[178] Müzikle ilgili araştırmalar bilgi geleneğinin pek çok temasını sunar. Bir risaleye göre filozoflar çeşitli amaçlara yönelik melodiler oluşturmuşlardı. Bunların arasında "ayrıca hastanelerde gün ağarınca çalmaya başladıkları bir başka melodi türü geliştirmişlerdi. Bu melodi mağdurların marazlarına iyi gelir, ağrısı olanların acısını dindirir, içlerindeki ateşi söndürür, hatta kimi marazları iyileştirir." İlk ve ortaçağ literatüründe akıl hastalarının müzikle teskin edildiğine dair sayısız örnek vardır. Müziğin delileri teskin etme gücüne dair bir göndermeye *Risaleler*'den alıntılanan aşağıdaki İran şiirinin mısralarında rastlamak mümkün:

> Ah! Yaslı zîr sesi şafaktan önce
> Okşar kulağımı tekbirden ziyade
> Sakın şaşırma zîrin feryadı

177 Al-Hujwīrī, *Kashf al-mahjūb*, İng. Çev. R. A. Nicholson (E.J. W. Gibb Memorial Series, 17; Londra, 1911), 407-408.

178 Bkz. *EI2*, Ikhwān al-Saf" maddesi (Y. Marquet).

Çağırırsa çölün vahşi hayvanlarını
Bazen adam eder deliyi
Bazen de zincire vurdurur aklıselimi [179]

Kahire'deki Mansuri Hastanesi'nde sık sık müzik dinletileri yapılırdı. Hastanenin bütçe harcamalarından biri de her gün hastaneye gelip hastaları eğlendiren müzisyenlere ayrılmıştı.[180] Osmanlı döneminde eski hastanelerde de müzik geleneği devam etmişti ve bilhassa Türk hastanelerinin bu geleneği devam ettirmesi dikkate değerdi. Evliya Çelebi 1648'de Nureddin Hastanesi'ni ziyaret eder ve burada günde üç kez konser verildiğini yazar. Ayrıca delilerin tedavilerinin hekim başlarınca kaydedildiğini söyler.[181] Benzer şekilde Fransız seyyah Jean Baptiste Tavernier 1668'de imparatorluğun başkentini ziyaret eder ve sonrasında Sarayburnu'yla ilgili bir anlatı yazar. Sarayın sağ tarafındaki ilk avluda bütün kompleksin revirine ev sahipliği yapan geniş bir yapı vardır.[182] Bu kısım kurumu çekip çevirmek için emrinde bir sürü çalışanı olan bir hadımağasının denetimi altındadır. Hastaneye her gün belirli saatlerde gelen iki hekim başı ve iki cerrah vardır. Tavernier, buranın gayet düzenli ve iyi idare edilen bir yer olduğunu, beylerbeyinin kimi zaman hastaları ziyarete gelip tedavileriyle ilgili bilgi aldığını ve hastalara hekimlerin ve diğer çalışanların kendileriyle ilgilenip ilgilenmediğini sorduğunu aktarır. Görünen o ki hastane her daim doludur; Tavernier buraya gelen birçok insanın daha fazla özgürlüğün tadını çıkarmak için deli numarası yaptığını iddia eder. "On, on iki gün orada kalıp durumlarına göre sabah erkenden başlayıp geceye kadar devam eden berbat bir vokal

179 Amnon Shiloah, 'L'Épître sur la musique de Ikhwān al-Safā', *Revue des etudes İslamîques*, 32 (1964), 132 (ayrıca bkz. s. 162); 34 (1966), 186-187. Ayrıca bkz. Farmer, *The Influence of Music*, 104; a.g.y., *A History*, 197; Hans Hickmann ve Wilhelm Stander, Orientalische Musik (*Handbuch der Orientalistik*, IV. cilt; Leiden-Cologne, 1970), 41 vd.

180 Marcel, 'Précis historique', 150; Stanley Lane-Poole, *History of Egypt in the Middle Ages* (Londra, 1901), 284.

181 *Seyâhatnâme*, xiii (İstanbul, 1971), 268.

182 Jean B. Tavernier, A *New Relation of the Inner-Part of the Grand Seignior's Seraglio* (Londra, 1677), 22-23.

ve enstrümantal müziğe yönlendirilirler." Müzikten daha fazla teşvik edici bir diğer şey ise Tavernier'e göre şarap içme fırsatıydı zira diğer yerlerde içki içilmesine müsaade edilmiyordu fakat belli ki hastanede tıbbi değeri bahane edilerek şarap içilebiliyordu. Çoğu zaman bitişik bahçedekiler buradan şarap kaçırıyorlardı. İnsanların hasta numarası yapıp hastaneye yerleşmesinin bir başka sebebi de hizmetkârlar tarafından saraya kaçırılan oğlanlarla yeniçeriler arasında gizli bir ilişki fırsatıydı.[183]

Hastanede hastaları oyalamak için dans, tiyatro ve meddahlık gibi başka yöntemlerin de kullanıldığı anlaşılıyor. Kahire'deki Mansuri Hastanesi'nde uykusuzluktan muzdarip hastalar ayrı bir kısma yerleştirilir, burada müzik ve meddahlardan hikâyeler dinlerlerdi. Hastalar iyileşmeye başlayınca diğerlerinden ayrılır ve onlara dans ve çeşitli komedi oyunları sahnelenirdi. Hastaneden çıktıklarında hemen ağır işlerde çalışmak zorunda kalmamaları için bu hastalara beş altın verilirdi.[184] Leonhart Rauwolff, 1575'te Kudüs'e geldiğinde akşam beş civarı müezzinlerin şarkı söylediğini, kimi zamanda hastalara moral verdiği için ezanı uzattıklarını belirtir.[185]

Ayrıca hastanın hâlet-i ruhiyesini iyileştirmek için çevresine de oldukça özen gösterilirdi. Deliler için hücreleri olmasına rağmen hastaneler fıskiyeli bahçeleri ve anıtsal yapılarıyla genellikle ferahtı. İslamî hastanelerin bu çeşitli yönlerine dair kanıtlar, Evliya Çelebi'nin II. Bayezid (1481-1512) tarafından Edirne'de kurulan hastane tasvirlerinde bulunabilir. Evliya Çelebi burayı 1651'de ziyaret etmiştir. Bayezid Camii'nin sağında güzel bir bahçede bir tıbbiye mektebiyle akıl hastanesi vardı. Bu akıl hastanesi kubbesiyle muazzam bir yapıydı. Kışlık odaları gül bahçesine bakarken iç kısımdaki odaları fıskiyeli havuza bakmaktaydı.

Odaların bazıları hastanın hastalığına göre kışın ısıtılırdı; hastalar bol battaniyeli yataklarda ipek yastıkların üstünde

183 Jean B. Tavernier, *A New Relation of the Inner-Part of the Grand Seignior's Seraglio* (Londra, 1677), 22-23.

184 Bkz. Jomard, *Description de l'Égypte: État moderne*, ii: 2 (Paris, 1822), 673-674.

185 *A Collection of Curious Travels and Voyages*, i. 306.

yatarlar ve ahlanıp vahlanırlardı. Baharda, delilik zamanında şehirden getirilen karasevdalı ve melankolikler, odaların bazılarına yerleştirilirdi. Kollukçuların akıl hastanesine getirdikleri hastalar bağlanıp boyunlarından altın ve gümüş zincirlere vurulurdu. Her biri hücresinde aslan gibi uyuyup kükrerdi. Bazıları da gözlerini fıskiyeli havuza dikip yalvaran bir derviş edasıyla mırıldanıp dururdu. Kimileri ise gül ve meyve bahçeleriyle üzüm bağında şekerleme yapıp... delilerin ahenksiz sesleriyle şarkı söylerdi. [186]

Evliya Çelebi'ye göre Edirne'deki Bayezid Hastanesi'nin kasasında, hastaneye haftada üç kez gelen üç hanende ve bir flütçü, bir kemancı, bir armonikacı, bir simbalci, bir arpçı, bir arp-sirnbalci ile bir udîden müteşekkil yedi müzisyen için ayrılmış bir fon vardı. Müzisyenler, altı farklı beste çalarlardı ve delilerin çoğunun bu "ruhun gıdası"yla rahatladıkları söylenirdi. Aynı zamanda hastalar hekimlerin talimatlarına göre özenle beslenirlerdi. Haftanın iki günü hastanenin ilaç deposu "şehrin bütün hastaları"na açılır ve onlara parasız ilaç ve macun verilirdi.

Bu hastaneye ilişkin oldukça bilgilendirici anlatısında Evliya Çelebi, bir başka ruhsal tedavi yönteminden bahseder: baharda, ruhsal hastalıkların ortaya çıktığı ve gerçekten de yaygınlaştığı zamanda koklama duyusunu hedef alan bir tedavi yöntemi olarak çiçekler dört bir yana saçılırdı, fakat hastaların çoğu bu çiçekleri yer yahut çiğnerdi. Kokuların doğrudan beyne gittiği ve diğer organlardan ziyade beyni etkilediği düşünülürdü. Menekşelerin mizacı serin ve nemli yani sarı safranın tam tersi olduğundan gördüğümüz gibi tıbbi metinlerde çeşitli menekşelerden sık sık bahsedilir.

Benzer şekilde Kahire'deki Mansuri Hastanesi'nde havanın kalitesine de dikkat edilir ve havanın kokusu bitkilerle aromalandırılırdı. Havanın devridaimini sağlamak için *pankas* denilen büyük vantilatörler kullanılır[187] ve yerler kına, nar, sakız

186 Bkz. J. E. Staehelin, 'Zur Geschichte der Psychiatrie des Islam', *Scbweizerische medizinische Wochenschrift,* 87 (1957), 1152-1153; bkz. A. Süheyl Ünver, 'Four Medical Vignettes from Turkey', *International Record of Medicine*, 171 (1958), 52-57.

187 Sultan el-Nasır Muhammed'in (684/1285) kurduğu ilk vakfa

ve kokulu asma dallarıyla kaplanırdı. Heliopolis'ten getirilen meşhur balsam, bu hastane ve hastaların tedavisi için ayrılırdı.[188]

bilhassa sıcak havalar için vantilatörler getirilmişti; bkz. Issa, *Histoire des Bimaristans*, s. 66, 1. 355.

188 Prisse d'Avennes, *L'Art arabe d'après les monuments du Kaire*: Texte (Paris, 1887), 137-138.

7. DİNÎ ŞİFA: YAHUDİ-HIRİSTİYAN ARKA PLANI

Delilik şüphesiz eski Musevi toplumunda da vardı ve deliliğin varlığının kabul edilmesi, bu gerçeğin Ortadoğu'da hem tanrısal bir ceza, hem de tanrının bir armağanı olarak dinî açıdan yorumlanmasına zemin hazırladı. Konuyla ilgili Eski Ahit'te az sayıda olmasına rağmen çarpıcı kanıtlar vardır. En çarpıcı akli dengesizlik vakaları Saûl'le Davud'un meşhur meselinde karşımıza çıkar. Bu mesellerde Saûl'ün ruhsal dengesizlikleri genellikle isyankârlığı karşısında tanrının bir cezası olarak görülür.[1] Tanrı, İsrail'in ilk kralı olan Saûl'e (ö. M.Ö.1020- 1000) savaşta yendikleri Ameleklerden elde edilen ganimetin tamamını yok etmelerini emreder; lâkin Saûl tanrının bu buyruğunu yerine getirmez. Sonunda kutsal ruh Saûl'ü terk eder ve tanrının gönderdiği kötü bir ruh ona işkence etmeye başlar. Nihayet Saûl'ün kulları kendisine şöyle derler, "işte şimdi tanrının gönderdiği kötü ruh sana işkence ediyor."[2] Kulları krala lir çalmada hünerli birini bulmasını tavsiye eder ve şöyle derler: "ve vaki olacak ki tanrı tarafından senin üzerine kötü ruh geldiği zaman o adam lir çalar ve sen iyi olursun."[3] Saûl kabul eder ve bunun üzerine Davud vazifesini yapmak üzere kralın yanına getirilir. Saûl Davud'u çok sever ve onu silahtarı yapar. "Ve vaki oldu ki tanrı tarafından Saûl'e kötü ruh geldiği zaman Davud çengi alır ve lirini çalardı ve Saûl dinlenir, iyi olurdu ve kötü ruh kendisinden ayrılırdı."[4] Gel zaman git zaman Davud ordunun başına ku-

---

1 Kar. Saûl'le ilgili Kuran'daki meselde akli dengesizlikten bahsedilmez (2: 246-252).

2 1 Sam. 16: 14-15.

3 1 Sam. 16: 16.

4 1 Sam. 16: 23. Eski Ahit'teki şifa meselleri Kee tarafından aktarılır (*Tıp, Mucize ve Büyü*:9-11). Kee'nin aksine (s. 10) Saûl'ün meselinde kötü ruhun tanrı tarafından gönderilmiş olmasına karşın şifanın yani müziğin tanrı tarafından gönderildiğine dair hiçbir kanıt yoktur.

mandan olur, Saûl'ün kızıyla evlenir ve kralın oğlu Yonatan'ın kan kardeşi olur. Davud'un saraydaki gücü artınca Saûl onu kıskanır ve muhtemelen bazı sebeplerle Davud'dan şüphe duymaya başlar, onu kendisine rakip olarak görür ve yok etmek ister. Davud, Saûl'den kaçar ve Gat kralı Akiş'in yanına sığınır. Eski düşmanının kendisini karşılamasından şüphelenen Davud kaynaklardan birine göre deli taklidi yapar:

> Ve onların önünde tavrını değiştirdi ve onların elinde kendisini deli gösterir ve kapının kanatlarını tırmalardı ve salyasını sakalına akıtırdı. Ve Akiş kullarına dedi: "İşte, görüyorsunuz ki adam delidir; niçin onu yanıma getirdiniz? Ben delilere muhtaç mıyım ki önümde delilik etsin diye bunu getirdiniz? Bu benim evime girer mi?"[5]

Eski Ahit'teki diğer metinler gibi bu pasaj, deliliğin eski İsrail'de var olduğunun ve ayırt edici davranışlarla oldukça iyi bilindiğinin açık bir göstergesidir. Diğer yandan tıpkı Davud'un Gat kralının önünde yaptığı gibi kolay bir biçimde deli taklidi yapılabilirdi. Deli taklidi yapmak, Odisseus ve Solon, Brütüs ve Keyhüsrev hikâyelerindeki gibi ilk ve ortaçağın tıp dışı literatürünün bilindik bir özelliğiydi. İster tarihi ister efsanevi olsun kişinin can güvenliği için başvurduğu hileler, akıl hastalarının otorite için tehlikesiz ve zararsız olduğu düşüncesine dayanmaktaydı.[6]

Saûl'le Davud'un hikâyesi, Saûl'ün birtakım esrik raks ve *euphoria* [aşırı mutluluk hâli] içeren peygamberliğiyle ilgilidir. Örneğin Davud'la karısı, Rama'da Saûl'ün gazabından kaçınca Saûl, Davud'u yakalamaları için üç defa ulak gönderir fakat her

5 1 Sam. 21: 13-15.

6 L. D. Hankoff, 'The Hero as Madman', *JHBS*, 11 (1975), *315-333*. Keyhüsrev'le ilgili bkz. Ferdowsi, *The Epic of the Kings*, İng. çev. Reuben Levy, Amin Banani tarafından gözden geçirilmiştir (Persian Heritage Series, 2; Londra, 1985), 99-102. *Sbahnama*'da Keyhüsrev'e bütün aklını bir kenara koyması nasihat edilir. "[Kral Efrasiyab] savaştan bahsedince ona düğünle ilgili bir şey söyle! Onun yanına hep aklını yitirmiş bir adam olarak git ve saçma sapan şeylerin dışında bir laf etme!" Müstakbel kral bu nasihati dinler ve hayatını kurtarır, zira Efrasiyab genç rakibiyle ilgili şu kanaate varır: "Bu delikanlı delirmiş. Ben derim bayram haftası, o anlar mangal tahtası. Ondan ne hayır, ne de şer gelir. İntikam peşinde koşan adam böyle olmaz. Gidin bu delikanlıyı sağ salim anasına teslim edin..." (a.g.e. 101-102).

seferinde ulaklar başarısız olur. Her seferinde ulak Samuel'le peygamberlere katılır ve hep beraber peygamberlik ederler.

> Bunun üzerine kendisi de Rama'ya gitti ve Seku'daki büyük kuyuya geldi; ve sorup dedi: Samuel'le Davud neredeler? Ve bir adam dedi: İşte, Rama'daki Nayot'ta. Ve oraya, Rama'daki Nayot'a gitti; ve kendi üzerine de tanrının ruhu geldi, ve Rama'daki Nayot'a varıncaya kadar peygamberlik ederek gidiyordu. Ve o da esvabını çıkardı ve kendisi de Samuel'in önünde peygamberlik etti, ve bütün gün, ve bütün gece çıplak olarak yattı. Bundan dolayı "Saûl de mi peygamberler arasında?" derler.[7]

Saûl, Samuel'in zamanında İsrail toplumunda yaygın olan esrik peygamberler kafilesiyle ilişki kurmuştu çünkü eski İsrail'de deliliği inceleyen tıp tarihçisi George Rosen'e göre Saûl "psikolojik açıdan bulaşıcı olan grup taşkınlığına meyilliydi."[8] Saûl'ün bu taşkınlıklara katıldığı söylenen iki durum, Saûl için "duygusal açıdan yüksek gerilim" dönemleriydi—ilkinde Saûl tahta çıkmış, diğerinde ise tahtı kaybetmişti.[9] Nihayetinde Saûl, kendi intiharıyla biten bir savaşta Filistîlerle çatışır. Yaklaşan felaketinden korkarak, ölmüş olan Samuel'le irtibat kurması için Endor kâhinine gider. Belli ki Saûl'ün zamanında ruh çağırmanın uğursuzluk getirdiğine ve kişinin yazgısına zarar verdiğine inanılıyordu; Saûl ise bu uğursuzluğu ortadan kaldırmaya çalışmıştı. Yine de çaresizce kâhin vasıtasıyla fani Samuel'e akıl danışmaya çalışır; Samuel, Saûl'ün korkularını doğrular: Saûl tanrının buyruklarını yerine getirmediği için Tanrı, krallığı Saûl'den alıp Davud'a vermiştir. Ertesi gün savaşta Filistîler Saûl'ü yener; Saûl ve oğulları ölür.[10]

Saûl'ün hayatı bize eski Musevî toplumunda akıl hastalıklarının nasıl yorumlandığını anlamamızı sağlayacak kanıtlar sunduğu için oldukça önemlidir. Bu kanıtlar akıl hastalıklarının sebeplerini, ne şekilde ortaya çıktıklarını ve uyandırdıkları sosyal tepkileri içerir. Akıl hastalıklarının çoğu zaman dini açıdan yorumlanması ortaçağ boyunca devam etmiştir. Yahudiler diğer eski halklar gibi hastalık ve dertlerin, tanrının buyruklarının ye-

7 1 Sam. 19: 22-24.
8 Rosen, *Madness in Society*, 22-23.
9 A.g.e.
10 1 Sam. 28: 16-19.

rine getirilmemesi yahut çiğnenmesi sonucu kişiye verilen ilahi bir ceza olduğunu düşünmüşlerdi. Musa'nın öğretilerini yineleyen Tesniye'de şöyle bir uyarıda bulunulur: "Bugün sana emrettiğim Tanrın Rabb'in bütün emir ve kanunlarına riayet edip onun sözünü dinlemezsen, bütün bu lânetler senin üzerine gelecek ve sana erişeceklerdir... Rab seni delilik, körlük ve yürek şaşkınlığı ile vuracak."[11] Saûl'ün deliliğinin sebebi belli ki tanrının buyruğuna karşı çıkmasıydı. Akli bozukluğu ona belirsiz bir "*ruh* vasıtasıyla inmişti. Burada 'kötü' sıfatı bu ruhu, aynı cümledeki 'Tanrının Ruhu' (Kutsal Ruh) ifadesinde bahsi geçen ruhtan (*Yehova*) ayırıyor."[12]

Antik literatürün karakteristik bir özelliği olarak, Eski Ahit'te öznel belirtiler üzerinde değil, gözlemlenebilir davranışlar üzerinde durulur. Saûl'ün anormal davranışının sebebi imâ edilir yahut sezdirilir fakat açık açık belirtilmez. Saûl hiddetlenip sapıtmasının yanı sıra üzülür ve içine kapanır. Düşmanlarına zalimce davranır ve peygamberlerin esrik törenlerine katılır. Yine de aklının başında olduğu zamanlar vardır.[13]

Sonraki yazarlar kendi dönemlerinde deliliğin fark edilebilir

11 Deut. 28: 15, 28.

12 Rosen, *Madness in Society*, 29.

13 Rosen (a.g.e. 26-27) Saûl'ün davranışını şu şekilde yorumlamaya çalışır: "Saûl'ün davranışı şüphesiz giderek artan bir patolojik özellik sergiler. Eğer stres yeterince şiddetliyse en sağlam kişi bile öfke, hiddet, anksiyete, depresyon, asabiyet ve coşku emareleri gösterebilir. Saûl, kariyerine İsrail'in üzerinde yükselen parlak bir yıldız gibi popüler bir kahraman olarak başlamıştı. Önceleri kendine güveni ve kararlılığıyla İsrail'in düşmanları karşısında önemli askeri başarılar kazanmıştı fakat karşılaştığı sıkıntılar zorlaşıp arttıkça akli dengesizliğe olan gizli yatkınlığı giderek artan bariz bir hastalığa dönüşmüştü. Kendisine hizmet edenlerin ihanetinden şüphelenen ve muhalefete dayanamayan Saûl, korkusunu ve düşmanlığını kendini kaybedip Davud'a bir mızrak fırlattığı ya da oğlu Yonatan'a benzer şekilde davrandığı zamanlarda olduğu gibi kontrolsüz dürtülerle ilişkilendirilen duygusal patlamalarla dışa vurur. Diğer zamanlarda Saûl, huysuz ve sıkıntılıdır ve bu hâli belli ki zorluklarla mücadele etme yetisini yitirdikçe daha sık tekrarlanır. Belki depresyon ve kontrolsüz davranış atakları kısmen sık sık yaşadığı esrik krizlerin aksi bir sonucuydu. Uzun bir esrikliğe düşkünlük dönemini ruhsal depresyon, muhakeme bozukluğu ve telkine fazla açıklık takip edebilirdi."

özelliklerini ekleyerek Saûl'ün durumunun diğer yanlarını ele almışlardır. Tanah'ın M.S. üçüncü yüzyıldan kalma mevcut en eski antik Yunanca tercümesi olan *Septuaginta*'da kötü ruhun Saûl'ü "boğduğu" söylenir. M.Ö. birinci yüzyılda yazan Josephus, "hekimlerin, ruhları kovan bir çare aranmasını buyurmalarının dışında çare bulamadığı, Saûl'ün onu boğan ve bunaltan tuhaf hastalıklar ve kötü ruhlarla kuşatıldığı"nı belirtir.[14] Oysa İncil'de Saûl'ün boğulmasından yahut hekimlerden bahsedilmez. Josephus'un hikâyeye hekimleri müdahil etmesi, tıp ilminin Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde kazandığı statünün kayda değer bir yansımasıdır.

Saûl'un "abuk sabuk" konuşmasıyla (*raving*) kastedilen şey neydi? Bu sözcüğün İbranice karşılığı peygamber gibi davranmak anlamına gelir; Saûl'ün peygamberler kafilesine katılıp çıplak bir hâlde Samuel'in önüne geldiği Rama'daki davranışlarını tasvir etmek için kullanılmıştır.[15] Eski Ahit'te delilikle alâkalı diğer iki sözcük *shiggayon* ve *meshugga*'dır. İlki *Tesniye* ve *Zekarya*'da savrulan tehditlerdeki delilik anlamına gelir fakat Mezmurlar'da bu sözcük fevri bir ifade biçimini belirler. *Meshugga* deli birini anlatmak için kullanılan sözcüktür ve Davud'un Gat kralına deli numarası yaptığı bölümde kullanılır. Bu sözcük aynı zamanda peygamberleri ve onların tuhaf davranışlarını tasvir etmek için kullanılır. Mevzubahis mesellerden birinde Şemaya, Babil'den Kudüs'teki yeni tapınağın kâhini Tsefanya'ya, kesin deli olduğuna hükmettiği Yeremya'yı yakalayamadığı için sert bir mektup gönderir: "Peygamberlik eden her deli (*ish meshugga'*) için Rab, evinde memurlar olsun da sen o adamı tomruğa ve demir halkaya vurasın diye kâhin Yehoyada'nın yerine seni kâhin etti. Ve şimdi size peygamberlik eden Anatotlu Yeremya'yı niçin azarlamadın?"[16] Buradan eski İsrail'de birinin deli olduğuna hükmetmenin en önemli kıstasının "tekrarlanan

14 A.g.e. 29. Rosen, Saûl'ün boğulmasının psikolojik yorumuna yer verir (s. 30-31); yorumunu günümüz diliyle ifade ederek Saûl'ün histerik boğulma nöbetleri geçirdiğini öne sürer ve söz konusu histeri nöbetleri agresif hayal ve arzuların bilinçsiz reddedilmesi olarak yorumlanır.

15 A.g.e. 35-36.

16 Jer. 29: 26-28.

fevri, kontrolsüz ve mantıksız davranışlar"[17] olduğu ve delilerin çoğunlukla bağlandığı anlaşılıyor.

Saûl'ün tedavisi ilk başta müzikleydi. İlk Çağ Ortadoğu'sunda genellikle müziğe hürmet edilirdi. Buna rağmen Eski Ahit'te müziğin akıl hastalıklarını tedavi etme amacıyla kullanıldığına dair benzer bir durum yoktur. Saûl'ün hayatını anlatan sonraki kaynaklar bilgilendirici olmakla beraber büyük ölçüde olayların geçtiği dönemi yansıtır. Josephus, Saûl'e ruhları kovma yetisine sahip bir arpçı bulmasını öneren hekimlerden bahseder. Davud'un oğlu ve varisi Süleyman'ın iblisleri kovma yetisini de anlatır; bu uygulama sonraki dönemlerdeki egzorsizm[cin/şeytan çıkarma] ayinlerine bir başlangıç oluşturur. İncil'de Süleyman'ın bilgeliğinden bahsedilirken bu yetisinden ayrıca bahsedilmez fakat onun bu yetisi Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman efsanelerinin bir parçası hâline gelir.[18] Josephus, ayrıca şeytan çıkarma ayinlerinin o dönemde çok etkili bir tedavi olduğunu belirtir:

> Çünkü ben Vespasian'ın, oğullarının, komutanlarının ve diğer bazı askerlerinin önünde içine şeytan girmiş bir adamı kurtaran memleketlim Eleazar'ı gördüm; bu adamı şöyle iyi etmişti: içine şeytan girmiş adamın burnuna taşının altında Süleyman'ın şifa için reçete ettiği köklerden biri olan bir yüzük koyar. Adam bu kökü soludukça şeytan, adamın burun deliklerinden çıkar; adam yere düşünce Eleazar Süleyman'ın adını ve onun yazdığı sihirli sözleri söyleyerek şeytana bir daha geri gelmemesini tembihler. Sonra izleyenleri ikna etmek ve onlara bu yetisini kanıtlamak için Eleazar, az öteye suyla dolu bir kap koyar ve şeytana adamın içinden çıkarken bu kabı devirmesini ve böylece bütün izleyenlere adamın bedenini terk ettiğini göstermesini emreder.[19]

Doğrusu egzorsizm Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde çok yaygın bir uygulamaydı fakat o dönem insanlarının Saûl'ün içine şeytan girdiğini düşünüp düşünmedikleri oldukça belirsizdir. Davetsiz kötücül ruhların varlığına inanılması, en eski zamanlardan beri deliliğin yanı sıra pek çok hastalığın, bilhassa salgın hastalıkların sebebini açıklamak için yeterliydi, lâkin eski

17 Rosen, *Madness in Society*, 36-37.

18 Josephus, *Jewish Antiquities*, Book 8, ed. ve çev. H. St. J. Thackeray ve Ralph Marcus (Loeb Classical Library; Londra -Cambridge, Mass., 1950), v. 594-595; kar. 1 Kgs. 4: 29-34.

19 Josephus, *Jewish Antiquities*, Book 8: Loeb, v. 594-597.

İsrail toplumunda bu görüşle ilgili çok az kanıt vardır.[20] Saûl'e ise kesinlikle egzorsizm uygulanmamıştı. Müzik onu rahatlatmak için bir vasıta olarak kullanılmıştı; her ne kadar Davud bu konuda her daim muvaffak olamasa da onun egzorsizm uyguladığını söyleyemeyiz. Oysa Rosen'e göre Davud'un arp çalması, kötü ruhu bastırmak için uygulanan "terapötik sihrin bir parçası"ydı.[21] Müzik, ne için amaçlanmış olursa olsun onun psikoterapik faydası Helenistik dönemde kabul edilen bir gerçekti ve bu dönemde akıl hastalıklarını tedavi etmek için sık sık kullanılmıştı. Örneğin M.S. birinci yüzyılda Sahte-Philo, Davud'u müzisyen bir egzorsist olarak resmeder ve onun şeytanı kontrol altına almak için yazdığı düşünülen bir şiirine yer verir.[22]

Rosen, kimi bireylerin anormal davranışlarına karşı eski İsrail toplumunun farklı tepkisinin onları, bilincin eşiğindeki konumlarından koparıp toplumun kenarlarına atarak bir peygamber şeklinde görmelerinden kaynaklandığını iddia eder. "Canlı kehânet" sayılan peygamberler kadim Ortadoğu'nun yaygın bir özelliğiydi ve pek çok işlevi yerine getirirlerdi; çoğunlukla gaipten haber verip insanlara ve milletlere nasihat ederlerdi. Eski İsrail M.S. birinci yüzyılda bir peygamberler silsilesine şahitlik etmişti; bu peygamberlerin bazılarının manevi tebliğleri oldukça çarpıcıydı; bunlar aziz tutulup İncil'de muhafaza edilmiştir. Mevzu bahis peygamberlerden kimileri görünüşleri ve davranışlarıyla yaşadıkları zamanın standartlarına göre bile oldukça tuhaftı. "Peygamberler genelde saçı sakalı birbirine karışmış hâlde deri bir kemerle tutturulmuş çuval bezinden bir harmaniyle dolaşırlardı. Ayrıca sergiledikleri bazı davranışlar gerçekten de acayip ve çarpıcıydı... Sekizinci yüzyılda İşaya, Kudüs'ün sokaklarında üç yıl boyunca yalınayak ve çıplak dolaşmıştı."[23] Bu tür insanların tuhaf davranışları çoğu zaman mesajlarıyla beraber sembolikti; peygamberler öngördükleri geleceğin inşasına

20 Rosen söz konusu kanıtı dönüştürerek İsrail dininin davetsiz ruhlara inancı içerdiğini ve Tanrının Saûl'e gönderdiği kötü ruhun 'aslında muhtemelen şeytani doğasıyla Yehova'nın temdidi sayılan ayrı bir saldırgan güç olarak görüldüğünü' öne sürer.

21 A.g.e. 33-34.

22 Bkz. Geza Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* (Londra, 1983), 67.

23 Rosen, *Madness in Society*, 42-43.

yardım ediyorlardı. Zira bir insanın peygamber olduğuna inanılınca, onun kelâmı tanrının kelâmı olarak kabul ediliyordu ve bu kelâmın hususi bir tesiri yahut efsunlu bir kudretinin olduğu düşünülüyordu.

Peygamberler Tanrı adına hareket ederdi. Çoğunlukla kafileler hâlinde dolaşırlar ve Saûl'ün hikâyesindeki gibi hep beraber kendilerinden geçip vecd ile vaaz verirlerdi. Rosen, bu İbranî peygamberlerin psikozlu olmadıklarını, daha ziyade kişilik bölünmesine eğilimli normal bireyler olduklarını öne sürer. Ayrıca bu süreç Tanrıyla doğrudan ilişki kurmanın kabul gören bir yoluydu. Rosen, İbranî peygamberlerle İslam dinindeki dervişler arasında bir benzerlik kurar[24] çünkü ortaçağ sufileri mistik bir yaşam sürdürebilmek için genelde bir araya gelen, kimi zaman bir arada yaşayan aklı başında adamlardı; musiki, raks ya da diğer araçlar vasıtasıyla tanrıyla bütünleşmeye çalışırlardı. Sufilerin batınî amacıysa Rosen'in ifade ettiği gibi eski İsrail toplumundaki peygamberlerin rolünden oldukça farklıdır. İlk İbranî peygamberleri çoğunlukla bir tapınakla ilişkilendirilen örgütlenmiş cemaatlerin içinde yaşarlar ve ortak bir ruhi tecrübeyi paylaşırlardı.[25] Diğer İbranî peygamberler ise daha çok Hıristiyanlık ve İslam'ın sonraki dönemlerindeki azizlere yahut kutsal delilere [*holy fool*] benzer. Yine de Rosen, bir sonuca varmadan onların farklı olduklarını kabul eder. Asıl önemlisi nasıl ki bütün peygamberler deli sayılmamışsa, bütün tuhaf insanlar yahut deliler de aynı şekilde peygamber olarak görülmemiştir. İbranî toplumunun bariz delilerin çeşitli özelliklerini, en çok da tuhaf davranışlarını taşıyan belirli insanlar için kıymetli bir rol yarattığı anlaşılıyor. Bu insanların samimi hatta sofu olduğuna ve şairler gibi esinlendiklerine inanılıyordu; çoğu zaman en azından geçmişe yönelik söyledikleri şeyler isabetli olduğu için anlamlıydı; dedikleri ve yaptıklarıyla çok da tehditkâr değildi. Eğer peygamber toplum için fiziksel bir tehdit oluştursaydı, toplumun peygamberle olan ilişkisi tepkisel olarak deliyle olan ilişkisine benzerdi.

Korku, delinin konumunu belirlemekte her zaman önemli bir etken olmuştur. Fiziksel bir zarar görme ya da psikolojik bir

24 A.g.e. 62.

25 A.g.e. 54-61.

saldırıya uğrama korkusunun haricinde insanlar delinin saçmalamasının toplumsal sonuçlarından korkmaktaydılar. Hıristiyanlığın erken dönemlerinde Nasıralı İsa'nın yaşamını çok benzer bir biçimde hatırlatan ve deliye/peygambere yönelik vehmi betimleyen bir hadise meydana gelmişti. M.S. 62'de Kudüs'ün Yahudi liderleri, Anasias'ın oğlu olan İsa adında birini meşum kehanetlerde bulunduğu için tutuklamışlardı. İsa bir temiz dayak yemiş fakat ardından yine kehanetlerde bulunmaya devam etmişti. İsa'nın gerçekten tanrıdan ilham alıp almadığı konusunda liderlerin kafası karışmıştı. Acımasız Romalı misillemeleri kışkırtacak bir kamusal rahatsızlıktan korkan Yahudi liderler, adamı Roma valisine teslim etmişler ve Anastasias'ın oğlu İsa ağır bir işkenceye tabi tutulmuştu. Bu cezanın İsa üzerinde bir etkisi olmadı zira uğursuz kehanetlerine bir son vermedi ve valinin sorularını yanıtlamayı reddetti. Roma valisi Albinus, İsa'nın deli olduğuna kanaat getirerek onu serbest bırakıtı.[26] Anasias'ın oğlu İsa'nın hikâyesi yalnızca bir peygamberin kışkırtabileceği bir kamusal kargaşadan duyulan korkuyu değil, aynı zamanda olağan dışı davranışlara karşı takınılacak tavrın belirsizliğini gösterir. İsa delinin teki miydi yoksa bir peygamber miydi? Eğer Ananias'ın oğlu İsa deli olduğu gerekçesiyle ibra edilmişse, Nasıralı İsa niçin benzer bir gerekçeyle ibra edilmemişti? [27]

Yahudi peygamberliği belli ki olağan dışı davranışlara önemli ölçüde kapı aralamış ve seçilmiş birkaç tuhaf kişiye epey itibar sağlamıştı. Rosen, konuyla ilgili şöyle der: "Peygamberlik ve onunla ilişkilendirilen birtakım olgular eski İsrail toplumunun tuhaf, garip davranışlara dair toplumsal açıdan kabul edilebilir sınırlarını anlamak ve böylelikle psikopatolojik davranışın sınırlarını tanımlamak için oldukça önemliydi."[28] Saûl'ün zamanından itibaren psikopatolojinin kendisi yakın sebeplerine göre tanımlanmaya başlamıştı: hastalık, günah ya da cinler. Tıbbi, ahlâki yahut büyüyle ilgili bu bozukluk "etiyolojileri" birbirinden çok da kolay ayırt edilemez fakat söz konusu kavramların

26 Josephus, *The Great Roman-Jewish War*: *AD 66-70 (De hello Judaico),* ed. William R. Farmer (Gloucester, Mass., 1970), 241-242.

27 Bkz. Geza Vermes, *Jesus and the World of Judaism* (Philadelphia, 1984), ss. xiii-xix.

28 Rosen, *Madness in Society*, 37.

her biri Hıristiyanlık öncesi dönemde şifacılığa bir temel oluşturup gelişerek önem kazanmıştır.

Öncelikle Eski Ahit'te hekimlerle ya da tıp ilmiyle ilgili genelde olumsuz bir bakış açısı vardır. Şifa, tanrısal bir alandır ve şifa için hekime başvurmak inanç noksanlığının bir göstergesidir.[29] "Kutsal Kitap'ta geçen şifayla ilgili pasajların anlamı, Yehova'nın aslında kurtarıcı ve insan yaşamının düzenleyicisi olduğu, münferit yahut bir araya gelerek hiçbir insan evladının, hele hekimlerin sıkıntıları gideremeyeceği, acıyı dindiremeyeceği yahut hastalıkları iyi edemeyeceğidir."[30] Helenizm'in bir sonucu olarak önemli bir değişimin, Yahudilerin Babil sürgününden sonra yaşandığı anlaşılıyor; bu kültürel tesirin bir yönü de Yunan-Roma tıbbının yaygınlaşmasıdır. Bu değişim, Josephus'un, Saûl'ün deliliğinin tasviri gibi sonraki kaynaklarda hekimlerden sıklıkla bahsedilmesinden kolayca anlaşılabilir. Antik dönem Yahudi yazıtlarından bir diğer örnek ise karısı Mariamne'in öldürülmesinin ardından hastalanan Büyük Herod'un hastalığının tasviridir. Herod bir dönem hafızasını yitirmiştir; Josephus ona hekimlerin baktığını söyler.[31]

En etkileyici olanı da M.S. ikinci yüzyıldan kalma Eski Ahit'te yer alan *Vaiz yahut Sira'nın Oğlu İsa'nın Bilgeliği*'nde açıkça görülebilen hekimlere karşı olumlu yaklaşımdır.

Hekimi hak ettiği gibi, senin ona ihtiyacın olduğu için, onu tanrı yarattığı ve şifa Rab'den geldiği için onurlandır; o, kraldan bir armağan alacaktır. Hekimin mahareti onun başını dik tutar ve yüce insanların huzurunda ona imrenilir. Tanrı ilaçları topraktan yaratmıştır ve akıllı insan bu ilaçları hor görmez... Ve o, yaptıkları harikulade işlere bakıp kendisini yüceltsinler diye insanlara hüner bahşetmiştir. Tanrı, onlar vasıtasıyla şifa verir ve

29 Vermes, *Jesus the Jew*, 59.

30 Kee, *Medicine*, 17. Kee ayrıca Yeni Ahit'teki yedi "hekim" (*iatros*) vakasından sadece bir tanesinin müspet olduğunu ve İncil'in dört kitabında da Hipokrat tıbbının teknik diline ve yöntemlerine dair hiçbir kanıt olmadığını belirtir (a.g.e. 65—66). İncil'in dört kitabı şifacılara karşı daha ziyade eski Yahudi tutumunu yansıtır ki bu durum İncil'in Yahudi nüfusun yabancı Helenistik nüfus içinde en az etkilenebilecek kısmını tasvir ettiği gerçeğiyle tutarlıdır.

31 Josephus, *Jewish Antiquities*, Book 15 (Loeb baskısı, 1963), viii. 115.

acıyı alır; eczacı onlardan bileşimler yapar. Onun işi asla bitmez ve yeryüzünde sıhhat onun sayesinde vardır. Oğlum, hastalandığında ihmalkâr olma, Tanrıya dua et; O sana şifa verecektir. Kusurlarından vazgeç ve ellerini doğru yöne aç, kalbini günahlardan arındır. Mis kokulu bir kurban ada ve adağının üzerine ince undan hatırı sayılır bir miktar ve gücünün yettiği kadar yağ dök. Ve hekime yerini ver, zira onu Tanrı yaratmıştır; seni bırakmasına müsaade etme, zira ona ihtiyaç vardır. Hekimlerin muvaffak olacağı bir zaman vardır, zira Tanrıya yaşamı muhafaza etmek uğruna kendilerine teşhis ve şifada muvaffakiyet vermesi için yakaracaklardır. Yaratanın önünde günah işleyen, hekimin ocağına düşsün.[32]

Şifa hâlâ Tanrıya bağlıdır; dua ve kurban elzemdir lâkin hekim artık Tanrının gayesinin kabul edilir bir aracıdır ve Tanrının bu bahşı hekime yüksek bir sosyal statü kazandırmıştır. Doğal maddelerin tıbbi değeri de Tanrının bir armağanıdır; büyünün bir sonucu değildir. Hastalık ve günah açık bir biçimde birbiriyle bağlantılıdır; bu yüzden mağdur, Tanrının inayetini kazanmak ve bilhassa şifasına nail olmak için kurban kesmenin yanı sıra kalbini arındırmalıdır; bu şifaya, işine duayla başlaması gereken hekim aracılık eder. "Hastalığı sağaltmanın yollarıyla birlikte sebepleri de Tanrı vergisi bir sezgi, bir tür ilhamla keşfedilir."[33] Nitekim şifa Tanrının armağanlarından biridir ve hekim Tanrının yoldaşıdır, lâkin hekimin bilgisi şifacının temel gerekliliğine, kutsallığına yalnızca bir yardımcıdır.[34] Her şeye rağmen bu, şifacılık zanaatleriyle ilgili ortaçağda tıpla din arasında çoğu zaman var olan ilişkiyi karakterize eden olumlu bir bakış açısıdır. Deliliğe ilişkinse tıbbın beklentisi bu denli iyimser değildi; ne Talmud'da, ne de İslamî gelenekte deliliğin tıbbi bir çaresi vardır.[35]

İkincisi Eski Ahit'teki tanrının şifacı yönüyle ilgili ana imgedir. Tanrı şunu vadeder:

Eğer Tanrın Yehova'nın sözünü dikkatle dinlersen ve onun gözün-

32 Sirach/Ecclesiasticus 38: 1-15.

33 Vermes, *Jesus the Jew, 60*; ayrıca bkz. Rosen, *Madness in Society*, 68-69.

34 Vermes, *Jesus the Jew*, 61.

35 Bkz. Rosen, *Madness in Society*, 69.

de doğru olanı yaparsan ve onun emirlerine kulak verirsen Mısırlılara verdiğim hastalıkların hiçbirini sana vermeyeceğim; çünkü ben sana şifa veren Yehova'yım.[36]

Diğer bir deyişle İsrail milleti Tanrının emirlerine uyarsa, Tanrı onları destekleyecek ve refaha erdirecektir. Tanrı çoğu zaman peygamberlerce şifacı ve yenileyici olarak tasvir edilir. İncil geleneğinin daha eski katmanlarında Tanrı, genelde bir milletin, seçilmişlerin toplu hatalarını iyileştirir; zaman içinde bu bakış açısı Tanrının, aynı zamanda hastalıkları günahlarından kaynaklanan inançlı kimseleri iyileştirdiği düşüncesine dönüşür.[37] Böylece dindar insanların, hekimlerin yanı sıra dini yollardan, tövbe ederek ve günah çıkararak iyileşme olasılığı doğar.

Üçüncüsü M. Ö. beşinci ve dördüncü asırlarda Yahudilik üzerindeki Acem etkisinin bir sonucu olarak bütün ahlâki ve fiziki kötülüklerden şeytanın sorumlu olduğu düşüncesi, Yahudi dinî düşüncesine derinden nüfuz etmiştir.[38] İblislerin varlığı, dünyayı ve içindeki canlıları iyiyle kötünün, aydınlıkla karanlığın, Tanrıyla şeytanın mücadelesi olarak tasavvur eden bir dünya görüşünün parçasıydı.[39] Ruhlar genellikle her yerde mevcut, yakın ve güçlüydüler. Yalnızca saf ve cahil alt sınıfın düşündüğü gibi batıl ve sihirli bir yeraltı dünyasının sakinleri değillerdi; ruhlar Ortadoğu'da gündelik yaşantının tamamlayıcısı hâline gelmişti. İnsanlara zarar verebilen ya da faydalı olan bakteriler gibi ruhlar da görünmez ama gerçekti.[40] İnsanlara ne denli yakın oldukları, erken Hıristiyan döneminden kalma Mısır'a ait bir büyü el kitabındaki parçadan anlaşılabilir: "Sana her şeyi açık açık ifşa edecek, senin [yoldaşın] olacak ve seninle yiyip uyuya-

36 Exod. 15: 25b-26.

37 Kee, *Medicine*, 12-16.

38 Vermes, *Jesus the Jew*, 61.

39 Bu Acem etkisinin Ortadoğu'daki kalıcı önemi, Süryanice İncil'de iblisler [*demons*] için kullanılan terminolojide incelikli bir biçimde gösterilmiştir. Süryani İncil'inde (*Peshitta*) "şeytan" ve "şeytani" sözcüklerine karşılık kullanılan *daiwa* ve *daiwana* sözcükleri Farsçadan gelmektedir. Beelzebul ise bütün iblislerin başıdır. Bkz. T. C. Falla, 'Demons and Demoniacs in the Peshitta Gospels', *Abr-Nahrain*, 9 (1969-1970), 43-65.

40 Bu benzetme için bkz. E. Dawes ve N. H, Baynes, çev., *Three Byzantine Saints* (Crestwood, NY, 1977 yeni baskı) s. xii.

cak [bir ruh] yardımcı olarak gelir."[41]

Sonraki ruhani edebiyatın büyük bir kısmı iyi ve kötü güçler arasındaki evrensel çatışmaya ayrılmıştır. Bu düalist bakış açısı, iyi ve her şeye gücü yeten bir tanrı tarafından yaratıldığına inanılan bir dünyadaki somut kötülük sorununa yerinde bir cevaptı. Howard Kee'ye göre bu bakış açısı Jübile ve Yeni Ahit yazarlarınca mutlak sayılmamıştır; koşullara göre değişir. "İnsanların hastalık ve felaketleri şeytani güçler tarafından tasarlanmakta fakat bunların gerçekleşmesine ise Tanrı müsaade etmektedir. Eninde sonunda kötü güçler yenilecektir ve tüm canlıların nihai ve sonsuz eski hâllerine dönüşü gerçekleşecektir."[42] Lâkin şüpheye mahal vardı ve Yahudiler kötü ruhları defetmek için Hz. Nuh'la Hz. Süleyman'a atfedilen ezoterik kitaplara başvurmuştu; Yeni Ahit'in yazılı hale geldiği dönemlerde Esseniler belli ki ezoterik geleneğin önde gelen savunucularıydılar.[43] Böylece insanoğlu da bu evrensel çatışmada etkin bir rol almış ve kendini kötü güçlere karşı savunmuştu.

Herkese musallat olabilen iblisler M.Ö. ikinci yüzyıl Yahudi literatüründe doğrudan hastalık ve ölümle ilişkilendirilmişti; bu bakış açısı Tobit'in Kitabı'nda net bir şekilde ifade edilmiştir. Bu kitap, Apokrif kitapların en popülerlerinden biridir ve Yeni Ahit'ten önceki dönemdeki Yahudi yaşantısının ayrıntılı bir tablosunu sunar. Asurlular tarafından İsrail'den koparılan ve Ninova'da sürgün yaşayan dindar Tobit'in hayali hikâyesini anlatır. Tobit, hayırseverliğine rağmen fakir düşer ve kör olur; hekimler körlüğünü iyileştiremez. Aynı zamanda Media'daki Sarah da iblis âşığı Asmodeus tarafından lanetlendiği için çaresizdir. Tobit gibi o da Tanrıya dua eder; yakarışlarını duyan Tanrı her ikisini de iyileştirmek, Tobit'in gözlerini açmak, Sarah'la Tobit'in oğlu Tobias'ı evlendirmek ve iblis Asmodeus'u bağlamak üzere başmelek İsrâfil'i gönderir. Mânidar bir biçimde İsrâfil [*Raphael*] sözcüğü "tanrı şifa verir" anlamına gelir. Tobit orada bıraktığı parayı almak üzere oğlunu Media'ya gönderir; İsrâfil tebdil-i kıyafet Tobias'a eşlik eder ve ona duayla beraber

41 Hans D. Betz, ed., *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells* (Chicago-Londra, 1986), 3.

42 Kee, *Medicine*, 22-23

43 Vermes, *Jesus the Jew*, 62-63.

babasının gözlerini açacak ve Sarah'ın iblisini kovacak (insan yiyen bir balıktan yapılmış) sihirli bir ilacı nasıl kullanacağını öğretir. Tobias Sarah'a evlenme teklif eder ve onunla evlenir; düğün gecesi iblis âşığı uzaklaştırır. Düğünden sonra oğullarını merak eden Tobit'le karısının yanına giderler. Tobias'la İsrâfil Ninova'ya Sarah'ın önünde giderler ve Tobias sihirli iksirle babasının gözlerini açar. İsrâfil tanrının elçisi bir melek olduğunu söyleyerek gerçek kimliğini ifşa eder ve hepsi sonsuza dek mutlu yaşar.

Bu demonoloji [şeytanların varlığını araştıran ilim] inanışı uygulamaya geçirilmiş ve Yahudiler Helenistik dönemde egzorsist olarak nam salmıştır. Şeytanların sebep olduğu rahatsızlığa karşı doğal tepki, egzorsistin, mükemmel (*par excellence*) büyücünün yarattığı doğaüstü bir rahatlamaydı. Büyü, etkili teknik ve formülleri kullanarak belirli bir amaç için doğaüstü güçlerin zorlanması olarak tanımlanabilir; yazılı kurallar ve maddelerin yanı sıra bu tür bir güce sahip kişinin adını söyleyerek ruh çağırma yöntemine de başvurulurdu. Egzorsizm gündelik yaşantının bir parçası hâline geldiğinden ve menedilmesi İncil'de emredilen birtakım göreneklere ters düşeceğinden Yahudilerce yasaklanmamıştı.[44] Kumran'daki Essene kütüphanesinde egzorsizmle ilgili kısmi kanıtlar vardır.[45] Daha önce gördüğümüz gibi Josephus, Vespasian'ın huzurunda Yahudi bir egzorsist tarafından gerçekleştirilen bir egzorsizme tanıklık etmiştir. Özetle Josephus, M.S. birinci yüzyılda üç tür şifa yönteminin hepsiyle uğraşan Yahudiliğin portresini sunar: Yunan-Roma tıbbı, tanrısal müdahale ve büyü. Nasıralı İsa bu ortam içinde yaşamış ve mucizeler gerçekleştirmiştir.

Hz. İsa'nın yaptıklarını anlamlandırırken ilk şifa yöntemi elenebilir: İncil'deki dört kitapta Hipokrat tıbbının kullandığı yöntem ve teknik dille ilgili bir kanıt yoktur. Hz. İsa Galileli bir Hasid ya da mübarek bir zat, Yahudilikteki kadim peygamberlik geleneğinin bir vârisidir. Bu "din adamı"[46] en çok "karizmatik

44 Bkz. Vermes, *Jesus the Jew*, 64-65.

45 Maurice Baillet, *Discoveries in the Judaean Desert*, vii. *Qumran Grotte* 4. *iii* (*4Q482- 4QS20*) (Oxford, 1982), 215-262.

46 Bkz. J. B. Segal, 'Popular Religion in Ancient Israel', *Society for Jewish Study*, 27 (1976), 7-9, 20-21

bir hoca, şifacı ve egzorsist" olarak dikkat çekmiştir.[47] Gerçekten de ilk başta kalabalıkları çeken şey muhtemelen Hz. İsa'nın şifacılığıyla şeytan çıkarmasıydı; sonradan bu kalabalıkların bir kısmı onun öğretilerine inanmıştı.[48] Örneğin Hz. İsa Kefernahum Sinagogu'ndaki adamın içindeki şeytanı çıkardıktan sonra "hepsi şaştılar, o derece ki birbirlerine sorup diyorlardı: 'Bu nedir? Yeni bir öğreti! O, murdar ruhlara bile hâkimiyetle emrediyor ve kendisine itaat ediyorlar.' Onun hakkındaki rivayet bütün Galile çevresinde hemen her yere yayıldı."[49]

Hz. İsa'nın mucizeleriyle ilgili tipik tasvirler Markus tarafından Kefernahum'daki olaylara atıfta bulunularak yazılmıştır:

> Akşamleyin güneş battığı zaman bütün hastaları ve cine tutulmuş olanları kendisine getirdiler. Bütün şehir kapıya toplanmıştı. İsa, çeşit çeşit hastalıklara tutulmuş olan çok kimseleri iyi etti; çok cinler çıkardı; ve cinlerin konuşmasına izin vermiyordu, zira kendisini tanıyorlardı.[50]

Hz. İsa'nın kendisinin şöyle dediği rivayet edilir: "İşte ben bugün ve yarın cinleri çıkarıyorum ve şifa veriyorum."[51]

Bu ifadelerin yanı sıra İncil'in dört kitabının yazarları egzorsizmle ilgili belirli altı vakadan bahsederler: Markus, cine tutulma olarak bahsettiği, akli yahut asabi bozukluğa benzeyen dört vaka aktarır. Bunların dışında Hz. İsa'nın on iki havarisiyle yetmiş (ya da yetmiş iki) şakirti de başarılı egzorsistler olarak tanımlanır: Ve yetmişler: "'Ya Rab, cinler bile senin isminle bize itaat ediyorlar!" diyerek sevinçle döndüler."[52] Hatta şakirtlerden olmayan bir adamın bile İsa'nın ismiyle cin çıkarabildiği

---

47 Vermes, *Jesus and the World of Judaism*, 5, 27; a.g.e., *Jesus the Jew*, 22-29. İncil'in ilk üç kitabının tipik bir özetinde anlatılanların beşte biri ya İsa'yla havarilerinin şifa ve egzorsizmlerini anlatır ya da onlara atıfta bulunur (Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 1).

48 Morton Smith, *Jesus the Magician*, (New York, 1978), 9, 11, 16, 23. Smith'in Kee tarafından kaleme alınan çalışmalarının birbiriyle çelişen değerlendirmeleri için bkz. *Medicine*, 112-114 ve E. P. Sanderst *Jesus and Judaism* (Philadelphia, 1985), 68, 162-173.

49 Mark 1: 27-28.

50 Mark 1: 32-34.

51 Luke 13:32.

52 Luke 10:17

söylenir.[53] Dolayısıyla şifa ve egzorsizm İncil'in dört kitabında ve Yeni Ahit'in kalan kısımlarında anlatılan "Hıristiyanlığın ilk zamanlarında hareketin başlangıcından beri merkezi bir etmendi.[54]"

"İsa egzorsistti, fakat profesyonel değildi."[55] Yaptığı işlerden kesinlikle para almıyordu. Daha da önemlisi Hz. İsa'nın egzorsizmi klasik Yahudi üslubuna uymaz: Geza Vermes'in belirttiği gibi herhangi bir ritüel yoktur; yalnızca cine gitmesini söyleyen sözel bir emir vardır.[56] İsa'nın bu azarlama eyleminde eksik olan şey sihir unsurudur. Paradoksal olarak fiziksel hastalıklara yönelik çoğu şifacılık vakasında bir tür ritüel vardır.[57] Sözel emirlerinde bile Hz. İsa büyücüler gibi herhangi bir üstün güce başvurmamıştır. Cine tutulmuş kör ve dilsiz birine şifa verince herhangi bir güce başvurmadığından Ferisiler tarafından cinlerin efendisi Beelzebul ile cinleri çıkarmakla suçlanmıştır. Bu suçlama karşısında Hz. İsa Ferisilere dönüp onlara kimin adıyla cin çıkardıklarını sorar.[58] Bu olay açıkça diğerlerinin İsa'nın büyücü olduğunu düşündüklerini gösterir. Markus'un kitabındaysa Hz. İsa'nın olağan dışı bir şekilde davrandığı belirtilir. Markus, Hz. İsa'nın eve geldiğini söyleyerek başlar, "yeniden toplanan kalabalık yüzünden yemek yemeye bile imkânları olmadı. Yakınları bunu işittikleri zaman onu bulmak için sokağa döküldüler çünkü 'aklını oynatmış' diyorlardı."[59] Hz. İsa'nın Kudüs yazıtlarının da doğruladığı davranışı Eski Ahit'te bahsi geçen peygamberler yahut çağdaş büyücülerin davranışıyla ilişkilendirilebilir; Hz. İsa'ya her ne olduysa bu durum onun aklı başında bir hoca olarak tasvir edilmesiyle tutarsızdır.[60] En azından bu anlatılan kısım aile bireylerinin hastalarının yardımına koşma gibi bir temel yükümlülüğünü hatırlatır.

Gerasinili kötü ruhların hikâyesi Hz. İsa'nın cinleri nasıl kovduğuna ve o dönemde vahşi ve kontrol altına alınamayan

53 Luke 9:49. Bkz. Vermes, *Jesus the Jew*, 23.
54 Kee, *Medicine*, 124.
55 Vermes, *Jesus and the World of Judaism*, 8.
56 Vermes, *Jesus the Jew*, 23, 65
57 A.g.e. 24-25.
58 Matt. 12: 22-29; Luke 11: 14-22.
59 Mark 3: 19-21.
60 Sanders, *Jesus and Judaism*, 166.

delinin içinde bulunduğu içler acısı duruma dair iyi bir tasvirdir:

[İsa'yla havarileri] denizin karşı yakasına, Gerasiniler ülkesine vardılar. [İsa] tekneyi bırakıp kıyıya çıktı. Mezarların arasından çıkan kötü ruhla dolu bir adam onu karşıladı. Adam mezarların arasında yaşıyordu. Artık kimse onu bağlayamıyor, zincire vuramıyordu. Gerçi çok kez prangaya vurulmuş, zincirlerle bağlanmıştı, ama zincirleri kırmış, prangayı parçalamıştı. Hiç kimse onu zapt edemiyordu. Gece gündüz mezarlarda, dağlarda çığlık çığlığa bağırır, taşlarla kendini yaralardı. Adam İsa'yı uzaktan görünce ona tapındı. Ortalığı sarsan bir çığlık atarak, "Ey İsa, yüce Tanrının Oğlu, benden ne istiyorsun?" diye haykırdı, "Tanrı adına sana yalvarırım, bana işkence çektirme!" Çünkü İsa, "Kötü ruh, adamdan çık!" demişti. İsa, "Adın ne?" diye sordu. O da "Adım Lejiyon'dur" dedi, "Çünkü biz çokluğuz." Kendilerini o bölgenin dışına göndermemesi için İsa'ya çok yalvardı. Orada çok büyük bir domuz sürüsü bayırda otlamaktaydı. Kötü ruhlar İsa'ya, "Bizi domuzlara gönder de onların içine girelim" diye yalvardılar. O da onlara izin verdi. Kötü ruhlar çıkıp domuzların içine girdiler. Sürü uçurumdan aşağı denize uçtu. Yaklaşık iki bin domuz boğuldu.

Domuz çobanları çil yavrusu gibi dağılıp kentte, kırsal alanlarda bu olayı anlattılar. Herkes olup biteni görmeye koştu. İsa'nın yanına vardılar. Cine-Lejiyon'a tutulan adamı giyinmiş, akıllanmış, orada oturur görünce korkuya kapıldılar. Olaya tanık olanlar, cine tutulan adamla domuzların başına geleni halka anlattılar. Ardından da İsa'ya bölgelerini bırakıp gitmesi için yalvarmaya başladılar. İsa kayığa binerken, cine tutulmuş adam birlikte gitmek için ona yalvardı. Ama İsa ona engel oldu. "Evine, seninkilere git!" dedi, "Rabb'in senin için yaptıklarını ve sana acıdığını onlara anlat!" Bunun üzerine adam gitti ve İsa'nın kendisi için tüm yaptıklarını Dekapolis dolaylarında yaymaya başladı. Herkes şaşırdı kaldı.[61]

İsa ne profesyonel bir egzorsistti ne de bu konuda emsalsizdi. "Çağdaş Yahudi düşüncesi kötülüğe karşı mücadelede İlyas Peygamberin örneğini takip eden Hz. İsa'ya benzer Hanina ben Roza gibi din adamlarına yer ayırmıştır."[62] İntertestamental [Eski ve Yeni Ahit'in yazılması arasındaki dönem] literatürde, bilhassa Kumran metinlerinde, İncil'de geçen temel figürlerin çoğuna Hz. İsa'nınkine benzer bir şifa kudreti bahşedilmiştir; günahları bağışlama kudretleriyse şifacılıklarıyla eşdeğerdir.

61 Mark 5:1-20.

62 Vermes, *Jesus the Jew*, 65, 72-78.

Çünkü çağdaş Yahudi düşüncesine göre şeytan günahları körüklerdi, Tanrı da bu günahları akli ya da fiziki hastalıklarla cezalandırırdı (Akılla beden arasında bir ayrım yapmak tarihi bağlama uygun düşmez; tek ayrım kötü ruhların doğrudan mı yoksa dolaylı bir şekilde mi müdahale ettiğiyle ilgiliydi). Hz. İsa günahları bağışlayan ve böylelikle şifa veren kutsal bir zattı; "şifa vermek", "cin çıkarmak" ve "günahları bağışlamak" sözcükleri o dönemde birbirlerinin yerine kullanılabilen sözcüklerdi.[63] Şifayla ilgili bu bakış açısı sonraki Talmud deyişlerinde tekrarlanır: "Hiçbir hasta bütün günahları bağışlanmadan iyileşemez."[64]

Geza Vermes, günahların affının Hz. İsa'nın bütün şifacılığının anlaşılmasında kilit nokta olduğunu düşünmekte haklı olabilir; lâkin şifa, egzorsizm ve günah çıkarmayı bir grupta toplamak mantıklı mıdır? Hz. İsa Yeni Ahit'te şifayla egzorsizm arasında hep bir ayrım yapmıştır ve bu grupta söz konusu iki etkinlik birbirinden ayırt edilebilir. Vermes'in öne sürdüğü gibi Yahudi egzorsist, günahları bağışlayabilir ve bu yüzden şifacıya benzer. Fakat bu ikisi eş anlamlı sözcükler midir? Muhtemelen değiller. Yeni Ahit'te hastalık ve rahatsızlıklarla ilgili aslında çok farklı iki bakış açısı vardır: birinci bakış açısına göre kötülüğe Tanrı sebep olur; ikinci bakış açısına göreyse kötülüğe Tanrı sebep olmaz. Birincisinde kötü ruhlar hastalık vasıtasıdırlar; ikincisindeyse kötü ruhlar hastalığın kendisidir. Hz. İsa'nın şifacılığıyla ilgili hikâyelerin, Tanrının günahkârları cezalandırdığı düşüncesine karşılık geldiği anlaşılıyor; Hz. İsa günahkârın günahlarını bağışlayabilir ve böylelikle cezayı ortadan kaldırabilir. İsa'nın kariyerindeki egzorsizm vakalarının, hastalıklara Şeytanın ya da kötü ruhların kendi bilinmez ve şeytani nedenlerinden ötürü sebep olduğu ve hastalıkların ahlâk meselesiyle bir alâkasının olmadığı inancına karşılık geldiği anlaşılıyor. İkinci bakış açısının doğuştan kör olan adamın hikâyesini haklı çıkardığı görülüyor;[65] adamın gözlerinin açılması insan davranışından bağımsız olarak Tanrının kötülük üzerindeki gücünün bir göstergesiydi. Şifacı, hastalık sahibini bağışlayabilir, fakat egzorsistin cine tutulmuş kişiyi bağışladığı hiçbir yerde görülmez.

63 Vermes, *Jesus and the World of Judaism*, 10.

64 A.g.e. 28.

65 Yuhanna 9: 1-41.

On iki havari de şifa yeteneği ve egzorsizm gücünü taşımaktaydı ama bu ikisinin arasındaki fark erken Hıristiyanlık döneminde bulanıklaşmıştı. Tedavi yöntemleri daha geleneksel olan hastaya kutsal yağ sürme, telkinde bulunma ve dokunma ritüellerini içeriyordu.[66] Meselenin özünde Tanrı daha az kindar, şeytansa daha kuvvetli görülmekteydi; hastalıklar büyük ölçüde şeytan işiydi ve günahların bağışlanmasına pek fazla ihtiyaç yoktu. Akli bozukluklar ilk Hıristiyanlarca açık bir şekilde insanların cine tutulması olarak görülürdü, Origen'in, deliliği kişinin kontrolü dışında gelişen bir cine tutulma olarak gören bakış açısının Hıristiyan teolojisi için belirleyici olduğu anlaşılıyor.[67] Hıristiyan egzorsizminin şekil itibariyle Hz. İsa'nın yaptıklarından ziyade büyücülerin geleneksel uygulamalarına daha çok benzediği ortaya çıkıyor.[68] Örneğin Bizanslı azizlerin egzorsizmleri Hz. İsa'nınkilerden farklıdır; onlar genellikle cine tutulmuş kişiye dokunur, dua eder ve çoğu zaman verdikleri hizmetin karşılığında bir şekilde para alırlardı.

Erken Hıristiyan dönemde Akdeniz dünyasında mantalite olarak her yerde bulunan, kurnaz ve çoğu zaman insanlara düşman aşırı batıl bir nüfus vardı. Bu ortamda Hıristiyan misyonerler değerli bir silaha sahiptiler ve bu silahı ustalıkla kullandılar. Peter Brown inancın ve din değiştirmenin bu karşılıklı etkileşimini yetkinlikle özetler:

> Hıristiyanlık, ruhsal dünyanın iyi ve kötü güçler, meleklerle şeytanlar arasındaki mutlak bölünmesinin önemli efsanesini miras almıştır. Kötülük sorunlarıyla meşgul olan Hıristiyanlığın şeytana yönelik tavrı, insanlara isimsiz endişeyi gidermek için tasarlanmış bir cevap sunmuştur; bu endişeyi cinlere yönlendirdiler ve aynı zamanda bunun

66 Vermes, *Jesus the Jew*, 25.

67 Temkin, *The Falling Sickness*, 2. baskı, s. 92. Bu düşüncenin zemini Hıristiyan savunucular tarafından daha önceden hazırlanmıştı: bkz. örneğin, 'The First Apology of Justin' ve 'A Plea Regarding Christians by Athenagoras, The Philosopher', *Early Christian Fathers*, ed. C. C. Richardson (New York, 1970), sırasıyla 225-289 ve 300-340.

68 D. W. Amundsen ve G.B.Ferngren, 'Medicine and Religion: Early Christianity Through the Middle Ages', in *Health/Medicine and the Faith Traditions*, ed. M. E. Marty ve K. L. Vaux (Philadelphia, 1982), 103-106; D. E. Aune, 'Magic in Early Christianity', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2: 23: 1 (Berlin, 1980), 1529 vd.

çaresini de sundular. . . Böylece tarihçi ne kadar güçlü sosyal ve kültürel sebepler bulsa da Yeni Ahit'ten bu yana Hıristiyan literatüründe Hıristiyan misyonerlerin esasen insanın görünmeyen düşmanlarının, cinlerin egzorsizm ve şifa mucizeleriyle yenilgisini ifşa ederek ilerlediği gerçeği varlığını korur.[69]

Şifacılığın, bilhassa egzorsizmin, paganların Hıristiyan yapılmasında bir etken olarak önemi, Ramsay MacMullen tarafından ikna edici bir şekilde tartışılır.[70] Diğer yandan Robin L. Fox bu denli çarpıcı olmayan bazı sebepleri ve din değiştirmenin uzun ve dikkatli doktrinleştirme sürecini vurgulayarak paganların hıristiyanlaştırılmasında egzorsizmin bu denli önemli olmadığını savunur.[71] Yine de egzorsizm, Hıristiyanlığa geçişin hayati bir parçasıdır. "İçlerine girince Hıristiyanlar, büyücülük karşıtı bir modern Afrika kültünün bin yıllık heyecanının tadını çıkardılar."[72]

Egzorsizm, Erken Dönem Kilisenin yaygın bir uygulaması hâline geldi ve cine tutulmuş kişinin içindeki kötü ruhları kovmaktan çok daha kapsayıcı bir anlam taşımaya ve uygulama alanı bulmaya başladı. Hıristiyan bakış açısından paganizmin kendisi şeytaniydi ve Hıristiyan olan herkesin bu lekeden arındırılması gerekiyordu. İkinci yüzyılda Mısırlı dindarlar arasında gelişen fiziksel olarak sağlıklı kişilerin egzorsizmi üçüncü yüzyıldan itibaren vaftiz için gerekli bir hazırlık durumuna geldi.[73] Nihayetinde yeni Hıristiyan olan birine egzorsizm uygulanması, geç antik dönemde Hıristiyanlığın başarısı ve yeni doğan bebeklerin vaftiz edilmesi geleneğinin yaygınlaşmasıyla yok olmuştur. Bir yandan egzorsizm geleneği vaftiz töreninin içinde değişikliğe uğramış bir şekilde devam etmiş, diğer yandan Hıristiyan

69 Peter Brown. 'Sorcery, Demons and the Rise of Christianity', in *Religion and Society in the Age of St. Augustine* (Londra, 1972), 122. Ayrıca bkz. Henry A. Kelly, *The Devil at Baptism: Ritual, Theology, and Drama* (Ithaca, NY, 1985), 10 b.a..

70 *Christianizing the Roman Empire, AD 100-400* (New Haven, Conn.-Londra, 1984), 27 b.a..

71 *Pagans and Christians* (Harmondsworth, 1986), 316-317, 327-330.

72 Brown, 'Sorcery', 136. Ayrıca bkz. Kelly, *The Devil at Baptism*, 2. böl.

73 Kelly, *The Devil at Baptism*, 4. böl.

din adamları Erken Dönem Kilisenin hamasi günlerindeki gibi kötü güçlere karşı savaş vermeyi sürdürmüştür. Azizlik mertebesine karşılık olarak sonraki Hıristiyan *çilecileri* şeytana karşı girişilen manevi bir ödül savaşının birer "savaşçısı"ydılar.[74]

Hıristiyanlığın aziz din adamları geç antik dönemde şeytanın istila ettiği dünyayı büyücülerle paylaştılar. Her iki grubun hemen hemen aynı işlevleri yerine getirdikleri anlaşılıyor. İyiliksever büyücü kazanımlarını sürdürdü; "birtakım dinlerin geleneklerini bildiğini ve anladığını iddia etti. Diğer insanlar artık eski dinlerden anlamazken, büyücü anlıyordu. Tanrılarla, şeytanla ve ölülerle iletişim kurmak için gerekli şifreli kelimeleri biliyordu. Büyücü, görünmez enerjilerden faydalanabilir, bu enerjileri düzenleyebilir ve yönlendirebilirdi. Migrenden burun akıntısına, tahtakurusundan at yarışına ve elbette aşk ve para mevzularına değin insanlığın başına dert olan binlerce ufak tefek soruna çareleri olan bir sorun çözücüydü büyücü." [75]

M.S. dördüncü yüzyıla değinse Hıristiyanlığın bir devlet dini olarak tesis edilmesiyle birlikte Hıristiyan din adamlarının, bilhassa egzorsistlerin şifacı olarak tanınmak için resmi talebi iyice yapılandırılmış ve bazı kiliseler tanınmış şifa merkezleri hâline gelmişti. Karşılaştırma yapıldığında "paganların Asklepios gibi bu türden tanrıları, cine tutulanların gidebilecekleri bir tapınakları yoktu; onlar şansa ya da izbelerde satın alabilecekleri pek de itibarı olmayan yardımlara güvenmek zorundaydılar."[76] Egzorsizmin güçlü aracının elbette Hıristiyan din adamları için tehlikeleri vardı. Örneğin sonraki dönemde Atroalı Aziz Peter, generalin karısının deliliğine şifa olduğu için meşhur olmuştur. Başarısız olan şifacı rakipleriyse onun gücünü şeytandan aldığını iddia etmişler ve Atrolı Peter bu yüzden inancının sağlam ol-

74 Brown, 'Sorcery', 136.

75 Betz, *The Greek Magical Papyri*, ss. xivii—xiviii; egzorsizmin nasıl uygulanacağıyla ilgili talimatlar için bkz: PGM IV. 1227-1264; cine tutulanlara muska: PGM IV. 3007-3086; insanı delirten büyü: PGM, XIV. 1182-1187; cine tutulanlar için: PGM, LXXXV. 1-6 ve PGM, XCIV. 17-21; cinlerin saldırısına ve saraya karşı koruyucu muska: PGM, CXIV. 1-14.

76 Ramsay MacMullen, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven, Conn., 1980), 50. MacMullen'ın büyücülerin etkinliğini yahut itibarını yeterince önemsemediği anlaşılıyor.

duğunu kanıtlamak zorunda kalmıştır.[77] Diğer aşırı uçtaysa çok dindar ama akıllı birisi, bir deliyle karıştırılabilmekteydi.[78]

Geç Roma toplumunda dördüncü yüzyıldaki hızlı değişimler mucizevi şifaların hem sayısında, hem de niteliğinde bir artışa neden olmuştu.[79] Geleneksel hekimin aksine azizlerin şifasına kolayca ulaşılabilirdi ve bu, parasız, anında sonuç veren ve acısız bir şifaydı. Hastanın adına doğaüstü güçlerin başarıyla yönlendirilmesi adeta garanti ediliyordu ve bu inanç şifacılığına toplumun hemen hemen bütün sınıfları inanıyordu. Bu son noktanın vurgulanması gerekir. Peter Brown'ın haciyografi literatürüyle ilgili yazdığı birtakım makalelerde gösterdiği gibi demonolojiye duyulan inanç ve bu inancın dinî şifacılıkla olan bağlantısı yalnızca cahil halka değil sosyal yapının bütün katmanlarına nüfuz etmişti.[80] Hatta demonolojinin gerçekliği tanımlamanın bir yolu olduğu bile söylenebilirdi; demonoloji, akıl hastasının içsel tecrübelerini tanımlayabilmesinin ve diğerlerinin bu hastanın dışarıya karşı davranışlarını anlamlandırabilmesinin bir yolu hâline gelmişti. Hasta, şifacı ve toplum arasındaki karmaşık diyalektik ilişkide, akıl hastalığının kültürel açıdan ortak paydaları oluşturulmuştu. Bu "gerçeklik pazarlığı" *Azizlerin Yaşamöyküleri*'nde oldukça iyi ortaya konmuştur; buna karşılık söz konusu yaşamöykülerinin ezberlenmesi deliliğin demonik izahını ve dinî

77 Bkz. Kathryn M. Ringrose, 'Saints, Holy Men and Byzantine Society, 726-843, (Rutgers University, 1976), s. 89.

78 Örneğin Efesli Yohanna'nın yaşadığı olay için bkz. *Lives of the Eastern Saints*, ed. ve çev. E. W. Brooks (PO, 17; Paris, 1923), 169.

79 Brown, 'Sorcery', 122 vd., Amundsen ve Ferngren, 'Medicine and Religion' (s. 103) adlı çalışmalarında birtakım sebeplerden fakat özellikle dördünce yüzyılda büyük kitlelerin hıristiyanlaştırılması sonucu "pagan düşünce biçimlerinin hıristiyanlıkla harmanlanması"ndan bahsederler. Ayrıca bkz. A.-J. Festugière, ed. ve çev., *Vie de Théodore de Sykéôn* (Subs. Hag., 48; Brüksel, 1970), I. cilt, s. xviii, ve a.g.y., *Les Moines d'Orient* (Paris, 1961), bilhassa I. cilt, 1. böl., Mary E. Keenan, 'St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine', *BHM*, 9 (1941), 16 vd. M.S. dördüncü yüzyılda Galen tıbbıyla Hıristiyanlık arasındaki ilişkinin ayrıntılı bir tasvirini verir.

80 Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, 1981), 114 vd. Kar. Festugière, *Les Moines d'Orient*, I. cilt, 1. böl.

şifa beklentisini muhtemelen pekiştirmiştir.[81]

Tahmin edileceği üzere bütün hastalıklara cinlerin sebep olduğu düşünülmediği gibi bütün şifaların da egzorsizmle elde edileceği düşünülmüyordu. *Azizlerin Yaşamöyküleri*'nden anlaşılacağı gibi dinî şifa yoluna esasen kronik hastalıklarda, çoğu zaman profesyonel bir tıbbi tedavi yoluna gitmeden başvuruluyordu; hekime ise genelde akut hastalıklar için gidiliyordu. Kötü ruhlarla ve bunların egzorsizmleriyle dolu olan *Sykeonlu Aziz Theodor'un Hayatı*'nda da aynı şeylerin olduğu anlaşılıyor—altıncı yüzyılda Orta Anadolu'daki köylülerin "tamamen cinlerle dolu bir varoluş" sürdürdükleri görülüyor.[82] Hastaların Theodor tarafından hekime havale edilmesi istisnai olabilir.[83] Yine de Yunan tıbbının Hıristiyan cemaatlerine yerleştirilmesinin Yahudilerin *Sirak Kitabı*'nda varılan uzlaşmayı anımsattığı ve İslam toplumundaki uzlaşmanın da habercisi olduğu anlaşılıyor. Geç antik dönemde manastır ya da bakımevlerindeki hastaların bakı-

81 Evelyne Patlagean (*Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4e-7e siècles*, Paris, 1977, 106 vd.) cine tutulmanın erken dönem Bizans toplumunda hemen hemen her şeyi açıklamak için kullanılabildiğine dikkat çeker; bu atıf büyük ölçüde haciyografiyi yazan kişinin bakış açısına bağlıydı. Bu tür bir yazar bir hastalığı cine tutulma şeklinde izah ederken Patlagean bizi psikosomatik hastalık olasılığının farkında olunması gerektiği konusunda uyarır. Ayrıca fiziksel hastalıkların dışında cine tutulmanın Bizans toplumunda en şiddetli psikolojik gerilimleri izah etmek için kullanıldığını belirtir.

82 A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602*, ii. 958; Dawes ve Baynes, *Three Byzantine Saints*, 182 vd. Benzer şekilde Palladius'un *The Lausiac History* isimli eseri (İng. çev. Robert T. Meyer, *Ancient Christian Writers*, 34; Westminster, Md., 1965) çilecilerin tıp hekimlerince hiçbir düşmanca imâ olmaksızın tedavi edilmeleriyle ilgili birtakım vakalardan (s. 83vd., 112 vd., 136) bahseder; ayrıca söz konusu eser sonraki azizlerin yaşamöykülerinde karşımıza çıkan delilikle ilgili çoğu temaya yer verir: cine tutulanların tedavisi (s. 57, 64, 79, 104, 121), deliliğin laneti (s. 120), kutsal deli (s. 96.) ve deli çilecilerin bağlanması (s. 85 vd.). Bu eserle ilgili bkz. L. Ryden, 'The Holy Fool', in *The Byzantine Saint*, ed. S. Hackel (*Studies Supplementary to Sobornost*, 5; Londra, 1981), 106 vd.

83 Bkz. H. J. Magoulias, 'The Lives of the Saints as Sources of Data for the History of Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries', *BZ*, 57 (1964), 128 vd.

mını üstlenen Hıristiyanların yaşam tarzı [*modus vivendi*] altıncı yüzyılda Barsanuphius ve Gazzeli John adlı azizlerin birbirlerine yazdıkları mektuplarda fevkalade bir şekilde tasvir edilmiştir. Onlar tıp ilminin dindarlığın önünde bir engel teşkil etmediğine, bu ilmin de tıpkı diğer keşişlerin el emekleri gibi görülmesi gerektiğine inanmışlardı. Tıbbi uzmanlıktaki gururun özenle korunması gerekirken profesyonel tıp tanrısal yaşamla tamamen uyumlu bir hâldeydi.[84] Yine de delilik meselesiyle ilgili Hıristiyan el yazmaları pek çok şey söylerken ve Hıristiyanlar Şeytana karşı çarpıcı zaferler kazandıklarını iddia ederken Galen tıbbı bu konuda çok az şey söylemiştir ve Şeytana karşı pek bir muvaffakiyet iddiası yoktur.

Daylamlı Yohanna'nın Yaşamı'ndaki (ö. M.S. 738) küçük bir vaka erken ortaçağda yaygın olarak karşımıza çıkabilecek şifacı türlerini gösterebilir—şifacıya gitmek, Hıristiyanların kronik bir hastalıkla karşılaştıklarında izleyecekleri yoldu. Basra'da sekizinci yüzyılın başında sekiz yıldır "büyücüler" yüzünden dili tutulan genç bir papaz yardımcısı vardı. İyileşebilmesi için annesi onu manastıra götürdü fakat bu ziyaret bir işe yaramadı. Sonra onu Galen tıbbını uygulayan "Platon'un takipçisi" hekimlere götürdü ama onlar da çocuğu iyileştiremediler. Daha sonra anne birtakım büyücülere gitti lâkin onlardan, "şeytanın kandırdığı kötüler"den de bir şey elde edemedi. Sonunda şehre gelen Yohanna'yla ilgili bir şeyler duydu ve oğlunu ona götürdü. Yohanna, hacını çocuğun dilinin üstüne koydu ve çocuk o anda konuşmaya başladı. Ertesi Pazar günü yakışıklı papaz yardımcısı kilisede herkesi hayretler içinde bırakarak *Resullerin İşleri*'ni okudu.[85]

Özellikle akıl hastaları Bizans toplumunda nasıl tedavi edilmekteydi? Deliliğin şeytani bir şey olduğu düşüncesine paralel olarak çoğu insan bu konuda Kilisenin yardımına, azizlerine ve ayinlerine başvurmuştur. Aziz Artemios'un mucizeleri, İstanbul'un kiliselerini ve şifalı mabetleri dolduran cine tutul-

84 *Barsanuphe et Jean de Gaza: Correspondence*, çev. L. Regnault (Sable-sur-Sarthe, 1972), 236-242, özellikle s. 238. Bu referanstan dolayı Peter Brown'a minnettarım.

85 Sebastian P. Brock, 'A Syriac Life of John of Dailam', *Parole de l'Orient*, 10 (1981-1982), 166-167.

muş kalabalıkların varlığını doğrular. İlk Çağdaki zorlukların aksine akıl hastaları kilise ve mabetlere rahatça başvurabiliyorlardı. "Kilise binası hastaların kuluçka döneminde bir hastane hâline geliyordu; hastalar kilisenin yakınlarında şifa umuduyla hekim-azizlerin ziyaretini bekleyerek sağda solda yatıyordu. Tıp azizleri Cyrus ve John şöyle derler: "Kilisemizin dünyanın hastanesi hâline geldiğini bilmiyor musunuz?"[86]

Salmania köyünden bir [diğer] adamın içine kendine çok fena eziyet veren kötü bir ruh girmişti. Adam manastıra [Aziz Theodor'a] gider; aklı başında olmadığından Aziz Theodor adamın bir direğe bağlanmasını söyler ve her gün adamın yanına gelip onun için dua eder. Sonunda şeytan öylesine öfkelenir ki adamı bırakıp gider ve kaybolur. İki haftanın sonunda adam iyileşir ve evine döner.[87]

Bir manastırın delilere sağlayabileceği barınma olanağı, M.S. 420'de yazılmış Palladius'un *Lausiac Tarihi* adlı yapıtında yer alan Yunan edebiyatındaki en eski kutsal deli efsanesinden de çıkarılabilir. Palladius'a göre Mısır'daki Tabenna Manastırı'nda bir rahibe içine şeytan girmiş deli rolü yapar. Bunun üzerine diğer rahibeler kendisine köle muamelesi yapıp kötü davranır. Palladius ayrıca Mısır çölünde deli olduklarını söyleyen iki rahibin biyografi ve tedavilerine yer verir. Valens "öylesine küstahlaşır ki sonunda şeytanların saldırısına uğrar. İşi, ilk başta onu azıcık kandırmaktan melekler katında olduğuna inandırmaya kadar vardırırlar." Davranışları iyice çığırından çıkar ve İsa'nın kendisine göründüğünü iddia eder. Sonunda kiliseye gidip orada toplanmış kilise üyelerine artık kendisinin cemaatin bir işine yaramayacağını söyler. "Bunun üzerine rahipler onu bağlayıp bir yıl süreyle zincire vururlar. Duaları ve sıradan, sakin yaşantılarıyla onu değiştirirler." İkinci çileci, İskenderiyeli iyi huylu bir genç adam olan ve günahsız bir yaşam süren Heron'du fakat "pek çok zorlu işin akabinde dengesini kaybetmiş ve kendini rahiplerden daha üstün hissederek yüceltmişti." Sonunda komünyon almayı reddedince o da zincire vurulmuştu. Heron "hücresinde duramayıp sanki ateşle sürüklenmişçesine İskenderiye'ye çekip gitmişti... Kendi isteğiyle ahlâksız bir hayat sürmüş ve daha sonra

86 Magoulias, 'The Lives of the Saints', 136.

87 Festugière, *Vie de Théodore de Sykéôn*, i. 83-85; diğer bağlama vakaları için ayrıca bkz. ii. 238.

isteği dışında günahlarından arınmıştı."[88]

Manastırın ve düzenli yaşantısının dışında münzeviler özellikle tuhaflığa ve ruhsal bozukluklara karşı savunmasızdılar. Beşinci yüzyılın sonlarında münzevi yaşantının tehlikeli aşırılıkları, Yahudiye Çölü'ndeki Kudüs'le Beytüllahim arasında kalan Deyr Dosi'de önemli bir manastır kurmuş Aziz Theodosius (ö. 529) tarafından fark edilmişti. Aziz Theodosius manastır kompleksinde akıl sağlığı bozuk keşişlerin bakımının yapılacağı özel bir bölüm yaptırmıştır. *Aziz Theodosius'un Yaşamı*, Petralı Theodore tarafından 530 yılında methiye formunda kaleme alınmıştır. Akıl sağlığı yerinde olmayan münzeviler için ayrılan bu bölümle ilgili anlatılara Aziz Theodosius'un yaptığı hayır işleriyle ilgili listede yer verilmiştir. Bu hayır işleri arasında yabancı rahiplerle yoksullar için açılan imarethaneler, yaşlılar için bir darülacezeyle Eriha'da bir hastane de yer alır. Bu kitapta belirtildiğine göre civar dağlarda ve mağaralarda yaşayan çok sayıda keşiş vardı fakat bunların büyük bir kısmı sahih bir Hıristiyan yaşantısı sürdürmüyordu. Yanlış yönlendirilmiş ve denetimsiz çilecilik heveslerinin bir sonucu olarak manevi amaçlarını yitirmiş ve özverilerinin marifetleriyle kibirlenmişlerdi; bu da hem beden hem de ruh sağlıklarına zarar vermekteydi. Sonunda Aziz Theodosius "onlar için huzurlu bir yer yaptırmış ve böylece onların 'huzur yeri' [*hesychasterion/ isihazm*], manastırın içinde kabul edilen kalabalıklar için ikinci bir manastır olarak yer almıştı." Ve bu keşişlere ihtiyaçları olan her şey temin edilmekteydi. Maalesef *Aziz Theodosius'un Yaşamı*'nın yazarı münzevilerin akıl hastalıklarıyla ilgili hiçbir ayrıntıya yer vermez; tıbbi tedavi yahut egzorsizmle ilgili hiçbir şey söylemez. Bu "huzur yeri"nin sakinlerinin akılları başlarındayken Aziz Theodosius onları bu dünyanın kötülüklerine sabırla katlanmaları konusunda cesaretlendirir ve daha disiplinli bir yaşam yolunda teşvik eder.[89]

88 Palladius, *Lausiac Tarihi*, çev. R. T. Meyer (*Ancient Christian Writers*, 34; Londra, 1965), 96-98, 84-87. Tabenna'daki rahibenin deli numarasıyla ilgili aşağıdaki incelemeye bakınız.

89 *Der heilige Theodosios: Schriften des Theodoros und Kyrillos*, ed. H. R. Usener (Leipzig, 1890), 41-46 = Pierre Canivet, 'Erreurs de spiritualité et troubles psychiques', *Recherches de science religieuse*, 50 (1962), 166-169. Ayrıca bkz. *Festugière, Les Moines*

Bizans hastanelerinde akıl hastaları için özel koğuşlar olduğuna dair net bir kanıt yokken kimi imarethanelerde akıl hastalarına bakıldığı anlaşılıyor. *Sykeonlu Aziz Theodor'un Yaşamı*'nda bir sarnıç kazılırken tahrip olan eski mezarların bulunduğu Galatya'daki Germia köyünden bahsedilir. Kötü ruhlar buradan kaçarak evlerine ve imarethanelere sığınan köylülerin içine girer.[90]

Akıl hastalarının uzun süreli müşküliyetiyle ilgili oldukça çeşitlilik vardı. Sonraki İslam toplumunda olduğu gibi profesyonel tıbbi bakıma ve evlerinde hastabakıcı hizmeti almaya zenginlerin gücü yetmekteydi. Efesli Yohanna'nın II. Justin'in vahşi ve süreğen deliliğiyle ilgili aktarımlarından anladığımız kadarıyla imparator, sırasıyla hekimlerin kontrollerinin yanı sıra saraya kapatılmış, bağlanmış ve yatıştırılmıştı. Yoksullar, zararsızlar ve delilerin evsiz ve sefil kitlelerin arasına karışarak ortalıkta serbestçe dolaştığı anlaşılıyor. Akli dengesizlik kesinlikle bir dilencilik sebebiydi ve diğer taraftan deli taklidi de insanların hayırsever duygularını istismar etmenin bir yoluydu; dilencilik 692'de Trullan Synod tarafından yasaklanmıştı. Bunun yerine deliler, hizmetli olarak kilise, manastır ve büyük malikânelerde güvenlikte olabiliyorlardı. Kutsal deliler İskenderiyeli Mark'la Humuslu Simeon'un Yaşamları, delilerin çoğu zaman hizmetkârlık kabilinden işlerde çalışabildiklerini akıllara getirir; birincisi hamamda tellakken ikincisi her ne kadar yemekleri fakirlere verse de bir aşçı dükkânında işçiydi.[91]

Üç kutsal deli Andrew, Mark ve Simeon'dan müteşekkil bir Brueghelvari triptiği [üç parçalı tablosu], erken ortaçağ Ortadoğu şehirlerinde alelâde delilerin çektikleri sıkıntılara ışık tutar. Deli Andrew, İstanbul'da muhtemelen beşinci yüzyılda yüksek bir devlet memurunun dindar, iyi bir eğitim almış ve güvenilir bir kölesiydi. Bir gece kendisini tamamen maneviyata adaması, "Mesih'in yolunda bir meczup" olması gerektiği mânâsına gelen

---

d'Orient, i. 80-81 ve iii. 125 vd. Metnin açıklaması için bkz. Canivet, 'Erreurs de spiritualité', 170-205.

90 Festugière, *Vie de Théodore de Sykéôtt*, i. 143 vd., 147 vd.; ayrıca bkz. ii. 265. Burada söz konusu kötü ruhlar elbette antik dönemin *keres*idir (ölü ruhlar). Bkz. Rosen, *Madness in Society*, 75.

91 Patlagean'ın yetkin incelemesine bkz., *Pauvreté économique*, özellikle. s. 111-112 ve öncesinde erken dönem Bizans toplumunun "yeni ağıtı" cüzzamla ilgili incelemesi.

bir rüya görür. Ertesi gece evinin bahçesine iner. Bir kuyunun yanında efendisinin yattığı odanın yakınında kıyafetlerini kılıçla parçalayarak çıkarmaya başlar, bir yandan da anlaşılmaz sözler mırıldanır; öyle çok gürültü yapar ki efendisi uykusundan sıçrar ve kuyudan bir iblis çıktığını sanır. Kölesini korkunç bir vaziyette bulur ve ertesi gün içine şeytan girdiğini düşünerek onu Saint Anastasius kilisesine gönderir.[92] Andrew'u bir bekçiye emanet eder ve kölesine bakması için epey bir miktar para verir. Andrew diğerleriyle beraber kilisede kalır, sayısız rüyalar görür, anlaşılmaz şeyler konuşur ve dua eder. Zincire vurulmuş bir hâlde orada dört ay geçirdikten sonra bekçiler Andrew'in iyileşeceği yerde durumunun daha da kötüleştiğini söylerler. Bunun üzerine efendisine haber verilir ve o da Andrew'u "iyileşmeyecek olduğundan" azat etmelerini söyler. O günden sonra Andrew hayatını İstanbul'un sokaklarında fukara, pejmürde, aç bir dilenci hâlinde açgözlülük ve şatafata karşı vaaz verip dolanarak, kimsenin anlamadığı bir dilde konuşup mucizeler yaratarak sürdürür.[93]

İkincisi Deli Mark'la ilgili kısa anlatı, altıncı yüzyılda Mısır çölündeki meşhur Natrun Vadisi'nde yaşamış *Daniel'in Yaşamı*'yla ilişkilendirilir ve görünen o ki onun *Yaşamı* Hıris-

92 İrene'*nin Yaşamı*'na göre Blachernai Kilisesi de şifa bulmak isteyen yoksul hastalara bir sığınak olmuştu; bkz. G. da Costa-Louillet, 'Saints de Constantinople aux VIIIe, IXe et Xe siècles', *Byzantion*, 24 (1954), 187. Dördüncü yüzyıl Galya'sındaki kiliseler de cine tutulanlara ev sahipliği yapmışa benzer: bkz. Aline Rousselle, 'From Sanctuary to Mirade-Worker: Healing in Fourth-century Gaul', in *Ritual, Religion, and the Sacred: Selections from the 'Annales: Économies, Sociétés, Civilisations'*, ed. R. Forster ve O. Ranum, 7 (Baltimore, 1982), 121.

93 *S. Andreae Sali: Vita in Patrologia Graeca*, iii (1863), kol. 617-888. Tümüyle Andrew'in varlığına ilişkin olmasa da bu olayların tarihine dair epey görüş ayrılığı vardır. Konuyla ilgili daha eski literatür için bkz. Sara Murray, *A Study of the Life of Andreas the Fool* (Leipzig, 1910) ve daha güncel çalışmalar için bkz., J. Wortley, 'The Relationship between the Vita and the Cult of Saint Andrew Salos', *Analecta Bollandiana*, 90 (1972), 137-141; C. Mango, 'The Life of Saint Andrew the Fool Reconsidered', *Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, 2 (1982), 297-313; Lennart Rydén, 'The Date of the Life of Andreas Salos', *Dumbarton Oaks Papers*, 32 (1978), 127-155.

tiyan Şarkında oldukça popülerdir. Bir gün Başrahip Daniel talebelerinden biriyle beraber İskenderiye'ye gider; her büyük şenlikte, muhtemelen Paskalya zamanında şehirdeki babasını ziyaret etmeyi alışkanlık hâline getirmiştir. Tam İskenderiye'nin ana kapısından geçerlerken başrahiple talebesi, peştamalı dışında çırılçıplak bir adam görürler. Adam aptal gibi davranır ve yanında başka deliler de vardır. Adam pazar yerinden bir şeyler kapar ve onları yanındaki arkadaşlarına verir; günlük nafakasının da çoğunu onlara hibe eder. Bu adamın adı Hippos'un oğlu Mark'tır. Budalalığından ötürü bütün şehir onu tanır. Onun kim olduğunu anlayan Daniel ertesi gün Mark'ı bulur ve onun peşinden koşar; Mark yaşlı adama vururken o ise Mark'ın yakasına yapışıp ondan yardım dilenir. Daniel'in talebesi ve diğer din adamları da dâhil olmak üzere olay yerinde büyük bir kalabalık toplanır ve Mark'ın yakasını bırakması için ısrar ederler. Daniel asıl delinin kendileri olduğunu haykırır ve onlara Mark'ın babasını getirtir. Babası, Mark'ın ayaklarına kapanır ve ona kim olduğunu herkese söylemesi için yalvarır. Mark rahip olduğunu ve iffetsizlik iblisinin on beş yıl boyunca ruhuna hükmettiğini itiraf eder. Şehri terk edip sekiz yıl çileci olarak yaşamış ve dönüşünde o güne değin sekiz yıl daha kendini insanlara bir aptal olarak göstermiştir. Bu olaydan kısa bir süre sonra Mark ölür ve arkasından İskenderiye'nin bütün halkı ve çölün çilecileri yas tutar.[94]

Ve üçüncüsü, altıncı yüzyılın sonunda Antakya'da yazan Evagrios, beşinci yüzyılın ilk yarısında yaşamış, ismi olan ama kendileri olmayan kutsal delilerden müteşekkil bir grup çileciden bahseder.[95] Bu çilecilere *boskoi* yani çimen yiyiciler deniyordu; ekmekten uzak durup yabani ot ve bitki yiyorlardı. Evsiz ve hayvan gibi yaşayarak dağlarda dolanıp şarkılarla tanrının görkemini dile getiriyorlardı. Belli ki bu keşişlerin bazıları kırsalı terk edip şehre dönmüştü. Garip çileci tarzlarını değiştirmemişler fakat peştamallarının dışında çıplak dolaşmaya, oruç tutup dua etmeye ve hastalara şifa olmaya devam etmişlerdir. "Üstelik deli olduklarını iddia edip ortalıkta yemek yemek,

94 Léon Clugnet, 'Vie et récits de l'abbé Daniel, de Scété/ *Revue de l'Orient chrétien, J* (1900), 60-62.

95 Evagrius, *The Ecclesiastical History*, ed. J. Bidez ve L. Parmentier (Londra, 1898), 29-32.

kadınlarla ilişkiye girmek, hatta onlarla beraber hamama gitmek gibi normalde çilecilikle bağdaşmayan şeyler yapmışlardı. Çölde tamamen hissizleşip [*apatheia*] otokontrollerini kaybettikleri için bunların hepsi mümkündü."[96] Evagrios'a göre her ne kadar keşişlere kötü muamele edilse ve aşağılansalar da bu, çileciliğin en üst modeliydi.[97] Daha sonra Evagrios özellikle I. Justinian zamanında yaşamış Simeon Salos'u anlatır. Aslen Edesalı olan Simeon Filistin'de rahiptir fakat manevi kibrinin ayartmaları yüzünden ve diğerlerini Hıristiyan yapamadığından manastırdan ayrılır. M.S. 531'de münzevi bir yaşam süreceği Humus'a gelir ama sokakta belirdiğinde tam bir deliye benzer. Evagrios'un Simeon tasviri onun mucizevi güçlerini destekler lâkin kutsiyetini nasıl kazandığını açıklamaz.[98]

Sonraki yüzyılın ortasında Kıbrıs'ta Lefkoşa piskoposu Leontios kutsal delilik örneği olan Simeon'un daha kapsamlı bir tarihini yazmıştır.[99] Ürdün vadisinde *boskos* olarak otuz yıl çalıştıktan sonra Simeon iradesine tamamen hâkim olmayı öğrenir. Humus'a dönüp deli numarası yaparak kendine bir kariyer edinmeye başlar; bu durum bize deliliğin nasıl teşhir edilip kabul gördüğünü gösterir:

> Şehrin dışında bir gübre yığının üstünde ölmüş bir köpek bulur. Üzerindeki kuşağını çıkarıp köpeğin ayağına bağlar. Köpeği sürükleyerek oğlanların gittiği bir mektebin yakınındaki şehrin kapılarından koşarak geçer. Bu manzarayı gören çocuklar "deli keşiş!" diye bağırmaya ve ona vurarak peşinden koşmaya başlarlar. Ertesi gün Pazardır; Simeon yanına fındık alıp kiliseye girer. Ayinin başında elindeki fındıkları fırlatır ve mumları söndürür. Simeon'u dışarı atmak için birileri yanına koşunca vaiz kürsüsüne çıkıp oradan kadınlara fındık atar.[100]

Gizlice çileci bir yaşam sürdüren Simeon, Humusluların

96 Rydén, 'The Holy Fool', 107.

97 A.g.e. 108.

98 A.g.e.

99 Bkz. Lennart Rydén, éd., *Das Leben des Heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis* (Studia Graeca Upsaliensia, 4; Stockholm, 1963) = *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon de Fou et Vie de Jean de Chypre,* ed. ve çev. A. J. Festugière ve L. Rydén (Bibliothèque archéologique et historique, 95; Paris, 1974), 1-252 (ekler bölümünde Küçük Aziz Sabas'la ilgili bir inceleme yer alır).

100 John Saward'dan alıntı, *Perfect Fools* (Oxford, 1980), 19.

gözünde bir zinacı, açgözlü, ayyaş, budala, sapkın[101] ve saralıydı ve acımasızca muamele görüyordu. Kutsal delinin yöntemleri zekice fakat çoğu zaman hoyrattı. Bir keresinde Simeon ve birtakım dilenciler bir camcı dükkânında ısınıyordu. Camcı Yahudiydi. Simeon dilencilere "katıla katıla gülmek ister misiniz?" diye sordu; "camcının yaptığı her camda istavroz çıkaracağım ve cam kırılacak." Ve camcı böylece peş peşe yedi cam kırdı. Dilenciler Yahudiye camların Simeon yüzünden kırıldığını söyleyince adam onu tutup dışarı attı. Simeon adama dönüp şöyle der: "Seni pis adam, alnına haç işareti yapana kadar hepsini kıracaksın." Bunun ardından Yahudi peş peşe on üç cam daha kırar. Sonunda pes eder ve Hıristiyan olur.[102] Simeon genelde aptalca ve çoğu zaman uygunsuz davranışlar sergilerdi. Topal taklidi yapar ama kimi zaman da ortalıkta hoplayıp zıplardı ya da kötürüm gibi gövdesini poposunun üstünde sürükler veya diğerlerine çelme takardı.

Yeniay çıktığında semaya bakıp yere kapanır ve saralı gibi titremeye başlardı. Gerçekmiş gibi duyurular yapardı. Bunun Mesih yolunda deli taklidi yapanlar için en iyi yöntem olduğunu söylerdi. Zira böylece günahkârları ifşa edip günah işlemelerini engelleyebilirlerdi. Günahkârları cezalandırabilirdi. İnsanlar onun şeytanın sayesinde kehanette bulunduğunu söylerken o gelecekten haber verebilirdi. Böylelikle Simeon kimilerini hırsız, kimilerini zinacı, kimilerini de yalancı yahut cemaatten kaçanlar diye ifşa etmişti. [103]

Bazıları Simeon'un sahtekâr olduğunu düşünmüştü; bazılarına göre o bir azizdi; kimilerine göreyse şeytandan ilham alan bir deliydi. Simeon öldüğünde tüm bu belirsizlik ortadan kalktı; Humuslular için onun meleklerden ilham aldığı belli oldu— o, Mesih'in yolunda aptalı oynamıştı.[104]

Bütün bunlardan başka *Aziz Maro'nun Yaşamı* ise Hıristiyan Ortadoğusu'nda kutsal delinin eğilimlerini gösterir. Deli numarası yaparak aziz, kendinden medet uman çok sayıda hasta ve cine tutulmuş insanı uzaklaştırmaya çalışır. Bilindik deli kli-

101 Bkz. Patlagean, *Pauvreté économique*, 135-138.

102 A.g.e. 109-110.

103 Rydén, 'The Holy Fool', 110.

104 A.g.e.

şesini zekice uygular ve diğer insanlar da onun numarasından hoşnutsuz olmayacak kadar zekidir. *Aziz Maro'nun Yaşamı*'nı kaleme alan yazar şöyle der:

İnsanlarla basit ve komik sözcüklerle aptal gibi konuşup onlara "Neden bir deliye geliyorsunuz? Tanrı aşkına söyleyin benden daha aptalını gördünüz mü? Çünkü ben bu taşa, kaçıp başkalarına zarar vermesin diye zincire bağlanmış bir köpek yahut bir suçlu gibi bağlıyım. Bilmez misiniz ki gidebilecek olsaydım ben de hepiniz gibi kendime bir ev yapıp evlenir, çoluk çocuğa karışırdım? Anlamaz mısınız ki Tanrı beni de bu taşa suçluları mahkûm eden bir yargıç gibi günahlarım, hatalarım ve suçlarım yüzünden bağladı?" Mübarek insanın yapısını ve yaşam tarzını bilenler bunları duyunca şöyle derlerdi: "Evet efendimiz, biz de tıpkı bir suçluya, mahkûma gelir gibi sana gelmekteyiz zira insan, katilleri bile zindana kapatılınca da görmeye gider."[105]

Kutsal anti-kahraman Aziz Maro'yla ilgili bu kısa anlatı, delilik ve kutsallığın belirsizliğinden yararlanan aziz kültüyle ilgili oldukça aydınlatıcıdır. Bilhassa suçlu benzetmesi, İlk Çağdaki gibi zindana atılan şiddet eğilimli ve tehlikeli deliyi akıllara getirir.

Bizanslı Azizlerin Yaşamları'ndan aktarılan bu anlatılar kilise ve manastırları delilere yardım eden Doğu Kilisesi'nin *Yaşamları*'yla paraleldir. Hatta İran'daki Doğu Kilisesi'nin esas başarısının egzorsizmin sonucu olduğu söylenir. Dördüncü yüzyılda Mezopotamya'da Nusaybin yakınlarında ilk Hıristiyan manastır yerleşimini Avgin kurmuş ve Sasani sarayına davet edilmiştir. Pers kralı Sapor'un iki oğlu vardı; bunlardan biri sapkın Mani tarafından katledilmişti, diğerininse içine şeytan girmişti. Avgin'in kudretini gören Şah, oğlunu bu mübarek adama getirir; Avgin şeytana, Mecusilerin efendisi olduğunu söyletene ve müritlerinin kötülüklerini itiraf ettirene dek rahat vermez ve sonunda şeytanı kovar. Bunu karşılığında Sapor, Avgin'e imparatorluğunda misyonerlik yapma hakkını verir.[106]

Mucizevi şifacılığın yahut mucizevi şifacılık iddiasının, Sasani krallarının periyodik işkencelerine rağmen Doğu'daki Sür-

105 John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, 68.

106 E. A. Wallis Budge, çev., *The Book of Governors*, I. cilt, s. cxxix.

yani Kilisesi'nin misyonerlik başarısında önemli bir rol oynadığı anlaşılıyor. Kral II. Yezdigirt zamanında Hıristiyanlara yapılan zulümler, mucizevi şifalarıyla ünlü bir Hıristiyan keşiş olan Pethion ile sonradan Hıristiyan olmuş iki aristokratın, Zerdüşt rahip Adurhormizd'le kızı Anahid'in şehit edilmelerine yol açmıştır. Bu isimlerin trajik hikâyeleri Doğu Kilisesi'nin neredeyse bir efsanesi hâline gelmiştir. Bu zulümden önce Adurhormizd okumuş ve adil bir adamdı ve tek çocuğu olan kızına çok düşkündü. Bir gün kızın içine kötü bir ruh girer ve kızcağıza sürekli eziyet vermeye başlar. Kızı görmeye pek çok Yahudi, Mani'ye inanan kimseler ve Mecusi büyücüler gelir lâkin kızın durumu giderek kötüleşir. Adurhormizd, Pethion'dan ve onun duasının mucizevi şifasından söz edildiğini duyar. Anahid'i (kızını) Pethion'a gönderir; kız onun hücresine yaklaştıkça şeytan bağırmaya başlar:

"O habis ve katil büyücünün evine gitmem." Kızı bin bir güçlükle Pethion'un yanına götürürler. Pethion'un huzuruna çıkardıklarında şeytan yine bağırmaya başlar, "Benim seninle ne işim olabilir? Efendin gibi sen de bizi kovaladın, efendin gibi sen de bize bela oldun. Ben sana hiçbir kötülük yapmadım efendim, beni yaşadığım evden kovmayınız."

Şeytan böyle söyleyince mübarek adam ona seslenir, "Efendimiz İsa Mesih adına, senin bu kızın içinde kalmaya hiç bir hakkın yok; sus ve hemen bu kızın içinden çık."

Bunun üzerine kız ölü gibi yere düşer ve mübarek adam herkese dışarı çıkmalarını söyler. Sadece kızın hocasının orda kalmasına müsaade eder. Sonra diz çöküp dua eder. Duasını bitirince elini kızın üstüne koyar ve o anda şeytan bağıra çağıra kızın bedenini terk eder. Kız toparlanıp ayağa kalkar, Pethion'a koşup bu mübarek adamın önünde yere kapanır, ayaklarını öper ve ona şöyle der "bana yitirdiğim hayatımı bağışladınız."[107]

Kız babasına döner; iki yıl sonra babası onu evlendirmeye niyetlendiğinde kız cüzzama yakalanır. Anahid yine Pethion'a gider ve iyileşinceye dek üç ay onun yanında kalır. Pethion diğer hastalıklara karşı korunabilmesi için kızı Hıristiyan olmaya teşvik eder. Kız gördüğü bir rüyayla buna ikna olur ve vaftiz edilir lâkin eve dönmek istemez. Sonunda babası kızını

107 Sebastian P. Brock ve Susan A.Harvey, çev., *Holy Women of the Syrian Orient* (Berkeley, Calif., 1987), 82-83.

eve götürür ve onun Hıristiyan olduğunu öğrenir. Pethion'u suçlar ve cezalandırılmasını diler ama Adurhormizd bu mübarek adamın kudretini fark eder ve ondan kendisine Hıristiyan inancını öğretmesini ister. On gün süren bir istişarenin ardından Adurhormizd, Hıristiyan olmaya karar verir ve vaftiz olur. Yapılan zulümlerde Adurhormizd öldürülür; kızıysa korkunç işkencelerle can verir; hem kızın, hem de babasının Hıristiyan büyüsüne kapıldıkları için deli oldukları düşünülür.[108]

Bir insanın deliliği, diğerinin gerçekliğidir. Elbette böylesi zulümler aslında bu amaç uğrunda ölen yerel azizlerin ortaya çıkmasını sağlayarak insanların Hıristiyan olmalarına yardım etmiştir. Misyonerlik faaliyetlerinin sonucunda geç Sasani döneminde pagan sayısı hızla azalmıştır. Paganların da egzorsizm yaptıkları unutulmamalıdır. Geç Sasani döneminde büyücüler paganlığın en tipik uygulayıcılarıydılar.[109] Paganların büyücülükle tanınması, sonunda Müslümanlarca fark edilmişti; bu durum bariz bir dinsizlik alâmetiydi ve sapkınlık olarak yaftalanmıştı. Diğer yandan pagan tanrıları Hıristiyanlar tarafından şeytana indirgenmiş ve Hıristiyan egzorsistleri güçlerini tek, mutlak ve selim bir Tanrıdan aldıkları için pagan egzorsistlerinden çok daha kudretli olduklarını iddia etmişlerdi.

Örneğin Rabban Bar-'Idtā'nın (ö. M.S. 612) biyografisinde onun manastırına getirilen bir Acem askerinin hikâyesinden bahsedilir:

> İçindeki şeytanların dehşetinden ötürü onu iple sımsıkı bağlamışlardı. Kendisi oradaki zincirlerle bağlanmak üzere azizlerin mezarlığına getirirlerken manastırda yaşayan tarikat üyesi Terīs-Ishō bu askere rastlar. Efendimizin kudretinin tevazusuyla askerin yanına yaklaşıp adamın ellerini tutar; şeytan bağırır ve o anda adamın içinden çıkıp

108 A.g.e. 83-99.

109 "'Büyülü sözler söyleyip, şeytan ayinini mırıldanırlar, iblisleri adlarıyla çağırıp vücutlarına dışkı sürerlerdi. Büyücünün tanrılardan birinin kendisine iblisleri kovma yetkisi bahşettiğini iddia ettiği egzorsizm şekli tamamen kadim Babil rahipleri beyaz pelerinli *ashipu*lardan gelmektedir. Büyücüler, büyü kâselerinin üzerine uzun saçlı, yaldızlı pelerinli, parmakları açık bir biçimde kollarını iki yana açmış yahut dirseklerinden kırarak havaya kaldırmış, büyü ya da egzorsizm yapan insan figürleri şeklinde resmedilmiştir." (Morony, *Iraq*, 392).

gider; adam kendine gelir ve onu Rabban'a götürürler; askerin durumunu öğrenen Rabban, Yaradanına şükreder.[110]

Marga piskoposu Thomas, Doğu Kilisesi'nin azizlerinin delileri iyileştirme gücüyle ilgili bir başka örnek verir:

Bedenini cinlerin mesken tuttuğu zavallı bir Acem kadını bu cinlerden fena eziyet görmekteydi ve yanına yaklaşan herkesin üstüne yürüyüp pis küfürler eder, taş atardı. Yakınları kadını Rabban'a götürdü. Azizlerin mezarlığında bir gece geçirdikten sonra şafak söktüğünde Tanrımız onu cinlerin boyunduruğundan kurtarıp özgür kıldı. Kendine geldikten sonra kadın komşularına olan biteni anlatıp şöyle dedi: "Gece yanıma bir adam geldi; bana yapışmış o kara şeyleri (zenciler) tutup onlara vurdu; bir daha benim yanıma yaklaşmamaları için yemin ettirdi; kaçıp gittiler ve bir daha da benim yanıma gelmediler." Böylece iyileşen kadın evine döndü.[111]

Cine tutulanlar çoğu zaman kilisenin yardımına başvurmuş ve orada gerekli ilgi ve şifayı bulmuşlardır. Ayrıca bu prosedürün cine tutulmanın yaygın olduğu bir dünyada kanıksanıp kabul gördüğü anlaşılıyor. Örneğin on beşinci yüzyıla ait bir hukuk kitabı, karısının ruhsal yahut fiziksel bir rahatsızlığı yüzünden gerçekten onu boşayan bir adamdan bahseder; burada ruhsal rahatsızlıktan kasıt kadının cine tutulmasıdır.[112] Bizans'taki gibi aileleri tarafından bakılmayan zararsız delilerle kadınlar, başkalarının yardımıyla yaşamlarını sürdürüp kaderlerine terk edilebiliyordu. Eğer bu deliler kendilerine yahut başkalarına zarar verici davranışlar içindeyse kimi zaman zindana atılıyorlardı; bazen de daha kötüsü oluyordu.

---

110 E. A. Wallis Budge, ed. ve çev., *The Histories of Rabban Hōrmīzd the Persian and Rabban Bar-'Idtā*, ii: 1 (Londra, 1902), 220; diğer egzorsizm vakaları için ayrıca bkz. s. 208, 261, 273, 278 vd. J. B. Segal'in oldukça faydalı incelemesi için bkz. ‹Mesopotamian Communities from Julian to the Rise of Islam›, *Proceedings of the British Academy*, 41 (1955), 109-139.

111 Budge, çev., *The Book of Governors*, ii. 609.

112 Karl G. Bruns ve Carl E. Sachau, *Syrisch-Römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert* (Leipzig, 1880), para. 114, 115. Paragraf 114 iki ayrı boşanmanın yasal teamülleriyle ilgilidir. Birincisinde kadın evlendikten sonra cine tutulmuştur; ikincisindeyse kadın evlenmeden önce cine tutulmuştur fakat kadının kocası bu durumdan bihaberdir.

Özetle hasta ister şiddet eğilimli ister sakin olsun, akıl hastalarının aileleriyle yakınları büyük ihtimalle bir şekilde dinî şifaya başvuruyorlardı. İlkin hemen sonuç almak için mucizevi şifalarıyla meşhur kiliseye gidilir, şiddet eğilimli delinin doğaüstü bir kürle iyileşmesi umuduyla kilisenin duvarlarına bağlanmasına izin verilirdi (Hıristiyan *incubation* geleneğine göre bir insanın şifa bulmak ya da rüya görmek için kilise gibi kutsal bir mekânda bir gece geçirmesi, orada uyuması gerekiyordu).[113] Böyle bir Hıristiyan uygulaması genellikle Aziz George'la ilişkilendiriliyordu ve bu tür mucizevi şifalar Mısır'daki Kıptî Kilisesi'nde yakın bir zamana kadar devam etmişti.[114] Tapınaklı bir başka kilise de Beytüllahin yakınındaki Artas'ta bugün hâlâ ayaktadır.[115] Bu tür kürlerin çoğu zaman geçici olduğunu düşünmek mantıklıdır; ayrıca delilerin kilisede sınırsız bir süre kalmasına da pek müsaade edilmezdi. Delilere yerel bir darülacezede bakılabilirdi ya da akıl hastasının ailesi ve yakınları, yoksullarla hayırseverler arasında Bizans dönemi Filistin'inde olduğu gibi bir nevi köprü vazifesi gören manastırlara başvurabilirdi.[116] Manastır kiliseleri kent merkezlerindeki kiliseler gibi doğal olarak aynı zamanda şifa merkezleriydi. Örneğin yedinci yüzyılın ortasında İskenderiye yakınlarında Natrun Vadisi'ndeki Makaryus Manastırında yer alan yeni bir kilisenin piskopos Benjamin (ö. 665) tarafından takdis edilişini anlatan bir tasvirin sonunda Aziz Makaryus'un fiziksel ve ruhsal bütün hastalıklara şifa olduğu iddia edilir. Aziz Makaryus'un fiziksel hastalıklara şifa oluşu şöyle bir hikâyeyle anlatılır: Yargıç (*archon*) Anatolios, cüzzamlı oğlunu kilisenin takdis törenine getirir. Törenin ardından çocuk uyuya kalır ve uykusunda bağırır. Yaşlı papazlardan biri çocuğu uyandırır; çocuk uyandığında iyileşmiştir. Çocuk, bu mucizeyle ilgili kendisine sorular soran Benjamin'e rüyasında koca sakallı bir rahibin bütün vücuduna dokunduğunu ve acıdan bağırdığını söyler. Bu rahip elbette Aziz Makaryus'tur; çocuk, ra-

113 Örneğin bkz. 'Vie du moine Rabban Youssef Bousnaya', çev. Jean-Baptiste Chabot, *Revue de l'Orient chrétien*, 3 (Paris, 1898), 92.

114 Bkz. F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (2 cilt; Oxford, 1929), i. 326 b.a..

115 T. Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine* (Londra, 1927), 120-125.

116 Patlagean, *Pauvreté économique*, 194 vd.

hibin elbisesini sıyırdığında bütün yaralarının kıyafetine yapışıp orda kaldığını anlatır. Bu anlatı, Arapların Mısır'ı fethinden hiç bahsetmediği için de önem taşır. Bu tasvir, manastırın yeniden kuruluşu ve şifaî ritüellerin devamlılığındaki gibi daha ziyade Kıpti Kilisesi'nin Bizans hâkimiyetinden kurtuluşunu ve erken İslamî dönemde kilisenin yayılışını yansıtır.[117]

Özellikle manastırlar akıl hastalarının sığınabileceği, kronik hastalar için akıl hastanelerinin yerini tutan ideal yerlerdi. Örneğin ilk akıl hastanesinin Kapadokya, Derinkuyu'daki bir yer altı manastırı olduğu iddia edilir.[118] Bu iddia elbette abartılı olmakla beraber yaygın olan fakat yeterince belgelere dayanmayan bir fenomene işaret eder. Dahası en azından erken altıncı yüzyıldan itibaren yoksul ve güçsüzleri koruyan Roma vesayet kurumuna Bizans Kilisesi'nin destek verdiğini bilmekteyiz.[119] I. Justinian yüksek ruhban sınıfını ve bilhassa papazları, M.S. 531'de "yalnızca koğuşlarla yetişkinlerin değil, aynı zamanda delilerle sağır ve dilsizlerin ve de eski bakıcılık ve vesayet yasalarının emrettiği" vesayet ve bakıcılıktan muaf tutmuştur.[120] Muafiyetin amacı ruhban sınıfı, dünyevi işlerden ayrıştırmaktı fakat yasa rahiplerin ve bilhassa papazların geçmişte hastalara baktığını ve bugün de bunu yapmaya devam edeceğini net bir şekilde imâ ediyordu.

Doğu'da delilere manastırda bakılmasının en güzel örneği Hezekiel ya da Heraclean Manastırı olarak bilinen Süryani cemaatiydi.[121] Sonraki Arapça kaynaklar Dayr Hirkil'deki (He-

---

117 Agathon, *Livre de la consécration du sanctuaire de Benjamin*, ed. ve çev. René-Georges Coquin (Kahire, 1975), 170-183.

118 Ömer Demir, *Cradle of History, Cappadocia: Derinkuyu* (Ankara, 1980), 23. Lyn Rodley'in daha akademik çalışmasında (*Cave Monasteries of Byzantine Cappadocia*) delilerin bakımından bahsedilmez (Cambridge, 1985).

119 Bkz. I. Justinian'ın vesayetle ilgili kilise yararına şart koştuğu yükümlülük, M.S. 530 Paul R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church* (3 cilt., Londra, 1966), iii. 1065.

120 Coleman-Norton, *Roman State*, 1109.

121 Al-Mas'ûdî (c. M.S. 956) ikinci ismi verir (Dayr Hiraql): *Les Prairies d'or (Murûj al- dahab)*, ed. ve çev. C. Barbier de Meynard ve Pavet de Courteille (Paris, 1914), vii. 197-198. Ayrıca bkz. Jean M. Fiey, *Assyrie chrétienne: Contribution à l'étude de l'histoire et de la*

zekiel Manastırı) bağımsız bir akıl hastanesinden bahseder. Bu hastane Lahmiler tarafından kurulan aşağı Mezopotamya'da Bağdat'la Vasit arasındaki bir kasabada, En-Numaniyah'da yer alır.[122] Görünüşe göre delilerin bakımı Arap fetihlerinin öncesine uzanır; belli ki manastırlar M.S. dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda da akıl hastanesi işlevlerini sürdürmüştü. [123]

Hıristiyan inanç ve eylemlerinin bu örnekleri, içinde deliliğe karşı Müslüman tavırlarının evrileceği kültürel kalıbı oluşturmuştur. Bu bağlam, biri Mezopotamya, diğeri Mısır'dan iki anlatıda oldukça canlı bir biçimde görülebilir. Bunlardan ilki Süryanice yazılmış *Rabban Hormizd'in Yaşamı*'ndaki sıra dışı olaydır. Bu metin büyük ölçüde muhtemelen M.S. yedinci yüzyılda gerçekleşmiş bir cine tutulmadan, başarısız bir egzorsizmden ve bir diriliş vakasından bahseder. İçine kötü bir ruh giren on iki yaşındaki John ailesi tarafından Marga'daki Rabban Hormizd Manastırı'na getirilir; çocuk orada yirmi dokuz gün kalır. "İçine giren şeytan çocuğa türlü eziyetler eder; çocuk öyle çok

---

géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq (3 cilt; Beyrut, 1965-1968).

122 Lahmi hanedanlığı için bkz. *EI2*, 'Lakhmids' maddesi (Irfan Shahid).

123 Abul-Faraj al-Isfahani, *Kitâb al-Aghânï*, s. xviii. 30; Ya'qubï, *Kitâb al-Buldân*, in Bibliotheca Geographorum Arabicorum, vii. 321 = Ya'qubi, Les *Pays*, çev. Gaston Wiet (Textes et traductions d'auteurs orientaux, 1; Kahire, 1937), 164; al-Qazwini, *Ajaib al- makhlüqäty* ed. Heinrich F. Wüstenfeld (Göttingen, 1848-1849), pt. 2, ss. 314-315; the Tale of the Mad Lover in *The Book of the Thousand Nights and a Night*, çev. Burton (New York, 1934; yeni baskı 1962), iii. 1705-1707. Ayrıca bkz. Adam Mez, *The Renaissance of Islam*, çev. S. K. Bakhsh ve D. S. Margoliouth (Patna, 1937), 377; M. Streck, Die alte Landschaft Babylonien nach dem arabischen Geographen (Leiden, 1901), ii. 301-303; Vööbus, 'Einiges über die karitative Tätigkeit', Contributions of Baltic University, 51 (1947), 21. Ritter herhangi bir belgeye dayanmaksızın (Das Meer der Seele, Leiden, 1955, 165), delilere bakılan bir başka manastır olan Bağdat'ın güney doğusunda Dayr 'Aqül'den bahseder; onuncu yüzyıl coğrafyacılarının hiçbiri manastırın bu işlevinden bahsetmez (ör. Ya›qubi, Les Pays, i. 164; Yäqüt, *Jacut's Geographisches Wörterbuch*, ed. H. Ferdinand Wüstenfeld, ii, Leipzig, 1867, 676-677), fakat aşağıdaki "ąkıllı deli"lerle ilgili anlatılarda bu duruma yer verilir. Bkz. *EI2* 'Dayr al-'Akül' maddesi (A. A. Duri).

işkence görür ki zincirlerini kırar, üzerindeki elbiseleri yırtar, kendi kollarını ısırıp kopardığı etlerini çiğner; yakınındakiler ne yapacaklarını bilemezler; çocuğa kasteden şeytan hemen o anda onun canını alır diye çocuğu gece gündüz bir an olsun yalnız bırakamazlar." Bütün manastır camiası onun için dua ederken çocuk ölür. Rabban Hormizd ailenin çığlıklarını duyar ve sonunda tevazu göstererek tebdili kıyafet onlara katılır. "Çocuğun ailesi ağlayarak 'bakın!' der; içinde yaşayan o kötü ruhtan kurtulması için onu buraya getireli tam otuz gün olmuştu, lâkin o bu akşam güneş battığında boğularak öldü." Aziz onları teskin edip çocuğun ölmediğini söyler; oradan uzaklaşmalarını ister. Rabban Hormizd dua eder ve çocuğu diriltir. Şeytanla Acemce konuşup onu defeder, yine de iblisler bu mübarek adama ezaya devam eder.[124] Bunun dışında Rabban Hormizd hayatının geriye kalan kısmında egzorsizm de dâhil olmak üzere daha nice mucizeler gerçekleştirir.[125]

Mucizeden daha önemli ve muteber olan şey, çocuğu dirilten koşuldur. Belli ki kronik akıl hastalarını, hiçbir şeyin işe yaramadığı durumlarda tanrısal şifanın etkili olacağını düşünerek sığınma ya da şifa amaçlı manastıra getirmek oldukça yaygındı.

İkinci hikâye Hz. Muhammed'in çağdaşı olan Aziz Pisentius'un bir çocuğa yaptığı egzorsizmi anlatır. Pisentius hayatının büyük bir kısmını rahip olarak Yukarı Mısır'da geçirir ve 598'de Keft piskoposu seçilir. Yaşamöyküsü, azizin anma günü olan 7 Temmuz'da okunmak üzere vaaz şeklinde derlenmiş elli beş mucizeden oluşur: "Tanrının hastalıklarımıza şifa, dertlerimize deva olması ve günahlarımızı bağışlaması için O bize şefaat etsin."[126] Azizin şakirtlerinden biri olan John yirmi dördüncü mucizeyi şöyle anlatır:

Bir gün Pisentius'a babasının söylediğine göre içine şeytan girmiş

124 E. A. Wallis Budge, ed. ve çev., *The Histories of Rabban Hörmlzd the Persian and Rabban Bar-Idtä,* II. cilt, pt. 1, ss. 31-40; aynı hikâye için bkz. *The Metrical Life of Rabban Hörmlzd*, ed. ve çev. E. A. Wallis Budge (Londra, 1902) II. cilt, ss. 346—355.

125 Bkz. Wallis Budge, *The Histories of Rabban Hörmlzd the Persian and Rabban Bar-Idtä*, II. cilt, s. 68-73, 83, 147 vd.

126 *The Arabic Life of S. Pisentius*, ed. ve çev. De Lacy O'Leary (*PO*, 22; Paris, 1930), 325.

on iki yaşında bir oğlan getirirler. Çocuğun babası Pisentius'tan şöyle bir istekte bulunur: "Ah peder, onu haçla kutsayın, zira içindeki şeytan zalim bir şeytandır." Pisentius çocuğun babasına, "Bu şeytan ne zamandır çocuğun içinde?" diye sorar. Baba yanıtlar: "Yedi yaşından beri. Ah peder sizin muteber dualarınız üzerine yemin ederim ki bu şeytan kimi zaman oğlumu yere çarpıp deve gibi bağırtıyor; gözleri çektiği acıdan kan çanağına dönüyor; görenler hâline acıyor; iyileşmesi için ne lâzımsa yaptık. Bize göre bu cinin üstesinden ancak siz gelirsiniz. O yüzden şimdi bizden adaletinizi, şefkatinizi ve merhametinizi esirgemeyin." Bunun üzerine Pisentius hemen beni çağırıp şöyle dedi: "Kiliseye gidip bana vaftiz kurnasından biraz su getir, çocuğu bu suyla kutsayayım, zira şeytan ona fena eziyet etmekte." Kiliseye gidip kutsal pederimin bana buyurduğu üzre sunağın yanındaki vaftiz kurnasından biraz su alıp kutsal pederim Anba Pisentius'a götürdüm; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh, biricik tanrımız adına çocuğu kutsadı. Sonra adama şöyle dedi:" Oğlunu eve götür ve eve varınca ona kilisenin vaftiz kurnasından aldığım bu kutsal sudan ver ve tüm kalbinle Tanrıya inan, çocuk ona sıkıntı veren bu illetten kurtulacak." Kutsal pederim çocuğun içindeki şeytanın kaçması için bu adama çocuğa elindeki sudan içirmesini söyledi. Ve insanlar bu pedere hayret edip onun böyle bir adamın oğlunun içindeki şeytanı çıkardığını anlattılar. Bu adam tekrar bize döndüğünde şunları söyledi: " Eve gidince oğluma o sudan içirdim; şeytan onu tutup yere çaldı ve bağırarak şöyle dedi: "Ey Pisentius, parmağınla beni kutsayıp meskenimden mi kovarsın?" Ve o anda oğlanın içinden çıkıp gider; çocuk, şeytanın sebep olduğu hastalıktan arınır. Kutsal pederim Anba Pisentius, adamdan bütün bunları dinledikten sonra şöyle der: "Her şey iman edenin emrindedir; bilhassa sunağın yanındaki vaftiz kurnasının suyu gerçekten iman eden herkese şifa olur. Sanmayın ki tanrının armağanı ihtarı gibi herkese verilir; tanrının kudreti kutsal kilisesinde ve sarsılmaz bir iman ve temiz bir kalple gelen herkese şifa olan bu kiliselerde mevcuttur. Lâkin ben böyle işleri yapamayacak kadar acizim." Bunları işittikten sonra adam oradan uzaklaşır; Tanrıya ve Aziz Anba Pisentius'a şükreder. Onun şefaati bizi korusun. Âmin. [127]

Hıristiyan inançla tedavi yönteminin erken İslamî dönemde de devam etmiş olması hiç şaşırtıcı değildir. Çünkü bir yandan Ortadoğu'nun merkezindeki nüfusun büyük bir kısmı Arap fethinden sonra iki-üç yüzyıl daha Hıristiyan olarak kalmıştır ve bu kitle sonrasında da önemli bir azınlığı oluşturmuştur; di-

127 *The Arabic Life of S. Pisentius*, ed. ve çev. De Lacy O'Leary (PO, 22; Paris, 1930), 397-399, St Pisentius'un bir başka benzer egzorsizmi için bkz. s. 333.

ğer yandan İslam dini başlangıçta Hıristiyanlığınkine benzer bir inançla tedavi yöntemi ortaya koymamıştır. Öncelikle görünen o ki mucizevi şifa geleneği ortaçağ boyunca Doğu Kilisesi'nin gücünü muhafaza etmiştir. Süryanice yazılmış ve metinlerin doğası gereği iyi korunmuş erken modern büyü koleksiyonları ilk ve ortaçağ unsurlarının iç içe geçtiğini gösterir ve yaygın olarak kullanıldıklarını akıllara getirir. Bu büyüler gerçek egzorsizmin yanı sıra muska ve tılsım amaçlı kullanılıyordu. Hastalık dışında bu muska ve tılsımlar mahkemeye çıkan bir adamın huzursuzluğundan büyüye karşı korumaya kadar çeşitli korku ve endişelere yönelikti. Hastalıklara ilişkin hastalığın doğrudan şeytan işi olarak yaftalanması kayda değerdir, zira bütün hastalıklara belirli ruhların sebebiyet verdiğine inanılıyordu. Bu uygulama Yahudiler arasında da yaygındı; örneğin cüzzam "Imamat" adlı iblisle, melankoli ise "Ben Nephalim" adlı ruhla özdeşleştirilebilir.[128] Deliliğe karşı aşağıdaki koruyucu yöntem "Deliliğe Karşı Koruyucu Mar Thomas ["Thaumasios" okunur] Laneti" başlığını taşır.[129] Bunun yanında delilik cinini yenen Mar Thaumasios'un atlı resminin olduğu bir görsel de vardır; kimliği belirsiz bu resim muhtemelen Aziz George ve ejderha efsanesinin portresinden esinlenilerek yapılmıştı (Bkz. Görsel 3). Lanet ve resim muhtemelen on altıncı yüzyıldan kalma Süryani büyü koleksiyonundan alınmıştır.

Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına... Kırk yıl dağda yaşamış şanlı aziz Mar George'un [aynen] dua, dilek, hacet ve niyazı... Paçavra gibi parçalanmıştı ve her yanından [derisindeki sıyrıklardan] kanlar akıyordu; dua edip şöyle dedi: "Yüce Tanrım, ekmeğin ve şarabın Tanrısı, sana yalvarıyorum ve inayetine sığınıyorum ve senden Peter, Paul, baş melek Cebrail'in delilik cinine

128 *The Book of Protection, Being a Collection of Charms*, ed. ve çev. Hermann Gollancz (Londra, 1912), s. xx; ayrıca bkz. a.g.y., 'A Selection of Charms from Syriac Manuscripts', *Actes du XIe Congrès international des Orientalistes, Paris, 1897*, section 4 (Paris, 1898), 77-97.

129 Dr. Sebastian Brock bana Gollancz'ın bu adı yanlış okuduğunu önemle hatırlattı. Maalesef Londra'da University of College'daki bu el yazması diğer el yazmalarıyla beraber İkinci Dünya Savaşı'nda tahrip edilmiş, fakat el yazmasının önceki sahibi Sir Hermann Gollancz tarafından yayınlanmıştır.

karşı istedikleri şeyi istiyorum. Ey delilik cini, seni bu kutsal emirleri taşıyan üç yüz altmışaltı kişiden men ediyorum. Sen bana tâbisin, bu emirleri taşıyanların ruhuna ve bedenine girmeye hakkın yok; kemiklerinden, kaslarından, etinden ve saçlarından çıkıp yere, yerden demire, demirden taşa ve taştan dağlara çıkman lazım/bu yazı mühürlenmelidir, Âmin! Âmin!" [130]

Tamamıyla Hıristiyan büyüsü olan bu büyülerin iki kutsal adama, Thaumasios ve George'a atfedilmesindeki tutarsızlık, bu dua içinde-duanın yazarını belirlemekte işe yaramaz. Her şeye rağmen hastalıklara karşı korunma yöntemleri bir azizin yetkisiyle kuvvetlendirilmiştir; İslamî muska ve büyülerin tersine azizler Süryani lanetinin gerçekten de önemli bir parçasını oluşturuyordu.[131] Bunun arkasından da yaygın olarak kullanılan bir diğer yöntem olan egzorsizm gelir: doğaüstü güçleri çağırıp onlarla özdeşleşme, onlara emir verme ve ruhun geri gelişini önleme. Bu sihri kim taşırsa deliliğe sebep olan habis ruhtan korunuyordu. On altıncı yüzyıl büyü kitabı aynı zamanda kötülüğe karşı koruyucu yöntemlerle bir alâkası olmayan sihirli bir teşhis yöntemini de içerir. Eğer hastanın ve validesinin isimlerindeki harflerin sayısal değeri toplanıp çıkan neticeden dokuz eksiltilirse eldeki sonuç hastalığın tabiatını ve ne zaman başladığını ortaya koyardı. Örneğin kalan sonuç altıysa bu, hastalığın delilik

130 Gollancz, *The Book of Protection*, no. 12 = 'A Selection of Charms', 90-91. Kar. Kodeks B'deki deliliğe karşı büyü (Gollancz, *The Book of Protection*, no. 11): "Baba... adına... Bu yüzden Tanrım, ekmekle şarabın Tanrısı, 'delilik' dedikleri acı marazla ilgili bu emirleri taşıyan hizmetkârın adına şimdi sana yalvarıyorum; merhamet ve şifa sözcüklerini taşıyan meleği yolla ve bu reçeteyi taşıyan kişi, şehit olurken öfkeli Yahudilerin yabayla öldürdüğü [İsa'nın kardeşi James dedikleri] Mar Jacob'un duasıyla delilik illetinden kurtulsun. Yüce Tanrım sen bu kutsal duayı taşıyanların yardımcısı ol. Amin!" Hastalıklara karşı bu çok amaçlı dua/büyü formüllerinin yanı sıra "El Yazması A'daki büyülerin bazıları özellikle ruh hastalıklarına yöneliktir; örneğin baş ağrısı için (*The Book of Protection*, no. 12), habis hayaletler için (no. 22), nazara karşı (no. 23), büyücülere karşı (no. 42), cine tutulmayı engellemek ve tedavi etmek için Mar Shalita'nın duası (no. 46) ve büyü bozmak için (no. 51).

131 Bkz. E. C. D. Hunter, 'Saints in Syriac Anathemas: A Form-Critical Analysis of Role', *Journal of Semitic Studies*, 32 (1987), 83-104.

olduğunu ve Cuma günü başladığını gösterirdi.[132]

İkinci olarak Hıristiyan şifacılığının devamlılığı ve erken İslamî dönemde Müslümanların buna yönelişi *Gilanlı John'un Yaşamı*'nda açıkça görülebilir. Daha önce gördüğümüz Gilanlı John Kuzey Doğu Irak'ta, Haditha'da doğmuş ve küçük yaşta manastıra girmiş Doğu Süryanisi bir azizdi.[133] Bir kıtlık sonucu rahipler farklı yerlere giderler; John hocasını takip eder ve Kuzey Doğu Adiabene'deki dağlık bölgede uzun yıllar ankorit (çilekeş) olarak yaşar. Hocası öldükten sonra Hazar Denizi'nin güney batısındaki topraklarda Gilanlı çapulcular tarafından esir alınır.[134] Aziz John ilk başta paganların (büyük ihtimalle Zerdüştlerin) başıyla birbiri ardınca başa geçip ölen dokuz oğlunu lanetlediği için kendisini büyücü sandıkları Gilam'a geri götürülür. John mucizevi bir şekilde kabilenin cezasından sağ çıkmayı başarır ve kaçar fakat Gilam'da misyoner olarak otuz üç yıl daha kalır. Hastalara şifa olma, pek çok insanı Hıristiyan yapma ve sayısız kilise kurmayı da içine alan mucizeler yaratır. Sonunda Fars'a, Güney Batı İran'a gitmesi gerektiğine dair bir rüya görür ve orada üç manastır kurar. Kudüs üzerinden yol alır ve takriben M.S. 701'de Şam'da halife Abdülmelik'i ziyaret eder. Bu noktada diğerlerine nazaran nispeten daha az önemli bu Doğu Hıristiyanı azizin şifa etkinliği İslam tarihinin hâkim anlayışındaki gölgeli zeminden çok daha fazlasını temsil eder. Zira *Aziz John'un Yaşamı*'nın bir versiyonuna göre Aziz John halife tarafından büyük bir onurla karşılanır. "Kral ondan cinlerin rahatsız ettiği kızına dua etmesini ister. Aziz John'un duasıyla kız iyileşir; kral sevinçten ona görkemli hediyeler sunar; Aziz John bütün bu hediyeleri reddederek bunların yerine Hıristiyanlar için barış ve huzur, diledikleri yere kilise ve manastır yapma izni ister."[135] Kral valisine imparatorluğun her yerinde din adamlarının kilise inşaatlarını finanse ederek Kilisenin önde gelenlerini vergiden muaf tutmalarını emreder ve böylece Aziz John'un arzusunu yerine getirir. *Aziz John'un Yaşamı*'nın bir diğer versiyonuna göreyse Aziz John Müslüman başkentinde mucizeler yaratır;

132 Gollancz, *The Book of Protection*, no. 54.

133 Brock, 'A Syriac Life of John of Dailam', 123-189.

134 Bkz. *EI*$_2$ 'Daylam' maddesi (V. Minorsky).

135 Brock, 'A Syriac Life of John of Dailam', 148-149.

bunu öğrenen halife ondan cine tutulan oğlunu iyileştirmesini ister. Aziz John "hacını suda yıkayıp çocuğun başını bu haçla takdis eder ve bunun üzerine çocuk iyileşir."[136] Aziz John Şam'dan ayrılıp Basra üzerinden zalimliğiyle nam salmış el-Haccac'ın (M.S. 694-714) valilik yaptığı Irak'ın eyalet başkenti Fars'a gider.[137] Bir rivayete göre Aziz John bu şehirde de mucizeler yaratır; namı, "kendisinden habis bir uru iyileştirmek üzere kendisini çağırtan valiye kadar ulaşır." Bu biyografinin nazım şeklinde yazılmış methiyesi şöyle devam eder:

Mübarek insan Haccac'ın huzuruna çıkar ve ona
Kralın "bu mübarek adama 12000 gümüş verin" diye buyurduğu belgeyi verir
Yılan [el-Haccac] ona sorar:"Bu paranın sebebi ne?"
O da şöyle yanıtlar:" Rabbimiz kralın oğlunu benim ellerimde iyileştirdi; o da bana bu belgeyi verdi"
Lanetli adamın [el-Haccac] iyileşmeyen bir uru vardır; dürüst insan ellerini onun üzerine koyarak Yaradanın kudretiyle onu iyileştirir.[138]

Arapça kaynaklar el-Haccac'ın sonunda midesindeki ur yüzünden öldüğünü belirtir. Gilamlı John'un, Arap coğrafyacı İstahrî'nin sözünü ettiği Güney Batı İran'da, Aziz John'un manastırını yaptığı Arragan[139] yakınlarında, Mârün Nehri üzerindeki bir köprüye adını veren "el-Haccac'ın Gilamlı hekimi" olması kuvvetle muhtemeldir.[140] Aziz John Arragan'a gittiğinde etrafa kendini göstermesi gerekiyordu; bu yüzden dışarı çıkıp tanınmış birinin cine tutulan oğlunu bulur. Çocuğa ekmek, peynir ve sebze alması için para verir— belli ki çocuğu iyileştiren bir egzorsizm türüdür bu. Aziz John Arragan'da hasta ve cine tutulmuş pek çok insanın yanı sıra Fars piskoposunun cine tutulan kızını da iyileştirir.[141] Bunlardan başka Aziz John pagan tanrının onuruna her yıl düzenlenen şölende yerel halka bu pagan tanrıla-

136 A.g.e. 165.

137 Bkz. *EI*$_2$, 'Al-Hadjdjâdj ibn Yûsuf' maddesi (A. Dietrich).

138 Brock, 'A Syriac Life of John of Dailam', 167-168.

139 *EI*$_2$, 'Arradjân' maddesi (M. Streck-D. N. Wilber).

140 M. J. De Goeje *Bibliotheca Geographorum Arabicorum, i* (Leiden, 1870), 152, alıntı: Brock, 'A Syriac Life of John of Dailam', 168.

141 Brock, 'A Syriac Life of John of Dailam', 169-170.

rının aslında bir şeytan olduğunu söyleyip ona oradan gitmesini emreder; şeytan da kendisine itaat eder. Bu olayın ardından insanları vaftiz edip bu şöleni, Mar Sargis'i anma törenine çevirir; oradaki tapınağı da bu azize adanmış bir kiliseye dönüştürür.[142] Yıllarca iblisler, pagan tapınaklarını yıktıkları için Aziz John'la manastırını rahatsız eder ve bunun üzerine Aziz John kiliseye egzorsizm yapmak zorunda kalır.[143]

Aziz John'un Arap aristokratları iyileştirmesi münferit bir olay değildi. Diğer iki Doğu Süryanisi azizin, Mar 'Abda'yla Khudhâhvi'nin yaptıkları da Gilamlı John'un yaptığı işlere benzer. Mar 'Abda Hiralıydı ve erken İslamî dönemde rahip olmuştu.[144] İçine kötü bir ruh (*min ruh nacsa*) girmiş pagan başının yeğeni Marzuk'u iyileştirince İran'da insanları Hıristiyan yaparken çok destek görmüştü. "Ona eziyet eden şeytan çıkıp gitti ve Tanrı, Cornelius gibi, muhtemelen Centurio Cornelius, Marzuk'un yüreğini açtı."[145] Bu olaydan sonra bütün aile vaftiz edilir ve insanlar kuzgunlar gibi başlarının üzerlerinde uçuşan şeytanları görür. İnsanlar ayrıca vücutlarındaki şişliklerden (*ennafkha*) ötürü de Mar 'Abda'ya şikâyetlerini bildirir. Mar 'Abda onlara içmeleri için *hnana* (azizlerin kabirlerinden alınmış toz, su ve Doğu Hıristiyanlarının hastalarını iyileştirmek için sıklıkla başvurdukları kutsal yağı içeren bir tür macun) verip bu şişlikleri iyileştirir. Pek çok mucizelerinin arasında ayağında yürümesine

142 A.g.e. 171, s. 149.

143 *Aziz John'un Yaşamı*'nda şöyle yazar: "Yirmi yıl boyunca iblisler gözde tapınakları yüzünden onunla savaşır. Bir gün çan çalarken kilisenin zangocunu aşağıya atarak öldürmeye çalışırlar. Aziz, zangocu iyileştirir ve ertesi gün çanı çalmak üzere kendisi yukarıya çıkar. Ona dokunamayacağını anlayan iblis, mutfağa gidip hamura su atarak onu bozar. Bir başka zaman da iblis, camlardan içeri rüzgâr gibi eserek hamur için lâzım olan unu uçurur; manastırın tamamı bu unla kaplanır. Zor durumda kalan kilise sakinleri bu durumu Aziz John'a haber verirler. Bunun üzerine Aziz John iblisi tutup ona bağırarak manastırdan kovar; onu öylesine bağlar ki iblis, Azizin söylediğine göre bir daha asla oraya adımını atamaz ve oralarda hiç görünmez" (a.g.e. 149-150).

144 Addal Scher ve Robert Griveau, *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)* (*PO*, 13, 2. böl., fas. 2; Paris, 1919), 586-589.

145 *Resullerin İşleri*, 10: i-ii: 18.

mâni olan bir rahatsızlıktan muzdarip Irak emîri[146] Übeydullah bin Ziyad'ı (ö. 67/686) iyileştirdiğine de inanılır. Mar 'Abda halife Muaviye (M.S. 662-680) döneminde ölünce Übeydullah bu azizin kabrini ziyaret edip şifa bulmuştur.

Son olarak Khudhàhvi, Maishanlıydı (Güney Irak) ve amcasından tıp ilmini öğrenmişti.[147] Rahip olup Hira'nın ötesinde iki manastır kurduğu çölde dolaştı. Khudhàhvi'nin Muaviye'nin kızlarından çürümüş bir kolu olanı vaftiz ettiği söylenir ve azizin şefaatiyle Tanrı bu kızı iki günde iyileştirmiştir. Bu yüzden erken İslamî döneme ait bu anlatılardan, anlatılan hikâyeler hatalı olsa bile Arap Müslüman elitlerin şifa için Hıristiyan hekimlerin yanı sıra Hıristiyan azizlere de başvurdukları anlaşılıyor.

146 *EI*$_2$, "Ubaid Allah' maddesi (K. V. Zetterstéen).

147 Scher ve Griveau, *Histoire nestorienne*, 591-594.

8. İSLAM'DA DİNÎ ŞİFA

(a) HZ. MUHAMMED VE İBLİSLER

M.S. erken yedinci yüzyılda Batı Arabistan'da hastalık ve şifayla ilgili Hz. Muhammed tarafından öne sürülen vahiy, Hz. İsa'nın vahyinden şaşırtıcı bir biçimde farklıdır. İncil'in aksine Kuran-ı Kerim, Hz. İsa'nın ölüyü diriltmesi, körle cüzzamlıyı iyileştirmesinin dışında mucizevi şifa ve egzorsizmle ilgili hiçbir şey söylemez (3:49, 5:10); bu durum oldukça ironiktir. Peygamber olduğuna dair kanıt isteyen müritlerini şaşkınlık içinde bırakacak ve düşmanlarının işine gelecek bir durum olsa da Hz. Muhammed mucizeler yaratan biri değildi. Bir defasında kendisinden bir mucize yaratması istendiğinde Hz. Muhammed sadece şunu söyler: "Rabbimi tenzih ederim. Ben sadece peygamber olarak gönderilmiş bir insanım.[1]" Kuran'da Hz. Muhammed hiçbir zaman Hz. İsa gibi örnek bir şifacı olarak resmedilmemiştir.[2] Hz. İsa'nın temizlik ve hijyen gibi şahsi meselelerle ilgili gündelik yaşama dair davranışlarıysa Hıristiyanlar için hiçbir zaman Hz. Muhammed'in davranışları gibi örnek teşkil eden bir rehber hâline gelmemişti.

Hz. İsa'nın mucizelerinin dışında ruhsal ya da fiziksel iyileşme mânâsında şifadan Kuran'da altı kez bahsedilir.[3] Kuran'ın

---

1 Sûre 17: 93. Bir hadise göre Hz. Muhammed'in şöyle itiraz ettiği söylenir: "Beni Meryem oğlu Hz. İsa'yı övdüğünüz gibi övmeyin; bunun yerine bana Allah'ın kulu ve elçisi deyin." Bkz. Ignaz Goldziher, 'Veneration of Saints in Islam', *Muslim Studies*, ed. ve çev. C. R. Barber ve S. M. Stern (2 cilt; Londra, 1971), ii. 257-260.

2 İbn Haldun'un kısa ve öz Hz. İsa tasviri Müslüman bakış açısının bir temsili olabilir: "Bilindiği üzere Mesih (İsa), (Yahudilere) kendi dinini getirdi. Torah'ın bazı buyruklarını yasakladı. Delileri iyileştirme ve ölüleri diriltme gibi harika mucizeler yarattı. Pek çok insan ona inanıp onun yolunda yürüdü." (*Mukaddime*, Rosenthal çev., i. 476).

3 Diğer yandan Kuran'da hastalık ve rahatsızlıktan sık sık bah-

kendisi de iki kez "şifa verici" olarak anılır: "Kuran'dan indirdiğimiz ayetler müminler için şifa ve rahmet kaynağıdır. O, zalimlerin ise ancak zararını arttırır" (17: 82). Ve "Onlara de ki: 'Bu Kuran iman edenler için hidayet ve şifadır. İman etmeyenlere gelince, onların kulaklarında ağırlık vardır. Onlar Kuran'a karşı kördür. Onlar sanki uzak bir yerden çağrılıyorlar'" (41: 44). Bu ayetler sonradan gerçek anlamıyla yorumlandığı için Kuran ya da Kuran ayetleri çoğu zaman tedavi edici büyü, zikir ve dualarda kullanılmıştır.[4] Şifadan diğer ayetlerde de bahsedilir fakat *eşfa* sözcüğünün 9. sûre 14. ayette olduğu gibi fizikselden ziyade ruhsal bir şifa mânâsına geldiği anlaşılıyor: "Allah onlara (kâfirlere) karşı size zafer versin. Ve müminler topluluğunun kalplerine şifa versin." Bu tıbbi metafor belki şu ayette daha iyi anlaşılabilir: "Ey insanlar! Size Rabbiniz tarafından bir öğüt gelmiştir. O, kalplerinizdeki hastalıklara bir şifa, müminler için bir hidâyet ve rahmettir"(10: 57). Şifayla ilgili bir başka göndermeye Kuran'daki tek tıbbi atıf olan balın ilaç niyetine kullanılmasına salık verildiği ayette rastlanır: "Arının karıncıklarından, renkleri çeşit çeşit bir içecek çıkar ki, insanlar için onda şifa vardır. Bunda, iyice düşünen bir toplum için muhakkak büyük bir ibret vardır" (16: 69). Elbette tıbbi prensipler Kuran'daki diğer ayetlerden de çıkartılabilir[5] fakat hiçbirisi Hz. İsa'yla havarilerinin İncil'deki mucizevi şifa işleri kadar belirgin değildir. Dahası Tanrının Yahudi-Hıristiyan geleneğinde merkezi olan şifacı imgesi Kuran'da aşikar biçimde karşımıza çıkmaz; yine de Kuran'da "Hz. İbrahim'in Rabbi, müminler hastalandıkları zaman onlara şifa verecektir" yazar (26: 80). Bütün Müslümanlar için her şeye gücü yeten Allah'ın böyle bir özelliğinin olduğunu düşünmek mantıklıdır. "Şifacı" sıfatının İslam'da Allah'a atfedilen doksan dokuz ismin arasında olmaması, tutarlı olmakla beraber dikkate değerdir.[6]

Kuran ya da hadislerde Hz. Muhammed'in egzorsist olarak gösterilmemesi gerçeği, cemaatinin cinlere ve cinlerin insanın

sedilir; örneğin "havl", "mariz", "marize", "maraz" ve "sakim."

4 Şii Müslümanlığı için bkz. Bess A. Donaldson, 'The Koran as Magic', *Moslem World*, 27 (1937), 254-266.

5 Bkz. Karl Opitz, *Die Medizin im Koran* (Stuttgart, 1906).

6 Bkz. *EI*$_2$, 'al-Asma al-husna' maddesi (L. Gardet).

içine girdiğine inanmadıkları anlamına gelmez. Tam tersine Arabistan'daki Hıristiyan, Yahudi ve Zerdüşt etkilerinin dışında, İslam'ın da devam ettirdiği, doğaüstü cin ya da ruhların varlığı, putperest Araplar arasında köklü bir kavramdı.[7] Ruhların Kuran'daki doğası ve işleviyse farklı görüş katmanlarından ötürü çok karmaşık ve anlaşılması güçtür.[8]

Kuran'ın eski ya da Mekke cüzlerinde yaygın olarak kullanılan *cinn vel-nas* yani *cinler ve insanlar* ifadesinde olduğu gibi sıkça cinlerin adı geçer. Kuran, insanlarla meleklerin yani dünyadaki iki akıllı varlık sınıfının toprak ve nurdan yaratılmışken, cinlerin dumansız ateşten yaratıldıklarını söyler; onların da

7 Özellikle bkz. Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums, gesammelt und erläutert*, yeni baskı (Berlin, 1927), 147-167, erken dönem İslam büyüsünü içerir. G. van Vloten, 'Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern', *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 7 (1893) 169-187, 233-247; 8 (1894), 59-73, 290-292, El-Cahız'ın delilik *(mecnun, makbul* vs.) ve büyücülerle ilgili eseri *Kitab el-Hayavân* temel alınmıştır; bilhassa cilt: 7, s. 233-239.)

8 Bkz. Toufy Fahd, 'Anges, démons et djinns en Islam', *Sources orientales*, 8 (1971), 153-214; *Bell's Introduction to the Qur'än*, W. M. Watt tarafından gözden geçirilmiştir (Edinburgh, 1970), 153 *EI2* 'Djinn' maddesi (P. N. Bortav, K. A. Nizami, ve P. Voorhoeve); A. S. Tritton, 'Spirits and Demons in Arabia', *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2 (1934), 715-727; Constance E. Padwick, 'Notes on the Jinn and the Ghoul in the Peasant Mind of Lower Egypt', Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 3 (1923—1925), 421-446; L. P. Elwell-Sutton, 'Magic and the Supernatural in Persian Folk-Literature', Actes, V^e^ Congrès internationale d'arabisants et d'İslamîsants, Bruxelles, 1970 (Brüksel, 1970), 189-196; Taufik Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel (Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts, 20; Hamburg, 1914), 6-27; a.g.y., Dämonenglaube im Lande der Bibel (Morgenland, 21; Leipzig, 1929), 1-64, özellikle Arapça terminoloji için; Lane, Arabian Society in the Middle Ages (Londra, 1971), 2. böl.; Max Meyerhof, 'Beiträge zum Volksheilglauben der heutigen Ägypter', Der Islam, 7(1917), 317-28; R. Campbell Thompson, Semitic Magic: Its Origins and Development (Londra, 1908), 1. böl.; S. H. Stephan, 'Lunacy in Palestinian Folklore', Journal of the Palestine Oriental Society, 5 (1925), 4-8; Samuel M. Zwemer, The Influence of Animism on Islam (Londra, 1920), 125-145. Bu yazarların savunduğu gibi cinlerle ilgili geniş ama muğlak bir terminoloji vardır.

amacı Allah'a kulluk ve ibadet etmektir. Allah tarafından onlara peygamberler gönderilir; bu yüzden kimileri inançlı, kimileriyse inançsızdır. Bir keresinde birtakım cinlerin Hz. Muhammed'i Kuran okurken duyduktan sonra Müslüman oldukları söylenir.[9] İnançsız cinler cehenneme gidebilir ama inananların açık bir biçimde cennete gidebileceği söylenmez.[10] Ayrıca klasik koruyucu melek (*genius) gibi* herkesin bir cini olduğu inancı yaygındı. Geç Müslüman geleneğine göre Peygamberin cini Müslüman olup ona yalnızca doğru olan şeyleri yaptırmıştır.[11]

Cinler aynı zamanda iblis ve şeytanlarla yakından ilişkilidir ve kimi zaman Kuran'da onlarla özdeşleştirilmiştir. Kuran'da şöyle bir retorik soru vardır: Allah'ı bırakıp da bize fayda ve zarar vermeyen şeylere mi yalvaralım? Her kim ki böyle yaparsa arkadaşlarının hidayete çağırdıkları hâlde "çölde şeytanların esir aldığı [yahut kışkırttığı] kimselere[12]" benzesin (6: 71). Burada anlamın açık olduğu görülüyor: yalnızca deliler Allah'ın hidayetine yüz çevirebilir. İblisin yönettiği şeytanlar, insanlarla şeytanlar arasında bir nevi tarafsız zât olan Tanrının değil, insanoğlunun düşmanıdır. Peygamberin bir hadisine göre bu şeytanlar damarlarımızda dolaşan kan gibi her insanda mevcuttur.[13]

Cin ve şeytanlar Kuran'da habis, kötücül ve kâfirdir; bunlar aynı zamanda eş anlamlı sözcüklerdir.[14] Alfred Welch her iki terimin de erken Medine döneminde yani Bedir Savaşı'ndan önce Kuran'da kullanımdan kalktığına dikkat çeker.[15] Welch bunu Hz. Muhammed'in Kuran'da yansıtılan tek-tanrıcılığın büyük evriminin bir yüzü olarak açıklar. Hz. Muhammed zaman içinde Allah'ı, diğer Arap tanrıları ve Allah'la ilişkilendirilen yarı-tan-

9 Alfred T. Welch,. 'Allah and Other Supernatural Beings: The Emergence of the Qur'anic Doctrine of Tawhid', *Journal of the American Academy of Religion, Thematic Studies: Studies in Qur'an and Tafsir*, 47 (1979), 744; *EI2*, 'Djiinn' maddesi (D. B. MacDonald-H. Massé).

10 *Bell's Introduction to the Qur'ân*, 153.

11 Tritton, 'Spirits and Demons', 722.

12 'Kellezîstehvethuş şeyâtînu'.

13 Fahd, 'Génies, Anges et Démons', 175-186.

14 Welch, 'Allah and Other Supernatural Beings', 745.

15 A.g.e.

rısal varlıklardan ayırır ve sonunda onları ortadan kaldırır. Cinlerle iblislerin varlığı ilk olarak Mekke döneminde kabul edilir fakat diğer tanrılar gibi cinler de zaman içinde güçlü ve var olan konumlarından güçsüz ve var olmayan konumlarına indirgenmiştir; lâkin varlıkları hiçbir zaman tamamen inkâr edilmemiştir. Bedir'den sonra Kuran'da cinlerden bahsedilmez ve tanrısal olmayan doğaüstü bütün iyilik gücü meleklere odaklanır; tanrısal olmayan doğaüstü bütün kötülük ya da bahtsızlık gücüyse tek bir varlıkta, Şeytanda toplanır. Şeytan kötülüğü, inançsızlığı ve yanlışı temsil eder; bağımsız yarı-tanrısal bir varlık değildir.[16]

Welch'in Kuran'da geçen cinlerle ilgili çözümlemesi oldukça ikna edicidir fakat Kuran'daki kavramın evrimiyle ilgili yorumu ortaçağdaki Müslüman görüşlerine tamamen yabancıdır. Cinler hiçbir zaman sıkı bir İslamî kavram altında olmamıştır; daha ziyade Hz. Muhammed'in Mekkeli rakiplerinin putperest inanışı şeklinde ortaya çıkmış olsalar da paradoksal bir biçimde Müslümanlar, yalnızca Kuran'da bahsi geçtiği için cinlere inanmışlardır.[17] İyi ve kötü cinler İslamî dünya görüşünün önemli bir parçası hâline gelmiştir. Cinlerin yasal statüsü bile ortaçağda kadılar tarafından bilhassa cinlerle insanların evlilikleriyle ilgili her açıdan şaşırtıcı ayrıntılarla kullanılmıştı. Halk arasında cin inanışı geniş çapta yayılmıştı. Cinlerden genellikle onların güçlü tesirlerine engel olmak için imâyla ve zıt anlamlı sözcüklerle bahsedilirdi. Cin figürü halk edebiyatında, dini risalelerde ve büyü kitaplarında oldukça belirgindir. Müslüman ilahiyatı cinlerin büyü yapmakta kullanıldığını her zaman kabul etmiştir fakat bu tür bir büyünün meşruiyeti yerine göre oldukça değişkendir.[18] Özetle cinler Hz. Muhammed'in vahiylerinin dışına itilmemiştir; Kuran'ın cinleri ortaya koyuş şekli tutarsız ya da en azından tamamlanmamış olsa da bu belirsiz ruhların varlığı açık bir biçimde kabul edilmiştir. Cinlerin varlığı da sonraki Müslümanların hayal gücüne epey malzeme olmuştur.

Yaygın inanışa göre uhrevi cinler genellikle güçlü, görünmez ve her yerde mevcuttu. Her iki cinsiyetten de cinler vardı ama bunların nadiren kendilerine has bir kişilikleri yahut isim-

16 A.g.e. 749-752.

17 *EI*$_2$ 'Madjnun' maddesi, 1102.

18 *EI*$_2$, 'Djinn' maddesi, 547.

leri oluyordu. Kolektif bir şekilde yaşayıp başlarında şef ve prensleri olan kabileler hâlinde örgütlenmişlerdi. Bir efsaneye göre cinlerin yeryüzünün ilk sâkinleri olduğuna inanılırdı. Allah yeryüzüne bir melekler ordusu gönderip onları yer altına inmeye zorlar; bu da yer altı dünyasının varlığına ve yerin altına inen ağaçlar ile su kaynakları vasıtasıyla bu dünyaya gidilebileceğine ilişkin pek çok inanışı açıklar. Yeryüzünün kimi yerleriyse sonradan cinler tarafından yeniden ele geçirilmiştir. Cinler genellikle çölde, mezarlıklarda, köy misafirhanelerinde, umumi hamamlarla sulak uğrak yerlerde, izbeler yahut viranelerde ve karanlık odalarda yaşarlardı. Hayvan, özellikle köpek, yılan ve diğer sürüngenlerle çirkin adam şekline girebilirlerdi. Cinler çoğu zaman devekuşu, ceylan, deve, koyun ve köpek gibi hayvanlara binerdi, bu yüzden Araplar hava kararıktan sonra cinlerin binek hayvanlarını avlamazdı. Normalde görünmedikleri hâlde ruhlar genelde geceleri ortaya çıktıkları için sesleri duyulup onlara dokunulabilirdi. Bir acayiplik de gözlerinin yatay değil dikey olduğu inanışıydı. Ortaçağ Avrupasındaki Şeytan gibi cin ya da iblisin de istediği her şekle girebildiğine inanılırdı; ayaklarıysa her daim toynaklıydı. Cinler kimi zaman insanlara kayıtsız kalsa ya da muziplik yapsa da bilhassa su kaynaklarıyla evleri mesken tutan ifritler çoğu zaman insanların düşmanıydı. Bu cinler salgın hastalıklara sebep olup insanlara mızraklarıyla saldırabilir, insanlarla hayvanları anında öldürebilir yahut kişinin içine girebilirdi. Her iki tür cin de bu felaketlere sebep olabilirdi fakat iyi ya da inançlı cinlerin bu tür felaketlere kişinin günahları veya ahlâksal suçları yüzünden tanrısal bir uyarı yahut ceza olarak sebebiyet verdikleri düşünülürdü.[19] Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin aksine şeytanın birine saldırmasının kişinin günahlarının cezası olarak görülmesinin İslamî düşüncede çok da önemli bir yer tutmadığı anlaşılıyor.[20] Örneğin cine tutulma ve Türk köylüsünden bahseden bir Türk psikiyatristi şöyle der: "'Allah hastalık verdiğinde' ya da cin çarptığında yahut kişinin içine girdiğinde çoğu zaman bilinçli bir şekilde kabul edilen hiç-

19 Stephap, 'Lunacy in Palestinian Folklore', 4-5.

20 Bkz. H. M. el-Shamy, 'Mental Health in Traditional Culture: A Study of Preventive and Therapeutic Folk Practices in Egypt', *Catalyst, 6* (1972), 13-28.

bir suçlu eylem veya hayal yoktur.[21]" Daha yaygın olarak cine tutulma çoğunlukla kurbanlarının bütün vücutlarını istila eden kötü ruhların bir işi olarak görülürdü; bu ruhlar içine girdikleri insanı yoldan çıkarabilir yahut kötü yola teşvik edebilir, ona zarar verebilir veya öldürebilirdi. En karakteristik özellikleriyse insanları delirtmeleriydi.[22]

Cine tutulma aynı zamanda doğaüstü bir coşkunluk olabilirdi.[23] İslamiyet öncesi Arabistan'da insanoğluyla doğaüstü dünya arasındaki bağlantı bir peygamber ya da kâhin, bir şair veya ruhani bilgiye sahip mecnun olabilirdi. Peygamber, Hz. Muhammed gibi doğrudan Allah tarafından gönderilen bir insandı. Putperest Arabistan'da kâhinler kült liderlerdi; kendilerinden geçerek cinlerden haber aldıklarına ve böylece kehanette bulunduklarına inanılırdı.[24] Şair'in kelime anlamı "bilen", farkında olan ve sıradan insanların bilgi alanının ötesindeki meselelere dair feraset sahibi olan kimse demektir. Yunan esin perileri mousalara [*muses*]benzer şekilde şairlerin kendi cinlerinden ilham aldıklarına inanılırdı.[25] Örneğin erken dönem Arap şairi Farazdak'ın Hamâm, şair El-Aşa'nınsa Müshil adında cinleri vardı.[26] *Mecnun*a gelince o da uhrevi ruhlarca zapt edilebilirdi. Delinin doğaüstü bir bilgeliğin alıcısı olabileceği düşüncesi oldukça eskiydi.

Bu yüzden *mecnun* terimi İbranice *meşuga* terimi gibi oldukça müphemdi[27] ve karmaşık duygular uyandırıyordu. *Mecnun* dış görünümü, eylemleri ve söylemlerine bağlı olarak bilincin

---

21 O. M. Oztürk, 'Folk Treatment of Mental Illness in Turkey', *Magic, Faith, and Healing*, ed. Ari Kiev (New York, 1964), 359; ayrıca bkz. s. 361.

22 Örn. 'Amr ibn 'Adı *(Ijayawdn,* i. 146; vi. 64).

23 Cine tutulmanın ince bir modern yorumu için bkz. Ihsan al-Issa, 'Social and Cultural Aspects of Hallucinations', *Psychological Bulletin*, 84 (1977), 570-587.

24 Bkz. *EI*$_2$, 'Kâhin' maddesi (T. Fahd); Toufy Fahd, *La Divination arabe: Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam* (Leiden, 1966).

25 *EI*$_2$, 'Madjnûn' maddesi, 1101.

26 Tritton, 'Spirits and Demons', 723.

27 Alfred Guillaume, *Prophecy and Divination Among the Hebrews and Other Semites* (Londra, 1938), 243-245.

bu "değişken hâlleri"nin herhangi biri anlamına gelebilir fakat durumu, içine giren ruhların kötü ruhlar mı yoksa Allah'ın emri altındaki ruhlar mı olup olmadığına dair şüphe uyandırabilirdi.

Putperest Arabistan'da aynı zamanda ruhani bir iletişim şekli vardı. Esriklik hâlindeyken kişi mistik ötesi bir üslupla bilhassa anlamlı olduğu düşünülen ya da anlaşılmasa da doğaüstü bir gücü olduğu sanılan şiirle düzyazı arası *secili kelimeleri zikrederdi. Seci;* kehanette bulunmak, kutsamak, lanetlemek, yemin etmek ve büyü yapmak için kullanılan bir üsluptu. İlham geldiğinde *mecnun* çoğu zaman kendini öylesine iki büklüm bir hâle sokuyordu ki sadece kafası gözüküyordu— bu da *mecnun* (aklını, kendini saklayan mânâsında) sözcüğünün bir diğer olası açıklamasıdır. Hz. Muhammed, kendisine vahiy gelirken örtüsüne bürünüyordu (73; 74) ve Kuran'ın ilk kısımlarının çoğu *seci* ile ifade edilmişti. Bu koşullarda erken yedinci yüzyıl Arabistan'ında *mecnun* ne anlama gelmekteydi? Hz. Muhammed ve Kuran'ı neden vardı?

Mecnun (cinnet getirmiş) ve *bihi cinnatun / min cinnatin (cine tutulmuş) sözcükleri Kuran'da on altı kez geçer.*[28] *Mecanin* ise on bir kez geçer ve bunların yedisinde Hz. Muhammed'e doğrudan, dördünde ise Allah'ın peygamberlerinden bahsederken dolaylı bir şekilde atıfta bulunulur.[29] *Mecanin*in Kuran'daki tam anlamı belirsizdir ama kelimenin çağrışımı küçük düşürücüdür.[30] Kuran'da *mecanin* sözcüğünün açık açık Hz. Muhammed'e atıfta bulunduğu yedi ayetten dördünde bu sözcük Hz. Muhammed'in rakiplerince onu suçlamak için kullanılmıştır ve aleni bir biçimde aşağılayıcı bir sözcüktür: "Kâfirler dediler ki: 'Ey kendisine kitap indirilen kişi! Sen muhakkak tam bir delisin!'" (15: 6); "Biz deli bir şair için ilahlarımızı mı terk edeceğiz?" (37: 36); "Bu, öğretilmiş bir delidir" (44: 14); "O gerçekten bir delidir" (68: 51). Diğer üç yerde, Hz. Muhammed'le beraberindekileri teskin ederek bu suçlamalara cevap verilir: "Sen Rabbinin (pey-

28 Welch, 'Allah and Other Supernatural Beings', 733-758, ve *EI2* 'Madjnûn' maddesi.

29 Sûre 26: 27, 51: 39 (Hz. Musa); 54: 9 (Hz. Nuh) ve 51: 52 (diğer peygamber).

30 Bkz. Faruq Sherif, *A Guide to the Contents of the Qur'an* (Londra, 1985), 34-36, s. 73.

gamberlik) nimetiyle kâhin değilsin, deli de değilsin" (52: 9); "Sen Rabb'inin (peygamberlik) nimetiyle deli değilsin" (68: 2); "Sizin arkadaşınız Muhammed asla deli değildir" (81:22). *Mecanin*in daha önceki peygamberlerle ilgili kullanımına gelince, Hz. Musa firavun tarafından cine tutulmayla suçlanmıştır; bir başka pasajdaysa firavun ve soylular Hz. Musa'nın ya büyücü ya da cine tutulmuş biri olduğunu iddia etmişlerdir. Hz. Nuh'un halkı, cine tutulduğunu söyleyip onu reddetmiştir. Ve genelde "onlardan önce hiç bir peygamber gelmedi ki: 'Bu bir büyücüdür veya delidir' demesinler" (51: 52). Welch konuyu düzenli bir şekilde şöyle özetler: "Kuran'daki *mecnun* terimi kimi zaman bir sıfat, kimi zaman da bir isim olarak her zaman tekil kullanılmıştır. Yalnızca Mekke'yle ilgili pasajlarda sadece rakiplerince Hz. Muhammed'e (ve yine daha önceki elçilere) karşı yöneltilen suçlamalar babında ve yalnızca vahiy süreci ve vahyin kaynağı meselesi bağlamında kullanılır."[31]

Geç Mekke ve erken Medine dönemlerinde *mecanin* sözcüğünün yerini *bihicinnetün / min cinnetin* sözcükleri almıştır ve bu sözcüklerin birbirleriyle eş anlamlı oldukları görülüyor. Bağlamsa yine Hz. Muhammed ve daha önceki peygamberlerle peygamberlerin sahihliğini sorgulayan kâfirler arasındaki anlaşmazlıktır.[32] Sonuç olarak Kuran'da geçen *mecanin* sözcüğü ve bununla ilgili ifadelerin "cine tutulan", "cine tutulmuş kişi" anlamına geldiği anlaşılıyor. Hz. Muhammed'le daha önceki peygamberlere yönelik yapılan suçlamalara ve bunlara cevaben Allah'ın Hz. Muhammed'in peygamberliğini onaylamasına dayanarak cine tutulmanın o kişinin ruhlarla iletişim kuran bir tür medyum—şair, falcı, büyücü ya da (iyi veya kötü ruhların harekete geçirdiği) bir deli— olduğu ve imâlardan peygamber olmadığı anlamına geldiği söylenebilir.

---

31 *EI*$_2$, 'Madjnun' maddesi, 1101.

32 A.g.e. 1102. Örneğin Kuran-ı Kerim; 7: 184: "Onlar arkadaşları olan peygamberde bir delilik bulunmadığını ve onun ancak apaçık bir uyarıcı olduğunu hiç düşünmüyorlar mı?"; 23: 25: "O [Nuh], deli bir adamdan başka bir şey değil"; 34: 7: "Kâfirler dediler ki: 'Siz parça parça dağılıp yok olduktan sonra yeniden dirileceğinizi haber veren bir adamı [Hz. Muhammed] size gösterelim mi? Bu adam Allah'a karşı yalan mı uyduruyor? Yoksa kendisinde bir delilik mi var?'"; 34: 8: "Hayır, kendisinde bir delilik yoktur."

Şairlerle ilgili Richard Bell onların eskiden daha büyük bir şöhrete sahip olsalar da Hz. Muhammed zamanında etkilerinin büyük ölçüde kaybolduğunu ve günümüzdekine yakın bir biçimde algılandığını iddia etmiştir. Kâhin ve şairlere görünmeyenin bilgisine sahip olmaları için cinler yardım ettiğinden onlara da *mecnun* (cinden etkilenen, ilham alan) denebilir; fakat bu sözcük yedinci yüzyılda bile günümüzdeki "deli" anlamını taşımaya başlamıştı.[33] Sonuç olarak Bell, Kuran tercümesinde *mecnun* sözcüğünü "deli" [*mad*], "meczup" [*crazy*] olarak çevirmişti.[34] Oysa M.S. yedinci yüzyılda *mecnun* sözcüğünün günümüzdeki anlamıyla kullanıldığına dair bu iddiasıyla ilgili hiçbir kanıt göstermez fakat yanlış sebeplerden olsa da bu konuda haklı olabilir.[35] Kehanetlere ilişkinse Hz. Muhammed'in mesajlarının şekliyle *seci*nin, falcıların kehanetlerinin şekli arasındaki benzerliği gören Mekke'deki düşmanları, onun mesajlarını Allah'tan değil *cinler*den ilham aldığını iddia etmişlerdi.[36] Büyücülerle ilgili olarak ise Kuran ve ortaya koyduğu kanıtlar, Hz. Muhammed'in muhaliflerince çoğu kez *sihir* olarak adlandırılmıştır.[37] Sonuçta ilk Müslümanlar ve elbette sonraki yorumcular Hz. Muhammed'i medyumlardan kati surette ayırmış ve Kuran'ın Hz. Muhammed'e, insanlara musallat olan ruhlar değil, Cebrail vasıtasıyla indirildiğini vurgulamışlardır.

Ayrıca Hz. Muhammed'in birtakım çağdaşları tarafından deli, tanrının bilinmez isteklerinin vasıtası olan iyi/kötü cinlerin kurbanı sanılması da göz önüne alınmalıdır.[38] Cine tutulmanın

33 *Bell's Introduction to the Qur'an*, 77-78.

34 *The Qur'an* (Edinburgh, 1937-1939).

35 Ayrıca bkz. *Bell's Introduction to the Qur'an*, 153-154.

36 *EI*$_2$ 'Madjnun' maddesi, 1101.

37 *EI*$_1$, 'Sihir' maddesi (D. B. MacDonald). Örneğin Kuran-ı Kerim'de Hz. Muhammed'in mesajına "başkasından öğrenilmiş sihir" denmiştir (74: 24).

38 Şu'ur kavramı Kuran'da geçer. Kelimenin Kuran'da kastedilen anlamının muhakeme zayıflığı yahut mantıksızlıkta ısrar olduğu anlaşılıyor. İlkinde İslamiyet öncesinde peygamberlerini kabul etmeyi reddeden bir Arap kabilesi böyle bir insana uymanın "sapıklık ve delilik" olduğunu söyler (54: 24); ikincisindeyse günahkârlar kesinlikle "sapıklık ve çılgınlık" içindedir (54: 47).

delilik sebebi olarak görülmesi eski bir inanıştır ve bu düşünce Kuran'da da görülebilir.[39] Ayrıca sonraki Arap Müslüman yazarlara Peygamber'in zamanında ve öncesinde cine tutulmayla ilgili birtakım hikâyeler yazmak mantıksız gelmemiştir.[40] *Mecnun* doğru olmasa da mantıksal olarak "deli" şeklinde yorumlanabilir. Benzer bir suçlama Hz. İsa'ya da yapılmıştır.[41] Welch ise Kuran'da Hz. Muhammed'in deli olduğuna dair suçlamalara karşı verilen cevaplar hiçbir zaman onun aklının yerinde olduğunu savunmadığı için bu yorumun ihtimal dışı olduğunu söyler.[42] Deliliğin cine tutulma olduğu inanışı göz önüne alındığında diğer türlü Hz. Muhammed'in deliliğinin başka türlü nasıl inkâr edilebileceğini ya da tam tersine peygamberin aklının yerinde olduğunun nasıl kanıtlanabileceğini düşünmek zordur.

*Mecnun*un deli olma olasılığı epilepsi sorununu da ortaya çıkarır. Ortaçağda *mecnun* tıbbi metinlerde değilse bile çoğu zaman sara hastası anlamına gelirdi. Delilik gibi epilepsinin de cinlerin sebep olduğu tanrısal bir sebebi olduğuna inanılırdı ve cine tutulmanın etkileri, akli dengesi bozuk birinin davranışlarına benzer sayılabilirdi. Oysa Kuran'da özellikle Hz. Muhammed'e istinaden *mecnun*un bu anlamını akıllara getiren hiçbir kanıt yoktur.[43] Epilepsiyi Hz. Muhammed'e yakıştırma şeklinde yorumlanabilecek en eski İslamî kaynak İbn Hişam'ın *Peygamberin Hayatı* adlı eseridir (bkz. aş.); burada Hz. Muhammed'i peygamber olarak gözden düşürebilecek diğer suçlamalarla

39 Örneğin 6: 71, 23: 25, 34; 8 ve 46.

40 Elbette Hz. Muhammed ve egzorsizmle ilgili sonraki tavırları yansıtan hikâyenin birinde oğlunu Peygambere götüren bir kadından bahsedilir; oğlunun içine kendisini gece gündüz yere çalan bir cin girmiştir. Peygamber dua edip oğlanın göğsüne el sürer. Oğlan istifrağ eder, içinden küçük bir hayvan çıkıp gider (Tritton, 'Spirits and Demons', s. 722; el-Cehiz, *el-Hayâvan*, vi. 69).

41 Yuhanna 7: 20, 8: 48, 49, 52, 10: 20, 21.

42 *EI2* 'Madjnun' maddesi, 1101.

43 Hz. Muhammed'in davranışlarını günümüzdeki anlamıyla teşhis etmeye çalışmadım. "Patoloji, özellikle epilepsi vakası" John C. Archer tarafından *Mystical Elements in Mohammed* adlı çalışmasında incelenip reddedilir (New Haven, Conn., 1924). (Örneğin Watt, Rodinson, Cook gibi) çoğu modern Batılı peygamber biyografisti bu tür bir söylemi üstlenmekten sakınır.

birlikte cine tutulma suçlamaları inkâr edilir.[44] Bu inkâr "cine tutulanlar"ın bilindik davranışlarına dayanır: tıkanma, kasılma, sayıklama, melankoli. İslamiyet öncesi Arabistan'da epilepsinin görülmediğine inanmak için hiçbir sebep yoktur ve sonraki Arap yazarlar Arabistan'da epilepsinin olduğundan bahseder [45] fakat Hz. Muhammed epilepsinin ayırt edici emarelerini sergilememiştir. Epilepsinin tarihiyle ilgili muazzam eserinde bu meseleyi gözden geçiren Owsei Temkin maalesef Hz. Muhammed'in gözlerinin kaydığı, dudaklarının titrediği, terleyip hırıltılı sesler çıkardığı ve etrafında olup bitenin farkında olmadığı "birtakım kasılma" ve "nöbetler"e atıfta bulunur.[46] Fakat ne Kuran, ne de İbn Hişam epilepsinin en belirgin özelliğinden bahseder: nöbet geldiğinde yere düşme. Sonraki Müslüman yazarların hiçbir zaman Hz. Muhammed'in sara hastası olduğunu iddia etmediklerini söylemeye gerek bile yoktur; lâkin Hıristiyanlar böyle bir şeyi iddia etmiştir ve bu durum Batı dünyasının İslamiyet'e karşı polemiklerinde yaygın bir tema hâline gelmiştir. Ortadoğu'da gayrimüslimler arasında alışılmadık olmayan en olası kaynak muhtemelen Hz. Muhammed'i sahtekâr olarak resmetmeye çalışan Bizans tarihçisi Theophanes (ö. 817) idi.[47]

---

44 Bkz. A. Fischer, 'Magniin "epileptisch"—mu'aiiad "beglaubigt"' 3, *ZDMG*, 61 (1908), 1 j 1-4. Fischer deliler için kullanılan, cine tutulmayı da imâ eden aşağıdaki terimlerin aynı zamanda Arapçada saralılar için kullanıldığına dikkat çeker: Ortadoğu'da *melbus*, Mağrib'de *makrun*, Mısır ve Arabistan'da *alayhi zar*.

45 Örneğin Tritton'un epilepsi ve cine tutulmayla ilgili hikâyesi, 'Spirits and Demons', 722.

46 Temkin, *The Falling Sickness*, 1. baskı, s. 151; Temkin tanımını şu çalışmaya dayandırır: A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, 2. baskı (Berlin, 1869), i. 269 vd. Temkin bu meseleyi geç on beşinci yüzyılın Neoplatoncu yazarları, özellikle "sara hastası pek çok peygamber vakası"na ev sahipliği yapan Araplardan bahseden Marsilius Ficinus bağlamında ele alır. Bu yanlış anlaşılmanın olası menşei, "saralı peygamber" geleneğinden ya da ortaçağ Hıristiyanlarının iftirasından ziyade *mecanin*in belirsiz anlamından kaynaklanıyor olabilir (bkz. aş.).

47 Theophanes, *Chronographia*, i. 334, alıntı Temkin, *The Falling Sickness*, 151-152: Muhammed sara hastasıydı. Ve söylu bir aileden gelen karısı bunu fark ettiğinde yalnızca yoksul olmakla kalmayıp aynı zamanda sara hastası biriyle evlendiği için çok üzülmüştü. Bu-

Kuran'da belirli ya da genel anlamda *mecnun* imâsı Hz. Muhammed'in beyanlarının kaynağının cinler olduğuna dayanır, bu yüzden Hz. Muhammed'e gelen vahiyler aldatıcıdır. Hz. Muhammed'in sahih bir peygamber olmadığına dair suçlamalara cevaben Kuran birtakım teminatlar sunar. Bunlar bilhassa iki karşıt-görüşü içerir: cinler tanrıdan gelen mesajları alamayacağı ve Hz. Muhammed'e aktaramayacağı için ona gelen vahiyler kötü cinlerden gelmez. Ayrıca Hz. Muhammed'in Kuran okuduğunu duyan cinlerin Müslüman oldukları, bu yüzden Hz. Muhammed'in cinlerden değil, cinlerin Hz. Muhammed'den mesaj aldıkları söylenir. [48]

Aleyhtarlarının iddialarından başka Hz. Muhammed'in kendine gelen vahiylerle yahut peygamberliğiyle ilgili ciddi şüpheleri olmuş olabilir. İbn Hişam'ın *Peygamberin Hayatı* adlı eserinde Hz. Muhammed'in şair olmaktan ya da cine tutulmaktan korktuğu söylenir. Hz. Muhammad şöyle der:

> Bugün Allah'ın bütün yarattıkları benden (esrik) bir şairden ya da *mecnun*dan daha çok nefret ediyor: Onların yüzüne bile bakamıyorum. Vay benim hâlime; sanırım ben ya şair oldum, ya da cine tutuldum—Kureyş bana bunları söyleyemesin! Ölüp kurtulmak için dağ başına çıkıp kendimi oradan aşağıya atacağım. Sonra dağ başına gittim.[49]

Hz. Cebrail, Hz. Muhammed'e görünüp ona Allah'ın elçisi olduğunu temin eder. Bunun üzerine Hz. Muhammed karısı Hz. Hatice'nin yanına gidip ona şair olduğu ya da cine tutulduğuna dair korkularını anlatır; Hz. Hatice de onun endişelerini giderir.[50] Bu hikâyeden ve özellikle Kuran'daki teminatlardan Hz.

---

nun üzerine Muhammed karısını şunları söyleyerek avutmaya çalışır: "Cebrail adında bir melek görüyorum ve onu görmeye dayanamayıp güçsüzleşiyor ve yere düşüyorum." Kadının, hakikatsiz inancından ötürü sürgüne gönderilmiş orada yaşayan rahip bir arkadaşı vardır; meleğin ismi de dâhil kadın ona her şeyi anlatır. Kadını rahatlatmak isteyen rahip ona şöyle der: "Kocan doğru söylüyor, çünkü bu melek bütün peygamberlere gönderilir." Kadın asılsız peygamber kelimesini ilk duyduğunda ona inanır ve kavmindeki diğer kadınlara Muhammed'in peygamber olduğunu söyler.

48 46: 29-32, 72: 1 vd.

49 Ibn Hisham, *The Life of Muhammad*, çev. Alfred Guillaume (Londra, 1955), 106 = Et-Taberi, *Annates*, i. 1150.

50 A.g.e.

Muhammed'in kendisine gelen vahiylerden şüpheye düştüğü çıkarılabilir.[51]

İbn Hişam'ın biyografisi Hz. Muhammed Mekke'de halkı hidayete davet etmeye başladığında onunla ilgili çağdaşlarının ifade ettiği ciddi şüphelere de yer verir. Hz. Muhammed'in ilk davetlerinin sebep olduğu karmaşanın ortasında, Mekkeli liderlerce düzenlenen münazaralarda Hz. Muhammed'in kişiliğine zarar verici bütün alternatifler belli ki ulu orta söylenmişti. İlk olarak Kureyş Kavminden Müslüman olmamış adamların bazıları liderlerinden birini, Hz. Muhammed'in azılı bir düşmanı olan Velid bin Muğire'yi (ö. 1/622-3),[52] görmeye gelmiştir, zira yıllık panayır yaklaşmaktadır ve kabilenin ziyaretçi Arapların kulağına çalınan Hz. Muhammed'le ilgili düşüncelerinde hemfikir olmasına ilişkin endişeler vardır. Hz. Muhammed'le ilgili düşüncelerini ifade etmek istemeyen Velid önce onların fikrini sorar. Şöyle derler:

"O adam kâhin." Bunun üzerine [Velid] şunu söyler, " Allah için kâhin değildir, zira anlaşılmaz şeyler mırıldanmaz ve *kâhin*lerin kafiyeli laflarını etmez." "Öyleyse içine cin girmiş" derler. "Hayır, içine cin girmemiş; içine cin girenleri gördük, oysa o tıkanmıyor, kasılmıyor ve vesvese içinde değil.[53]" "O hâlde şair" derler. "Hayır, şair de değil, zira bütün türleri ve ölçüsüyle şiir biliriz." "Öyleyse büyücü." " Hayır, büyücülerin nasıl büyü yaptığını gördük, oysa bu adam ne tükürüyor, ne de düğüm atıyor." "O hâlde biz ne diyelim ey Ebu Abd Şems?" "Allah için konuşması pek tatlıdır, kökleri, dalları meyve dolu hurma ağacıdır ve söylediğiniz her şeyin yanlış olduğu bilinebilir. Gerçeğe en yakın şey onun getirdiği mesajla evladı babasından ya da kardeşinden, karısından, ailesinden ayıran bir büyücü olduğunu söylemenizdir."

Onu orada bırakıp insanların panayıra geldiği yollara otururlar ve gelen geçen herkesi Hz. Muhammed'le ilgili uyarırlar.[54]

---

51 *Bells's Introduction to the Qu'ran, 23.*

52 *EI*$_2$, 'Velid bin Muğire' maddesi (K.V. Zettersteen).

53 *Vesvese*nin şeytanla ilgili söz ve imâları çağrıştırdığı anlaşılıyor. El-Hucviri'ye göre (*Keşf-ül Mahcüb*, 208): "Kısacası şeytan, insan günah işlemeyi istemedikçe onun kalbine giremez: lâkin ne zaman biraz tutku hâsıl olsa şeytan o tutkuyu allayıp pullar ve insanın kalbine öyle gösterir; buna da vesvese denir."

54 Ibn Hisham, *The Life of Muhammad*, 121. Çev. A. Guillaume, Velid'in Hz. Muhammed'in vahiylerini *seci*yle söylemediği için kâhin olamayacağına dair iddiasıyla Kuran'da *seci*yle yazılmış mütea-

Kureyş kavminin içinde Hz. Muhammed'le ona inananlar ve öğretilerine karşı çıkanlar arasında kavme sadakati zorlaştıran epey düşmanlık vardı. Kimi muhalifleri Hz. Muhammed'e "yalancı deyip hakaret etti; Onu şair, büyücü, falcı ve cine tutulmuş olmakla suçladılar.[55]" Bu suçlamalar gerçek olabilir ve İbn Hişam'ın yukarıda alıntılanan Hz. Muhammed'in davranışıyla ilgili özür mahiyetindeki anlatısının kaynağını oluşturabilir. Aynı anlatı kısa bir süre sonra İbn Hişam'ın Hz. Muhammed'le Kureyşli liderler arasındaki görüşmelerin tasvirinde yeniden üretilir. Kureyşli liderler suçlamalarını tekrarladıktan sonra Hz. Muhammed'e vaaz vermekten vazgeçmesi karşılığında birtakım teklifler sunarlar: para, paye ve krallık. Hatta asıl olayları unutturacak kadar sıra dışı bir "tıbbi" bakım teklif ederler. İbn Hişam şöyle der: "Şayet içine cin (*ra'iy*) girmiş olsaydı, onu iyileştirecek bir ilaç ararken bütün paralarını harcayabilirlerdi.[56]" Hz. Muhammed tüm bu teklifleri reddeder; özellikle egzorsizmden bahsedilmez. Karşılık olarak kavmin adamları peygamber olduğunu kanıtlaması için mucizeler yaratmasını isterler, o da reddeder. Bu sonuçsuz görüşmelerden sonra Hz. Muhammed'in düşmanlarından Ebû Cehîl ertesi gün Hz. Muhammed'i öldürmeye yemin eder. Daha sonra Ebû Cehîl, Kureyş'e Peygamberi öldürmeyi başaramadığını söylediğinde En-Nadir bin el-Haris bin Kalada mecliste ayağa kalkıp benzer suçlamalara karşı Hz. Muhammed'i savunur—o, ne bir büyücü, falcı, şair, ne de içine cin girmiş biridir— ve el-Velid'inkine benzer bir savunma yapar. Hz. Muhammed bu tür insanlara özgü davranışları sergilemez. Özellikle içine cin girenlerin aksine Hz. Muhammed "nefes darlığı, fısıldama ve sayıklama emareleri" göstermez. Konuşmasını da şu uyarıyla bitirir: "Ey Kureyşliler, kendi işlerinize bakın, Allah için başınıza ciddi bir şey gelmiştir.[57]"

Bu aktarımların doğruluğu ne olursa olsun—ve belli ki bunlar özür mahiyetindedir— ilk Müslümanların Hz. Muhammed'in şahsiyetiyle ilgili olası istenmeyen yorumların farkında olduklarını akıllara getirir. El-Velid'in, muhtemelen büyücülerin aile

---

kip alıntı arasındaki tutarsızlığa dikkat çeker (n. 1).

55 A.g.e. 183.

56 A.g.e. 134-135.

57 A.g.e. 135-136.

ilişkilerine zarar veren büyüleriyle bilinmesi yüzünden Hz. Muhammed'in büyücü gibi olduğunu belirtmesi enteresandır; büyücülerle ilgili bu konu daha sonra İslam kanunlarında tekrarlanır; ayrıca söz konusu bu yeni din aile bağlarına zarar verdiği için erken Hıristiyanlık'la ilgili eleştirileri de anımsatır. Genel anlamda İbn Hişam'ın biyografisinin ilgili bölümleri, geleneksel olarak şair, falcı, deli ve büyücülerle ilişkilendirilen muamelenin ve olağandışı davranışı değerlendirmek için mevcut kriter vazifesi gören özelliklerin sarih bir göstergesini ortaya koyar.

Bir peygamber olarak, cine tutulanları iyileştirmek için Hz. Muhammed'in ne tür güçleri vardı ve kendisine inananlara hangi doğaüstü güçleri miras bırakmıştı? Tarihsel olarak Hz. Muhammed'in cin çıkardığına ve Hz. İsa gibi ölüleri dirilttiğine dair hiçbir kanıt yoktur ve Şiilerin aksine Sünni inancına göre Hz. Muhammed Kuran-ı Kerim'in dışında geride hiçbir ruhani efsane bırakmamıştır. Ortaçağda ise Müslüman ermişleri Hıristiyan rahipler gibi cin çıkarabildiklerini iddia etmişlerdir fakat şaşırtıcı bir biçimde bu ruhani güç, onlara özel bir imtiyaz veya mucize değildi. Diğer yandan peygamberliğin Hz. Muhammed'le son bulduğuna inanılsa da Kuran-ı Kerim *mecnun*un tanrıdan ilham alabileceği ve deli olmama ihtimalini sürdürür.

(b) KUTSAL ŞİFA

Hz. Muhammed ve Kuran, habis cinlerle bağlantılı her tür kötülükten korunmuş ve muhafaza edilmiştir. Hz. Muhammed peygamberdir ve Kuran-ı Kerim onun tek mucizesidir. Peygamberin ölümünden sonraki asırdaysa Arap Müslümanlar Güney İspanya'dan Kuzey Hindistan'a kadar olan toprakları fethedince doğaüstü inanışlar ve pek çok farklı grupların büyü uygulamalarıyla etkileşime geçmişlerdir. Bu inanç ve uygulamalarla, benzer Kuran ve Arap kavramları birbirine karışmıştır. Aynı zamanda İslam'ın zaferinden sonra nasıl ki fethedilen toprakların dinleri birdenbire yok olmamışsa Arap putperestliğinin de yok olduğu düşünülmemelidir. Doğaüstü inanışlarla ilgili belirsiz, yaygın ve tuhaf bir sentezin, Arap terminolojisinin hâkim olduğu fakat temel İslam inançlarının önemli ölçüde değiştiği, Müslüman Araplar tarafından fethedilen topraklara yerleştiği anlaşılıyor.[58]

58 *EI*$_2$, 'Sihir' maddesi (D. B. Macdonald).

Bu olgu, Kuran'ın temel prensipleriyle hiçbir şekilde bağdaşmayan Müslüman evliyaların gelişiminde dikkat çekicidir.[59]

Ignaz Goldziher aziz kültüyle ilgili zihin açıcı çalışmasında "İslam'ın özgün öğretisinin... azizlerin yüceltilmesinde olduğu gibi yalnızca küçük bir azınlık olan Arap günah çıkartıcıların ihtiyaçlarına cevap verecek kadar kendini hiçbir alanda ikincil plana atmadığını" öne sürmüştür.[60] İslam'ın özgün öğretisi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten tek bir tanrıyla cahil ve güçsüz insanoğlu arasında tam anlamıyla bir bölünmeydi. Hz. Muhammed Allah tarafından peygamber olarak seçilmişti ama kişisel özellikleri veya dindarlığından dolayı diğerlerinden ayrılmamış ya da kendisine Kuran indirildiği için tanrısal güçler verilmemişti. Ayrıca Kuran Hz. Muhammed'in ya da diğer herhangi bir Müslümanın ermiş olarak kutsanmasına izin vermemişti. Kuran diğer yorumlamalarda da bu tür uygulamalara çok sert bir biçimde karşı çıkmıştı. Dindar Müslümanlar cennette mükâfatlandırılacaklardı ama onlar diğer fanilerden üstün değildi—Allah'la kullarının arasına giremez, doğaüstü güçlere sahip olduklarını iddia edemezlerdi. Dindarlar yalnızca kendileri için rahmete nail olabilirdi; "başkalarına bir yarar sağlayamaz yahut zarar veremezlerdi." Bu yüzden Kuran'daki bakış açısıyla ermişlerin insanlarla Allah arasında aracılık edebileceğine dair sonradan ortaya çıkan inanış arasında muazzam bir uçurum vardı.[61]

Goldziher'in belirttiği gibi ermişlerin artması ancak Hz. Muhammed'in bu mütevazı Kuranî bakış açısının değiştirilmesinden sonra mümkün olabilmişti. Ermişlerle ilgili herhangi

---

59 Hıristiyan azizleriyle Müslüman *murabıt*, *velî* ve şeyhleri arasında bilindik benzerliği kurdum. Bu, çevirinin birtakım tarihsel gerekçeleri olsa da bu iki olgunun naçizane özgünlüğünü ve farklılığını ifade eder. Aslında Bryan Turner (*Weber and Islam: A Critical Study,* Londra, 1974, 56-71) bu konuyu incelemiştir ve ortodoks, ferdi, mevta ve merkezi bir otorite tarafından kutsanmış olarak tanımladığı "aziz"in *murabıt*ın tam tersi olduğunu belirtir. Maalesef bu faydalı inceleme, Turner'in Müslüman evliyaları dolayımında Hıristiyan azizlerle ilgili çok dar ve formalist yorumuyla mahvolmuştur.

60 Goldziher, 'Veneration of Saints in Islam', in *Muslim Studies*, ed. ve çev. C. R. - Barber ve S. M. Stern (Londra, 1971), ii. 253.

61 A.g.e. 253-259.

bir hiyerarşinin en tepesinde olabilmesi için Hz. Muhammed'in sıradan bir faniden çok daha fazlası olması gerekirdi. İslam'ın başlangıcından itibaren Hz. Muhammed'e inananlar ona hususi manevi bilgi ve yetiler atfetmiştir; fakat o, bunların hepsini reddetmiştir. İlk Müslümanlar Hz. Muhammed'i, kendisinin sert çıkışlarına rağmen örneğin bir kâhin gibi görmüşlerdi. Hatta Hz. Muhammed'in arkadaşı ve sonra halife olacak olan Hz. Ömer bile onun ölümüne şaşmıştı; Hz. Ebubekir onun bu tavrının yanlış olduğu konusunda kendisini uyarmıştır —ortodoks İslam'da ölüp dirilme, ölümsüzlük ve havariler silsilesi yoktur. Hz. Muhammed'le ilgili bu beklentiler büyük ölçüde Kuran'daki sert kısıtlamalardan dolayı kabul görmemişti; bu yüzden bu beklentiler kısa bir süre sonra imamların kulaktan kulağa dolaşan mucizelerinin erken gelişimine tanıklık eden Şiilik'te ifade edilme şansı buldu.[62] Sünnilikte fikir babasını yüceltme isteği karşı konulamayacak kadar cazipti ve bu durum yavaş yavaş ortaçağda mucizeler yaratan örnek evliyaları doğurmuştu.

Hz. Muhammed'in kutsallaştırılması, büyük ölçüde onun dindarlarla mutasavvıflar tarafından yüceltilmesinin bir sonucuydu. *Sahih fakir* prototipi Ebuzer el-Gifari (ö. 32/652-653), Selman-ı Farisî (ö. 23/644) gibi dindar ilk dönem Müslümanlar Hz. Muhammed'i manevi liderleri, Kuran'ı da manevi mesajları olarak görme eğilimindeydiler.[63] Gnostikler (mutasavvıflar) için Hz. Muhammed en üst derecedeki [*par excellence*] mistik idi ve Kuran-ı Kerim ezoterik bir metindi. "Sahih Hz. Muhammed mistisizmi" sekizinci asrın başına değin uzanıp on üçüncü asırda İbn Arabî ve müritleri tarafından tam anlamıyla sistematikleştirilinceye kadar giderek gelişmiştir.[64] Bu kutsallaştırmanın açık

62 Ölüleri dirilten, körlerle cüzzamlıları (*abraş*) iyileştiren imamlarla ilgili bkz. es-Sefer el-Kumî, ad-Darajdt (*Kum*, 1404/1983-1984), 269-274. Bana bu referansı bulan Andrew Newman'a teşekkür ederim.

63 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, NC, 1975), s. 28.

64 Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (Archives d'études orientales, 16; Stockholm, 1918), özellikle s. 88-91; ortaçağın sonraki dönemleri için bkz. al- Mounâw (ö. M.S. 1621), *Mahomet mystique et les quatre premiers khalifes*, çev. René R. Khawam (Paris, 1978), 47-49.

bir göstergesi, geç on birinci yüzyıldan itibaren Ortadoğu'da kutlanmaya başlanan Hz. Muhammed'in doğumu *mevlid*dir. [65]

Hz. Muhammed'in İncil'deki kadim peygamberler gibi — eşyanın doğal düzenini bozan—mucizeler yarattığı kabul edilince ermişler de ardı sıra daha küçük çapta işlerle yerlerini bulmuştur. El-Hucvîrî ermişlerle peygamberler arasındaki ilişkiyi açık bir biçimde şöyle ortaya koyar: "Ermişliğin sonu peygamberliğin sadece başlangıcıdır."[66] Müslüman ilahiyatçılarsa iki tür mucizenin ayrımında her daim ısrar etmiştir: ermiş birinin özel, kişisel lütfu olan *kerameti*e karşın *ayet* ve *mu'cizat* bir peygamberin vazifesinin halka açık teşhirleriydi.[67] *Yunanca "charisma"* ("hediye") sözcüğü gibi *keramet de "mucize"*, "lütuf" olarak tercüme edilebilir. Ayrıca ermiş birine Arapçada *veli* (çğl. *evliya*) deniyordu; bu kelime Allah'a yakınlık anlamını taşıyordu, bu yüzden *veli* Allah'ın "yoldaş"ı yahut "dostu"ydu. Mübarek insanlar hem etkin bir şekilde Allah'a ibadet ve itaat eder, hem de onun tarafından edilgen bir şekilde yönlendirilirlerdi. Mucizeler yaratabilmesinin dışında ermişin tıpkı peygamberler gibi tanrı katında sözünün geçtiğine inanılırdı.[68] Evliyalık tasavvufun yegâne temeliydi.[69]

Mutasavvıfın arka planını olduğu gibi *evliya*nın arka planını da Müslüman çileci dindarlığının sabık yükselişi hazırladı. Kuran ve *hadis*ler manastır hayatına hasım olsa da, tövbe, oruç, sükût, tevazu, yoksulluk, hayırseverlik ve diğer dünyayı düşünme gibi yönlerden çilecilik savunulmuştu. Hz. Muhammed Müslüman çilecileri için yoksul bir örnek olmakla birlikte onun zamanında Hıristiyan keşişlerden ilham alan güçlü bir Arap çileciliği ve hanifleri geleneği vardı.[70] Örneğin Peygamberin Veysel Karani'yle hiç karşılaşmamış olsa da onun dindarlığından, özellikle ona "boyun eğdiren vecdi"nden haberdar olduğuna inanılırdı. Sonraki mutasavvıflar için Veysel Karani manevi bir yol göstericisi olmaksızın yalnızca Allah'ın inayetiyle yolunu bulan bir muta-

65 Schimmel, *Mystical Dimensions*, 213-227.

66 El-Hucviri, *Keşf ül-Mahcûb*, 223.

67 Bkz. *EI*$_2$, 'Karama' maddesi (L. Gardet).

68 *EI*$_1$, 'Wali' maddesi (B. Carra de Vaux).

69 El-Hucviri, *Keşf ül-Mahcûb*, 210.

70 Bkz. John C. Archer, *Mystical Elements in Mohammed* (New Haven, Conn., 1924), 7. böl.

savvıf sembolü haline geldi. Hz. Muhammed, Hz. Ömer'le Hz. Ali'ye Veysel Karani'den bahseder. Peygamber öldükten sonra Hz. Ömer Mekke'ye gelip Karani yerlilerine onun nerede olduğunu sorar. "Onun insanlardan uzak yaşayan ve hiç kimseyle görüşmeyen bir deli olduğunu söylerler. İnsanların yediklerinden yemez, sevinmez, üzülmez. Diğerleri gülerken o ağlar, onlar ağlarken de güler." Hz. Ömer'le Hz. Ali çölde dolaşırken Veysel Karani'yi şahsına münhasır görünüşünden tanırlar ve ondan Müslümanlar için dua etmesini isterler. Sonunda Veysel Karani Kûfe'ye göç edip Sıffin savaşında Hz. Ali için savaşırken ölür. [71]

Arap Müslümanların Arabistan dışındaki askeri zaferleriyle dindar Müslümanlar, dindaşlarının dünyevi başarılarının tenkitçileri olarak elbette güç kazanmıştı. Dindarlara göre Hz. Muhammed'in ülküsü çalkantılı fetih günlerinin arasında kaybolmuştu. Büyük sosyal ve ekonomik eşitsizlikler, yozlaşma ve o dönemde ümmet olan Müslüman Araplar arasında ciddi anlaşmazlıklar vardı. İslam bile Arap elitlerinin sımsıkı korunan bir imtiyazı hâline gelmişti. Öte yandan dindar Müslümanların fethedilen topraklarda kök salmış Hıristiyan mistisizmine sert bir biçimde tepki gösterdiği görülüyor. Bunda mistik şiiri ve tuhaf azizleriyle bilinen bilhassa Süryani Hıristiyanlığının muhtemelen çok büyük tesiri olmuştu. Hz. Muhammed'in hadislerde bahsedildiği üzere Hz. İsa ya da Hıristiyan azizlerinkine benzer bir figür statüsüne yükseltilmesinin, Müslümanların Hıristiyanlarla karşılaşmasının ve dostluk kurmasının doğal bir sonucu olduğu görülüyor. İranlı ünlü sufi İbn Hafif'le (ö. 371/982) ilgili aşağıdaki hikâye bir Hıristiyan azizinin ölüm şeklini çarpıtarak çağdaş Hıristiyan şifacılığına dair Müslüman algısıyla ilgili bir ipucu verir:

> O zamanlar Bizans'ta kalıyordum. Bir gün çöle indim. Gölge gibi yitip gitmiş bir rahip getirip yaktılar ve küllerini körlerin gözlerine serptiler. Tanrının her şeye gücü yeten kudretiyle körlerin gözleri açıldı. Diğer hastalar da bu küllerden nasiplenip iyileştiler. Yanlış bir inancın takipçileri olduklarından bunun nasıl olduğuna şaştım kaldım. O gece rüyamda Peygamberi gördüm.
>
> "Allah'ın elçisi, orada ne yaparsın?" diye sordum.

71 *Ukalâ*, Necef baskısı, 47-52; El-Hucviri, *Keşf ül-Mahcûb*, 83-84.

"Senin için geldim" dedi peygamber.

"Allah'ın elçisi, bu mucize neydi?" diye sordum.

"Samimiyetin ve şahsi terbiyenin yanlışlıkla ortaya çıkan sonucuydu" dedi Peygamber. "Gerçek olsaydı, yoksa nasıl olurdu ki![72]"

Genel olarak Hıristiyanlığın, belki de Hıristiyan azizlerinin tesiriyle ya da eşleri Müslüman olan Hıristiyan mühtedileriyle veya Hıristiyan manastırları ve din adamlarının hayırsever hizmetleriyle dolaylı olarak İslam tasavvufu için büyük bir itici güç olduğu görülüyor. Bu süreç belki de Hıristiyan keşişlerin giydikleri *suf*un Müslüman çilecilerince benimsenmesiyle sembolize edilir. İlk Çağ dünyası bilindiği gibi erken ortaçağda "İslamlaştırılmıştı" fakat Arap-Müslüman kültürünün bazı yönleri de "Hıristiyanlaşmıştı."

Herhangi bir örgütlenme olmaksızın bu ilk Müslüman mutasavvıflarının çoğu, halvet, evlenmeme, yoksulluk, aşırılık ve özellikle hayırseverlik gibi çileci uygulamalarını devam ettirmişe benziyor. Onlar topluma ahlâki örnek oluşturdular. Aynı zamanda her bir mutasavvıf ikna edici birer vaiz, kavgalarda arabulucu, toplum eleştirmeniydi ve çoğunun tasavvufi sezgileri vardı. Erken mutasavvıfların biyografileri mucizelere vurgu yapmaktan ziyade oldukça tekdüzedir. Mutasavvıflar genelde hadisleri aktarırlardı ve yaşamları nefsine hâkim olma, hayırseverlik ve içinde Hıristiyan ve Zerdüştlerle sohbetin önemli bir rol oynadığı vaazlarla özdeşleşmişti. Oysa erken çileci geleneğinin sert piri Hasan el-Basri'den (ö. 110/ 728) sonraki mutasavvıf nesilde süreğen bir keramet enflasyonu yaşanmışa benziyor. Erken dönem mutasavvıflarının biyografi yazarları —başka canlıların şekline girebilme, havada uçabilme, telepatik yetilerini kullanabilme ve gelecekten haber verebilme gibi[73]— Kelt azizlerinin yaşantılarının kalıntıları olan fantastik eylemlerden bahsederken bile mucizevi şifa önemsiz bir temadır ve kimi zaman tamamen reddedilir. Örneğin Râbi'atü-l-'Adeviyyetü-l-Ḳaysiyye sekizinci yüzyılın en önemli kadın sufilerinden biridir. İlahi aşk öğretisi

72 Feridüddin Attar, *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tezkirat el-Evliya' Memorial of the Saints*, çev. A. J. Arberry (Londra, 1966), 260.

73 Bkz. Hans J. Kissling, 'Die Wunder der Derwische', *ZDMG*, 107 (1957), 348-361.

ile kendinden sonra gelen sufileri de önemli ölçüde etkilemiştir. Hastalandığında acısını dindirmek amacıyla dua etmeyi reddetmiştir. Çünkü ona göre "bu, Tanrının isteğiydi ve kişinin dostuna karşı çıkması doğdu değildi.[74]" Bu bölüm ortaçağ boyunca süregelen hastalığa karşı Müslüman tavrının temsilidir ve özellikle doğal afet zamanlarında göz önüne çıkar.[75] Buna rağmen sufi ve vaiz Fudeyl bin İyad (ö. 187/803) idrar tıkanıklığından muzdarip oğluna dua etmiş ve oğlu iyileşmiştir.[76]

Müslüman ermişlerin mucizevi şifaları, sonuç olarak bir açıdan gerçek bir ihtiyaç olduğu için ortaya çıkmıştı. Oysa Müslüman ermişlerinin hayatına bakarak mucizevi şifaların yaygın olduğunu söylemek zordur çünkü teoride Hıristiyan azizin aksine Müslüman ermişin mucizelerini saklaması bekleniyordu. Başlangıç evrelerinde azizlerin şifa verdiğine dair iddialar aslında muhtemelen fazlasıyla Hıristiyanlık kokuyordu ama Hıristiyan nüfusun ve hayırsever hizmetlerinin azalmasının yanı sıra dinî azınlıklara karşı zaman zaman ortaya çıkan ayrımcılık dalgalarıyla Müslüman ermişlerin benzer bir rol üstlenmesine ihtiyaç duyuluyordu.

On birinci asırdan itibaren tasavvuf, Müslüman dindarlığının saygın bir şekli hâline gelmişti ve sufiler tekkelerde örgütlenmişlerdi. Bu resmiyet kazanmış tarikatlarla azizlere duyulan derin saygı arasında net bir ayrım yapılamaz. [77] Geleneksel görüş, özellikle Gazali gibi din âlimlerinin sufiliği haklı çıkardığı ve cevazının usûle uygun kurulması için insanları ikna ettikleri yönündedir. Söz konusu entelektüel savunma entelektüeller üzerinde etkili olmuştur ama bu durum muhtemelen sufilerin yaygın şöhretinden, her sınıf ve ırktan, bilhassa bölgeye yeni gelen Türklerden gördükleri destekten kaynaklandığı için sufizm İslam kültürünün geleneksel bir parçası hâline gelmişti. Sufi tarikatlarına girmenin özellikle sosyal ve ekonomik faydalarına ilişkin; tekkelerin hiçbir zaman Hıristiyan manastırları

74 Attar, *Muslim Saints and Mystics*, 49.

75 Bkz. Dolls, *The Black Death in the Middle East*, 24 vd., 121, 291, 297-298.

76 A.g.e. 60-61.

77 Bkz. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971), 26.

gibi kapalı olmadığını, daha ziyade erken Hıristiyan toplumu cemaatlerine benzediklerini söyleyebiliriz. Tarikatlara kadınların katılımı için onların ortodoks İslam'da olduğundan çok daha önemli roller üstlenmesine müsaade ediliyordu. Sufi oluşumları yalnızca Tanrıya yakınlaşmayı değil, aynı zamanda diğer müminlere de yakınlaşmayı, zor durumda, ihtiyaç hâsıl olduğunda ya da yaşlılıkta sosyal yardım hizmetleri alabilme, hatta bir nevi kişisel kimlik sahibi olabilme imkânını sağlıyordu. Ayrıca Müslüman ermiş kültünün gücü, aslında Tanrıyla insan arasındaki ilişkinin diğer kişisel sosyal bağlardaki gibi olduğuna ilişkin üstü kapalı inanışta yatıyordu. Tanrıyla ermişler arasındaki bağ gündelik sosyal ilişkilerdeki patron-müşteri ilişkisine benzerdi. Arap fetihleri aslında Ortadoğu'daki patronaj (himaye) sistemini canlandırmıştı. M.S. sekizinci yüzyılın ortalarına değin Arap olmayan herkes Müslüman olmadan önce Arap kavimlerinin müşterisi olmak zorundaydı. Manevi patronaj benzer bir etkin akrabalık bağıydı. Sonuçta halk arasından erkeklerle kadınlar gerçek anlamda çıkarlarını arttırmak için patron ermişlerin iyi niyetine bel bağlayabiliyordu. Böylelikle dolaylı olarak Allah dostu olan ermiş vasıtasıyla her şeye gücü yeten bir kral gibi Allah'a yaklaşabiliyorlardı.

Evliya kavramı ortaçağın sonraki dönemlerinde oldukça gelişmişti. Ermişlik, Şiilik'teki imama benzer *kutb*un başını çektiği bir ermişler hiyerarşisi doğrultusunda özenle detaylandırılmıştı.[78] Bir sufinin mucizeleri, manevi gücünü kanıtlamasının kabul gören yollarından biri hâline gelmişti. Sufi haciyografisi karşı tarafın zihnini okumak, görünmez olmak ve aynı anda birden fazla yerde bulunmaya değin sayısız mucizeyi içerir. Sufi, yaşayan bütün canlılara, özellikle vahşi hayvanlara itaat ettirebilirdi. Çocuğu olmayanlara mucizevi şekilde bereket, açlara yiyecek bahşedebilir, dertlilere teselli olabilirdi. Bir diğer yaygın mucize de sufinin hasta yatağının başucunda belirip onu iyileştirmek ya da acısını dindirmesiydi.[79]

78 Schimmel, *Mystical Dimensions*, 199-213.

79 A.g.e. 205. "Hastalıkların dini reçetelerle tedavi edildiği gayet bilindik bir durumdu—kulağına ezan okuyan ermişin iyileştirdiği sağır kızın hikâyesi, sufilerin şifa maksadıyla dua ve zikir reçeteleri kullandığı uzun mucizeler listesinden sadece bir örnektir. Günümüzde

Popüler Ortadoğu edebiyatı şifacı azizi gündelik yaşamın sık rastlanan bir figürü olarak resmeder. Örneğin *Binbirgece Masalları*'ndaki meşhur "Alaaddin'in Sihirli Lambası" adlı öykünün sonunda kötü büyücü, o muhitte şifacılığıyla bilinen Fatma adlı evliya bir kadının kılığına girerek Alaaddin'i öldürmeye çalışır. Bu kadın kırsaldaki münzevi mağarasından şehre indiğinde bütün hasta ve dertliler hayır duasını almak için etrafına üşüşürdü. Kadın onlara dokunur dokunmaz iyileşirlerdi. Kötü büyücü bir gece kadını mağarasına kadar takip edip öldürür ve onun kılığına girer. Şehre dönüp Alaaddin'in sarayının önüne dikilir, herkes onu mübarek Fatma sanar. "Tıpkı onun gibi yapıp ellerini hasta ve dertlilerin üzerine koyup dua etmeye ve Kuran'dan ayetler okumaya başlar." Saraya girmeyi başarır ama Alaadin son anda kötü büyücünün planını öğrenir.[80]

Evliyaların mucizeleri ortaçağın sonraki dönemlerinde bir araya getirilip tasnif edilmiştir. Örneğin Es-Subhi yirmi beş tür mucize yaratmıştır.[81] Kronik hastaları iyileştirme bu türlere dâhil olsa da cine tutulanlara yapılan egzorsizmden hiç bahsedilmez. Bunun Müslüman evliyasının alelâde bir etkinliği olduğu düşünülebilir ama egzorsizm kesinlikle Hıristiyan azizlerinde olduğu gibi önemli bir yer işgal etmemiştir.[82]

Müslüman evliyası statüsünü nasıl kazanmış olursa olsun, onunla ilintili yerler ve eşyalar kutsal sayılırdı. Evliyalarla geride bıraktıkları şeylerin kutsal kabul edilmesinin gelişimi on birinci yüzyıldan önce oldukça yavaştı. Peygamberin doğduğu yer bile erken Abbasi döneminde Harun Reşid'in annesi El-

---

bile Fatiha Suresi veya benzeri bir duanın hastaya "üflenerek" okunması Müslüman dünyasında yaygındır. . . Sözde evliyanın yazdığı dini reçeteye duyulan inanç genellikle kırsal yerlerde batı eğitimi almış hekime duyulan güvenden çok daha fazladır" (a.g.e. 208). Ayrıca bkz. Goldzihcr, 'Veneration of Saints', 269.

80 *Binbir Gece Masalları*, çev. N. J. Dawood (Harmondsworth, 1973), 231-236.

81 *Tabakatuş* Şafiiyyel *Kübra*, ii (Kahire 1324/1906), 74-78. Ayrıca bkz. El-Münavî, *Mahomet Mystique*, 133-138, evliyaların şifa dâhil yirmi ayrı mucizesinden bahseder.

82 Robert Browning, 'The "Low Level" Saint's Life in the Early Byzantine World', in *The Byzantine Saint*, ed. Sergei Hackel (*Studies Supplementary to Sobornost*, 5; Londra, 1981), 121-122.

Hayzuran (ö. 173/789-90) burayı camiye dönüştürene değin sıradan bir ev olarak kalmıştı. Hz. Muhammed zamanla daha fazla Allah'ın elçisi olarak görüldükçe, onun yaşamıyla ilintili her şey—*ashabı*— kutsal birer nesne haline geldi: yaşayıp namaz kıldığı ve öldüğü yer, kişisel eşyaları, hatta vücudunun bazı parçaları, bilhassa saçları.[83] Bir noktaya kadar Müslüman evliyalar da benzer şekilde özellikle evliyanın lütfuna nail olmak amacıyla kabirleriyle kutsallaştırılmıştı; dualar ve adaklarla evliyadan medet umulur, burada verilen sözler yerine getirilirdi. Peygamber gibi yerel evliyalar da yılın belirli zamanlarında, genelde yıldönümlerinde anılırdı; tıpkı *hac* ziyareti gibi, hatta kimi zaman haccın yerini alarak evliyaların kabirlerinin ziyaret edilmesi de oldukça yaygınlaşmıştı. [84]

Üstelik Hz. Muhammed'le evliyaların yüceltilmesi hiçbir yazılı buyruğa dayanmamaktadır; bu yüzden bu durum ortaçağın sonraki dönemlerinde bilhassa Sufi tarikatları çoğaldığında dinde sadelik yanlılarının hedefi hâline gelmişti. Sufiliğe ilişkin yapılan sert eleştirilerse normalde kayda geçmeyen sosyal uygulamalarla ilgili oldukça çok şey söyler. Dinde sadelik yanlılarının en ünlüsü, üretken bir polemikçi ve ikna kabiliyeti kuvvetli bir hatip olan Hanbeli ilahiyatçısı ve fıkıh âlimi İbn-i Teymiyye (ö. 728/1328) idi. Memlük Suriyesi'yle Mısır'da dalga dalga yayılan sufilik karşısında şiddetle, kendisinin yorumladığı üzere Kuran'a ve Hz. Muhammed'in teamüllerine dönülmesi gerektiğini savunmuştur; Kuran'ın ve bu teamüllerin dışında kalan her şeyi *bidat* (sonradan meydana çıkan şeyler) sayıp sapkınlıkla bir tutmuştur.[85] Bu bakış açısıyla İbn-i Teymiyye, Hz. Muhammed'le evliyaların Allah'la kulları arasında aracılık ettiği fikrine ve böylelikle özellikle Hz. Muhammed'in Medine'deki mezarıyla evliyaların mezarlarına yapılan ziyaret ve ibadetten pek de farklı olmayan yüceltme olmak üzere, böylesi kült uygulamaların tamamına savaş açmıştır. İslam'da aslında bunların hiçbirinin bir benzeri yoktu ve adet olduğu üzere İbn-i Teymiyye bu tür uygulamaların aslında putperestçe olduğuna dair fikirlerini desteklemek için Kuran ve *hadis*lerden sayısız

83 Goldziher, 'Veneration of Saints', 322.

84 A.g.e. 279-280.

85 *EI*$_2$, 'Ibn Taymiyya' maddesi (H. Laoust).

alıntı yapmıştı. [86]

İbn-i Teymiyye'nin konuyla ilgili uzun incelemesi zararlı görülse de aslında Hıristiyanlığın İslam dini üzerindeki etkisini doğrular. "Müslüman cemaatlerin bu yeni icat manastır hayatından neler çektiklerini bir tek Allah bilir" diyerek Hıristiyan manastırlarına benzeyen sufi tarikatlarını kastetmiştir.[87] "Aslında Hıristiyanlarla Yahudilerin bu tatil adetleri ve benzeri şeylerinin taklidinden mesul olanlar kadınlardır.[88]" Bu eleştirisi muhtemelen oldukça yaygın olan şu uygulamayla ilgili bilgilendiricidir: "Müslüman, anlamını bilmediği bir şeyi ağzına almamalıdır. Bu yüzden Süryanice, İbranice gibi Arapça olmayan büyü ve muskalar, söylenmesi yasak sözler içerebildiklerinden dolayı kabul edilemez.[89]" Müslümanlar nazar, büyü, hastalık ve haşerelere karşı iyi geldiğine inanılan muska ve tütsü yakma gibi Hıristiyan adetlerine iştirak ettiler.[90] İbn-i Teymiyye batıl inançları besleyen türbelere de şiddetle karşıydı; yandaşlarıyla birlikte 704 senesinde Şam yakınlarındaki Maranj Camisi'ne saldırıp bir nevi tapınma nesnesi haline gelen bir kayayı yıkmışlardı. Evliyalara tapınmanın şeriatta yeri yoktu. "Aslında dindar fiillerin statüsüne kabirde de tapınılmasını isteyen daha ziyade Hıristiyan selefler-den kaynaklanan asılsız hikâyeler ve benzerliklerdir.[91]" Evliya kültüne karşı sert eleştirisine rağmen İbn-i Teymiyye çoğu diğer insan gibi *kerametlerin* hakiki olduğuna inanıyordu fakat bu durum onların yüceltilmesi için bir sebep değildi.[92] Bütün bunlara rağmen sonunda İbn-i Teymiyye'nin Şam'da hapse atılması, Peygamberin Medine'deki kabri olmak üzere evliya türbelerine yapılan ziyaretlere karşı muhalefetinin sonucuydu. Ne gariptir ki öldüğü zaman naşı hapishaneden mezarlığa götürülürken

86 *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion*, çev. M. U. Mcmon (*Religion and Society*, 1; The Hague-Paris, 1976).

87 A.g.e. 98.

88 A.g.e. III.

89 A.g.e. 205.

90 A.g.e. 210-211, 221.

91 A.g.e. 273.

92 A.g.e. 294-295. Ayrıca bkz. Goldziher, 'Veneration of Saints', 332-339. Büyücülük konusu evliyalarla ilgili incelemelerde sık sık geçer (örn. *Ibn Taimiya's Struggle*, 279, 307); büyücülüğün kâfirlerin, genelde yıldızlara tapanların kötü kerameti olduğu söylenir.

evlerin çatılarından sarkan kadınlar onun tabutuna dokunup manevi faziletinden nasiplenebilmek için başörtülerini aşağıya sallandırmışlardı.[93]

Müslüman evliya kültü elbette çoğu kez yabancı dinî gelenekleri yeniden şekillendirdi ve dinî bağlılığı yeniden yönlendirdi. Mevcut bayram, ibadethane ve kutsal ritüeller tıpkı paganlıktan Hıristiyanlığa geçişte olduğu gibi bunlara adaptasyon yavaş ve genelde eksik de olsa çoğunlukla yeni bir görünüm içinde muhafaza edilmişti.[94] Böylece evliyaların yüceltilmesi "fethedilen dinlerin kalıntılarının İslam'da varlığını sürdürdüğü bir kılıf" hâline gelmişti.[95] Goldziher, yaygın inanç ve teamüllerin bu şekilde Müslüman ilahiyatçıların standartlaştırma çabaları karşısında zafer kazandığını savunmuştur. Hâlbuki bu, yakın zamana kadar süregelen bir ortaklığın zorlamasından da anlaşılacağı üzere hiç de öyle sanıldığı gibi bir zafer değildi. Şekli İslam'la sihirli murabıtçılık arasındaki antitez, azizlerin yüceltilmesinin Kuzey Afrika'da bilinmesi gibi maddeden ziyade usûlle ilgilidir. *Zâr*ın aşağıda irdelenecek olan ilişkisindeki gibi İslam'daki hâkim anlayışa göre, İslam'ın marjinal hâlinin resmi öğretiye aykırı değil, tamamlayıcı olduğu "ikili bir manevi ekonomi" vardır.[96] Bu karşılıklı bağımlılık, geçmişte İslam'ın

93 İbn Haldun'un dini reformistlerle ilgili yorumları enteresandır. Reformistin vaazının başarılı olabilmesi için halktan destek görmesi gerektiğini söyler. Çoğu yanılgı içindeki kimse gerçeği ortaya koymak için yalnızca kendilerine güvenip "grup hissiyatı"nın ihtiyaçlarının farkına varmaz— "grup hissiyatı" İbn Haldun'un son derece önemli bir kavramıdır. Belki de geçmişte tek başına kalmış uyanışçıların kaderini düşünerek bu tür insanlara karşı aşağıdaki tavırlardan birini takınmak gerektiğini belirtir: "Bu insanlar (tıbben) tedavi edilebilir; şayet deli değillerse sorun çıkarttıklarında kırbaçla cezalandırılabilirler ya da onlara soytarı muamelesi yapılıp alay edilebilir ." (*Mukaddime*, Dawood kısaltma, 127-128).

94 Bkz. Richard P. C. Hanson, 'The Transformation of Pagan Temples into Churches in the Early Christian Centuries', *Christian Antiquity* isimli çalışmasından (Edinburgh, 1985), 347—358.

95 Goldziher, 'Veneration of Saints', 296, 300.

96 I. M. Lewis, *Religion in Context: Cults and Charisma* (Cambridge, 1986), 106. Büyüye ilişkin Lewis, İslam'ın "yüksek" geleneğinin yanı sıra her zaman beraberinde taşralı cahillerin ürünü şeklinde yorumlanamayacak İslamî mistik bilginin külliyatı gibi

geniş çaplı toplumsal tecrübeleri içine almasını ve Müslümanlarca her zaman gerçeğin anlamlı bir dinî temsili olarak görülmesini sağlamıştır.[97]

Anlaşılmaz bir biçimde Goldziher evliya kültünün bu sürecinin tarihinin izini süremez; ayrıca Müslüman evliyalarla bunların yüceltilmesinin baskın öncülü olan Hıristiyanlığı göz ardı eder ve bunun yerine Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da eski pagan geleneklerinden varlığını belli belirsiz sürdürenleri vurgular.[98] Goldziher özellikle İslam'daki kutsal zatların pagan büyücülerin yerini aldığını savunur.[99] Şüphesiz Müslüman evliyanın münacatı, Tanrının inayetini kazanmada tıpkı büyücününki gibi bilhassa etkiliydi ve genelde bu tür mübarek zatların duaları şu büyümsü ifadeyle sona ererdi: "Kim ki Allah'tan bir şey dilerse, onun dileği yerine getirilir." Ayrıca Dimeşkî'nin (ö. 727/1327) kutsal zatlarla ilgili tanımı büyücü tasvirine benzer: "İnsan kalbini bütün kötülüklerden arındırdığı zaman nihayet melekler katına yükselir ve doğaüstü güçler kazanır: tükürüğü, sıradan bir içeceği ilaca dönüştürür; acıyan bir uzva dokunduğunda onu iyileştirir ve Allah'tan bir şey istediğinde duası kabul olur, Allah

---

"düşük" geleneğin aktarımı olduğunu vurgular. Lewis konuyu gayet iyi özetler: "Temel yazınsal İslam'da muhafaza edilmiş değişmez ebedi hakikâtleri sulandıran sadece sözlü İslam öncesi kültür değildir. Temel yazınsal İslam'daki unsurlar da Peygamberin mesajlarının alternatif okumalarına yer verip bunları ölümsüzleştirir. İslam bu yüzden 'kitabın dini' değil, daha ziyade 'kitapların dini'dir; evrensel yaygınlığıyla İslamiyet öncesi dönemden sözde ayakta kalabilenlerin yayılması ve yeniden yayınlanmasını kolaylaştıran yazılı incelemeler bütünüdür" (a.g.e. 107).

97 Dale F. Eickelman, 'Ideological Change and Regional Cults: Maraboutism and Ties of "Closeness" in Western Morocco', in *Regional Cults*, ed. R. P. Werbner (*ASA Monographs*, 16; Londra, 1977), 7. Eickelman Marakeş'teki murabıtları şöyle tanımlar (s. 6): "Tanrıyla, onları doğaüstü güçlere aracılık yapacak özel bir konuma yerleştiren hususi bir ilişkisi olduğuna ve tanrının inayetini (*baraka*) kullarına ilettiğine inanılan canlı ya da ölü (yalnızca dışardan bakan birinin bakış açısına göre ölü) insanlar."

98 Goldziher, 'Veneration of Saints', 300-313.

99 Ignaz Goldziher, 'Zauberelemente im Islamischen Gebet', 307.

onun isteğini yerine getirir."[100] Oysa putperest Arabistan büyücüsünün sonraki Müslüman evliyasına evrilmesiyle ilgili çok az tarihsel kanıt vardır. Bunun bize gösterdiği şey, büyücü, evliya ve Müslüman kutsal insanın doğaüstü güçlere en azından şifa amaçlı başvururken çoğu zaman aynı yöntemleri kullanmasıdır. Sonuç olarak Müslümanlar gördüğümüz gibi erken İslamî dönemde Hıristiyan ve Yahudi uygulamaları haricinde Hıristiyanların mucizelerini paylaşıp kendi benzer şifa güçlerine haiz aziz ve türbelerini yaratmışlardır. Yirminci yüzyıla kadar dinî şifacılık Ortadoğu'da Müslüman, Hıristiyan ve Yahudiler arasında birbirlerinin kutsal mekânlarını ziyaret etme, azizlerini yüceltme, muska ve tılsımlarını takma şeklinde mübadele edilmiştir.[101]

İslam dünyasının dört bir yanında bugün hâlâ evliyalar yüceltilir ve şifa bulma maksadıyla hem yaşayan hem de ölmüş evliyalardan medet umulur.[102] Mısır'da yirminci yüzyılın başında evliyalar hâlâ kendisinden medet umanlara *baraka*sını bahşedip onlara muskalar satar ve türbedeki şeyh çoğu zaman o kutsal mekânın muhafızı olup daha mütevazı ölçekte evliyalarla benzer bir işlevi yerine getirirdi.[103] Evliya türbeleri evliyaların

100 A.g.e. 307-308.

101 Bkz.Meyerhof, 'Beiträge', 333, 342-343; Edward W. Lane, *Manners and Customs of the Modem Egyptians*, ed. E. Stanley Poole (Londra, 1860), 234: "Müslüman, Hıristiyan ve Yahudilerin birbirlerinin inançlarının rasyonel öğretilerinden bu denli nefret ederken batıl inançlarını alması, Mısırlıların ve Doğu'nun diğer ülkelerinde yaşayanların çok belirgin bir özelliğidir."

102 Türkiye dâhil Ortadoğu'da evliyalara tapınılmasıyla ilgili yerinde bir inceleme için bkz. Rudolf Kriss ve Hubert Kriss-Heinrich, *Volksglaube im Bereich des Islam*, i (Wiesbaden, i960). Yukarı Nil için bkz. Blackman, *The Fellahin*, 242-251; Kuzey Afrika için Émile Dermenghem, *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin* (Paris, 1954).

103 Lane'in eleştirel incelemeleri için bkz. *Manners and Customs*, 1836, i. 293-309, ve Meyerhof, 'Beiträge', 332-333. Modern Mısır'da sufilikle ilgili daha tarafsız bir bakış açısı için bkz. Michael Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion* (Oxford, 1973); Gilsenan inançla gelen şifayı ele almasa da modern Mısır evliyasının kerametiyle ilgili incelemesi için bkz. s. 20-35. Ve Blackman (*The Fellahin*, 244) Lane'i tekrarlayarak şöyle der: "Mısırlı Müslüman evliyaların itibarında delilik genel bir özellikti; bu hastalığa yakalananlar tanrının sevdiği kulları olarak görülürdü."

kendilerinden daha fazla saygı görürdü ve Mısır'da hemen hemen her kasabanın kendi evliyasını yücelttiği bir türbesi vardı ve her evliya veladet gününde mevlitle anılırdı. Mısırlılar bu türbeleri ziyaret ederek kutsanacaklarına inanır ve buraları ziyaret etmeyi ihmal ederlerse talihsizlik yaşamaktan korkarlar. Kahire'de Müslümanlar için en yüce mekânlar İmam Hüseyin, Eş-Şafi ve Zenab'ın türbeleridir.[104] Ortaçağda türbelerin faydalı tesirinin yanı sıra yıkıcı gücünü de akıllara getiren, Eş-Şafi'nin türbesiyle ilgili enteresan bir olay kayda geçmiştir. Nizam-ül Mülk Bağdat'ta 457 yılında meşhur medresesini yaptırdığında Eş-Şafi'nin naşını Bağdat'a getirtmek ve türbesini bu medresenin bir parçası yapmak istemişti. Bu arzusunu bir sürü pahalı hediyelerle birlikte o dönemde Mısır'ın Fatimi halifesi ve vezirine bildirmişti. Vezirin bu duruma bir itirazı yoktu fakat Kahire halkı bu fikre hemen tepki göstermişti. Yine de mezarı açtılar ama mezar kazıcılar mezarı kaplayan fırınlanmamış tuğlaları tam çıkaracakken birden mezardan orada bulunan herkesi zehirleyip delirten hoş bir koku yükseldi. Kendilerine gelmeleri bir saatten fazla sürdü ve sonra işçiler bunu Allah'tan açık bir işaret olarak görüp çalışmak istemediler. Bağdat'taki Selçuklu veziri tasarladığı şeyi gerçekleştiremediği için çok üzüldü ama Eş-Şafi'nin mezarı eskisinden daha da meşhur olup çok daha fazla sayıda insanı kendine çekti.[105]

Sidi 'Ali ben Hamduş ve Sidi Ahmed Cuci'nin Marakeş'teki mezarları Kuzey Afrika'da hac merkezlerindeki şifalı türbelere örnektir. Bu mezarları Vincent Crapanzano incelemiştir. Anlattıklarının tamamı bu evliyaların sonsuz *baraka*sından, bilhassa cinlere hükmedebilmesinden etkilenmiş şifacılığın ayrıntılı bir tablosunu ortaya koyar.[106] Türbelere ziyaretin amacı basit bir dilekten ağır bir hastalığa şifa bulma umuduna kadar değişebilir.[107] Şifa

104 Meyerhof, 'Beiträge', 334-340; Lane, *Arabian Society*, 69-78. Bu mekânlarla ilgili güncel bir inceleme için bkz. Ernst Bannerth, *Islamische Wallfahrtsstätten Kairos* (Schriften des österreichischen Kultur instituts Kaire, 2; Kahire, 1973).

105 Al-Maqrizi, *al-Khitat*, ii. 462.

106 Vincent Crapanzano, *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry* (Berkeley, Calif., 1973), 30-31, 169-184.

107 Kimi evliyalar belirli alanlarda uzman sayılır; Meknes yakınlarında Sidi kasabasında Abdullah bin Ahmed'in bilhassa delilere

bulma amacıyla gerçekleştirilen türbe ziyaretleri tıpkı eskiden insanların azizlerin mabedinde uyudukları gibi kimi zaman "türbede uyumayı" gerektirebilir; böylelikle hastaya rüyasında hastalığı için ne yapması gerektiğinin söylendiğine inanılır.[108] Sidi ‹Ali'yle Sidi Ahmed'in ziyaret edildiği anıt mezarları, aynı zamanda bir yer altı odası ve Ayşa Kandişa'nın türbesiyle Ayn Kebir'deki bir su kaynağından müteşekkildi. Bu kompleks hac yeri Marakeş'teki en etkili türbelerden biri sayılırdı ve özellikle kısırlığa ve çocuk hastalıklarına iyi geldiğine inanılırdı. Hacının maddi durumu, görünümü ve dileğine göre türbede farklı şeyler yapılabilirdi. Hacdan önce ve hac boyunca temizlenme önemli bir ritüeldi ve sadaka vermek gerekirdi. Ayrıca hacı bir kurban (genelde tavuk) kesebilir ve hadraya katılıp maddi destek olabilir ya da türbenin bekçisinden hayır duası alabilirdi. Kutsal kaynakta ise yıkanabilir veya suyundan içebilirdi. Çoğu zaman hacılar yakınlardaki bir mağarada yaşayan bir *meczub*un hayır duasını alırlardı. İslam dünyasında çok sık rastlanan bir manzara da insanların oraya geldiklerine dair bir işaret bırakmak ya da adak adamak amacıyla çaput bağladıkları kutsal ağaçlardı.

Filistin'de bu kadim gelenek yirminci yüzyıla kadar devam etmiştir. Hasta genelde bir kâğıda "Yükümü (hastalığımı) sana bıraktım ey Allah adamı!" diye yazardı.[109] Kimi çaputlar türbeden *baraka*lı olduklarına inanıldığından alınırdı.[110] Kutsal

(*hemk*) şifa olduğu söylenir (a.g.e. 170) ama Crapanzano bu evliyayla ilgili ayrıntıya yer vermez.

108 Crapanzano, Marakeşliler için rüyanın önemini vurgular ['Saints, Jnün, and Dreams: An Essay in Moroccan Ethnopsychology', *Psychiatry*, 38 (1975), 145-159]; İstihare, bir türbede kişinin hastalığının tanısını ve tedavisini görebilme umuduyla rüyaya yatma geleneğini ifade eder (a.g.e. 148). Gelecekten haber vermesinin dışında rüyalar doğaüstüyle iletişim kurmanın da bir aracı olarak görülürdü. Türbe ziyareti rüyalarında Crapanzano'ya göre kişinin rüyasına evliya ve cinler girip ona ruhsal bir çatışmayı dillendirebilirler ve bunu çözmesini sağlayabilirler. Marakeşliler kişinin özgeçmişini bu kişiler üstü evliya ve cinlerle algılar ve onu bu şekilde açıklarlar.

109 Canaan, Aberglaube, 70-76. Kar. Annemarie Schimmel, 'Das Gelübde im türkischen Volksglauben', *Die Welt des Islams*, NS 6 (1959), 71-90.

110 Canaan, *Mohammedan Saints*, 103-106. Kar. Resullerin

mekânlardan koruyucu olarak ya da tedavi amaçlı kullanılmak üzere su, zeytinyağı, taş gibi diğer nesneler de alınırdı. Dahası şifa edimleri kutsal mekânlarda gerçekleştirilir ve ateş, kısırlık ve akıl hastalıklarına karşı *hicab*lar bu tür yerlerde yapılırdı.[111] Bilhassa Kuran'daki şifa ayetlerinin kişinin sağlığına kavuşmasında etkili olduğu düşünülürdü ve bu ayetler muskalara yazılır, sihir ve büyü yapmada kullanılırdı (bkz. aş.).[112] Tıpkı hekimler arasında olduğu gibi evliyalar arasında da uzmanlaşma vardı; birtakım evliyaların özellikle akıl hastalarına şifa olduğuna inanılıyordu. El-Kader ya da diğer adıyla Aya Yorgi, akli dengesi bozuk kimselere şifa olduğuna inanılarak muazzam ün kazanmıştı.[113]

Tavfik Canaan'ın etnografik çalışmaları, Filistin'de yakın zamana değin Aya Yorgi'ye adanmış kilise ve türbelerde asabi ve akli bozuklukların iyileşmesi hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlar. Canaan Hıristiyanlığın bütün mezhep ve öğretilerinin yücelttiği Aya Yorgi'ye adanmış yirmi bir türbe sıralar. Bu türbelerin en önemlisi Karmel Dağı'nda, Beyt Cala yakınlarındadır. İkincisi yükseltilmiş bir yerdeydi; Yunan Ortodoks kilisesi bir manastırla çevrelenmişti ve El-Kader denen bir köyde yer almaktaydı. Köy halkının tamamı Müslümandı ama kutsal mekânın etrafındaki bütün alan manastıra aitti. Akıl hastaları bu kiliseye getirilince rahip onları kilisenin önündeki sütunlara zincirlerdi. Zincire vurulanlara samandan bir şilte, ekmek ve su verilirdi ama yağmura, soğuğa karşı üzerlerinde koruyucu bir şey yoktu ve hijyenik koşullar da anlaşılan berbattı. Kiliseyi ziyaret eden köylüler herhangi bir akıl hastalığına karşı korunmak için kendi istekleriyle boyunlarına zincir geçirirlerdi.[114]

Aya Yorgi'nin mucizevi şifalarının yanı sıra "bu tür fikirle-

---

Amelleri 19:12

111 Bkz. Canaan, *Aberglaube*, 49-56 b.a..

112 Lane, *Manners and Customs*, 1836 baskısı, i. 328-329.

113 Canaan, *Mohammedan Saints*, 106, 119. İslam'daki Hızır ve İlyas peygamberler çoğu zaman Aya Yorgi'yle karıştırılır; bkz. *EI2* 'Djirdjis' maddesi (B. Carra de Vaux).

114 Canaan, *Mohammedan Saints*, 122, 157 n. 8, 304; Stephan H. Stephan, 'Lunacy in Palestinian Folklore', *Journal of the Palestine Oriental Society*, (1925), 8-9. Canaan, deliliğin dışındaki hastalıklara uygulanan egzorsizmden de bahseder: *Aberglaube*, 116-119.

rin rahipler tarafından nasıl üretildiğini" göstermek için Canaan, babasına rahiplerden birinin anlattığı bir hikâyeyi aktarır. Bir Cumartesi günü öğleden sonra rahip İbrahim el-'Evve gece ve Pazar vaazını okumak üzere arkadaşıyla manastıra gider. Kilisede Tayaha kavminden akli dengesi bozuk, zincire vurulmuş azılı bir bedevi şeyhine rastlarlar; adam durmadan elbiselerini yırtar. Gece İbrahim'le yardımcısı ibadet amacıyla kalktıklarında kilisenin çatısında yürüyen bir gölge görürler. Papazı uyandırırlar ve köşeye çömelmiş çıplak şeyhi görürler. Manastırın başrahibi adamı giydirmeye çalışır; şeyhi tutup sıcak bir odaya götürür ve vücudunu ovar. Adama kilisenin dışına nasıl çıkabildiğini sorar; şeyh şu cevabı verir: "Ata binmiş elinde mızrak tutan mülayim görünümlü bir adam karşıma çıkıp bana 'kalk ve kavmine git!' dedi. Mızrağıyla zincirlere dokununca zincirler boynumdan düştü. Kilise lambasının asılı olduğu zincirle yukarı tırmandım. Kendimi ileri geri sallandırarak çıktığım kilisenin kubbesinde bir pencereye yanaştım."O günden sonra şeyh tamamen iyileşir ve şifacısı Aya Yorgi'ye her yıl yedi keçi keser.[115]

Canaan kilisenin başrahibinin (*raiys*) çoğu zaman hastanın "iyileşmesini hızlandırarak" şeytan çıkarmak için hastayı dövmesi gerektiğini de belirtir. [116] Bu uygulamalara kuşkuyla bakan Canaan, rahiplerin eline düştüklerinde böyle bir tedavi olasılığı karşısında hastaların genelde dayağı haklı çıkaracak kadar azılı olduklarını öne sürer. Daha sonra deli iyileşip rahiplere azizin kendisine iyileştiğini söylediğini anlatınca zincirleri gizlice çözerlerdi. Dua ve dayak Müslümanlar arasında da yaygındı:

> Hasta biri histeri nöbeti, felç, sara ve hatta ateşten titreme gibi sinirsel belirtiler gösterince tedavi için hemen bir şeyh çağrılırdı. Şeyh, muska yazıp dualar okur, hastaya tükürüp vücudunu ovardı. Bu ovma işleminde şeyhin eli yukardan aşağıya doğru ilerlerdi. Hareketin bu yönde olmasının sebebi, şeytanın ovalanarak mühim organlardan daha az mühim organlara ittirilmesi ve nihayet bacaklar ve ayaklardan vücudu terk etmesini sağlamaktı. Ovma çoğu durumda elle, sopayla, ayakkabıyla, hatta Meczubun tahta ayakkabısı gibi kutsal bir nesneyle şiddetle vurmaya dönüşürdü.
>
> Cinleri kovmak hastanın vücudu iyice zayıf düştüğünde daha kolay olurdu. Cinlerin sağlam, yapılı kişileri tercih ettikleri yaygın bir

115 Canaan, *Mohammedan Saints*, 120-123.

116 Ayrıca bkz. Meyerhof, 'Beitrage', 322.

inanıştır. Bu da hastaların neden bu kadar kötü beslendiğini izah eder. Temizliğin ihmali de aynı sonuca hizmet eder. [117]

Aya Yorgi'ye örneğin "Ey Aya Yorgi, oğlum iyileşirse sana gelen mecanin için bir koyun keseceğim" gibilerinden adaklar adanır ve akıl hastalarına azizin adına yemek verilirdi.[118] Akıl hastalarına da adaklar adanırdı. Canaan, Ayn 'Arik'te nadiren konuşan, geri geri yürüyen ama kasabalıların evliya saydığı bir deli örneğini alıntılar. Bu adamın davranışlarının gelecekten haber verdiğine inanılırdı ve hastaların iyileşmesi için ona adaklar adanırdı. [119]

Canaan'ın şifa yeri olarak kutsal mekânlar incelemesi, Asfuriye adıyla bilinen Lübnan'daki ilk modern akıl hastanesinin kurucusu Theophilus Waldmeier tarafından desteklenmiştir. Geç on dokuzuncu yüzyılda burayı kurmak için maddi destek aradığı kampanyasında delilerin geleneksel tedavisini anlatmıştır. Paradoksal bir şekilde Waldmeier bu yıllardır süregelen gelenekleri eleştirse de İncil'de cine tutulmayla ilgili pasajların gerçek anlamını kabul etmiştir. Deliliğin tek biçiminin "demono-mania" (cine tutulma), tek tedavisinin de egzorsizm olduğunu söylemiştir.[120] Kötü ruhları kovmak için kullanılan ünlü bir mağarası olan Kuzheya Manastırı'ndaki geleneksel tedaviyi tasvir etmiştir. Mağara, orada kırk yıl keşiş hayatı süren ve rahiplere olağanüstü şifa güçleri bahşettiğine inanılan Padovalı Antonio'ya adanmıştı. Egzorsizm, sarkıtlarının kırılıp rahiplerce tılsım olarak satıldığı mağaranın içinde yapılırdı. Mağaranın kenarlarında hastaların, boyunlarından duvara zincirlenip oturduğu taş bloklar vardı.

Tedavinin başlangıç aşamasında mağdur kimse üç gün mağarada tutulurdu. Üçüncü gecede azizin gelip şeytanı çıkarması ve hastanın

117 Canaan, *Mohammedan Saints*, 124. El-Shamy Mısır'da bu tür fiziksel muamelelerle ilgili akla hayale sığmaz bir psikolojik yoruma yer verir ('Mental Health', 24): ailenin ve toplumun sözlü izninden uzaklaşma, kişinin cine tutulduğunu gösterir.

118 Canaan, *Mohammedan Saints*, 177.

119 A.g.e. 134.

120 Yukardaki anlatı Herant Katchadourian'dan alınmıştır, 'The Historical Background of Psychiatry in Lebanon', *BHM*, 54 (1980), 544-553; Söz konusu çalışmanın yerini bulamadım: *Waldmeier's Appeal for the First Home for the Insane on Mt. Lebanon* (Londra, 1897).

aklını başına getirmesi beklenirdi. Kişi bu süre zarfında iyileşmezse rahipler daha güçlü yöntemlere başvururdu. Mağdur, egzorsizm duasını okurken sert bir çizmeyle kafasına vuran rahibe baktırılır ve rahip: "Bu kişinin içinden çık lanetli şeytan ve Kızıl Deniz'e gir; Tanrının tapınağından git! Sana Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına sonsuz ateşe gitmeni emrediyorum..." derdi. Mağarada hastanın öldüğü durumlarda rahipler aileye Aziz Antonio'nun hastanın zincirlerini çözüp onu cennete götürdüğünü söyler; bu durum manastıra bağış alma yetkisi verir.

Waldmeier, Karmel Dağı yakınlarında delilerin benzer şekilde üç gün üç gece boyunca İlyas Peygamber'i görme umuduyla kapatıldığı bir başka mağaradan da bahseder. Söylendiğine göre Müslümanlar da İlyas Peygamber'den medet umup muska, tılsım ve kan alma yöntemlerini denerdi.[121]

İnanç şifacılığının bu çarpıcı örnekleriyle birlikte deliliğin cine tutulma olarak görülmesinin yirminci yüzyılın başına değin Filistin'de hâlâ devam ettiği aşikârdır; İncil'de bahsi geçen "cine tutulanlar"—mezarlıklarda ve ormanda yaşayan çıplak deliler (Luka 8: 27, Mark 5:3)—hâlâ bir gerçeklikti.[122] Arapçada *mecnun* sözcüğünün günlük konuşma dilinde çeşitli nüanslarıyla birlikte yaklaşık otuz eş anlamlısı vardı. [123] Bilhassa akli dengesi bozuk kimselerin Tanrı tarafından kutsandığına dair süregelen bir düşünce söz konusuydu; oysa bu durum kuvvetle muhtemel bir dervişin vecd hâli olarak kabul edilebilirdi.[124] Hem iyi, hem de kötü cinler deliliğe sebep olabilirdi ama iyi cinler bu deliliğe sadece kurbanlarının ahlâksız davranışlarını cezalandırmak için neden olurlardı. Cinlerin mekânlarına saygısızlıkta bulunmak da deliliğe yol açabilirdi. Evinin eşiğinde (cinlerin, yaşadıkları evlerin eşiğinde oturduğuna inanılırdı) çocuğunu döven ya da yer cinlerinden izin almadan veya onların dikkatini çekmeden

121 Katchadourian, 'Psychiatry in Lebanon', 547-558.

122 Stephan, 'Lunacy', 1-2. Stephan'ın genel anlamıyla delilik ve özellikle *ifrit* tanımı Blackman'ın Yukarı Mısır'daki anlatısına çarpıcı bir biçimde benzerdir (*The Fellahirt*, 14. böl.). Stephan'ın anlattıkları deliliğe karşı yazarın kendi karmaşık tutumunu gösterir: deli, kimi zaman alay konusu, kimi zaman da bir suçlu, tanrı tarafından cezalandırılan veya tanrı tarafından seçilmiş, cine tutulmuş biridir.

123 Stephan, 'Lunacy', 2-3; Stephan ayrıca delilikle ilgili yetmiş bir deyim ve deyişten bahseder. *Mecnun* terminolojisi için ayrıca bkz. Canaan, *Damonenglaube*, sf: 45-47.

124 Stephan, 'Lunacy', 4.

kapıdan dışarı su döken bir anne de deliliğe sebep olabilirdi. [125] Sonuçta cin mağduru yüzüne bir tokat yiyebilir, başka kimsenin duymadığı sesler duyabilir, kendisine bağırıldığını ya da büyüleyici bir sesle kendisiyle konuşulduğunu işitebilirdi. Deliliğin günümüzdeki bu belirtilerinin İncil'deki benzer durumlarla paralelliklerinin olması enteresandır. Deliliğin illa ki cinlerden kaynaklanması gerekmezdi ama cinler deliliğin en önemli sebebiydi. Şarap ve alkolün geçici bir delilik yarattığına inanılırken büyü de nadiren deliliğe sebep olabiliyordu. Kazalar da kısmen akli dengesizliğe yol açabilirdi. Delilik kalıtsal da olabilirdi; kimileri açık alanda ya da kadın adetliyken cinsel ilişkiye girmenin (*coitus nudus*) çocuğun akli durumunu etkilediğine inanırdı. Adamotunun (*mandragona officinalis*) tohumları (şücce) beyni bir süreliğine etkilerdi, bu yüzden meyvesine ve bu bitkiye "deli elması" (*tüffah el-mecanin*) denirdi. Filistinliler banotunun (*saykaran*) ise hayvanlarda deliliğe yol açtığına inanırlardı.[126]

Kötü ruhları kovmak için azizlerden medet umulmasının dışında Filistinliler dua etme ve tütsü yakma, egzorsizm duası (*ta'sim*)[127], muska gibi başka yöntemler de denemişlerdi. Müslümanlar egzorsizm için sufi tarikatı Kadiriye'ye giderdi; zira bu tarikat sürekli delilerin tedavisinden sorumluydu.[128] Mecdel Yaba bölgesinde Demreh adında birinin soyundan gelenler egzorsizmde uzmanlaşmıştı ve Der Ghassanneh'de Rabi ailesi egzorsistti. Deliye genelde mayasız hamurdan yapılmış ekmekten ibaret özel bir perhiz yaptırılır ve yeraltında karanlık bir odaya ya da kuru bir sarnıca kapatılırdı; bilincin kaybolmasına yol

125 A.g.e. 5, n. 5: "Ruhların kapı önünde durduğuna inanıldığından dışarıya su dökmek onları kızdırabilirdi. Birisi cinlerden izinsiz ateşin üstüne işediğinde ya da su döktüğünde de aynı şey geçerlidir. Cinlerden izin almak için şu sözcüklere 'başvurmak' gerekir: *destur, hacur, ya sükkan ün-nar, ytfarr'u la tytfar'a'u, destur*, 'ya destur savul ateşin sakinleri! Dağılın ama çarpmayın!"

126 A.g.e. 4-7.

127 Stephan, dipnotlarda saralı oğlunu şifa bulmak ümidiyle Kudüs'te egzorsiste götüren bir babayla ilgili olaydan bahseder. Egzorsizm hizmetinin bedeli fahiş olduğu için—beş Mısır sterlini ve bir koyun— egzorsizm gerçekleşmez; bu örnek bize yirminci yüzyıl Filistin'inde egzorsizmin maddi bedeline dair bir fikir verir.

128 EI_2, 'Kadiriyya' maddesi (D. S. Margoliouth).

açan sert bir uçucu madde verilirdi ve sonrasında hastanın durumunda biraz düzelme beklenirdi. Boynunun arkası ya da başının üstü dağlanabilirdi. Vücudunun ovulduğu da olurdu ama belli ki bu delinin nar sopasıyla dövülmesi kadar etkili bir yöntem değildi çünkü nar ağacında cinlerin yaşayamadığına inanılırdı. Ayrıca cine tutulmuş kadınların kocalarıyla düzenli bir şekilde cinsel ilişkiye girerek iyileşebildiklerine inanılırdı. Böylece orada yaşayan cin, kadının içine girmiş şeytana "Bu adamın kamışı senin mabadına girsin!" der ve şeytan da utanıp oradan kaybolur; bir daha da kadına yaklaşmaz![129]

Türklerin ruhsal bozukluklar ve bunların tedavisiyle ilgili inançları Filistinlilerinkine çarpıcı bir biçimde benzerdir.[130] Akıl hastalıkları, insan kazara cinleri kızdırdığı, bir yasağı çiğnediği ya da kendisine büyü yapıldığı için cine tutulmaktan veya cinlere karışmaktan kaynaklanırdı. Birinin gerçekten deli olup olmadığını anlamanın bilindik zorlukları vardı: *Deli*yle *veli* arasındaki fark şu deyimden de anlaşılacağı üzere belli ki uzun zamandır insanların kafasını meşgul etmişti; "Kimi der *deli*, kimi der *veli*.[131]" Hâl böyleyken akli dengesizler genelde asabi, dengesiz, kural tanımaz oluşlarıyla bilinmişlerdir ve olağan durumlarda mağdurlar damgalanırdı. Tahmin edileceği gibi cine tutulmanın delilik sebebi olduğuna dair inanış, önlem ve tedaviyi belirlemişti. Evliyalara, şifa verici güçleriyle bilinen mezar, su kaynağı, ağaç gibi ocaklara hayvan adakları yapılır, dualar edilir. Bilhassa *yatır*lar tesirli sayılır ve bu tür yerlere ve ağaçlara genelde çaput bağlanır. *Hoca* kötülükleri savuşturmak ve hastalıkları tedavi etmek için *muska* yazar. Nazara karşı korunmak için nazar boncuğu ve nazarlık takılır. *Hoca*nın çoğu zaman hastaları iyi edip kuvvetlendirecek *kerameti* olduğuna inanılır. Muska yazmanın yanı sıra hoca dua edip hastayı ovar, üfler ve hastalara okuyup üflediği sudan verir; kadın şifacılar da benzer yöntemleri kullanırdı.

---

129 Stephan, 'Lunacy', 7-8.

130 Orhan M. Öztürk, Folk Interpretation of Illness in Turkey and Its Psychological Significance', *Turkish Journal Of Pediatrics*, 7 (1965), 165-179; a.g.y., 'Folk Treatment of Mental Illness in Turkey' in *Magic, Faith and Healing*, ed. Ari Kiev (New York, 1964), 343-363.

131 Oztürk, 'Folk Treatment', 349.

Yaygın bir egzorsizm şekli de kurşun döken kadınlardı:

Kurşun dökücüler aileden yetişme, oldukça tecrübeli ve itibarlı kadınlardı. Başarılarının çoğu, hasta ve ailesinin yalnızca kendilerinin hastaya şifa olacağına dair güvenlerinden kaynaklanmaktaydı. Malzemeleri eritme kabı, bir kap su, örtü ve hastaya kapalı bir sepette getirilen bir parça kurşundu. Şaşaalı hazırlıkların ardından kurşun, kaşıkta eritilir ve hastanın üzerine örtü gerilmiş başının üzerinde tutulan su dolu kabın içine dökülürdü. Bu işlem tekrarlanarak odanın sağ köşesinde ve eşiğinde hastanın göbeğine, ayaklarına uygulanır ve yaşlı kadın kurşunu eritip dökerken şunları söylerdi: "Benim elim değil, Fatima anamızın eli." Sonrasında bu suyun bir kısmı hastaya içmesi için verilir, kalanı başına, vücuduna ve ayaklarına serpilirdi. Hasta eşikten üç kere ileri geri atlatılır, bir parça ekmek suya batırılıp köpeklerin yemesi için köşe başlarına bırakılır, kalanı da odanın köşelerine saklanan cin ve perilere atılırdı. Kurşun suya atıldığında parlak, temiz bir şekle dönüşürse bu hayra alametti; gerek duyulursa bu işlem iki kere daha tekrarlanabilirdi. Kurşun döken kadına her seferinde para verilmesi gerekirdi. Kurşun dökme işe yaramazsa bu durum cinin çok kuvvetli olduğunu gösterirdi; kurşuncunun itibarına halel getirmezdi. Daha az kabul gören bir diğer grup kadın da kurşun yerine ev sobasında yanmış kömür közüyle iş görürdü.[132]

Türkiye'de, *zar* gibi grup tedavisi ritüelleriyle ilgili çok az kanıt vardır. Sufi ritüelleri tasavvufi amaçları olan dinî alıştırmalar olarak tasarlanmıştı. Akli dengesi bozuk olanlarsa *tekkeler*de tedavi ediliyordu. Anadolu'da bu tür uygulamalarla ilgili üç örnek bir yandan eski Hıristiyan şifacılık usûllerini, diğer yandansa bunların İslam dünyasının diğer yerlerindeki Müslüman teamülleriyle benzerliğini akıllara getirir. Delilerin bakıldığı en ünlü *tekke*, muhtemelen Şeyh Karacaahmed'in kurduğu tekkeydi. Şeyhe, delileri iyileştirecek sihirli güçler atfedilmişti ve başarısından ötürü şeyh Yunan tanrısı Asklepios gibi yüceltilmiş ve *tekke*ye onun adı verilmişti. Yunan şifa tanrısıyla ilişkilendirilmesi kimi tarihçilerin, bu ve bunun gibi diğer kültlerin doğrudan Anadolu'daki kadim istihare ritüelinden kaynaklandığına inanmalarına sebep olmuştu. Her ne kadar şifa mekânlarının çoğu muhtemelen kutsal yapılarını muhafaza etmişlerse de Asklepios kültünün İslam'ın doğuşundan önce Hıristiyan inançlarınca za-

132 Raphaela Lewis, *Everyday Life in Ottoman Turkey* (Londra -New York, 1971), 107-108.

yıflatılmış olması olasıdır.

Şeyhin soyundan gelenler şifa ritüelini devam ettirirler. İlk başta mağdurlar tedaviden önce dikkatlice muayene edilir. Rahatsız kişi hiddetlenip bağırırsa içeri kabul edilirdi; sessiz kimseler, geri zekalılar ve çoğu saralı içeri alınmazdı. Deliler içeri kırk gün süreyle kabul edilir ve şu şekilde tedavi edilirdi: Hasta Karacaahmed yahut Şeyh Eşref'in mezarına götürülür. Ertesi gece deliyi bağlayıp geniş, karanlık bir mahzende tutarlar. Sabah olunca deli, şeyhin evine yönlendirilir ve orada uyumasına müsaade edilir. Ritüelin bu noktasında iyileşirse tekkeden salıverilir, iyileşmezse yine mahzene kapatılırdı. Hasta tuzsuz ekmek ve birkaç meyveden oluşan sıkı bir perhize girerdi. Et ve yağ yemesi yasaktı. Birinin gözetiminde yapılan sabah yürüyüşünden sonra hasta şifacıyla konuşur. Hasta, şifacının sorularına mantıklı yanıtlar verirse iyileştiğine kanaat getirilip salıverilirdi. Tedavi süresince hastaya ilaç niyetine Karacaahmed'in oturduğu taşın parçacıklarından süzülmüş su verilirdi. Ayrıca hastaya şifalı kaplıcalarda banyo yaptırılırdı. Kadınların bakımını Karacaahmed'in kadın akrabaları üstlenirdi. Tedaviden para alınmazdı; şayet tedavi işe yararsa hastanın yakınları kurban kesip şifacılara hediye verirlerdi. [133]

Burdur'daki Onacak Kabir-Tekkesi de deliler için bilindik bir şifa merkezidir ve bir Selçuklu kurumudur.[134] Deliler mezara götürülür, burada uyunur ve sonrasında bir rüya yorumu yapılırdı; tedavi kırk gün kadar sürebilirdi. Biraz iyileşince hasta çalışmak üzere mezarın yakınlarındaki bir başka yere taşınırdı. Mezardan sorumlu şeyh, kişinin bırakılıp bırakılmayacağına karar verirdi. Üçüncü bir tekke Ankara yakınında yer alır.[135] Kâtip Çelebi'ye göre: "Ankara yakınlarında Köprü köyünde deliler için Haydar Baba Sultan Kuyusu dedikleri bir kuyu vardı. Bu kuyu bir kilise harabesinin yanındaydı ama kuyuda su yoktu. Deliler bu kuyuya götürülüp kuyunun içine baktırılırdı. Kuyuya bakan deliler ya hemen o anda iyileşir ya da oracıkta ölürdü.

133 Terzioğlu, 'Ortaçağ İslam Hastaneleri' , Ankara Üniversitesi Yıllıkları, Ankara, 1974, 139-140.

134 A.g.e. 141; bkz. Aksi Süheyl Unver, 'Akıl Hastalılarının Tarihi Üzerine bir Deneme', 8-11.

135 Terzioglu, 'Ortaçağ İslam Hastaneleri', 141.

Kuyunun efsanevi bir şöhreti vardı. Kuyunun yanında büyük bir mezarlık vardı, buraya deliler mezarlığı denirdi... Eğer akıllı biri bu kuyuya bakarsa hiçbir şey olmaz, kişiye bir zarar gelmezdi. Kuyuda sülfür olduğu için sülfür kokusu gelirdi. Büyük ihtimalle bu sülfürlü gaz şok tedavisi etkisi yaratırdı. Bunu soluyan deli, takatsiz kalırdı. Bu şartlarda deliye şifacı bazı sözler fısıldardı, bu da şifa yöntemini akıllara getirir.[136]"

(c) TIBBI NEBEVİ

Kuran'dan indirdiğimiz ayetler, mü'minler için şifa ve rahmet kaynağıdır (17: 82).

Gördüğümüz gibi Kuran gerçekte fiziksel hastalıklara bildiğimiz anlamda şifa olacak ilaçlarla ilgili hiçbir şey söylemez. Sonraki Müslüman yazarlar insanın ruh hâlinin fiziksel sağlığıyla doğrudan ilgili olduğunu kabul etmiş ve ruh sağlığının fiziksel faydalarını vurgulamışlardı. Kimi Müslümanlarsa ruhsal faydasından çok daha fazlasını iddia etmişlerdi. Hastalık ve sağlık Allah'tan olduğu için O, mantıksal olarak bütün şifaların ana kaynağı olarak görülmüştür. Hekimlerin ilaçlarıyla "analarımızın şifa yöntemleri" fayda sağlasa da belli ki Peygamberin ifşa ettiği tanrısal şifa karşısında bunlar ikincil olarak görülmüştü. Kuran bu tür şifalar için yetersiz bir rehber olsa da zengin hadis geleneği bu boşluğu doldurmuştur. Hadisler, Hz. Muhammed'in pek çok konuyla ilgili söz, fiil ve sessiz ikrarlarının birinci elden tanıklarının aktarımları olarak itibar görmüş ve muazzam bir etki yaratmışlardır. Müslümanların hem şahsi hem de cemaat içindeki yaşamları, büyük ölçüde Peygamberin Kuran dışındaki ilke ve örneklerini temsil ettiği iddia edilen bu dindar geleneklere dayandırılmıştır.[137]

Tıpla ilgili *hadisler* nispeten az[138] ve genelde Peygamberin ölümünden sonra yazılmış, çoğu zaman şifreli yahut birbiriyle çelişkilidir. Bu dindar geleneklerin bir kısmının Hz. Muhammed'in kendi yaşadığı dönemdeki Arap teamüllerinin

136 A.g.e. 143. Bkz. Ahmet E. Uysal, 'Deliler Kuyusu', *Türk Folkloru Araştırmaları*, Ankara, 1981, 93-111.

137 Rahman, *Health and Medicine*, s. 22.

138 Örn. A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition* (Leiden, 1927), "medicine" maddesi.

çeşitli yönlerine ilişkin düşüncelerini aktarıyor olması oldukça muhtemeldir fakat bu hadislerin sayısında Hz. Muhammed'in ölümünden sonra kesinlikle aşırı bir çoğalma olmuştur. *Tıbbı nebevi* (*Peygamber tıbbı*), Hz. Muhammed'in sağlık ve hastalık konularıyla ilgili *hadis*lerinin sonraki Müslüman âlimlerince bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş bir derlemeydi; geleneklerle ilgili şahsi yorumlarında Müslüman âlimler Galen tıbbından sınırsız yararlanmışlardı. Tıbbı nebevinin amacı Müslüman müminlere fiziksel sağlıkla hatta gündelik adâb-ı muaşeretle ilgili Peygamberin yaşamı ve açıklamalarına dayanan birtakım değer ve davranışlar sunmaktı.[139] Doğru ve sağlıklı davranış biçimleri hadislerle buyrulmuştur. Doğru davranışlar Peygamberin örnekleriyle hâkim kılınmıştır; sağlıklı olan şeyler genellikle Hipokratçı ahlâksal ve fiziksel denge esasına göre tanımlanmıştır. Uygun denge altı "doğal olmayan unsur"u düzenleyen yerinde bir perhizle kazanılıp muhafaza edilir. Namaz hareketleri, abdest alma ve oruç tutma gibi Müslüman dinî ritüellerinin çoğu zaman sağlıklı bir yaşam tarzının tabii bir parçası oldukları savunulur. Genelde vurgu, düzenli bir yaşam sürerek, makul bir perhiz yaparak ve hastalık yahut yaralanmaya sebep olabilecek bilindik şeylerden kaçınarak sağlığın korunmasına yapılır.

Kişinin sağlığına kavuşmasıyla ilgili diğer *hadis*ler, umumi olarak profesyonel tıbbı salık verip bilhassa hastalıklara yönelik tavsiyelerde bulunurlar. Galen tıbbıysa hastalıkları Tanrının insanlık için bilinmeyen planlarının bir parçası olarak görür. Örneğin bir gelenek her hastalığın bir ilacının olduğunu iddia eder.[140] Diğer bir deyişle Tanrı merhametli davranarak bütün hastalıkların insanoğlu tarafından henüz keşfedilmemiş ilaçlarını vermiştir. Benzer şekilde bilimin, cisimlerin bilimi ve dinlerin bilimi olmak üzere iki yüzünün olduğu sık sık belirtilir. Es-Süyutî, tıbbı nebevi ile ilgili risalesinde yalın bir biçimde şunu iddia eder: "İlaç kullanımının meşru olduğuna dair evrensel bir mutabakat vardır.[141]" Bu beyanatların ilaç karşıtı bir bakış açısının arka planına istinaden verildiği göz önüne alınmalıdır; zira ilaca başvur-

139 Bkz. Andrae, *Die Person Muhammeds*, 88-91, ed-Dabi'nin tıbbı nebevi çalışmasından alınmıştır.

140 Wensinck, *A Handbook*, 148.

141 Elgood, 'Tibb-ul-Nabbi', 124.

mak kişinin Tanrıya güvenmediğinin bir göstergesiydi. Ayrıca belirli hastalıklar ve bunların tedavileriyle ilgili Peygamberin açıklamaları vardı. Bu açıklamaların kocakarı ilaçları, dindar varsayımlarla teolojik görüş ayrılıkları dâhil olmak üzere çeşitli kaynaklardan ileri geldiği anlaşılıyor. Bu görüş ayrılıklarına örnek, hastalıkların bulaşıcılığını ve enfeksiyonu hem onaylayarak hem de yok sayarak birbiriyle çelişen hadislerdir—modernizm öncesi tıpta bu iki epidemiyolojik kavram arasında ayrım yapılmamıştı; bu kavramlar büyük ölçüde tanrı ve doğal sebeplerle ilgili farklı görüşlerin ifadeleridir. Dağlamayla ilgili olanlar gibi birbiriyle çelişen hadisler vardır.

Tıbbı nebeviyle ilgili incelemelerde hastalıkları önleme yahut tedavi etmede işe yaradığına veya hastalığa sebep olan ya da hastalığı arttırdığına inanılan belirli madde, yiyecek ve kişisel alışkanlıklara ağırlık verilir. Örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye tıbbı nebeviyle ilgili incelemesinde[142] altın, sarısabır, süt ve özellikle nergisin akıl hastalıklarına iyi geldiğini belirtir. Diğer yandan mercimek melankoliye sebep olur ve safralı mizacı olanlardaysa hezeyan, cüzzam ve sıtma gibi habis hastalıklara yol açar; dana eti cüzzam, melankoli ve hezeyan yapar; cinsel ilişkiden önce gusül abdesti almayan erkeğin zekâ özürlü çocuğu olabilir. Es-Suyutî de tıbbı nebeviyle ilgili incelemesinde az çok benzer şeyleri söyler. Ayrıca yağda kaynatılmış kişniş otu tohumları hezeyana iyi gelir; ipek giymek melankoliye karşı iyidir; zekâ geriliğinde senna kullanılmalıdır ve delilik, cüzzam ve alacayı (*vitiligo*) yalnızca nergis tohumu alt edebilir.[143] Delilik, incelemesinde ana konulardan biri olmamakla birlikte Es-Suyutî, Hz. Ayşe'nin "öğleden sonra geç vakitte uyuyan kendini delirtir ve bunun tek sorumlusu da kendisidir" dediğini aktarır.[144] Dua, sihirli sözler, dağlama, kan alma ve lavaj, delilik dâhil olmak üzere çeşitli hastalıklar için tavsiye edilen şifa yöntemleridir ve bu yöntemler tıbbı nebevinin eklektik yapısının bir göstergesidir.

Hadisler büyücülük, nazar ve cinleri açık açık hastalık yapan etkenler olarak görürken sonuçta hadis ve hadis yorumcuları hastalık ve rahatsızlıkların sebebi hakkında ne söyler? Genelde

142 *At-Tibb an-nabawi* (Kahire, 1398/1978).

143 Elgood, *Tibb-ul-Nabbi*\ 78, 80, 92, 96, 107, 116, kar. 161.

144 A.g.e. 59. Ayrıca bkz. s. 61, 147.

Allah müminleri sınamak yahut kutsamak için hastalık verir. Eğer mümin bu sınava sabırla direnirse bunun sonucunda kişi arınır, affolunur hatta mükâfatlandırılabilir ve veba gibi kimi hastalıklar insana şehitlik mertebesi ve bunun sonucunda cennetten mekân sağlayabilir.[145] Örneğin Ebu Hureyre'nin bir defasında Peygamberle konuştuğu ve ateşin insana bir lanet olduğunu söylediği rivayet edilir. Hz. Muhammed de şöyle der: "Bu bir lanet değildir, zira tıpkı ateşin demirin cürufunu temizlediği gibi günahları temizler.[146]" Es-Suyutî tıbbı nebeviyle ilgili kitabındaki bir bölümün hepsini "Hastalık, Hasta Ziyareti, vesaireden Kaynaklanan Hayırların Tamamı"na ayırmıştı. Hastalık görünümündeki ilahi ceza, alkollü içki içme, zina gibi ahlâki bozuklukların sonucuydu. Dinî efsanelerden biri konuyu hoş bir biçimde özetler: Said el-Harith El-Mecûsî: "Hastalıklar sorun çıkaranlara bir ceza, Allah'a sığınanlara günahlarından arınmaları için bir vesile, kalbi temiz olanlaraysa bir fazilet emaresidir.[147]" Hıristiyanlığın aksine bu hadislerle şerhlerinde bariz bir biçimde önemsizleştirilen şey müminler için hastalığa ve sonuçta ilahi bir ceza olarak görülen ölüme bakış açısıdır. İlahi ceza genellikle kâfirlerle sapkınlar içindir. İslam'ın bu bakış açısının karşılığı suçluluk duygusu ya da kendini cezalandırmadır. İyi bir Müslüman hastalığının sorumlusu değildir; onun hastalığı Allah'tan yahut diğer insanlardan olabilir.[148]

Kuran bu esası açık bir şekilde ortaya koyar. Hastalık ve ra-

145 Bkz. Dols, *The Black Death*, 112-113.

146 Elgood, *Tibb-ul-Nabbi*, 141.

147 Elgood, *Tibb-ul-Nabbi*, 162.

148 Bkz. N. Bazzoui ve I. Al-Issa, 'Psychiatry in Iraq', *British Journal of Psychiatry*, 112 - (1966), 829. Bu kültürel boyut, M. Fakhr El-Islam tarafından Kahire'deki Kasr el-Aini psikiyatri kliniğindeki depresif hastalarla ilgili çalışmasında çürütülmüştür (tarih belirtilmemiş): 'Depression and Guilt: A Study at an Arab Psychiatric Clinic', *Social Psychiatry*, 4 (1969), 56-58. İronik bir biçimde El-İslam'ın araştırması İslam toplumundaki benzer eğilimlere destek sağlamıştır. El-İslam'ın belirttiği gibi cahiller ve sonuçta daha gelenekçi Mısırlılar "öfkelerini kendilerine yönlendirmişe benzemiyor ve çoğu rahatsızlıklarının sorumluluğunu Tanrıya ya da diğer insanlara yüklüyor. Büyücülük de çoğu zaman bu belirtilere sebep olacak insanların kötü niyetlerine hizmet eden bir yöntem olarak görüldüğünden suçlanır" (s. 58).

hatsızlıklara hiçbir suç atfedilmemeli ve hiçbir hastalık emaresi hastaya yüklenmemelidir:

> Köre günah yoktur, topala günah yoktur, hastaya da günah yoktur... Birlikte veya ayrı ayrı yemenizde de bir günah yoktur.[149]

Bu alıntı hastalıklarla ilgili Kuran'ın değindiği bir başka önemli konuya parmak basar: insanoğlu Hıristiyanlıkta olduğu gibi doğuştan günahkâr değildir. İnsan elbet günah işleyebilir fakat Hıristiyanlıktaki Asli Günah kavramının Kuran'da karşılığı yoktur. İslam'da insan doğası akılla yüceltilmiştir. İnsan, hayvani tutkulara karşı savunmasız "rasyonel bir hayvan" olarak betimlenebilir— delilikse insanın bu yüce, esas kısmının ortadan kalkmasıdır. İnsan doğasına ilişkin Hıristiyan düşüncesi temelde aynı olmakla beraber üzerinde durduğu noktalar farklıdır. Dindar Hıristiyanlar için bile hastalık insanın doğuştan getirdiği günahkârlığının kaçınılmaz sonucudur. Hastalığın anlamına dair bu konuyla ilgili olarak Kuran akılla beden arasında bir ikilik aşılamaz. Kuran'ın duruşu bireyin ahlâk bütünlüğüyle ilgili Yahudi düşüncesine yakındır; semavi ruhla dünyevi günahkâr bedenin vesveseli birleşimine dair Hıristiyan inancınınsa tam tersidir. Bu yüzden prensipte bir Müslüman fiziksel olarak hasta, ruhsal olarak sağlıklı ya da ruhsal olarak hasta ama fiziksel olarak sağlıklı olamazdı. Bunun dışında Kuran'ın Allah'ın kendi amaçlarını etkileyecek şekilde doğal sebeplerle ve insan iradesiyle hareket ettiği fikrini sürdürdüğü anlaşılıyor; diğer bir deyişle insanların sınırlar dâhilinde hareket etme özgürlüğü vardır, zira bu özgürlüğün inkârı Kuran'ın bütün öğretişini yerle bir eder.[150]

Genel anlamda hadis literatürü Kuran öğretisinde esaslı değişiklikler yapmıştı. Fazlur Rahman hadis baskısının kişisel insiyatifle ahlâki, dinî ve siyasi ilişkilerdeki statükonun teşviki için cesaret kırıcı olduğunu öne sürmüştür.[151] Tıbbi konularda böyle bir bakış açısının sona ermesi kaçınılmaz olarak anlaşılmaz bir biçimde Tanrının gönderdiği hastalık ve rahatsızlıklarda pasif bir teslimiyete yol açmıştır. Özellikle *hadis*lerin hastalıkların, cezalandırıcı olmayan yorumunu ve ruhun elbette bedene üstün olduğu ruh/beden düalizmi düşüncesini temsil ettiği anlaşılıyor.

149 Sûre 24: 60. Ayrıca bkz. 48: 17.

150 Rahman, *Health and Medicine*, 22.

151 A.g.e. 23.

Böylece tıbbı nebevi dindar Müslümanların bilhassa delilik algılarıyla ilgili düşünce ve davranışlarını derinden etkileyecek birtakım önemli teolojik inançları bilindik biçimlerde ifade etmişti.

Tıbbi ve yarı-tıbbi *hadis*lerdeki bu teolojik bakış açılarının dışında tıbbı nebevi Peygamber zamanında Batı Arabistan'a özgü inanç ve uygulamaların bazılarını da devam ettirmişti. Bu *hadis*lerin, Arap bedevilerin pek çok ilkel ilacın ampirik değerini taşıyan kocakarı ilaçlarından türediği ortaçağda herkesçe biliniyordu. Fakat bu kocakarı ilaçlarının muhafaza edilmesi de seçici bir süreçti, zira bazı inançlar yok olmuştu.[152] Ortaçağın sonraki dönemlerinde İbn Haldun tıbbı nebevinin yerel Arap halk hekimliği olduğu gerçeğine dikkat çeker. Tıbbı nebevinin Hz. Muhammed'e gelen ilahi vahiylerin bir parçası olmadığını kesin bir dille ifade eder fakat dinî inancın sağladığı ruhsal sağlığın fiziksel yararını da kabul eder.[153] İbn Haldun "bilimsel tıbbı", Galen tıbbı tıbbı nebevi de önemli bir rol oynamış olsa da, tıbbı nebeviyle mukayese eder.[154] Oysa profesyonel tıpla dinin prensipleri arasında yadsınamaz bir görüş ayrılığı vardı.[155] Gündelik doğal süreçler Galen hekimi için tıbbi otorite kaynağıydı.

Felsefi olarak dinî görüş doğal sebep sonuç ilişkisinin temel prensibini yadsıyarak rasyonalizm ve özellikle tıbbın tam kalbini hedef almıştı.[156] Ayrıca İslam toplumunda tıp ilmi yabancı bir zanaattı ve katı Müslüman dindarlara kendini sevdiremeyen Yunan felsefesiyle yakından bağdaştırılmıştı. Uygulamada büyük

---

152 Örneğin Araplar deliliğin birtakım soylu ailelerin kanıyla tedavi edildiğine inanmışlardı. Bu inanışın hadis literatürüne girdiğine dair bir kanıt yoktur.

153 Ibn Haldun, *Mukaddime*, Rosenthal çev., iii. 150.

154 Bkz. *MI*, 185-189; IM, 5, 22; J. Christoph Bürgel, 'Secular and Religious Features of Medieval Arabic Medicine', in *Asian Medical Systems: A Comparative Survey*, ed. Charles Leslie (Berkeley, Calif., 1977), 44-62.

155 Bu konular Franz Rosenthal'ın iki makalesinde ortaya konmuştur: 'The Defense of Medicine in the Medieval Muslim World', *BHM*, 43 (1969), 519-532, 'The Physician in Medieval Muslim Society', *BHM*, 52 (1978), 475-491. Daha fazla inceleme ve bibliyografik referans için bkz. *MIM*, 40.

156 Bkz. Klein-Franke, *Iatromatbematics in Islam*, 20-25; a.g.y., *Vorlesungen uber die Medizin im Islam*, 19-27, 109-132.

ölçüde tıp, şüphe uyandıran gayrimüslimlerin— Hıristiyanlarla Yahudilerin— elindeydi. Yine de kabul edildiği gibi Allah tıp ilmi dâhil her şeyin yaratıcısıydı; hem ilahiyatçı, hem de hekim için ortak bir zemin vardı. Bir yandan tıbbı nebeviyle ilgili kitapların yazarları, diğer yandan bilimsel tıp yazarları tıbba gerekli ve hayırlı bir meslek olduğu için değer verip birbirlerinin belirli hastalıklarla ilgili teknik uzmanlıklarının farkına varabilirlerdi.

Tıbbı nebevi şu üç unsurun birleşimini gözler önüne serer: Arap bedevilerin halk hekimliği, (vücut sıvıları, mizaçlar ve bunların özellikleri gibi) genel tabirler hâline gelmiş Galen kavramları ve ilahi nedenselliğin kuşatıcı ilkesi. Müslümanlar bu literatürü neden yaratmıştı? Ya dindar Müslümanlar bu tür talimatlara ihtiyaç duymuş ya da Müslüman entelektüeller dindaşlarına böyle şeyler öğretilmesi gerektiğini düşünmüştü. Cevap muhtemelen her ikisiydi. Tıbbı nebevi Müslüman inançlarına uygun ve hastalıklarla ilgili yaygın algıların farkında olan şifa yöntemlerini temsil etmişti. Deliliğe bakış açısıyla ortaçağ Galenizmi'nin katı materyalist yaklaşımındaki eksiklikler, hastalık nedenselliği ve tedavisinde fiziksel olmayan bir yaklaşımın tetikleyicisi olmuş olabilir. Tarihsel olarak tıbbi olanlar dâhil geniş bir *hadis* koleksiyon, inceleme ve doğrulama çalışmalarının dokuzuncu yüzyıl Bağdat'ında zirveye ulaştığı anlaşılıyor.[157] Aynı zamanda gördüğümüz gibi tıp sistemleri arasında kıyasıya bir rekabet vardı. Yunan tıbbı bu rekabette soyluların desteklediği patronaj sistemiyle büyük ölçüde galip gelmişti; nihai sonuç Yunan tıbbının mevcut bütün eserlerinin Arapçaya tercümesiydi. Müslüman fakihlerin tepkisi, Galen tıbbının unsurlarını kendi din odaklı tıp sistemlerinin yanında ikincil plana itmek olmuştu. Süreç, Yunan felsefe ve bilimiyle yabancı geleneğin sonunda İslam kültürü içinde yerleşmesinin sebep olduğu diğer alanlardaki benzer entelektüel görüş ayrılıklarına oldukça benzerdi. Tıbbı nebevinin destekleyicileri belli ki bir yandan sofu rakiplerine karşı şifa uygulamasını savunmak diğer yandan pagan geçmişinden ve Müslümanlık dışı uygulamalarından kurtulmuş bir tıp istemişlerdi. Bu uyumun bir örneği on dördüncü yüzyılda İbn Kayyim el-Cezviye'nin tıbbı nebeviyle ilgili çalışmasında açık-

157 Bkz. G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge, 1983).

ça görülebilir. İbn Kayyim el-Cezviye özellikle Galen tıbbının, Allah'ın vahyi olan tıbbın karşısında batıl halk tıbbı gibi olduğunu söyler.[158]

İbn Kayyim el-Cezviyye'nin *et-Tıbbü'n Nebevi* isimli çalışması tıbbı nebevinin doğasına dair güzel bir örnektir. İbn Kayyim 691/1262'de Şam'da doğmuştur. Yoksul bir aileden gelmesine karşın genel dinî ilimler *tefsir*, *hadis* ve *fıkıh* alanlarında iyi bir eğitim almıştı. Birtakım hocalarla çalışmış fakat 713/1313'ten itibaren ilahiyatçı Ahmed İbn Teymiye'nin en meşhur talebesi olmuştu. Gördüğümüz gibi İbn Teymiye'nin teolojik görüşleri oldukça muhafazakârdı. Hocası son kez hapse girdiğinde M.S. 1326'dan 1328'e kadar İbn Kayyim de onunla birlikte hapse girmiş ve sonrasında İbn Teymiye'nin öğretilerine bağlılığı yüzünden cefa görmüştür. İbn Teymiye gibi İbn Kayyim de ilahiyat ve fıkhın yanı sıra siyaset üzerine yazılar kalem almıştı; İbni Teymiye'nin aksine İbni Kayyim sufizmden fazlasıyla etkilenmişti. "Ustasından çok daha az polemikçi ve çok daha fazla *vaiz* olan İbn Kayyim, sonuçta ardında belagati meşhur ustasının özlü düzyazılarının keskin yavanlığıyla tezat oluşturan müthiş yetenekli bir yazarın haklı şöhretini bırakmıştı." 731/1331-1332 senesinde Mekke'ye hacca gitmişti. M.S. 1342'de Şam'da Sadriya medresesinde hocalığa başlamış, 751/1350'de ölümüne değin burada kalmıştır.[159]

İbn Kayyim üretken bir yazardı. Tıbbi meselelerle ilgili eserlerinde ilgilendiği konular tabiatıyla dinî meselelerdi. Eserleri şunlardır: *Şifâ' ü'l-'alîl fî l-kazâ' ve'l-hikme ve't-ta'lîl* (*Hastalara Hikmet, Tahlil ve Hükümle Şifa Olma*); *Ed-Da ve'd-Deva (Hastalık ve Deva);* Kuran'ın şifa gücüyle ilgili bir eser; *Tıbb el-kulub* (*Kalplerin Tıbbı*), ve *et-Tıbb en-nebevi* (*Peygamber Tıbbı*). Asıl konumuz olan sonuncusu iki bölüme ayrılır. Birinci bölüm konuya girişle başlar ve sonra büyük ölçüde hastalıklarla tedavilerinden mürekkep arka arkaya otuz altı ağır konuyla devam eder: ateş, ishal, veba, ödem, yaralar, hacamat ve

158 *At-Tibb*, 73: "hekimlerin tıbbıyla tıbbı nebevi arasındaki ilişki, hekimlerin [*turukiya*] tıbbıyla kocakarıların tıbbı arasındaki ilişkiye benzer." Kar. Rahman, *Health and Medicine*, 42, ve Cyril Elgood, 'The Medicine of the Prophet', *Medical History*, 6 (1962), 149.

159 *El*, 'Ibn Kayyim al-Djawziyya' maddesi (H. Laoust).

dağlama, sara, siyatik, kuru mizaç, kaşıntı, zatülcenp, baş ağrısı ve migren, sevilmeyen yiyeceklerin perhizden çıkarılması, boğaz ağrısı ve aksırtıcı kullanımı, tarihler ve yedi rakamıyla ilgili bir inceleme içeren kalp rahatsızlıkları, perhiz, göz iltihabı, felç, sineklerin pislediği yiyecekler, enflamasyonlar (sivilce, çıban ve apseler), ruhsal tedavi, ilaç ve yiyecek tedavisi, Peygamber büyüsü, hekim seçme, hastalıkların merhaleleri (bilhassa bulaşıcı hastalıklarla bunların önlenmesi), kanunsuz tedavi yöntemlerinden kaçınma, bit, nazar, büyü, kazaların ve duygusal bozuklukların tedavisi, sağlığın korunması, yiyecek ve içecekler, doğal olmayan unsurlara göre perhiz, cinsel ilişki, güzel kokuların kullanılması ve gözün korunması. Eserin ikinci kısmı tıbbi malzemelerle dua, oruç gibi sağlıkla bir şekilde alâkalı olup Kuran'da bahsi geçen yahut Peygamberin salık verdiği ritüel uygulamalar dahil doksan beş maddenin alfabetik sıralamasıdır.

İbn Kayyim'in bakış açısı, eserinin Kuran'daki "onların kalplerinde hastalık vardır" ifadesine atıfta bulunduğu başlangıç kısmından bellidir. *Kalp*le *beden* arasında net bir ayrım yapar. Asıl odak noktası ruh ve Müslüman dindarlığının uygulamalı yönleridir. Ruhun durumu bedenin durumunu belirler ya da Galen'in önemli incelemelerinden birinin başlığını tersine çevirecek olursak "bedenin mizacı ruhun melekelerini takip eder." Tahmin edileceği gibi sağlığı koruyup sağlıklı kalabilmenin yolları büyük ölçüde Peygamberin yaptığı ve söylediği şeylerin aktarımlarına dayanır. İbn Kayyim önce sünnetleri oluşturan Kuran ayetleri ve hadislere bakar; bunlara belli ki tıbbi prensiplerden daha fazla itibar edilir. Böylelikle İbn Kayyim İslam kanunlarına göre belirli bir davranış için neyin caiz olup olmadığına bakar. Tıbbın kendisi ilahi hükümlere uygun mudur ve tedavi mümkün müdür? Tıbbın yalnızca caiz değil, aynı zamanda tavsiye edilen, hatta kimi durumlarda zaruri bir şey olduğu sonucuna varır. Diğer yandan İslam kanunlarına uygun olmayan hiçbir ilaç alınamaz; örneğin, tiryak ana bileşeni yasalarca men edilmiş yılan olduğu için yasaklanmıştı. Genel olarak Kuran'ın rehberliğiyle *hadis*ler, tanrısal tıbbı desteklemek için kullanılan seküler tıbbın önüne geçer. İbni Kayyim'in bulaşıcılık, enfeksiyon ve doğal ilaçlarla ilgili birbiriyle çelişen *hadis*leri uyumlu hâle getirmeye çalışması nasıl ki dinî şifacılığı tamamlıyorsa, Galen teorisi de

dinî öğretiyle çoğu zaman oldukça skolastik bir şekilde böyle birleştirilmiştir. Hekimlerin asıl uygulamalarınaysa İbn Kayyim çoğu zaman eleştirel yaklaşmıştır.

Diğer hadis derlemeleriyle kıyaslandığında geleneklerin teknik aktarımlarına daha az vurgu ve çok daha az sayıda anekdot vardır. Et-Taberî, Er-Râzî, İbni Sina gibi sabık hekimlerin standart ders kitaplarına da çok az atıf vardır. Yine de *et-Tıbb en-nebevi* gerçek vakalarla ilgili olarak tamamlayıcı olmaktan çok kural koyucudur. Özellikle akıl hastalıklarıyla alâkalı olan kısımlar İbni Kayyim'in sara incelemeleri, Peygambere yapılan büyü, nazar, muska ve karasevdayla (ışk) ilgili incelemeleridir.

İbni Kayyim'in sara ve tedavisiyle ilgili açıklaması Peygamber tıbbının genel mahiyetinin güzel bir örneğidir ve bilhassa ruhsal bozuklukların yorumlarıyla ilgili bilgilendiricidir. Sarayla ilgili bölüm tıbbı nebevi, Yunan tıbbı ve dinî yorumun üç unsurunu kabaca birleştirir. Söz konusu kısım konuyla ilgili bir *hadis*le başlar:

> Abdullah bin Abbas şöyle der: "Sana cennetlik bir kadın göstereyim mi?" dedi. "Göster" dedim. O da şöyle dedi: "Bu siyahi kadın Peygambere gelip şöyle dedi: 'Ben sara hastasıyım, ne zaman nöbet gelse örtümü açıyorum. Bu yüzden benim için Allah'a yalvarır mısınız?'" Şöyle cevap verdim: "Dilerseniz bu maraza sabırla katlanıp cennete gidebilirsiniz ya da ben sizi iyileştirmesi için Allah'a yalvarırım." Kadın bunun üzerine sabredeceğini söyleyip örtüsünü açmaması için Allah'a dua etmesini ister. Peygamber onun için dua eder.[160]

Bu hikâye belli ki sara nöbeti esnasında kendini kaybedince vücudunu ifşa eden kadının utancını anlatır. Peygamber, kadına şifa seçeneği sunar; bu, Hz. Muhammed'in mucizelerinin Kuran sonrası gelişiminin bir göstergesi ya da bir kurtuluş vaadidir—sara, diğer *hadis*lere göre şayet hasta hastalığına sabırla katlanırsa kendisine cennet vadedilen hastalıklardan biridir. Kadın diğer alternatifi tercih eder ama nöbetleri esnasında rezil olmamayı da ister; Peygamber de kadının bu isteğini kabul edip dua eder. Hikâyede mucizevi şifaya yer yoktur ve bu hikâye fiziksel acıya boyun eğmenin manevi değeri olduğunu gösterir.

İbni Kayyim bu hadisle ilgili saranın iki türünün olduğu yorumunu yapar: habis, dünyevi ruhların sebep olduğu sara ile

160 *At-Tibb*, 135.

mizaç dengesizliğinin sebep olduğu sara.[161] Diğer bir deyişle hastalığın sebebi ya doğaüstüydü ya da doğaldı. Bu bölümün kalan kısmında İbni Kayyim'in birinci sebebi desteklediği ve sarayla ilgili yorumunun oldukça esnek olduğu kolaylıkla anlaşılır. İkinci etiyoloji hekimlerin görüşüdür ve tedavilerinin içinde yer alır. İbni Kayyim'e göre bu hekimler ruhların yaptıklarını görebilir fakat onlara bir şey yapamaz; tek tedavi iyi ve soylu ruhların kötü ruhlara karşı koymasıdır. Nedeni anlaşılmaz bir şekilde İbni Kayyim "kutsal hastalık"la ilgili fikrini desteklemek için Hipokrat'tan alıntı yapar. Hipokrat'ın eserlerinden birinde şöyle dediği söylenir: "Bu [doğal tedavi] yalnızca vücut sıvılarının sebep olduğu sara için faydalıdır; ruhların sebep olduğu sarada ise bu tedavi bir işe yaramaz.[162]" Bu görüşler Hipokrat'ın *Kutsal Hastalık Üzerine* adlı eserindeki argümanıyla taban tabana zıttır. Ayrıca İbni Kayyim, Galen'le diğerlerinin, antik dönem yazarlarının hastalığın adıyla ilgili yorumlarına karşı çıktıklarını ve saranın beyni etkileyip insanın kutsal yanına zarar verdiğinde bu hastalığın "kutsal hastalık" olduğuna inandıklarını belirtir. Sonuçta bu görüş geç antik dönemde hekimler arasında ruhları ve Galen'le takipçilerini önemsemedikleri için baskın hâle gelmişti. Sonra erken Abbasi döneminde Yunan biliminden fazlasıyla etkilenmiş ve muhtemelen Müslüman olan özgür düşünceli kimseler (*zendeka*) ortaya çıktı ve saranın vücut sıvılarından kaynaklandığı fikrini desteklediler. Yazarımıza göre bu bakış açısı, akıllı ve bilgili adamlar için komiktir. Yalnızca cahil ve dinsiz hekimler saraya ruhların sebep olduğunu inkâr eder, zira tecrübe açık bir biçimde ruhların etkisine işaret eder. Sara bazen sadece vücut sıvılarından birinin fazlalığından kaynaklanabiliyordu. Çoğu durumda saraya kötü cinler sebep oluyordu ve cine tutulmanın tedavisi hastayla hekimin ruhsal durumuyla da ilgiliydi. Hasta kendi ruh hâlini ve bu ruhların yaratıcısı olan Tanrıyla ilişkisini dikkate almalı ve tek sığınağı olan Tanrıya boyun eğmelidir. Tedavi bir tür ruhsal savaş gibidir—bu, İbn Kayyim'im sık sık kullandığı bir metafordur. Şifacınınsa temiz bir kalbi ve dili olmalıdır. Kimi şifacıların yalnızca şunları söylemesi yeterlidir:

161 A.g.e. 136.
162 *At-Tibb*, 136.

"Allah için çık bu bedenden! Allah'tan başka ilah yoktur!"[163] Bu prosedürün öncülü elbette Peygambere atfedilir çünkü o da şunu söylerdi: "Allah'ın düşmanı, çık; ben O'nun elçisiyim!"

İbni Kayyim açık açık genel hatlarıyla egzorsizm tasviri yapar. Sonra kendi tecrübelerine dayanarak bunun etkinliğini savunur. Şeyhinin sara hastası birine hastanın içine girmiş ruhla konuşup ona şunlara söyleyebilecek bir egzorsist gönderdiğini görmüştür: "Çık git! Bu sana caiz değildir." Ve sonrasında sara hastası iyileşir. Kimi zaman da şeyhin kendisi ruha seslenir. Ruh zorluk çıkarırsa, şeyh ona vurarak kovabilirdi; hasta kendine geldiğinde hiç acı duymazdı. Çoğu zaman egzorsist, hastanın kulağına Kuran'dan şu ayeti okurdu: "Bizim, sizi boşuna yarattığımızı ve bize dönmeyeceğinizi mi sandınız?" (23: 115). İbni Kayyim'in şeyhi ona bir keresinde bu ayeti bir saralının kulağına okuduğunu ve cinin kendisine "evet!' diye cevap verdiğini söyler. Bunun üzerine egzorsist eline bir sopa alıp hastayı boyun damarlarına vurarak elleri yoruluncaya dek döver; etraftaki insanlar hastanın dayaktan ölmesinden korkar. Dayak sırasında cin bağırır: "Onu seviyorum." Egzorsist, "ama o seni sevmiyor" der. Bunun üzerine cin, "onunla evlenmek istiyorum" der. Egzorsist, "o seni istemiyor" der. Bunun üzerine cin, "sana olan saygımdan onun içinden çıkacağım" der. Egzorsist, "hayır, Allah'a ve O'nun elçisine olan saygından ötürü" der. Sonunda cin "çıkıyorum" der. Sonrasında sara hastası kalkıp oturur ve etrafına bakınıp sorar: "Beni şeyhe getiren nedir?" İnsanlar ona dayaktan canı yanıp yanmadığını sorarlar; o da şöyle der: "Hiçbir suçumun olmadığını bile bile şeyh beni neden dövdü?" Fakat adam şeyhin dayağını hissetmemiştir. İbni Kayyim'in şeyhi, hastaları Ayet'el Kürsi (2: 255) okuyarak da tedavi ederdi; hem hastaya, hem de şifacıya sık sık bu duayı ve *Muavvizeteyn*'i, iki "sığınma" ayetini (113 ve 114. sureler) okumalarını salık verirdi.[164] Müslüman egzorsizminin böylece geç ortaçağ fakihleri için oldukça kabul edilebilir bir şey olduğu anlaşılıyor. Tıbbı nebeviyle ilgili kendi risalesinde Es-Suyutî Müslüman egzorsizmini kabul edip onaylayan ve elbette büyüden ayırdığı bilindik bir geleneğe atıfta bulunur. Bu kez Es-Suyuti bu

163 A.g.e. 137.

164 A.g.e. 138-139.

geleneği şifacılara para ödenmesini haklı çıkarmak için kullanır: Köylüler Peygamberin ashabının çadırına elleri kolları bağlı bir deli getirir. Köylüler ashaba birkaç koyunu hediye olarak verdikten sonra adamlar deliye iyileşene dek Kuran'ın ilk ayetlerini okuyup üflerler. Ashab, Peygamberin yanına vardığında ona bu meseleyi sorar. O da "kim buna büyü diyebilir ki? O etten yiyin ve bana da pay verin.[165]"

İbni Kayyim sara incelemesini, cinlerin sebep olduğu sara ve tedavisinin yalnızca cahiller ve zekâsı kıt olanlar tarafından yadsındığını tekrar belirterek sonlandırır. Kötü ruhlar insanoğlu savunmasız, yani gerçek imandan mahrum olduğundan, daha ziyade insanlar üzerinde hâkimiyet kurarlar. Aslında sarayı çoğu insana bu kötü cinler musallat eder ve bu insanlar ruhların kölesi olurlar; cinler insanı istedikleri yere sürükler; insanlar onlara karşı koyup engel olamaz. Bu zulüm "en zorlu sara" ya da delilik olabilir ve bundan o ruhtan ayrılmanın yahut gözetimin dışında bir kaçış yoktur. Yine tek tedavi ruhsaldır.

Düşmanlarının gücüne rağmen bu delilik—iman eksikliği— öylesine yaygınlaştı ki, insan nereye baksa sırf deli görüyor ve bu deliler artık tuhaf ve yersiz kaçmıyor. Delilerin sayısı fazlalaştığı için tuhaf ve saçma şeyler normal hâle geldi. Allah, kullarından biri için iyilik düşündüğünde o kişinin akli bozukluğu düzelir ve o bu dünyanın insanlarına bakar. Çevresinde, sağında ve solunda farklı derecelerde deliler vardır. Bunların arasında tamamen delirmiş olanlar vardır; kimileri kısa süreli iyi olur, sonra yine eski hâllerine döner; kimileri kâh delirir, kâh kendine gelir. Kendilerine geldiklerinde aklı başında ve zeki insanların yaptığı işleri yaparlar; sonra yine sara nöbetine tutulup delirirler.[166]

Belli ki İbn Kayyim'e göre gerçek sara, ruhsal hastalığın sadece bir belirtisiydi ya da sara ahlâksal bir delilikti.

İbni Kayyim sonra vücut sıvılarının sebep olduğu saraya döner. Bu tür saraya beynin iç kısımlarını kısmen tıkayan, parçacıklı, yapışkan vücut sıvısı sebep olur; bu yüzden duyular ve vücut hareketleri zarar görür. Yahut vücudun organlarının birinden beyne yükselen yoğun, zararlı buhar bu hastalığa sebep olur. Beyin zararlı maddeleri dışarı atmak için büzüşür.

165 Elgood, *Tibb-ul-Nabbi*,131-132.

166 *At-Tibb*, 139.

Bunu takiben bütün uzuvlar titremeye başlar ve kişi ayağa kalkamaz; yere düşer ve genellikle ağzından köpük gelir. İbn Kayyim bunun kimilerince akut, kimileri tarafından da kronik bir hastalık olarak görüldüğünü belirtir. Bunu kronik bir hastalık olarak görenler hastalığın tedavisinin bilhassa hasta yirmi beş yaşından büyükse zor olduğunu öne sürerler. Hastalığın kronik yapısına dair görüşe dayanarak İbn Kayyim, yukarıdaki *hadis*te bahsi geçen kadının muhtemelen bu türden bir sara hastası olduğunu düşünür. Yine de bundan tedavi ve ilacın bırakılabileceği sonucuna varır. Ruhların duayla tedavisi, hekimlerin başaramadığı şeyi başarır; duanın vücut üzerindeki tesir ve etkileri fiziksel ilaçlarınkinden çok daha fazladır. Akıllı hekim hastalıkların tedavisinde ruhun melekelerini kabul eder. Böylelikle İbn Kayyim'in kadının sarasının vücut sıvılarından kaynaklanıp kaynaklanmadığına, dindar bir şekilde sabretmeyi ya da müdahale edilmesini isteyip istemediğine bakılmaksızın ona asıl şifa veren şeyin ruhun kudreti olduğunu söylediği anlaşılıyor.[167]

Büyü, nazar, sihir ve kötü cinlerin işleri, bunların hepsinin insanın başına gelen talihsizliklerin, özellikle hastalık ve rahatsızlıkların sebebi olduğuna inanılıyordu. Bu inançların temeli Kuran ve *hadis*lere dayanmaktaydı. Sonuçta İbni Kayyim *et-Tıbbü'n Nebevi* isimli çalışmasında bütün bunları inceler. Bu tür musibetlerin teolojik yorumunun Tanrının kötülüğü yaratmış olamayacağı ama kötülük yapanları—insanlar ve cinler— yarattığı ve bunlara karşı da Tanrıdan yardım alınabileceği düşüncesine dayandığı anlaşılıyor.

Hz. Muhammed'e Hayber'de Yahudi bir kadın tarafından büyü yapılmasıyla ilgili İbni Kayyim kimi insanların bu olayı inkâr ettiğini, ama hadisler güvenilir olduğu için bu olayın gerçekten yaşandığını söyler. Yazarımıza göre bu, zehirlenmeye benzer bir hastalıktı ve Hz. Muhammed'in peygamber statüsünü etkilememişti.[168] Bu olay hem El-Buhari, hem de Ebu Müslim tarafından nakledilir. "Hz. Ayşe'nin şöyle dediği rivayet edilir: 'Allah'ın elçisine büyü yapıldı; karılarına yaklaşmadığı hâlde yaklaşmış gibi sanır oldu." İbn Kayyim bunun en şiddetli büyü olduğunu düşünür. Bu hastalığın iki tedavisiyle alâkadardır; ilki

167 A.g.e. 140-141.

168 A.g.e. 194-198.

yani büyünün kaynağını ortadan kaldırmak daha güvenilirdir. Rivayete göre Hz. Muhammed hastalığını Allah'a danışır ve kendisine sebebi gösterilir. Büyüyü kuyudan çıkarır; bu büyü, erkek hurmanın kurumuş çiçek kapçığının içinde Peygamberin başından taranmış saçlarıyla tarak dişleridir. Büyüyü kuyudan çıkarınca sıkıntıları gider. Bu olay İbni Kayyim'e göre vücuttan ikinci yöntem olan boşaltım yoluyla kötü maddenin çıkarılmasının karşılığıdır. Büyü, vücut sıvılarını karıştırıp mizacı bozarak insan bedenini etkiler. Büyünün etkisi vücudun belirli bir organında belirdiğinde bu kötü maddeyi o organdan dışarı atma imkânı varsa bunun yapılması çok işe yarar.

Bir diğer *hadis*e göre, Peygambere büyü yapıldığında iyileşmesi için kendisine hayvan boynuzuyla başından hacamat yapılır. İbni Kayyim bu tedaviyi savunarak hiddetle eğer bu tedavi Hipokrat ve İbni Sina'ya benzer isimlerden biri tarafından tavsiye edilmiş olsaydı, insanların bu tedaviyi hevesle kabul edeceklerini belirtir. Büyü, Peygamberin beyninin frontal boşluğundaki tabii mizacı değiştirerek bilişsel yetilerini etkilemişti. Kimileri Hz. Muhammed'in rahatsızlığının başında olduğunu sanarak kendine hacamat yaptırdığını düşünmüştü; ancak ondan sonra Allah ona hastalığının sebebinin büyü olduğunu söylemişti. Sonrasında Peygamber, büyüyü uzaklaştırarak ve ona karşı durarak doğru olanı yapmıştır.

İbni Kayyim en şiddetli büyünün, vücudun tabii melekelerinin kötü ruhların tesirlerine tepki göstermesine sebep olduğunu belirtir. Vücudun tepki gösteren yerine hacamat yapılması standart yöntemlere göre en faydalı tedavilerden biridir. Ayrıca hastalığın sebebi cin olduğundan, büyünün en iyi tedavisinin kutsal ilaçlar olduğunu savunur. Büyünün ilacı *zikir*, Kuran ayetleri ve duadır. İki ordu arasındaki savaş gibi dinî sadakat büyünün saldırılarına karşı en güçlü savunma ve ilaçtır. Büyücülere gelince onların büyüsü yalnızca manevi yönü zayıf ve dünyevi şeylere düşkün kalplere etki edebilir; bu yüzden büyücüler en çok kadınlar, delikanlılar, cahiller, çöl halkı ve inancı zayıf olanları etkiler.

Nazardan etkilenenlerle ilgili Peygamberin öğütleriyle ilgili kısma İbn Kayyim her zamanki gibi bir *hadis*le başlar. Konuyla ilgili sofu geleneklere özgü olarak Peygamberin şunları söyle-

diği rivayet edilir: *Ayn* (nazar, göz değmesi) gerçektir. Herhangi bir şey kaderi değiştirecek olsaydı, bu nazar olurdu.[169] Ebu Müslim'in *Sahih Hadis*'i de nazar ve *nemle* (karıncalanma, kaşıntı) için Peygamberin onayladığı duaların sürekli okunması gerektiğini söyler. Diğer gelenekler nazara karşı abdest alınmasını önerir. İbni Kayyim biri insanların, diğeri cinlerin nazarı olmak üzere iki tür nazar olduğunu belirtir. Dahası akıllı herkes sebep ve sonuçlarına dair farklı şeyler düşünseler bile nazarın varlığını kabul eder. Kimileri nazarı değen kimsenin tıpkı insanlara bakarak onları öldüren bir tür yılan gibi zehirli bir güç yayarak kurbanına zarar verdiğine inanır. Diğerleriyse gözle görülmeyen, hastalıklı bir maddenin mağdurun vücudunun gözeneklerinden içeri sızdığını iddia eder; kimileri de nazarın Allah'ın izniyle göz göze değdiğinde olduğunu söyler. İkincisi, sebepselliği inkâr edenlerin fikridir; İbn Kayyim bu fikri kınar, zira Allah hem insanlarda hem de ruhlarda başkalarını etkileyebilecek melekeler yaratmıştır. Tecrübeler bu melekelerin etkilerini gösterir. İnsan bir bakıştan hastalanıp melekeleri zayıflayabilir. Bu durum, nazarla ilgili ruhların amelleriyle gerçekleşir; bu ruhların tabiatı ve güçleri farklıdır. Böylece haset duyan insanın ruhu, haset duyulan insanın ruhuna gözle görülür bir biçimde zarar verir. Zira habis, haset ruh kötücül bir özelliğe bürünüp tıpkı düşmanına zehriyle saldıran zehirli bir yılan gibi haset duyulan kimseye bu özelliğiyle saldırır. Bazı yılanlarda bu zehir öyle kuvvetlidir ki, hamile kadının düşük yapmasına ya da körlüğe sebep olabilir. Bu kötülüğün bulaşması illa temasla, hatta bakışla bile olmak zorunda değildir çünkü nazarı değen kimse kör olabilir ama yine de kötülüğe sebep olabilir. Haset duyan herkesin nazarı değmez ama nazarı değenler istemeden başkalarına ve kendilerine de zarar verebilir. Nazarı değen kimse İbni Kayyim'e göre hayatı boyunca bir yere kapatılmalıdır.

Nazardan ancak Allah'a sığınarak korunulabilir. Kuran'da şöyle der: "De ki: Yaratıkların şerrinden, bastırdığı zaman karanlığın şerrinden, düğümlere nefes eden büyücülerin şerrinden, hased ettiği zaman hasetçilerin şerrinden tan yerini ağartan Rabbe sığınırım"(113:1-5). Bu sığınma, sihirli sözlerle, Fatiha, Ayet-el Kürsi ve İbni Kayyim'in salık verdiği bazı duaları okuyarak da

169 A.g.e. 246-249.

olabilir. Çeşitli hastalıklar için kullanılan bir diğer yöntem, Kuran ayetlerini bir kâğıda yazıp bunları suya koymak, sonra da o suyu hastaya içirmektir. Nazarı önlemek ve çıkarmak genellikle kişinin imanının kuvvetine bağlıdır.

Her ne kadar dua en çok nazarla zehirli hayvan sokmasında etkili olsa da genelde her şikâyetin tedavisinde dua okunabilir.[170] İbni Kayyim bir keresinde Mekke'deyken hastalandığını ve bulunduğu yerde ne bir hekim ne de ilaç olduğunu anlatır. O da bir yudum zemzem suyuna defalarca *Fatiha* okuyup sonra da bu suyu içerek kendini tedavi eder ve tamamen iyileşir. Dualar hekimlerin ilaçları gibi işe yarar. Duayı okuyanın salyayla karışık tükürük, hava ve nefesi karma ilaç gibidir ve kötülüğe karşı tek başına duadan daha kuvvetlidir. Duayı okuyanın ruhunun niteliği ne kadar güçlüyse, büyü de o kadar mükemmel olur. Bilhassa tükürük gizemlidir ve hem iyilik, hem de kötülük için kullanılabilir. Tükürük, büyü yapılan kimsenin vücuduna gitmese de insanlar gibi büyücüler de duayı inançla okur. Düğüme tükürülüp bağlayınca ve sihirli sözler söylenince bu, büyü yapılan kimseyi kötü cinlerin etkilemesine sebep olur. Bu büyüyü, okuyup üfleme ve temiz bir kalple çağrılan iyi cinler bozabilir.

Akrep ısırığındaysa duayla doğal ilaçlar beraber uygulanır; bu, İbni Kayyim'in tıp otoritelerinden sık sık alıntı yaparak dinî şifayla "doğal ilaçlar"ı birleştirmesinin tipik bir örneğidir; lâkin bu doğal ilaçlar ancak hastalık etkisini gösterdikten sonra işe yarar.[171] Dua, işaret parmağıyla, ilgili yere toprak sürüldüğünde ülsere ve yaralara da iyi gelir. Galen, İskenderiyelilerin dalakla ilgili şikâyetlerinde ve ödeme karşı kil kullandıklarını söyler. İbni Kayyim ülser ve kronik ağrılar dâhil birtakım hastalıklar için kil kullanan insanlar tanır. Kronik ağrılarla ilgili bir hadiste kişinin elini ağrıyan yerine koyup üç kez besmele çekip yedi kere "bana dilenen ve yapılan kötülüklerden Allah'ın kudretine sığınırım" demesi gerekir. Kadim büyü geleneğinde yedi sayısının diğer sayılarda olmayan bir özelliği vardır. [172]

Son olarak İbni Kayyim karasevdayla (ışk) ilgili talimatlar verir. İbni Kayyim aşkla özellikle ilahi bir mesele olarak ilgilen-

170 A.g.e. 241-245.
171 A.g.e. 246-249.
172 *At-Tibb*, 149-152.

mişe benziyor; göreceğimiz gibi *Ravdatu'l-Muhibbin* adlı incelemesi konuyla ilgili önemli bir çalışmadır.[173] Tıbbı nebeviyle ilgili eserinde İbni Kayyim ışkla ilgili pratik bilgi amaçlı yalnızca çok kısa bir açıklama yapar, fakat bu eser tıbbi ve teolojik iki türün birbiriyle örtüşmesini mükemmel bir biçimde anlatır.[174] *Işk* bir hastalık olarak görülür ve kalbe yerleşir. Diğer hastalıklara benzemez ve tedavisi zordur.[175] Tahmin edileceği gibi İbni Kayyim karasevdayla ilgili ilk önce Kuran'ın ne söylediğine bakar. İbni Kayyim'e göre Kuran kadınlarla oğlanların aşkını inceler. Oğlancılık Eski Ahit'teki bilindik Lut meselesine dayanarak yasaklanmıştır (sûre 1 5 : 67-72). Heteroseksüel aşka gelinceyse konu doğal olarak biraz daha karmaşıklaşır.

İbn Kayyim Hz. Muhammed'in, evlatlığı Zeyd bin Harise'yle evli Zeyneb bint-i Cahş'a tutulup sonunda onunla evlenmesiyle ilgili tartışmalı konuyu dikkate alır. Bu olaydan Kuran'da bahsedilir (33: 37). İbn Kayyim ışkla ilgili daha önce yazılmış olan kitaplardan birine doğrudan atıfta bulunup yazarın Peygamberin Zeyneb'e karşı hisleriyle ilgili tamamen yanıldığını söyler—ona göre söz konusu durum ışk değildi. Hz. Muhammed eşlerini, bilhassa Ayşe'yi severdi; ama Onun en büyük aşkı Allah'tı. İbni Kayyim Allah aşkıyla dolu kalplerin herhangi birine ya da bir şeye kötü sonuçlar doğurabilecek bir aşkla bağlanamayacağını belirtir. Genel anlamda bunun Allah'ın yarattıklarının benzerlerini aramasıyla ilgili planlarının bir parçası olduğunu öne sürer. Kadınlar erkeklerle aynı *nefs*ten yaratılmıştır (7: 189), bu yüzden tabiatıyla erkekle kadın birbirini arar ve bu çekim güzellikten ya da huydan daha önemlidir. Ayrıca *muhabbet*in (sevgi, aşk) pek çok çeşidi vardır; Allah'tan sonra insan dinini, meşru ibadeti, bir tarikatı, zanaatı ya da şeref, servet veya rehberlik gibi bir şey elde etmek için bir insanı sevebilir. Bu koşullu sevgidir, zira arzulanan nesneye ulaşıldığında biter. Gerçek sevgiyse bâtınidir ve yalnızca beklenmedik bir durum karşısında biter. *Işk*, bir tür bâtını sevgidir; "mânen imtizaç ve bir ruhsal

173 Eserin ayrıntılı incelemesi için bkz. Joseph N. Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam* (Albany, NY, 1979), 92-181.

174 *At-Tibb*, 320-330.

175 A.g.e.

bütünleşme"dir: arzulanan kişiye duyulan "aşırı sevgi"dir.[176] Oysa gerçek sevgi ışk gibi hezeyan, zayıflama ve ziyana yol açmaz. Eğer karşılıklı bir çekim varsa ışk neden böylesine tek taraflıdır? İbni Kayyim bazı şartların sağlanmadığını öne sürer; olası sebeplerden herhangi birinden ötürü diğer insanda sevgi yoktur. Bu engeller mevcut değilse ve aşk kendiliğinden gerçekleşirse, o zaman eşit olarak paylaşılır.

Bir hastalık olarak ışk birtakım tedavilere cevap verir. *Işk*'la ilgili kendi kitabıyla ve İbni Sina'nın tıbbi görüşüyle tutarlı olarak İbn Kayyim, yasal açıdan bir engel yoksa iki âşığın bir araya gelmesi gerektiğini söyler. Dinî sebeplere dayanarak insanların mutlaka evlenmesi gerektiğini savunur. *Ravdatu'l-Muhibbin* adlı eserinde aşkı İslamî teori açısından inceler: "İnsan aşkı nihai tamamlanışını ve en yüce ifadesini evlilikte bulur.[177]" Âşıklar eğer evlenemiyorlarsa ya da yasalar buna izin vermiyorsa, o zaman acı çekmeye mahkûmdurlar. Eğer çektikleri acı sevgilerini bitirmiyorsa, âşıklar böyle umutsuz bir birleşmenin delilik olduğuna inandırılmalıdır. Bu tıpkı güneşe âşık birinin ona gökyüzünde eşlik etmek istemesine benzer. İnsanların en akıllıları İbni Kayyim'e göre böyle birine deli derdi. Kişinin, bu dünyevi arzusunun maneviyatına vereceği zararların farkında olması ve sevdiğinin nahoş özelliklerini düşünmesi gerekir. "Sevdiğinin gizlediği yanlarını komşularına sorsun; zira nasıl ki insanın iyi yönleri aşk ve iyi niyet sebebiyse, kötü yönleri de aynı şekilde nefret ve uzaklaşma için birer sebeptir.[178]" Âşık fiziksel güzelliğe—"içi cüzzamlı bir vücudun dışındaki güzellik

176 Bkz. Bell, *Love Theory*, 162-167. İbn Hazım aşkla ilgili incelemesinde aşkın türleriyle ilgili benzer ayrımlar yapar (*The Ring of the Dove* [*Güvercinin Gerdanlığı*], çev. A. J. Arberry (Londra, 1953), 23-27). Karasevdayla ilgili şöyle der: "Aşkın diğer türlerinin hiçbirinde şunlar görülmez: zihnin meşguliyeti, aklın karışması, melankoli, mizaç değişikliği, tabii eğilimlerin değişmesi, huysuzluk, iç çekme ve karasevdayla birlikte görülen diğer derin ajitasyon belirtileri" (a.g.e. 25 vd.).

177 Lois A. Giffen, *Theory of Profane Love Among the Arabs: The Development of the Genre* (New York, 1971), 136; kar. İbni el-Cevziyye'nin evlilik konusundaki düşünceleri: Bell, *Love Theory*, 32-34.

178 *At-Tibb*, 327.

emarelerine"— kanmamalıdır.[179] Hiçbir ilaç işe yaramadığı takdirde mağdur, Allah'a sığınmalıdır. Karasevdalı, temiz ve dürüst bir âşığın şehit olarak öleceğine dair *hadis*e itibar etmemelidir. İbni Kayyim yazısını şu retorik soruyla sonlandırır: "Sevdada şirk, Allah'tan uzak olmak, insanın ruhunu başka birine teslim etmesi anlamlarına gelen ışk, nasıl olur da şehitlik mertebesine ulaşmanın bir vasıtası olabilir?[180]" Hz. Muhammed şehit olmak için veba gibi tedavisi olmayan bir hastalığa yakalanma, boğulma ve doğum esnasında ölme gibi insanın ansızın öldüğü durumları şart koşmuştur.

179 *At-Tibb*, 229-237.

180 *At-Tibb*, 328. Bkz. Jean-Claude Vadet, *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire* (Paris, 1968), 459-463; Bell, *Love Theory*, 133-134.

9. TEDAVİDE BÜYÜ KURAMI

Büyü inanışı ve uygulamaları Müslüman toplumlarda büyük bir rol oynamıştır fakat konuyla ilgili bâtını belirsizlik ve öğrenilmiş bir antipati yüzünden hem ortaçağda hem de modern zamanlarda bu inanış ve uygulamalar Müslümanlarla gayrimüslimler tarafından büyük ölçüde göz ardı edilmiştir.[1] Büyü hakkında belli ki pek çok önyargı vardı. Büyü hemen hemen her daim kötü, özellikle şeytani, popüler ve akıl dışı bir olgu olarak görülmüştür; hâlbuki ortaçağ toplumuna her açıdan nüfuz etmiş bir olgu olup kendisi de popüler ve akıl dışı olan dinle yakından ilişkilendirilmiştir. Kaldı ki büyünün asıl amacı kötülük değildi; büyü, genelde daha kuvvetli bir yakarış yöntemi ve aşırı güçlü duaydı. Çünkü özellikle şifa için doğaüstü güçlerden yararlanmanın bir yoluydu.[2] Bu tür tedavi edici büyülerin Müslümanlarca kullanılmasına *hadis*ler müsaade etmişti: Allah'a şirk koşmadığı müddetçe şifa amaçlı büyü yapılmasında hiçbir sakınca yoktu.[3]

---

1 Örneğin Samuel M. Zwemer The Influence of Animism on Islam (Londra, 1920) adlı çalışmasında büyü, sihir ve muska tasvirlerine yer verir (s. 163-207) fakat yazar bu anlatısını İslam dinini hafif örtük bir pagan animizmi olarak gören anti-Müslüman bakış açısından esinlenerek yazmıştır. Diğer yandan bu akademik ihmale bir diğer istisna, Morony'nin İslamiyet öncesi ve erken İslamiyet döneminde Irak'ta tedavi amaçlı büyüyle ilgili pagan efsanesine vurgu yapan başarılı incelemesidir: Iraq After the Muslim Conquest, 384-430. Ayrıca İslam büyüsüne en iyi giriş ve büyü literatürüne en iyi kılavuz, Manfred Ullmann'ın Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam adlı çalışmasıdır (*Handbuch der Orientalistik*, 1: 6: 2; Leiden, 1972), 6. böl.

2 Büyüyle ilgili belki Freud'la başlayan çoğu modern psikolojik yorumların büyüyü, bilinçli bir iyi niyet ifadesinden çok bastırılmış öfke, düşmanlık ve kaprisin dışa vurumu olarak görmesi enteresandır; örneğin Öztürk, 'Folk Treatment', 356-361.

3 A. Guillaume, The Traditions of Islam (Oxford, 1980 yeniden baskı), 119.

Kişinin bakış açısına göre değişerek resmi dinin özel alanını paylaştığı ya da bu alanı çiğnediği için meselenin özünde büyü hassas bir konuydu. Büyücüler, Tanrıdan yardım alabilmek için çoğu zaman İslam dışı kaynaklardan yararlanır, evliyalarınkine benzer güçlere sahip olduklarını iddia ederlerdi. Çoğunluğu ise kadındı—bunların hepsi şüphe uyandıran şeylerdi. Büyü aynı zamanda ortodoks Müslüman inancının sert tek-tanrıcılığını çiğneyen semavi varlıklara da dikkat çekmiştir. Dahası Müslüman ilahiyatçılar kötülük sorununu göz ardı etme eğilimindeyken büyücüler bu sorunun somut varlığını kabul edip buna makul bir açıklama sunmuş ve bu sorunla mücadele etmek için hünerlerini kullanmışlardı. Fakat iyilik için yapılan büyü nahoş bir şekilde kötülük amacıyla yapılan büyüye yakındı ve böylesi bir okült büyü korkusu, büyücülerin kötü bilinmesinin muhtemelen en büyük sebebiydi. Yine de uygun Müslüman büyüsü bir tür şifa yöntemi olarak kabul edilirdi. Tıbbın kendisi çoğu zaman karşı-büyü olarak görülmekteydi ve Arapça *tıb* sözcüğü ortaçağda genelde büyü anlamına gelmekteydi.[4] Sihirli güçler çağrışımlarıyla yüklü "tıp adamı" ise Kuzey Afrika'da yaygın bir figürdü.[5]

Sihirli hamail ve muskanın—etkisini yitirmiş büyü "teknolojisi"nin— yanı sıra daha çok Mısır papirüslerinden olmak üzere oldukça geniş ve ürkütücü bir antik büyü metinleri dizisi vardır. Bu tür malzemeler İslamî dönemde de aralıksız üretilmeye devam etmişti; umulacağı üzere bu malzemelere yavaş yavaş İslamî ya da en azından Arapça bir unsur eklenmiş ve bu unsur ortaçağın sonraki dönemlerinde baskın hâle gelmişti.[6] Bu dağılmış kalıntıların (*disjecta membra*) yanı sıra en ün-

4 Salebî hem tıpla uğraşan, hem de büyü yapan bir Yahudiden bahseder (a.g.e. Morony, Iraq, 420).

5 Doutté, Magie et religion; 36-40. Bu çalışmanın kapsamı, başlığının imâ ettiğinden çok daha geniştir; İslamî büyü ve literatürüyle ilgili temel bir çalışmadır.

6 Büyü reçeteleriyle ilgili yerinde bir inceleme için bkz. Kriss ve Kriss-Heinrich, Volksglaube im Bereich des Islam, ii, 1 ve 2. Bölümler. Bu tür muskaların günümüzdeki örnekleri ve daha kapsamlı bir bibliyografisi için bkz. Georges C. Anawati, 'Trois talismans musulmans en arabe provenant du Mali (Marché de Mopti)', Annales islamologiques 11 (1972), 287-339.

lüsü El-Buni'nin (ö. 622/1225) *Şems ül-ma'ârif il-kübrâ* isimli çalışması olan büyü yapımıyla ilgili kitapçıklar İslam toplumu içinde yazılmaya aralıksız devam etmişti.

İslamî büyüyle ilgili kanıtların fazlalığına rağmen asıl büyü yapımıyla ilgili meselenin "üstünün örtüldüğü" anlaşılıyor. Garip tılsım ve muskalarla ilgili incelemelerin dışında bu konu modern İslam akademisyenlerinden ciddi anlamda çok az rağbet görmüştür. İncelendiyse bile bu konu genelde ortaçağın sonraki dönemlerinde klasik İslam medeniyetinin sözde çöküşünün bir emaresi olarak ele alınmıştır.[7] İslam tarihçilerinin bu yargısı, geç antik dönemin kadim tarihçilerininkine çarpıcı bir biçimde benzer. Her iki dönem de söylendiğine göre Yunan bilim geleneğinin çöküşünün, resmi dinin itibarsızlaştırılmasının ve ahlâki yozlaşmanın izlerini taşır. M.S. dördüncü yüzyılda Roma kültüründeki *nadir*in (en alt, karşıt anlamına gelen Arapça terim; *zenit*in zıttı) ve buna karşın büyü uygulamalarındaki artışın genel sebeplerinin, dönemin sefalet ve güvensizliği, geleneksel dinlerin yozlaşması ve batıl şeytan korkularını beraberlerinde getiren "yarı-Hıristiyan" sınıfın iktidara yükselişi olduğu söylenir. Hemen hemen aynı argümanlar Ortadoğu toplumu ve "yarı-Müslüman"ların gücüyle ilgili on birinci yüzyıldan itibaren kullanılmıştır. Aslında büyü Ortadoğu toplumunda antik dönemden beri yaygındı. Dördüncü yüzyıldaysa imparatorluk sarayındaki pagan aristokrasisine karşı muhalefet, Hıristiyan kilisesinin "aziz ve büyücülerle doldurduğu" şüpheli kadınlar dünyasında (*demi-monde*) (büyü denilen) düzmece bir silah kullandığı için tarihsel kayıtlardan büyücülük hakkında çok daha fazlasını biliyoruz.[8]

Son yıllarda sosyal antropoloji, tarihçilere büyüyü sosyal yaşamın doğal bir parçası olarak daha doğru bir şekilde okuyabilmeleri ve bunu egzotik, utanılacak bir fazlalık olarak görme-

7 İslam toplumundaki sözde kültürel çöküşle ilgili polemiğe girmek istemiyorum fakat M. G. S. Hodgson'ın, bu standart görüşün aksini ispatlayan *The Venture of Islam* (3 cilt.; Chicago, 1974) adlı muazzam çalışmasına da bakmak gerekir.

8 Peter Brown, 'Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: From Late Antiquity into the Middle Ages', *Religion and Society in the Age of St. Augustine* (Londra, 1972), 123-129.

meleri için yardımcı olmuştur. [9] En azından Evans- Pritchard'la başlayarak büyünün toplum içinde fark edilebilir bir işlevinin olduğu kabul edilir; büyücülük, erkeklerle kadınların birbirleriyle ilişkilerini kavramsallaştırmalarının ve gündelik hayatın talihsizlikleriyle başa çıkabilmelerinin bir yoludur.[10] Bu antropolojik bakış açısından faydalanarak Peter Brown geç antik dönem büyücülüğünü, talihsizliklere bir açıklama vazifesi gördüğü tarihsel bağlamına oturtmuştur; büyü, kötü talihin sebebiydi.[11] Olumlu yönden bakıldığındaysa büyü, talihsizliği önlemenin yahut yok etmenin bir yoluydu. Hem pagan, hem de Hıristiyanlar için talihsizlik, ister pagan inancının ikircikli ruhları isterse Zerdüştlük, Hıristiyanlık ve ruhani mezheplerin salt düşman ruhları olsun, insanüstü varlıkların, iblislerin işiydi. Bu bağlamda İslam, ruhlar âlemine bazı tezatları geri getirmişti—cinler tamamen kötü ve acımasız değildi.[12] Brown, büyücülüğün İslamî dönemde "din ve okült bilimlerle ilgili çalışmaların içinde kaybolduğunu" belirtir ve büyünün şiddetle suçlu bulunduğu İslamî çöküş döneminde okült bilimlerin rolüyle ilgili Armand Abel'in çalışmasına atıfta bulunur.[13] Abel'in kısa anlatısı okültle ilgili geleneksel antipatik bakış açısıyla konuyu bulanıklaştırır.

Abel anlatısına, entelektüel anlamda daha alt düzey kitlelerden taştığında geleneksel etik ve entelektüel standartları çökerten okültün, bir çöküş belirtisi olduğuna dair *apriori* bir iddiayla başlar.[14] Kısacası bu fenomen, "çöküşün yaratıcı bilgi,

---

9 Bu bakış açısının İslamcılar üzerindeki sessiz etkisi Guillaume'un çalışmasında görülebilir: *Prophecy,* 233-289.

10 E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Giriş yazısı: Eva Gillies (Oxford, 1985 yeniden baskı).

11 Brown'ın Hıristiyan cadılarının altıncı yüzyılda ortaya çıkışıyla ilgili incelemesinde ('Sorcery', 140-141) büyücülük suçlamalarının Sasani İmparatorluğu'ndan kalma Hıristiyan menakıpnamelerinde [*hagiography*] sık sık tekrarlanan bir tema olması enteresandır; cadılara yapılan zulüm Zerdüşt yasalarında cadılara verilmesi öngörülen cezalardan kaynaklanıyor olabilir (Brock ve Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient*, 65; dördüncü yüzyılda kraliçeye büyü yaptıkları şüphesiyle tutuklanan üç Hıristiyan kadınla ilgili bkz. s. 74-76.).

12 Kar. Brown, 'Sorcery', 136.

13 A.g.e. 121.

14 Armand Abel, 'La Place des sciences occultes dans la dé-

sosyal ve iktisadi yaşamın örgütlenmesi ve belki de her şeyden önemlisi dinî düşüncenin etkililiği alanında kendini gösterdiği" Ortadoğu'da on birinci yüzyıldan itibaren ortaya çıkmıştı.[15]

Abel'in belirttiği gibi Kuran büyü inanışını kabul eder fakat Kuran'ın büyüyü yasakladığını ve büyü yapanlara herhangi bir ceza öngördüğünü söylemek doğru olmaz. Kuran'da ilgili ayette (bkz. yuk. 113:1-5) cadıların yalnızca Tanrının gücüne boyun eğen bir güçlerinin olduğu imâ edilir. Kuran ayetinde belirtilen bu gücün muska ve büyü yapımında kullanılmasına ramak kalmıştı. Hâlihazırda Hıristiyan büyücülüğünün mevcut olmasının dışında İslamî büyü inanç ve uygulamaları, elbette Arap fetihleri ve bunları müteakip yaygın bir şekilde Müslüman olan insanlarla birlikte artmıştı. Her ne kadar büyü tasavvuf gibi özünde ezoterik olsa da bütün tasvirlerde geçen muska ve tılsımlar gibi büyüyle ilgili gündelik el kitapları Arapça kaleme alınmıştı. Süreç içinde kutsal bir dil olan Arapça ister yazılı ister sözlü olsun büyü uygulamaları için tercihen uygundu.

Aşağıdaki *hadis* doğrudan Peygamberin büyü ve büyücülerle ilgili tavrını ele alır. Rivayete göre Dimâd adında Yemenli bir büyücü (*râkî*) Mekke'ye gelir ve insanların Peygambere *mecnun* dediklerini işitir. Hz. Muhammed'e gidip ona kendisini iyileştirmeyi teklif eder; fakat Peygamber kendini tamamen Allah'a teslim ettiğini, O'nun kulu ve elçisi olduğunu söyler. Sonunda Dimâd, Peygamber tarafından Müslüman yapılır ve Peygamberin sözünün bir büyücü, kâhin ya da şairin sözünden çok daha iyi olduğunu itiraf eder.[16] Bu dinî efsanenin amacının İslam'ın büyüden üstün olduğunu anlatmak olduğu görülüyor. Tarihsel olarak bu anekdot, erken ortaçağda büyüyle İslam arasındaki ilişkiye dair Müslüman korkusunu akıllara getirir: büyü kötü değildir ama İslam ondan çok daha iyidir. Hadisler de net bir biçimde Hz. Muhammed'in içine cin girdiğine ve büyücülerin bu cini alışılageldiği üzere çıkardığına dair rivayetlere verilen ortodoks cevabı aktarır.

---

cadence', in *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Bordeaux, 1956 (Paris, 1957), 291-318.

15 A.g.e. 292.

16 *'Uqalâ* Kahire bakısı, 11-12; Necef baskısı, 8-9.

Erken ortaçağda Müslümanların yarattığı zengin büyü literatürü büyünün gerçekte de uygulandığını fazlasıyla kanıtlar. İbnünnedim'in M.S. 987-1010 yılları arasında kaleme aldığı *Fihrist* adlı çalışması, çağdaş literatürün kapsamlı bir biyo-bibliyografik listesidir ve aynı zamanda onuncu yüzyılın sonunda büyü kitaplarının yaygınlığını ve bu büyülerin kullanıldığı bağlamı gözler önüne serer. Felsefe ve ilimlerle ilgili bir bölümün ardından İbnünnedim, egzorsist, hokkabaz, büyücü ve büyü yapanlar [*en-niranciyat*], sihir ve muskalarla ilgili şunları söyler:

> Egzorsistlerle büyücüler [*el-müezzimun ves-sahara*] şeytan, cin ve ruhların [*eş-şeytan vel-cin vel-ervah*] kendi emir ve buyruklarıyla hareket ederek onlara itaat ve hizmet ettiklerini iddia ediyorlar. Kutsal yasalara uyuyormuş gibi görünen egzorsistler bu [gücün] Allah'a kulluk ettikleri için kendilerine verildiğini iddia edip O'nun adını yüceltiyorlar.
>
> Böylece O'na yakarılır ve şehvetten vazgeçilerek ruhlarla iblisler vasıtasıyla, dinî teamüller sonucunda O'ndan yardım istenir. Ayrıca [onlar] cin ve iblislerin belki de Allah'a kulluk ettiklerinden ya da onlar yüce Allah'a yakardıkları yahut O'ndan korktukları için kendilerine itaat ettiğini [iddia ederler]. Çünkü O [iblisleri ve cinleri] Esma-ül Hüsna'nın kudretiyle ve adının zikredilmesiyle emri altına alıp alçaltmıştır; O'na hamd-ü senalar olsun.
>
> [Diğer] büyücüler [*es-sahara*] iblisleri teklifler ve yasaklayıcı edimlerle esir aldıklarını öne sürerler. İblislerin yüce Allah'ın men ettiği yasak eylemleri gerçekleştirmekten memnun olduklarını iddia ederler. Nitekim namaz ve orucu terk etmek, kan aldırmak, ecnebi kadınlarla evlenmek ve diğer kötü eylemler gibi yasaklanan bu şeylerin yapılması da hoşlarına gider. Bu, Mısır ve çevresindeki bölgelerde yaygın bir uygulamadır; bu bölgelerde yazılan kitap sayısı oldukça fazla ve kapsamlıdır. Büyücülerin Babili Mısır topraklarıdır. Bunu [koşulları] bilen biri bana hâlâ erkek ve kadın büyücüler olduğunu, bütün egzorsist ve büyücülerin mühür, muska, mest, *cezeb*, duman ve ilimleri için kullandıkları diğer şeyleri olduğunu iddia ettiklerini söyledi.[17]

İbnünnedim'in belli ki büyü kitaplarının alet edevatlarını ve yazarlarının iddialarını eleştirmediği söylenemezdi, fakat onun yorumları büyü yapan büyücülerin varlığına ve iyi niyetli büyücülere duyduğu saygıya işaret eder. Dindar bir kitap kurdu olan

17 *The Fihrist of al-Nadim,* ed. ve çev. Bayard Dodge (2 cilt.; New York, 1970), ii. 725-726 = *Kitab al-Fihrist*, ed. Gustav Flügel (Leipzig, 1871), i. 308-309.

İbnünnedim ikinci gruptaki büyücülere cevaz verilmesini uygun bulur, birinci gruptakileri ise lanetler—"kara büyü"ye karşı "ak büyü". Egzorsistleri de içine alan ikinci grup, Tanrının gücünün bir vasıtası oldukları için kendilerini meşru görür; onlar kutsal buyruklara uyan ve Tanrıya yakarıp O'nun adına yemin eden temiz Müslümanlardır. Bilhassa etkili olan şey, Müslüman muska ve cevşenlerinde hemen hemen her zaman kullanılan Esmaül Hüsna'nın kullanılmasıydı.[18] İbnünnedim'in tanımladığı gibi okuma-yazma bilsin ya da bilmesin Müslüman büyücüler ruhların kendilerine itaat ettiklerini iddia etmişlerdi. Okuma yazması olmayan büyücü ve kâhinler (*es-sahara*) iblisleri Tanrının hoşuna gitmeyen, esasen kutsal buyrukları çiğneyen teklif ve işlerle kontrol edebildiklerine inanırlardı. Bu kara büyünün Mısır'da yoğunlaştığı düşünülüyordu.

Meşru yahut gayrimeşru bir biçimde kişisel doğaüstü güçlerini kullanan büyücülerin dışında İbnünnedim, astroloji ve diğer okült bilimlerden yararlanmaları ve muska yapıp yazmalarıyla tanınan bir başka büyücü grubunu anlatmaya devam eder. Bu ayrım İbni Haldun'un aşağıda ele alınacak olan büyüyle ilgili sonraki anlatısında daha net yapılmıştır. İbni Haldun'un aksine İbnünnedim, illüzyon sanatını bu genel kategoriye dahil eder. Ayrıca İbnünnedim büyünün, Çinlilerle Türklerin yanı sıra kitapları Arapçaya çevrilmiş Hintlilerce de yapıldığı gerçeğini kabul eder. İbnünnedim, büyünün Acemlerle Yahudiler arasındaki farklı efsanevi kurucularını kabul etse de büyük ölçüde Helenistik olan antik büyü geleneğini Kuran'a dayanarak Hz. Süleyman'a[19] atfeder.[20] Hz. Süleyman'ın cinleri hükmü altına

18 Esma-ül Hüsna için bkz. Goldziher, ‹Zauberelemente im İslamîschen Gebet›, 315-320; Anawati'deki bibliyografi, 'Trois talismans musulmans', 321-322; Toufy Fahd, 'Le Monde du sorcier en Islam' *Sources orientales*, 7 (1966), 180-183; ve *EI*$_2$, 'al-asmā al-husnā' maddesi (L. Gardet).

19 *SEI*, 'Sulaimán b. Dáwüd' maddesi (J. Walker).

20 Büyüyle ilgili en bilindik örnek (*locus classicus*) Kuran'dadır; 2:102: Süleyman'ın hükümranlığı hakkında şeytanların (ve şeytan tuynetli insanların) uydurdukları yalanların ardına düştüler. Oysa Süleyman (büyü yaparak) küfre girmedi. Fakat şeytanlar, insanlara sihri ve (özellikle de) Babil'deki Hârût ve Mârût adlı iki meleğe ilham edilen (sihr)i öğretmek suretiyle küfre girdiler. Hâlbuki o iki melek, "biz

alan ilk insan olduğu söylenir. Meşru büyü, İslam'daki "takdire şayan" yol (*et-tarika el -mahmüda*) Hz. Süleyman'a, gayrimeşru büyüyse (*et-tarika el-mecmüna*) *İblis'in kızı ya da oğlunun kızı* Baydakh aracılığıyla *İblis'e* kadar uzanır. [21]

Hz. Süleyman'a hizmet eden yetmiş iblisin isimlerini saydıktan sonra İbnünnedim kabaca kronolojik sıra dahilinde erken İslam toplumunda bilindik meşru büyü geleneğini, özellikle egzorsizmi akıllara getiren birtakım büyü yazarları ve kitaplarından bahseder. Bu yazarların ilki, büyücülükte usta ve büyü kitapları yazmış bir Bizanslı olan Arius el-Rumi'dir; kitaplarından birinde Şeytanın çocuklarını sayıp dünyaya dağılmalarını ve hastalıklarda nasıl uzmanlaştıklarını, ruhları, ölümleri, yaptıklarını ve cinlerin ilişkilerini anlatır. Bir başka belirsiz isim de cinlerle epilepsi üzerine yazılar kaleme alan Lavhak bin Arfaj'dı. Günümüze daha yakın bir isim olan İbni Hilal'in İslam'da büyüye karşı bir ilgi oluşmasını sağladığı ve cinlerle ilgili kitaplar yazdığı söylenir. "Ayrıca [cinler] kendisine hizmet etmekte ve onunla konuşmaktaydı; denenmiş değerli mühürlerinin yanı sıra harikulade işleri ve yaptığı hayırlarla tanınmaktaydı." Esma-ül Hüsna kullanan egzorsistler arasında Bağdat'ta M.S. 892-902 yılları arasında halifelik yapan Mutedid zamanında yaşamış İbni el-İmam vardı. İbni el İmam'ın "sistemi, eleştiri konusu olmaktan çok, bilakis takdire şayandı." İbnünnedim daha sonra "sistemleri" övgüye değer ve iyi işler çıkarmış dört isim verir; bunlar muhtemelen egzorsist ve iyi Müslümanlardı fakat konuyla ilgili herhangi bir kitap yazmamışlardı. Ayrıca İbnünnedim egzorsizm ilminin öncüsü olan İbni Ebul Raşşaşa'yla karşılaşmıştı. İbnünnedim aşağıda onunla karşılaşmasından şöyle bahseder: "Bir gün onu şöyle bir laf ederek sınadım; Ey Ebul Emir, seni bu durumdan daha iyi bir yere getirebilirim! Bana şöyle cevap ver-

---

ancak imtihan için gönderilmiş birer meleğiz. (Sihri caiz görüp de) sakın küfre girme!" demedikçe, kimseye (sihir) öğretmiyorlardı. Böylece (insanlar) onlardan karı kocayı birbirinden ayıracak sihri öğreniyorlardı. Hâlbuki onlar, Allah'ın izni olmadıkça o sihirle hiç kimseye zarar veremezlerdi. (Onlar böyle yaparak) kendilerine zarar veren, fayda getirmeyen şeyleri öğreniyorlardı. Andolsun, onu satın alanın ahirette bir nasibi olmadığını biliyorlardı. Kendilerini karşılığında sattıkları şey ne kötüdür! Keşke bilselerdi.

21 *SEI*, s.'Sihr'.

di; Allah'a şükür seksenimi geçtim. Bu ilişkinin doğru olduğuna inanmasaydım çoktan bırakırdım ama bunun geçerliliğinden hiç şüphem yok. Ben de bunun üzerine; Ama Allah var ya başarılı olamadın dedim. Pek çok kitabı ve başarıları vardı. Bu ilimle uğraşanlar onu üstün ve rakipsiz olarak görürler."[22] Son olarak İbnünnedim bir şekilde Şeytandan türemiş gayrimeşru büyüye döner. Antik dönemden Tyanalı Appollon'la onun zamanında bu tür büyü yapan ve bununla ilgili kitaplar yazan birtakım isimlerden bahseder. [23]

Günümüze ulaşmış büyü yapımında kullanılan çok sayıda İslamî araç gereçten dolayı ve büyüyle ilgili Arapça temel eserlerin çoğu bu dönemde yazıldığı için büyünün İslam toplumlarında ortaçağın sonraki dönemlerinde çok daha yaygın olduğu görülüyor. Bu bir yanılgı da olabilir. İslam dünyasında insanların büyük bir çoğunluğu geç ortaçağ döneminde Müslüman olmuşlardı ve camiye olduğu kadar kendi büyülerine de ihtiyaçları vardı. Oysa İslam'ın doğuşundan beri ne kadar büyü yapıldığını ölçmenin bir yolu yoktu. Büyü ortaçağın sonraki dönemlerinde ortaya çıkmışa benziyor; çoğu zaman kendisiyle ilişkilendirilen tasavvuf gibi büyünün de bir parça saygınlık kazandığı anlaşılıyor. Önemli bir Kuran tefsiri yazmış Fahreddin Razi (ö.606/1209) ve İbni Haldun büyünün açık açık fiziksel sonuçları olan bir ruhsal etkinlik olduğunu kabul etmişlerdir.[24] Oysa İbni Haldun eğitimli bir Müslümandan beklendiği gibi büyünün gerçekliğini kabul edip büyü yapılmasına karşı çıkmıştır. Yine de ortaçağ Müslüman kültüründe büyüyü anlayabilmek için faydalı bir taslak sunar.

İbni Haldun'a göre insan ruhları tek bir türün parçasıdır ama kişisel özellikleri ve güçleri açısından farklılık gösterirler; bu da kimi bireylerin peygamber, kimilerinin de büyücü ve kâhin olmasını sağlar. Sihirli güçlere sahip üç derece insan vardır; yukardan aşağıya doğru bunlar şöyle sıralanır: başkaları ve bu dünya üzerinde gücünü yalnızca aklı veya ruhuyla kullanabilenler, muska yapmak için astroloji ve çeşitli tekniklere başvuranlar ve

22 *The Fihrist*, Dodge çev., ii. 729-730.

23 A.g.e. ii. 726-733; muskalarla ilgili kitaplar için bkz. s. 743.

24 [24] *SEI*, *'Sihr' maddesi, Duncan B. Macdonald's The Religious Attitude and Life in Islam*, Londra.

son olarak hayalet ve sanrılar yaratarak başkalarının tahayyülüyle oynayanlar. İbni Haldun "filozoflar"ın bu derecelerin ilkine büyü, ikincisine sihir, üçüncüsüne de hokkabazlık dediklerini söyler.[25] Potansiyel büyücünün çalışarak geliştirdiği farklı büyü türleri vardı. Ayrıca büyünün ilk iki derecesi gerçekti, üçüncüsüyse gerçek değildi.[26] Oysa büyü ilimleri İbni Haldun'a göre zarara yol açıp Tanrı yerine yıldızlardan ve diğer şeylerden medet umduğu için İslam kanunlarınca yasaklanmıştı.[27] Sonuç olarak İbni Haldun bütün büyü türlerini sihirbazlık olarak görür. Ayrıca ikinci tür büyünün meşru büyü türü olduğunu söyler fakat onaylamaz. Özellikle şifa amaçlı ve egzorsizm için Arapça harf ve rakamlarla, Esma-ül Hüsna ve Kuran'dan alıntıların kullanılması İslamî büyünün yaygın ve önemli bir parçasıydı. İbni Haldun *zikir* ve duayla sihirli güçler kazanmaya çalışan mutasavvıflara da karşı çıkar.[28] Kendi zamanında büyüyle ilgili hemen hemen hiçbir kitabın olmadığını söylemesi, onun konuya duyduğu antipatinin bir göstergesidir. Yine de bu ilimleri, antik dönemde yaşayanlar, Süryaniler (Doğu Hıristiyanları) ve diğerleriyle konu hakkında yazılmış ve çok azı Arapçaya tercüme edilmiş hâlâ mevcut kitapların geliştirdiğini iddia eder. Hıristiyanların İslamî dönemde büyüyle uğraştıkları bilinmekteydi ve çoğu Arap büyüsünde özellikle Süryanice yaygın olarak kullanılmıştır. İbni Haldun İslamî dönemde büyünün yaratılışını pratik bir teknik değil, büyünün kendisi gibi psişik bir olgu olarak gördüğü simyanın kurucusu meşhur efsanevi figür Câbir bin Hayyan'a atfeder. Daha sonra İspanyol âlim Mesleme bin Ahmed el-Mecrîtî, büyüyle ilgili bütün kitapların özetini çıkarır; İbni Haldun'a göre bu âlim konuyla ilgili yazan en son kişiydi.

Yine de İbni Haldun akıllı hiç kimsenin büyünün ve tesirinin varlığını inkâr edemeyeceğini öne sürer ve Kuran'dan alıntı

25 Kar. Lane'in *Arabian Society* adlı eserindeki büyüyü ikiye ayırdığı sınıflandırması: ruhsal ve tabii (80-96). İlki de kendi içinde ilahi ya da iyi büyü ve kehaneti içeren şeytani büyü olmak üzere ikiye ayrılır. Tabii büyüyse esasen ilaçların, özellikle afyonun yol açtığı illüzyondu. İki büyü türü arasında astrolojik büyünün çeşitli türleri yer alırdı. Ayrıca bkz. *Manners and Customs*, 1860 baskısı, 263-275.

26 *Mukaddime,* Rosenthal çev., iii. 156,164.

27 A.g.e. 156, 159, 169-70.

28 A.g.e. 171-182.

yapar (2: 102). Hadislere göre Peygambere bile büyü yapılmıştı: bu büyü, erkek hurma tomurcuğunun içine yerleştirilmiş bir tutam saçtı ve Medine'de Zervân kuyusuna atılmıştı. Bu yüzden Allah Hz. Muhammed'e *Muavvizeteyn* (Felak ve Nas) surelerini indirir: "...ve düğümlere üfürüp büyü yapan büyücü kadınların şerrinden Sana sığınırım" (113:4). Hz. Ayşe ise konuyla ilgili şöyle der: "Hz. Peygamber büyü yapılmış o düğümün üzerine Felak ve Nas surelerini okuyunca düğüm çözüldü.[29]"

İbni Haldun kendi gözleriyle gördüğü bir büyücünün şunları yaptığını aktarır:

> Büyü yapılacak kişinin resmini yaptı. O kişiye yapmayı düşündüğü ve planladığı şeylerin özelliklerini isim ve niteliklerin sembollerinin şekliyle sesteş bir şekilde sanki zaten onda varmış gibi resme koydu[?]. Sonra somut veya sembolik olarak resme büyü yapılacak kişinin yerine geçmesi için (sihirli sözler) söyledi. Şeytani sözcükleri sürekli tekrarlarken (resme) tükürdü. Sonra bu amaç için hazırladığı bir nesnedeki sembole düğüm attı, zira düğüm atarak (şeyleri) birbirine bağlamanın iyi olduğu (ve büyü yaparken etkili olduğunu) düşünüyordu. Büyünün daha güçlü olacağını düşünerek kendisi büyü yaparken tükürmesine katılmaları için cinlerle bir anlaşma da yaptı. Bu (insan) figürü ve şeytani isimlerin zararlı bir ruhu var. Bu zararlı ruh, (büyücüden) nefesiyle çıkıp tükürüğüne yapışır. (Daha) şeytani ruhlar çıkarır. Sonuç olarak büyücünün büyü yaptığı kişiye (olmasını) istediği şeyler gerçekten de o kişinin başına gelir.[30]

İbni Haldun diğer memleketlerdeki büyücülerin maharetlerinden bahseder ve kötü amaç için yapılmayan çeşitli muska türlerini anlatır.

Büyü ve muska teorisine dönersek İbni Haldun evliyaların *kerametleriyle* bir paralellik kurar.[31] Büyücüler kendi psişik güçlerine dayanıp kimi zaman da iblislerden destek alıp büyü yaparken evliyalar Allah'tan ilham alıp O'nun tarafından desteklenir. Kerametler iyi niyetle iyi insanlar tarafından gerçekleştirilirken büyü, kötü insanlarca çoğu zaman kötü amaçlarla yapılır. Doğal olarak evliyaların kerametleri

29 A.g.e. 160.

30 A.g.e. 160-161.

31 Doutté (*Magie et religion,* 52-54) ise büyüyle keramet arasında paralellikten fazlasını bulur; aslında murabıtların modern evliyalarla tıpatıp aynı güçlere sahip birer büyücü olduklarını iddia eder.

büyücülerin büyülerinden daha güçlüdür.[32] İbni Haldun'un evliyalarla büyücüleri karşılaştırması, farkında olmadan bu iki grubun yakın akrabalığını ortaya çıkarır: evliya sanıldığından daha fazla büyücü ve büyücü sanıldığından daha fazla evliyadır. Özellikle antropolojistlerin tanımına meydan okuyan evliyanın gücü, *baraka*, aslında selim ve kutsal büyüdür; *baraka*yı "kutsiyet" ya da lütuf gibi Hıristiyan terimleriyle bir tutmaktansa *baraka*yla ilgili bu bakış açısı, onun muhafaza edilip fiziksel temasla (tükürük, ter ve meni yoluyla) başkalarına aktarılabilmesi gibi kendine özgü özelliklerini açıklamaya yarar.[33] Diğer taraftan İbni Haldun büyücüyü hasta ve rahatsız kimselerin yararına Tanrıyla başarılı bir biçimde iletişim kurabilen bir evliya figürü olarak görme isteksizliğini ortaya koyar. Özetle İbni Haldun sistematik bir şekilde çalışır; bir ortaçağ entelektüeli olaraksa septik olmaksızın eleştireldir. Büyünün varlığını kabul edip bununla ilgili önemli bir teorik inceleme ortaya koymuş ve büyünün kötü türlerine dikkat çekmiştir. Büyü literatürüyle ilgili derin bir bilgisi olmasa da büyünün selim türlerini hariç tutarak her büyüyü sihir olarak görüp kınamıştı. "[Büyücülerin] yaptığı her şey kötüdür ve kötülük için yapılır.[34]" Büyücülük inançsızlıktı ve büyü yapanların öldürülmesi gerekirdi.

İbni Haldun'un büyüyle ve özellikle büyücülere uygulanması gereken cezayla ilgili sert yargıları bir parça yorum gerektirir. Konu, İslamî fıkıh kitaplarında çok az ya da sadece satır aralarında ele alınmıştır; yine de büyücülükle ilgili kısa, meşru incelemeler sözcüğün anlamını açıklamaya yardımcı olur. Büyücülük, ya mağdurun bedeni, zihni ve ruhuna zarar veren ve böylece hastalanıp ölmesine yol açan ya da karı-koca arasında huzursuzluğa sebep olan sihir, kötü büyü ve çeşitli efsunlama türleri olarak algılanırdı. İbni Haldun'un düşüncesine benzer şekilde İslamî fıkıh okullarının kurucularından üçü büyünün gerçek olduğuna inanırdı; buna tek istisna Mutezilîler gibi büyünün varlığını inkâr eden Ebu Halife'ydi. Buna karşın büyü ittifakla yasaklanmıştı. Kimi fâkihlere göre bu yasak, büyücüye gitmeyi, büyü öğrenmeyi ya da öğretmeyi de içeriyordu.

32 Doutte, *Magie et religion,* 167-169.

33 Bkz. Turner, *Weber and Islam*, 68.

34 *Mukaddime*, Rosenthal çev., i. 191.

Dönemin imamlarından üçü, büyü öğrenmeyi veya öğretmeyi din değiştirme olarak görür. Hünerlerini sara hastaları üzerinde deneyenlere karşı ise cinleri kovabilecekleri ve cinler onlara itaat ettikleri için biraz daha hoşgörülüydüler. Hanbeli İbni Kudâme şöyle demiştir: "Hekimlerimiz onları büyücü sayarlar lâkin Ahmed bin Hanbel'in onlarla ilgili bir hükümde bulunmadığı rivayet edilir." Said bin el-Müseyyeb'e konuyla ilgili fikri sorulduğunda şöyle demişti: "Allah yararlı değil, yalnızca zararlı şeyleri yasaklamıştır. Eğer senin kardeşine bir faydan dokunacaksa gerekeni yap!" Sonuç olarak cine tutulmuş birinden cin çıkarmak gibi faydalı bir şey yapan kimse ağır bir şekilde cezalandırılmamalıdır.

Zararlı büyücünün cezalandırılması konusunda hiçbir soru işareti yoktu: imamların üçü, eğer büyücü yaptığı büyüyle birilerini öldürmüşse büyücünün idam edilmesi gerektiğini söylemişti; dördüncü imam Ebu Hanife böyle bir hüküm verebilmek için bazı şartlar öne sürmüştü. Söz konusu imamlar büyücünün pişmanlığı konusunda ikiye ayrılmıştı. Bir büyücünün cezasının Kuran'a dayandırılması *(hadd)* ya da kısas usûlüne göre (*lex talionis*) olması konusunda yalnızca eş-Şâfiî cezanın kısas usülüne göre olması gerektiğinde hemfikirdi; diğerleriyse bu cezanın Kuran'a göre olması gerektiğine (*hadd*) inanıyordu; zira bu, zarara uğramış Tanrının bir hakkıydı. Bu görüş farklılığı oldukça önemliydi çünkü *hadd* lehine bir karara af yoktu. Söz konusu bir Müslüman büyücü olduğundaysa dört imamın arasında Ebu Hanife idam yerine büyücünün hapse atılması gerektiğini söyleyen tek kişidir. Hıristiyan ve Yahudi büyücülerse imamlardan üçüne göre idam edilmemelidir, Ebu Hanife'yse idam edilmeleri gerektiğini düşünmüştür; diğer imamlara göre eğer bu büyücüler bir Müslümana zarar verdiyse fiziksel ceza ya da idam cezasıyla yargılanabilirlerdi.[35]

Bu yasal düşüncelerin arkasında ortaçağ İslam toplumlarında büyücülükle ilgili çok az bir tarihsel araştırma vardır. İslam dinindeki büyü yapanlara karşı idam cezasını Yahudi te-

35 G.H. Bousquet, 'Fiqh et sorcellerie', *Annales de l'Institut d'études orientales*, 8 (1949- 230-4; ayrıca bkz. Doutté, *Magie et religion*, 337.

sirine[36] atfetmek yanıltıcı olur zira Yahudiler Helenistik dönemden kalma büyüye karşı hoşgörülüdürler; daha açık bir örnek Mecusilerin büyücülere karşı istisnai hoşgörüsüzlüğüdür.[37] İlk Müslümanlar, Desti-i Maysan'da M.S. 643'de Hz. Ömer'in Yezid bin Muaviye'ye verdiği bütün büyücü erkek ve kadınların öldürülmesi talimatıyla başlayarak büyücüleri ölüm cezasına çarptırma yoluna gittiler; bu talimatın ardından üç büyücü öldürüldü.[38] Çok az bir zaman sonra 30/650-651 senesinde büyü karşısında Müslüman tavrındaki kararsızlığı gayet net bir biçimde gözler önüne seren bir vaka meydana geldi. Tarihçi Et-Taberi'ye göre Kûfe valisi El-Velid Bin Ukba yakaladığı bir *sâhir*e (sihir yapan kimse) ne yapması gerektiği konusunda kararsız kalmıştı.[39] Bunun üzerine vali, İbni Mes'ud'a *hadd* cezasının uygun olup olmadığını danışır. İbni Mes'ud söz konusu kişinin kendisine büyü yaptıran adamdan gerçek bir büyücü olduğunu kesin olarak öğrendikten sonra adamın öldürülmesi gerektiğini söyler. Lâkin El-Velid büyücüyü serbest bırakır ve görünüşe göre büyücü valiyle kalmıştır. Bu durum camideki bir grup Müslümanı galeyana getirmiş ve Cündeb bin Kab'ın başını çektiği grup büyücüyü arayıp bulmuş ve Cündeb bin Ka'b bu büyücüyü öldürmüştür. Cündeb hapse atılmış ve konu İslam öğretileriyle ilgili yanıldıklarını söyleyen halife Hz. Osman'a intikal etmiştir.[40] Dahası Umman valilerinden birinin II. Ömer'e şöyle yazdığı rivayet edilir: "Bize bir cadı getirdiler; suya attık, boğulmadı." Halife şöyle cevap yazar: "Suyla işimiz yok. Kanıt varsa, kadını cezalandırın; yoksa salın.[41]"

---

36 G. R. Hawting, 'The Significance of the Slogan La bukına illâ lillâh and the References to the Hudûd in the Traditions about the Fitna and the Murder of 'Uthmân', *BSOAS*, 41 (1978).

37 Morony, Iraq, 291-292, 396-397; Brock ve Harvey, *Holy Women*, 65, 74-75.

38 [38] Morony, Iraq, 397.

39 At-Tabari, Ta'rikh ar-Rusul wa 'l-Mulûk (Annales), ed. M. de Goeje, i: 14-32 (Leiden, 1897-1901), 2845-2847.

40 Hikâyenin daha farklı bir versiyonunu Yakubî aktarır; Ta'rikh, ii (Beyrut, 1960), 190; Morony'nin bu versiyonla ilgili yorumu için bkz. Iraq, 297.

41 Tritton, 'Spirits and Demons in Arabia', 727. C. van Arendonk 'An Initiation Rite of the Sorcerer in Southern Arabia' adlı

Son olarak on yedinci yüzyılda Osmanlı bürokrat ve tarihçisi Kâtip Çelebi[42] Arapça bibliyografi lügatinde büyünün bir ilim olarak İbnünnedim'in yaptığı sınıflandırmadan daha belirgin bir sınıflandırmasını ortaya koyar. Kâtip Çelebi İbni Haldun'dan daha tarafsız ve bilgilendiricidir. Egzorsizmi (*azaim*) büyü ve *rukye*den (sihir karışmayan okuyup üfleme) ayırır.[43] Kâtip Çelebi *azaim*in *el-azim* yani azimlilikten, kararlılıktan geldiğini söyler; öyle ki, *azaim* başkalarına zorunluluk getiren, niyeti açık bir emirdir, bu yüzden *azemtü aleyke* demek, "istiyorum, emrediyorum" anlamına geliyordu. Demek ki bu ilmin uzmanına göre, iyi olan şeyi yapmaları için iblis ve cinlerle sert konuşmak gerekirdi. Egzorsist her *azemtü aleyke* dediğinde cinlere boyun eğdirip kendisine itaat ettiriyordu. Kâtip Çelebi tasvirine şöyle devam eder:

Bu (etkinlik) mümkündür, akıl ve İslam kanunlarınca bu etkinliğe müsaade edilir. Bu ikisini (aklı ve İslam kanunlarını) inkâr edenlerin sözü dinlenmemelidir zira söyledikleri, her şeye kadir Allah'ı inkâra kaçar. Ayrıca [cinlerle iblislerin] O'na boyun eğip kendilerini O'nun karşısında alçaltmaları ve insanlığa itaat etmeleri Allah'ın yarattıklarının mucizelerinden biridir. Asaf bin Berhiya'ya şöyle bir soru yöneltilmişti: Cinlerle iblisler Hz. Süleyman'dan (onun zamanından) beri insanoğluna itaat eder mi? O da şöyle cevap verir: Dünya var olduğu sürece insanoğluna itaat ederler; yalnız bütün bunlar Allah'ın doksan dokuz adı, cinleri kovması, kudretli sınıflandırması ve hastalıkta O'na sığınılmasıyla düzenlenmiştir. Ayrıca büyünün kaynağı ve yöntemi ikiye ayrılır: *mahtur* (tehlikeli) ve *mübah* (müsaade edilebilir). İlki *sihir*dir. İkincisiyse bunun tam tersidir ve [cin çıkaracak kimsenin] imanı bütün değilse, günahtan tamamen sakınmıyorsa, münzevi mutluluğu yok ise, dünyadan el çekmemiş ve kendini Allah'a adamamışsa yaptığının bir tesiri yoktur. [Cin ve iblislerin Allah'a boyun eğdikleri

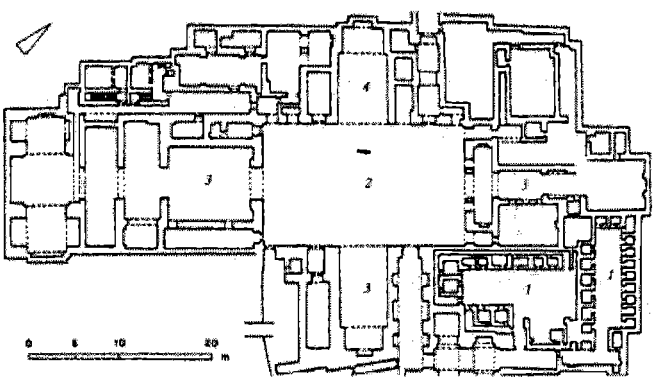
---

çalışmasında ortaçağ büyücülüğünün ara yüzlerine bir göz atmamızı sağlar: *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne*, ed. T. W. Arnold ve Reynold A. Nicholson (Cambridge, 1922), 1-5.

42 *EI*$_2$, 'Kâtib Çelebi' maddesi (Orhan Şaik Gökyay).

43 *Kashf az-zunün 'an al-Asámiwa 'l-Fünün/Lexicon Bibliographicum et Encyclopaedicum*, ed. G. Flügel (7 cilt; Londra, 1835—1858), i. 35. Fahd, İbni Haldun'un büyü yorumunu ve büyünün Katip Çelebi'nin sınıflandırmalarıyla ilişkisini yanlış anlamışa benzese de, iki tanımın karşılaştırması için bkz. Toufy Fahd, ‹Le Monde du sorcier en Islam›, 157-204.

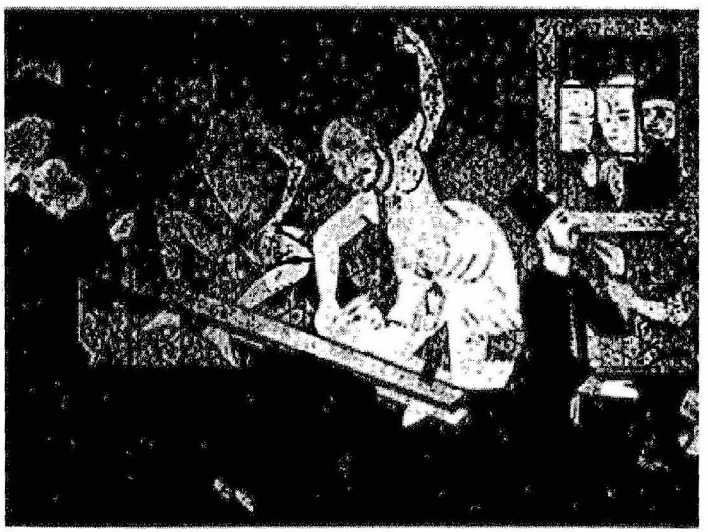
bilindik bir şeydi] ancak okumuş insanlar, insanlara bahşedilmiş bu ilahi gücün uygulanış şekliyle ilgili ihtilafa düştüler. Kimileri sadece Allah'ın ruhlara hükmedebileceğini söylerken kimileri de dua ve icraatlarla ruhları çağırarak bunun mümkün olduğunu söylemişti. Bazıları bunun ruh çağırmayla ve hoşnut edici bir yaşam tarzıyla, bazıları da itaatkâr ve hazırlıklı casuslarla mümkün olduğuna inanmıştı. Birtakım insanlar da bu işin hesaplama ve gezegenlerle yapılabileceğine inanırken diğerleri insanın içine ruh girince böyle şeyler yapabileceğini düşünmüştü. Bunlar okumuş insanların söylediklerinden kaynaklanır. Fahreddin Razi'ye göre uygun şartlar oluşturulup ruh çağrıldığında [*azaim*] yüce Allah bunu cin ve iblislere karşı onları çevreleyen büyük ve şiddetli bir ateşe dönüştürür. Sonra dünyanın dört köşesi onların etrafında daralır ve onlara Allah'a boyun eğip dediklerini yapmaktan başka kaçacak yer kalmaz. Daha da güzeli egzorsist maharetliyse ve iyi ve günahsız bir yaşam sürüyorsa, Allah cin ve iblislere karşı onlara kızıp kendisine itaat ve hizmet etmeleri için dirayetli ve güçlü meleklerini gönderir. İlahiyatçılarla diğerleri şöyle söyleyerek bu ilkeleri onaylamıştır: Var olan şeyler hakkında bir insanı bilgilendirerek Allah'ın seçtiği samimi ve itaatkâr bir cinden yararlanmak için Esmaül Hüsna ile kitaplarda, ruh çağırma duaları ve muskalarda bulunan belirli kelimeler hatırlanıp söylendiğinde Allah'a ne mani olur? Bu, zararlı ruh ve casusların olduğuna inananların bir ifadesidir ve onlar hem mantık hem de herkesin bildiği bakış açısına dayanarak ruhların insana itaat edişinin akıl almaz bir şey olmadığını söylemişlerdir.[44]



Resim 1. Mansuri Hastanesi'nin Planı, Kahire, 1284-1285. Kalavun'un kurduğu bu hastane, mozole, medrese ve göz hastalıklarıyla ilgili hususi birimlerin olduğu büyük bir kompleksin bir parçasıdır. Toplam alanı 2 bin 150 metre karedir ve 100 hastaya hizmet verir.

44 *Kashf az-zunûn*, iv (1835), 205-207.

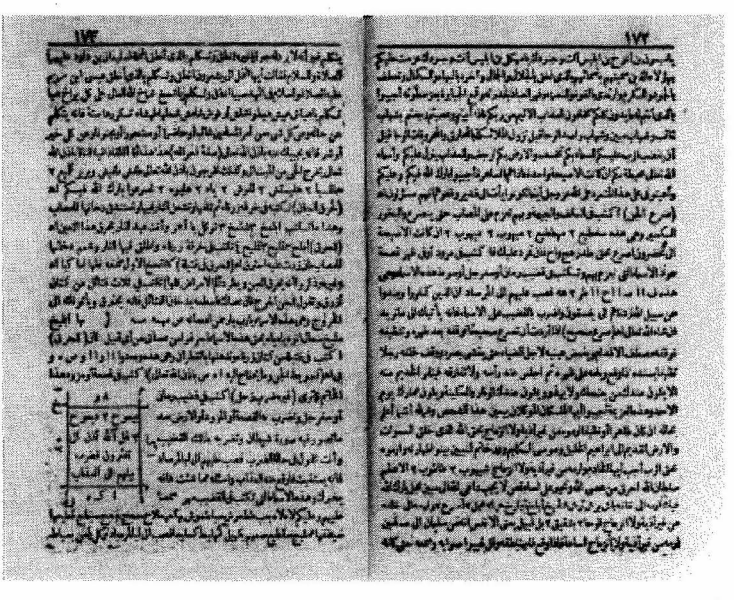
Numaralandırılmış alanlar:
1. Psikiyatri koğuşu
2. Avlu
3. Hasta odaları
4. Göz hastalıklarına gelen hastaların bekleme odası



Resim 2. Akıl hastanesine ziyaret: I. Ahmed'in albümünden bir minyatür, detay (erken on yedinci yüzyıl).



Resim 3. Delilik ciniyle savaşan atlı Mar Thaumasios figürü



Resim 4. Es-Sanaubari el-Hindi'nin *er-Rahma fi t-tibb*' adlı kitabında yer alan cin çıkarma talimatları.

10. TEDAVİDE BÜYÜ UYGULAMASI

Müslüman egzorsizminin tarihsel örnekleri, teorik büyü incelemelerini doğrulayabilir. Hâlbuki Kuran-ı Kerim'de Hz. İsa'nın İncil'deki fiillerine benzer hiçbir egzorsizm yoktur. Hz. Muhammed ve sahabelerle ilgili daha sonraki anlatılarda egzorsizmden bahseden yalnızca bir hikâye vardır; söz konusu hikâyenin bir versiyonunu tıbbı nebeviyle ilgili incelemede zaten görmüştük. Büyük ihtimalle uydurma olsa da bu anlatı "uygun" büyü karşısındaki lehtar tavrı gayet iyi yansıtır. Mesele tıpkı Hıristiyanlarda olduğu gibi büyünün iblisler adına mı yoksa Tanrı adına mı yapıldığına ilişkindir.[1] İlkinde söz konusu olan büyücülüktür; ikincisindeyse tanrısal bir armağandır. Söz konusu hikâyeye göre bir Arap, Peygamber tarafından Müslüman yapılmış ve sonrasında halkına geri gönderilmişti. Daha sonra bu Arapın kavmi, mühtedinin Tanrısının çok iyilikler yaptığını duyduklarından, zincire vurulmuş bir deliyi iyileştirmesi için mühtediden yardım isteyen bir başka kavimle karşılaşmıştı. Ona deliyi iyileştirecek bir şeyi olup olmadığını sorarlar. O da olduğunu söyleyip Fatiha okur; bunu üç gün boyunca günde iki kere tekrarlar. Zincire vurulmuş adam iyileşir; adamın kavmi mühtediye yüz koyun verir. Mühtedi Hz. Muhammed'e danışmadan bu koyunları kabul etmez. Peygamber ona Fatiha'nın dışında bir şey okuyup okumadığını sorar; o da okumadığını söyler. Bunun üzerine Peygamber, Allah rızası için o koyunları almasını salık verip şöyle der: "Yemin olsun ki sahte duadan [*rukya*] istifade edenler var, oysa sen sahih bir duadan istifade ettin.[2]" Bu meselden Hz. Muhammed'in bilhassa Kuran ayetlerinin okunduğu İslamî büyüyü onayladığı, gayrimüslim dualarınıysa onaylamadığı anlaşılıyor.

---

1 Morony, Iraq, 416-418.

2 Ibn al-Athir, *Usd al-ghaba fi ma'rifat as-sahaba* (5 cilt; Kahire, 1869-1871), iv. 9; v. 341. Kar. Fahd, 'Le Monde du sorcier en Islam', 180.

Erken ortaçağ boyunca büyünün revaçta olduğunun kanıtı, İbnünnedim'in yakın çağdaşı El-Mesûdî'nin (ö. M.S. 956)[3] Müslüman dünyasına ilişkin tasvirinde bulunabilir. El-Mesûdî, İbnünnedim'in bibliyografik büyü anlatısında olduğu gibi büyük ölçüde pagan ve Hıristiyan usulleri içerdiklerinden çoğu büyüyü modası geçmiş olarak görse de, büyü inanış ve uygulamalarının kadim kaynağı olduğu için Mısır'a özel ilgi gösterir. M.S. 944'te El-Mesûdî, tapınakları ve Mısır harabelerini ziyaret eder ve Mısırlıların okült uygulamalarıyla ilgili gördüğü ve kendisine söylenen şeylerin nesnel bir tasvirini yazar.[4] El-Mesûdî doğal dünyanın gizemlerini anlamadığını itiraf eder ve konuyla ilgili "Sorular ve Tecrübeler" başlıklı bir kitap yazar. Bu kitabın uzun bir bölümünü tabiatın özel nitelikleriyle bunların incelenmesine ve muska ve mucizelerine [*et-telasim va 'aca'ibuhâ*] ayırdığını söyler. Belki de El-Mesûdî tabiat âleminin çarpıcı tuhaflıklarının Tanrının gönderdiği peygamberler tarafından insanlığa ifşa edildiğini kabul eder; Tanrı peygamberleri geri çağırdığındaysa ilim ve Tanrının onlara ifşa ettiği her şey insanlarda kalmıştır.[5] El-Mesûdî açık bir biçimde muskaların mıknatıs benzeri doğal maddeler gibi etkili ve gizemli güçlere sahip olduklarını ifade eder. Bu tabii fakat açıklanamayan özelliklerin dinî bir açıklaması olabilir. El-Mesûdî'nin özellikle büyüyü eleştiriyor gibi bir hâli yoktur; elbette büyüde hata da aramıyordur.[6]

El-Mesûdî M.S. dokuzuncu yüzyılın sonunda Bağdat'taki halifelik sarayında meydana gelen belli ki bilindik bir olaydan da bahseder.[7] Halife Mutedid'e sarayda farklı şekillere girebilen bir hayalet tarafından saldırıldığını söyler: bu hayalet bazen aksakallı bir rahip ya da kara sakallı bir delikanlı, bazen de tüccar kıyafetli bir yaşlı adam şeklinde beliriyordu. Kimi zaman hayalet elinde bir kılıçla ortaya çıkıyordu; bir hadımı öldürmüştü. Kapılara muhafız dikilip kapıların kilitlenmesi nafileydi zira

3 Bkz. Ahmad M. H. Shboul, *Al-Mas'udi and His World: A Muslim Humanist and his Interest in non-Muslims* (Londra, 1979).

4 Al-Mas'udi, *Les Praires d'or,* ed. ve çev. C. Barbier de Meynard ve Pavet de Courteille, ii (Paris, 1914), 398-410.

5 A.g.e. 409.

6 Kar. Abel, 'La Place des sciences occultes', 297-298.

7 Kar. a.g.e. 299.

hayalet, halife nereye gitse karşısına çıkıyordu. Hayalet dedikoduları bütün başkente yayılmıştı; kervanlarsa bu dedikoduları çok daha uzaklara taşıyordu. Dedikodular artıp epey değiştirilmişti. Kimilerine göre bu hayalet, halifeye musallat olup eziyet eden isyankâr şeytanlardan biriydi. Kimilerine göreyse halifenin mekruh davranışlarını ve sebep olduğu katliamları görüp onu bu kötü davranışlarından caydırmaya çalışan inançlı cinlerden biriydi. Bazıları da bu hayaletin, prensin cariyelerinden birine âşık, sarayın hizmetkâr veya hadımlarından biri olduğunu düşünüyordu. Hizmetkâr, özel bir ilaç kullanarak bir filozof hilesine başvurmuş, ilaç içip görünmez olmuştu. El-Mesûdî "bütün bunların varsayım ve tahmin" olduğunu söyler. Sonra hikâyeyi aktaran kimse kısacası Mutedid'in bütün egzorsistleri [*el-mü'ezzimîn*] bir araya topladığını belirtir. Halifenin endişesi daha da artmış ve derin bir üzüntüye kapılmıştı. Şaşkınlıktan ne yapacağını bilemez bir hâlde bazı hizmetkâr ve cariyelerini öldürtmüş, diğerlerini de kırbaçlatıp zindana attırmıştı.[8]

Aynı hikâye egzorsistlerle ilgili çok daha fazlasını söyleyen kadim tarihçi Et-Taberî (ö. M.S. 923) tarafından aktarılır:

> 284 senesinde Şaban ayının 12'sinde Salı gecesi [14 Eylül 897, Çarşamba]—ya da (bir başka kaynakta) belirtildiğine göre Çarşamba gecesi—Mutedid'in Süreyya sarayında elinde kılıcıyla insan gibi bir hayalet ortaya çıkar. Hadımlardan biri ne olduğunu anlamak için hayaletin peşinden gider. Hayalet ona kılıcını sallayıp bedenine temas ederek kemerini keser. Bu hayalet bahçedeki ekili yere girip saklanırken hadımsa arkasını dönüp kaçar. Gece boyunca ve ertesi sabah hayaleti ararlar ama izine rastlayan olmaz.
>
> Mutedid'in hayalet yüzünden canı sıkkındır. Herkes hayaletin kim olduğuyla ilgili pek çok tahmin yürütür, hatta onun cinlerden biri olduğunu söylerler. Hayalet, sonrasında da pek çok defa görünmeye devam eder. Mutedid, işi sarayın duvarına nöbetçi koydurma noktasına kadar götürür. Duvara (ve üstüne) güzel bir şekil verdirtip raspalı kancalar atıldığında düşmesin (ve yakalanabilsin) diye duvarın üstüne koruyucu parmaklık yaptırır. Zindanlardan hırsızlar getirtilip mesele onlara danışılır. Onlara birinin delikten geçerek ya da duvara tırmanarak içeri girip giremeyeceği sorulur...
>
> 284 senesinde Ramazan ayının 7'sinde Cumartesi günü [8 Ekim 897, Cumartesi] Mutedid'e görünen hayalet yüzünden delilerle egzor-

8 Al-Mas'üdī, Les Prairies, viii. 181-2.

sistler [*el-mecanin vel-mü'ezzimîn*] toplanıp Süreyya sarayına getirilir. İçeri alındıklarında Mutedid üst kattaki bir odaya çıkıp onları izler. Tam onları izlerken saralı bir kadın kriz geçirir [*suri'at*, "delirmek" anlamına da gelir] ve bunalıp soyunur. Mutedid onlardan tiksinerek kafasını çevirir. Rivayete göre her birine beş dirhem verip gönderir. Onları izlemeden önce egzorsistlere hayaletle ilgili bir şey bulup bulmadıklarını sorması için birini yollar. Egzorsistlerden biri delilerden birinin üstüne cin salacağını [*yü'ezzimûne*] ve böylece delinin içine cin girdiğinde cine hayaletin ne olduğunu sorabileceklerini söyler. Mutedid ise kadının sara krizi geçirdiğini görünce onu eve yollar.[9]

Şehrin büyücüleri belli ki halife tarafından hayaletin gizemini çözmeleri için saraya çağrılmıştı. Bu muammayla ilgili büyücülere başvurulması, büyü ve büyücülükle ilgili söylenenlerin ışığında şaşırtıcı olmasa gerek. Asıl muamma büyücülerle akıl hastalarının kim olduklarıdır. Bunlar elbette oradaki bir hastaneden getirtilen hastalarla hekimleri değildi; tasavvuf pirleriyle müritleri oldukları da söylenemezdi. Haklı olarak egzorsistlerin imparatorluğun başkentinde "profesyonel büyücü" oldukları

9 *The History of al-Tabarî*, xxxviii. *The Return of the Caliphate to Baghdat*, çev. Franz Rosenthal (Albany, NY; 1985), 65-66 (değişikliklerle)= at-Tabarî, *Ta'rikh ar-Rusul wa'l-Mulūk (Annales)*, s. 2178-2280. Rosenthal bir notta bu acayip olayı işlevsel bir şekilde izah eder (s. 66 n. 346): "Genelde zalim ve cesur biri olarak tasvir edilen Mutedid, burada bilinmeyenden korkan hassas biri olarak karşımıza çıkar. Bu korku, ağızdan ağza dolaşan söylentilerden doğan tehlikenin yanı sıra gayet gerçekçi güvenlik endişelerine dayanıyor olabilir. Bu gizemli olaya duyulan ilgi, El-Muktedir yönetimine, sözde çözüm bulunana kadar devam eder." Bkz. İbnü'l Cevzi, *Muntazım,* v. 172; İbn Kathir, *Bidâyah*, xi. 77; İbn Tagribirdi, *an-Nujûm,* iii. 114. İbni Tağribirdi'nin deyişiyle: "Hayalet, malikânedeki cariyelerden birine âşık bir hadımdı. Mutedid, ergenliğe giren hadımların hareme girmesini yasaklamıştı. Haremin bulunduğu yerin dışında geniş bir bahçe vardı. Hadım, ak bir sakal takıyordu. Kimi zaman papaz kılığına, kimi zaman da elinde kılıcıyla bir asker kılığına giriyordu. Farklı renk ve şekillerde sakallar kullanıyordu. Hayalet ortaya çıktığında cariye diğer cariyelerle beraber onu görmeye geliyor ve hayalet, kızla beraber ağaçların arasında yalnız kalıyordu. Ne zaman hayaleti arasalar, ağaçların arasına saklanıyor, sakalını ve kukuletasını çıkarıp saklıyordu; kılıcını ise kınına koymayarak kendine hayaleti arayan askerlerden biriymiş süsü veriyordu."

ve onların zırcahil müşterilerinin de şehrin ayaktakımı olduğu düşünülebilir. M.S. erken yedinci yüzyılda bile El-Câhız bu tür kent "hizmetler"inden bahseder: "Beni Hanife kavminin peygamberi ve Peygamberin bir çağdaşı olan Müseyleme, büyü, hokkabazlık ve astrologlarla sahte peygamberlerin hilelerini öğrenmek umuduyla El-Übülle, El-Anbar ve El-Hira'daki küçük pazar yerlerini gezer. Tapınak muhafızlarının, yılan oynatıcıların, toprak ve kuş falcılığı [*ornithomancy*] yapan kâhinlerin hileleriyle müneccim, büyücü ve cinler vasıtasıyla gaipten haber verdiğini iddia eden kimselerin tekniklerini öğrenir.[10]"

Özellikle *mü'ezzimîn*, "karar vermek", "çağırmak", "efsunlamak" anlamlarına gelebilen Arapça '*azama* kökünden geldiği için "egzorsist" (cin çıkaran kimse) diye tercüme edilmelidir.[11] Egzorsist işine çoğu zaman Tanrıdan yardım isteyerek başlar; kötü cinle konuşup içine girdiği kişinin bedenini terk etmesini ister. Egzorsistin söylediği sözler bir Müslümanın her gün ettiği dualardan farklı değildir. Bu sözcüğün ('*azama*) kullanımı erken İslamî dönemde Müslüman duasının büyü açısından gelişimini akıllara getirir; '*azama* sözcüğünün anlamı kişinin azmi, kararlılığı, büyü yapabilmek için yakarışı ve nihayetinde isteklerinin olması için Tanrıdan yardım dilemesinden türemişe benziyor.[12] Hâlbuki *mü'ezzim* bir tür büyücüydü; büyücülerin ortak amacıysa Tanrının kendi amaçlarına hizmet etmesini sağlamaktı; egzorsistlerin aynı zamanda cinler üzerinde özellikle onları içine girdikleri bedenden çıkarmak gibi kendi isteklerini yaptırma gücü vardı, bu yüzden *mü'ezzim* terimi tıpkı sözcüğün İngilizce anlamında olduğu gibi muhtemelen egzorsistin ayırt edici özelliğini imler. *Mü'ezzim*, büyü yapan büyücü anlamına da gelebilir ama sözcüğün bu anlamının birine ya da bir şeye kötü büyü yapan, lanetleyen gibi aşağılayıcı bir çağrışımı vardır. Ayrıca sihirbaz [*sorcerer*] terimi bu bölümde kullanılmayan kara büyü ya da kötü niyetle yapılan büyüyü akıllara getirdiği ve her hâlükarda büyücülük İslam kanunlarınca yasaklandığı için Et-Taberi'den yapılan alıntının tercümesine uygun olmaz.

---

10 Charles Pellat, *The Life and Works of Jāhiz*, çev. D.M. Hawke (Berkeley-Los Angeles, 1969) 162.

11 Lane, 'azama' maddesi.

12 Goldziher, 'Zauberelemente im İslamîschen Gebet', 305-307.

Halifelik sarayında gerçek anlamda egzorsizm yoktu. Et-Taberî'nin söz konusu olayla ilgili açıklamasında halife, büyücülerin hayaletin kim olduğunu bulup bulamadıklarını sorar ve içlerinden biri delilerden birinin cinini çağırarak bunu öğrenebileceklerini söyler. Egzorsist böylece cine hayaletle ilgili soru sorabilir, zira hayaletin nihayetinde bir cin olduğu düşünülüyordu. Bunun üzerine egzorsistlerle akıl hastaları cinlerle iletişim kurabilmeleri için saraya davet edilir. Bir egzorsistin cine tutulan birinin cinini çağırması tıpkı cin çıkarırken olduğu gibi çoğu zaman mağdurun şiddetli fiziksel tepkisine yol açıyordu. Halifeyi kızdıran kadının sara nöbeti geçirmiş olması muhtemeldi. Sara genelde delilikle bir tutuluyor ya da ilişkilendiriliyordu; hastalığa ne denirse densin, bilhassa hastanın yere düştüğü nöbetin, kişinin içine cin girdiğinin açık bir göstergesi olduğuna inanılıyordu.[13] Bu olay, nöbet geçirirken soyunarak rezil olduğu için Hz. Muhammed'in tavsiyesine başvuran saralı kadınla ilgili hikâyeyi hatırlatır ve bu tür olayların az rastlanır türden olmadığını ve toplumsal huzursuzluğa sebep olduğunu akıllara getirir. Her hâlükârda halifenin denemesi, saralı kadının davranışından tiksindiği için boşa çıkmıştı. Bu tür inançlar ne kadar yaygın olursa olsun halifenin tepkisi ahlâk anlayışının harekete geçirdiği, deli ya da cine tutulanların kehanet güçlerine dair doğal bir şüpheci yaklaşıma işaret edebilir.[14] Halifenin deliler gönderilirken onlara sadaka vermesiyse takdire şayandır. Et-Taberî anlaşılan bu olayı kültürlü okur kitlesine izah etme zorunluluğu duymuştu. Buna rağmen genel olarak bizzat halifenin yerel büyücülere başvurması ve hayaletle ilgili el-Mesûdî'nin aktardığı popüler açıklamalar, insanların içine cin ve şeytan girdiği inanışının cahil kesimlerle sınırlı kalmayarak toplumun bütün tabakalarında yaygın olduğunu akıllara getirir.

Egzorsizmin tersi, tabiatıyla büyücünün çoğu zaman deliliğe yol açan bir büyü yapmasıydı; sonuçta bu da egzorsizmi gerektiriyordu. Kuzey Hindistan'da Müslümanlar arasında büyücülüğün belki de en tipik örneği aşağıdaki anlatıdır; bu anlatı

13 Van Vloten, 'Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern', 234-236. Bu inanışa Arap tıp literatüründe de rastlanır; bkz., *The Falling Sickness*, 2. baskı, 106.

14 Guillaume, *Prophecy*, 206.

farkında olmadan tıbbi teşhis sürecini de gösterir. Hikâye, Hamid bin Fazlullah Cumali tarafından 937/1530-942/1535 yılları arasında kaleme alınmış *Siyeru› l-'arifîn* (?) başlıklı on altıncı yüzyıl İran biyografi koleksiyonundan alıntıdır. Eserin büyük bir kısmı Christi tarikatının on dört evliyasının mucizelerini anlatan kısa anekdotlardan oluşur. Anekdotlardan birinde evliya Ferîdüddîn Mes'ûd'un (ö. 664/1265) hastalığı anlatılır. Ailesi toplanıp hekim çağırmaya karar verir. Hekim, evliyanın nabzını ve idrarını inceler, fakat bir teşhis koyamaz. Ferîdüddîn'in durumu kötüleşir; arkadaşlarıyla ailesini çağırıp bir araya toplar; oğlu, dua etmeyi önerir. O gece oğlu rüyasında babasına büyü yapıldığını söyleyen yaşlı bir adam görür ve ona büyüyü kimin yaptığını sorar. Rüyasındaki adam bunu Büyücü *Şihâbeddîn'in oğlunun yaptığını söyler. Büyüyü yapan kişi,* Acvad (?) kasabasında yaşayan ve herkesin büyücü olarak tanıdığı biridir. Yaşlı adam birisinin gidip Şihâbeddîn'in mezarına oturmasını ve mezarın üstünde şu sözleri zikretmesini söyler: "Ey sen, belaya sebep olan burada yatan fani! Oğlunun büyü yapıp felakete yol açtığını bilesin. Ona kötülüğünü bizden geri almasını söyle, yoksa bize musallat olan her şey ona da musallat olsun!" Ertesi sabah Mes'ûd oğluna bu sözleri ezberleyip Şihâb'ın mezarına gitmesini ve kendisine söylenenleri tekrarlamasını ister. Oğlan kendisine söylenildiği gibi yapar; mezarı kazınca da mezardan hamurdan yapılmış, üzerine iğneler batırılmış ve atkuyruğundan kıllarla sımsıkı tutturulmuş bir bebek çıkarır. Bu bebeği alıp evliyaya götürür; evliya ona iğneleri çıkarmasını ve bağlanmış kılları çözmesini söyler. Oğlan söylenenleri yapınca Ferîdüddîn iyileşir. Mübarek şeyh bebeği parçalatıp akarsuya attırır. Vali, büyücünün cezasını evliyanın vermesini uygun görür ve onu evliyaya gönderir. Oysa evliya sağlığına kavuştuğu için şükrettiğinden büyücüyü affeder.[15]

Erken yirminci yüzyılda Winifred Blackman çok farklı bir amaçla yapılmış bir başka kara büyü örneği anlatır:

Yukarı Nil'de küçük bir köyde bir adamla karısı yaşardı; adamın karısı çok güzeldi. Bir gün köye gelen bir kadı, adamın karısını görür görmez ona âşık olur ve onunla evlenmek ister. Kadının evli olduğu-

15 W. Ivanow, 'A "Witch-case" in Medieval India', *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, NS, 19 (1923), 46-50.

nu öğrenince kocasından kurtulmak için plan yapar ve zavallı adamı delirtmeye karar verir. Bunun için büyücüye gidip muska yazdırır ve bu muskayı görünmeyecek şekilde bir hurma ağacının dallarının içine asar. Bu muskayı hurma ağacına asmaktaki amaç, rüzgârda hurma ağacının yaprakları bir o yana, bir bu yana sallandıkça büyü yapılan adamın kafasının sersemleyip karışmasıydı. Muhtemelen kadının kocası kendisine yapılanı öğrenmişti ama bir şekilde zavallı adam aklını yitirmişti. Elbiselerini yırtıp beline ip bağlamıştı ve zaman zaman bilinmeyen bir dilde konuşuyordu.

Etrafına toplanan köy çocukları ona *"ki re bre re ki re brü"* desene, diyorlardı.

Adam sürekli "Kamaleh [karısının adı] doğuya gitti, Kamaleh doğuya gitti" diyip duruyordu. Adamın iyileşmediğini gören karısı ondan boşanır; bunun üzerine kadı, adamın karısına evlenme teklifi eder ve kadın da kabul eder. Bu arada zavallı adam köyünün kralı olduğunu söyleyerek ortalıkta avare dolaşır. Mısır koçanı (*büş*) toplar ve her bir koçanın silah olduğunu sanır. Kendisini ve köyün delikanlılarını bunlarla silahlayıp onların kralı olduğunu ve diğer köylülerle savaşmak için kendisini takip etmeleri gerektiğini söyler. Haftalık pazar kurulduğu gün pazar yerine gidip iplere asılmış satılık etleri tutup çiğ çiğ yer. Balıkçıların köyün yanındaki gölden tuttukları balıkları kapar. Sonunda köyün muhtarı (*'omdeh*) adamcağızın köydeki insanları rahatsız ettiğini görüp bu durumu merkeze rapor eder ve adamı akıl hastanesine yatırırlar. Adam orada ölür; son ana dek ağzından çıkan tek anlaşılır kelime karısının adı olur. Kayda geçmiş bu olaylar adamın köyünde hâlâ konuşulur.[16]

Yine erken yirminci yüzyılda Edvard Westermarck doğrudan delilikle ilgili birtakım büyü örnekleri aktarır. Deliliği şöyle tasvir eder: "Cin, kişinin içine girerek ona saldırır. Birden *cin* veya cünun saldırısına uğrayan kişinin *meş'ōt, makhlō* olduğu ya da şa'ta veya *khal'a*'ya tutulduğu söylenir. Oysa cin kişinin içine yerleşip orda çok uzun süre de kalabilir; bu durumda bir zararları olmasa da (cinler), kişi için tehlike oluşturup onu başkaları için tehlikeli hâle getirirler. Böyle cine tutulan kişiye *mecnun*, *meskûn*, *maryâh* (*meryōh*) veya *memlûk* denirdi. Aynı sözcükler içine cin giren hayvanlara da söylenir ve bu sözcüklerden ilk ikisi yer ve eşyalar için de kullanılırdı. Her hâlükarda Tanca ve çevresinde durum buydu. Fez'de ise bana *mecnun*un insanlar, *meskûn*un yer ve hayvan isimleri için kullanıldığını, *memlûk*ün

16 Blackman, *The Fellahin*, 191-192.

ise 'köle'den başka bir anlamı olmadığını söylediler.[17]" Westermarck ayrıca ismiyle bilinen şehvet düşkünü ve insanları delirttiğine inanılan dişi cinden de bahseder.[18]

Westermarck, Fez'den şu laneti aktarır: *Allah ya'tek l-hmak*, "Allah seni delirtsin.[19]" Bir de birini delirtmek için yapılan *teşvif* adında bir büyü vardı. Bu büyüyü yapmak için boş bir yumurta alınıp kabuğunun içine ve dışına yumurta akı, ham incir sütü ve safranla yapılan bir sıvıyla bir cin adı yazılır. Sonra yumurtanın içi biraz barutla bu kabuğun içine konup büyü yapılan kişinin geçeceği bir yere gömülür. Kişi buradan geçince delirir.[20] Eşini aldatan kişiyi delirtecek birtakım başka büyüler de vardır.[21] Westermarck ayrıca birini delirtecek bazı sebepler de anlatır. Bir evliyaya adak adayan kişi dileği gerçekleştikten sonra adağını yerine getirmezse sonuçları ağır olabilir. Örneğin oğlu olmasını dileyen bir adam oğlu olduktan sonra evliyaya adağını yerine getirmezse hastalanıp delirebilir yahut ölebilir.[22]

Kutsal mekânlarda zina yapmanın cezasıysa genelde körlük, topallık ya da delilik gibi musibetlerdi; özellikle cünüplük gibi temizlenmeyi gerektiren durumlar çiğnendiğinde yine aynı cezaların vuku bulması beklenirdi.[23] Ayrıca evliyaların kabirlerinin kutsiyeti veya birilerinin oraya sığınma hakkı çiğnendiğinde de evliyaların insanları delirterek cezalandıracaklarına inanılırdı.[24]

Modern Kuzey Afrika'da delilik şeklinde hâsıl olan falcı-

17 Edvard A. Westermarck, *Ritual and Belief in Morroco* (2 cilt; Londra, 1926), i. 276.

18 A.g.e. i. 392-393, 398,405. Delileri iyileştirmenin belli ki egzorsizmden başka yolları da vardı. Westermarck, adamın birini kovalayan bir boğanın hikâyesinden bahseder; boğa aslında bir cindir ve diğer cinin geldiğini gören adam delirir. Köyden insanlar gelip adamı bağlayıp bir fakihe götürürler; fakih tuzsuz *kuskus* yapıp cinin mekânına götürmelerini söyler. Adamın kardeşi söyleneni yapar; köye döndüğünde kardeşini iyileşmiş bulur (a.g.e. i. 336).

19 A.g.e. i. 481.

20 A.g.e. i. 370.

21 A.g.e. ii. 555.

22 A.g.e. i. 173, 516.

23 A.g.e. i. 231. Muska takarken cünüp olmak deliliğe sebep olabilirdi (a.g.e. ii. 367).

24 A.g.e. i. 561.

lığın ve doğaüstü cezanın dışında, büyünün genelde ortaçağ Kuzey Afrika'sından geliştiği anlaşılıyor. İslamî dönemin başında bile—M.S. yedinci yüzyılın sonu—Kuzey Afrika tarihine, yerli Berberi halkı Arap işgalcilere karşı yönlendiren kâhinlerin (*el-Kâhina*) çarpıcı kişisel liderlikleri damgasını vurmuştur.[25] Daha sonra Ebu Ubeyd El-Bekrî on birinci asrın ortalarında yazdığı coğrafya kitabında Nakur'un batısındaki Gumara kavminin topraklarından ve en önemli kasabaları olan Mackasa'dan bahseder.[26] Burası tamamen istisnai olmayabilir fakat dinî aykırılıklarıyla bilinmekteydi ve tam anlamıyla büyücü kaynıyordu. Erken onuncu yüzyılda burada bir büyücü ailesinden gelen sahte bir peygamber ortaya çıkmıştı. Mackasa dağlarının yakınında yöre halkının tamamen kendisine bağlanmasını isteyen hünerli bir büyücü vardı. Eğer birisi büyücüye karşı çıkmaya kalkarsa, büyücü pelerinine sarınıp muhaliflerine ya da onların hayvanlarına hastalık salardı. Bani Şadadlar arasında yanında daima bir çuval dolusu ipe dizili hayvan kafası ve dişi taşıyan ve bunu tespih niyetine kullanan bir adam vardı. Birisi kendisine danışmaya geldiğinde adamın boynuna bu ipi çelenk gibi takar ve sonra adamı sarsıp hırpalardı. Büyücü, eli tespihin parçalarından birinde durana dek sırayla her bir parçasına bakar ve kendisine verilen soruları böyle cevaplardı; sorular hastalık ve ölüm, başarı ve başarısızlıkla ilgili olabilirdi; adam kehanetlerinde nerdeyse hiç yanılmazdı. Ayrıca uzun bir uykunun ardından gelecekten haber veren *er-rakkade* ("uykucular") denen adamlar vardı. Ve de Badis limanında her yerden su çıkarabilen bir adam vardı.[27]

Afrikalı Leo erken on altıncı yüzyılda yerel Berberi halkın muzdarip olduğu hastalıklarla ilgili değerli açıklamalar bırakmış, ayrıca Fez'deki büyücüleri ayrıntılarıyla anlatmıştır. Tıp tablo-

25 *EI*$_2$, 'al-Kāhina' maddesi (M. Talbi).

26 *EI*$_2$, 'Ghumāra' maddesi (G. Yver).

27 Abū 'Ubayd al-Bakrī, *al-Masālik wa l-mamālik*, ed. De Slane, 2. baskı (Cezayir, 1911), 100-102 = *Description de l'Afrique Septentrionale*, çev. De Slane, *Journal asiatique*, 13 (1859), 184-189. El-Bekrî aynı zamanda devam eden pagan inanışlarını da aktarır: Tripoli yakınında Guerza denen taştan bir put vardı; El-Bekrî'nin yaşadığı zamana değin yerel Berberi kavimleri hastalıklarından kurtulmak için hâlâ bu puta adak adayıp dua ediyor ve bu putun kendilerine zenginlik sağlayacağına inanıyorlardı (a.g.e. 12 (1858), 443).

sunda epilepsiden bahseder; bu hastalığın en çok çocuklar arasında yaygın olduğunu ama çocuklar büyüdükçe iyileştiklerini söyler. Ayrıca özellikle Berberistan ve "siyahilerin toprakları"nda pek çok kadın epilepsi hastasıydı. Afrikalı Leo açık açık cehaletten ötürü bu hastaların içine cin girdiğine inanıldığını belirtir.[28] Daha sonra anlatısında Marakeş'in başkenti Fez'le ilgili ayrıntılı ve güvenilir bir açıklama sunarak yerel büyücülerle ilgili her şeyi anlatır. Büyücüler üç gruba ayrılıyordu: kum falına bakanlar,[29] su dolu kâseye yağ damlatıp aynaya bakar gibi cine soru soranlar ve çeşitli türden cinlerle iletişim kurabildiklerini söyleyen kadınlar. Üçüncü grupta bahsi geçen cinlerin kırmızı, beyaz ve siyah oldukları söylenir. Bu kadınlar fal bakacakları zaman güzel kokular sürünüp cinleri öyle çağırırlardı; bu, İlk Çağdan beri büyücüler arasında yaygın bir uygulamaydı.[30] Cin içlerine girince sesleri değişirdi. Sonra falcıya gelen kişi cine saygılı bir biçimde bilmek istediği şeyi sorardı. Falcıya gelen kişi cevabı aldıktan sonra cine bir hediye bırakıp giderdi.[31]

Afrikalı Leo bu falcılara, bilhassa kadın olanlara açık açık düşmandı. Dürüst ve bilgili insanların bu kadınlara *sahakât*, "masöz" veya Latince *fricatrice* (lezbiyen) dediklerini söyler. Gerçekten de bu kadınlar cinsel doyum için birbirlerini kullanırlar. Güzel bir kadın kendilerine fal baktırmaya geldiğinde tıpkı bir erkeğin genç bir kadından hoşlandığı gibi ondan hoşlanır ve cin vasıtasıyla kadından hizmetlerinin karşılığı olarak kendilerine aşkla sarılmasını isterler. Güzel kadın cinin dediklerini yapmak zorunda hisseder ve çoğu zaman kendine söyleneni yapar. Bu oyundan hoşlanan kadınların çoğu, büyücülere onların loncasına katılmak istediğini söyler. Sırf bunun için hasta numarası yapıp büyücülerden birini çağırırlar. Afrikalı Leo'ya göre işi bu noktaya getiren, kocanın budalalığıdır. Kadın, büyücüye isteğini söyler; büyücü de kadının kocasına karısının içine cin girdiğini, eğer karısının iyileşmesini istiyorsa onun kadın büyücüler lon-

28 A.g.e. 13 (1859), 61.

29 Bkz. Emilie Savage-Smith ve Marion B. Smith, *Islamic Geomancy and a Thirteenth- Century Divinatory Device* (Studies in Near Eastern Culture and Society, 2; Malibu, Calif., 1980).

30 Esans kullanımı dahil İslamî büyü ritüellerinin çeşitli yönleriyle ilgili inceleme için bkz. Doutte, *Magie et religion*, 2. böl.

31 Kar. Blackman, *The Fellahin*, 184-187.

casına girmesine ve kendileriyle serbestçe çalışmasına müsaade etmesi gerektiğini söyler. Budala koca buna inanıp razı olur ve bütün loncaya enayi gibi şaşaalı bir yemek verir. Yemekten sonra bütün kadınlar siyahi orkestranın müziğiyle raks edip eğlenir. Sonrasında koca, karısını orada bırakır; karısının içinden cin çıkaracaklarına gerçekten inanır. Ayrıca diğer kadınlar içlerine cin girmiş gibi yapıp sanki onların üstüne atlayan cinlermiş gibi falcıların üstüne atlardı.[32]

Kadın büyücülerle ilgili bu sıra dışı anlatının arkasından Fez'deki egzorsist ve kabalistlerle ilgili bir inceme gelir. Afrikalı Leo *mü'ezzimûn*un cin çıkarmada çok güçlü olduklarını düşünür. Bunlar kimi zaman işlerini başarır, başaramadıklarındaysa cinin sahte olduğunu ya da bunun semavi bir ruhun işi olduğunu söylerler. Egzorsizm şöyle yapılır: kılıç kınının ya da bir başka eşyanın üstüne belirli harfler yazılıp daireler çizilir; sonra egzorsist cine tutulan kişinin eline veya alnına boyayla işaretler çizip çeşitli esanslar sürer. Egzorsist büyüye devam edip cine bu kişinin içine nasıl girdiğini, nerden geldiğini ve kim olduğunu sorar. En sonunda cine, bu kişinin içinden çıkmasını emreder.[33]

Kabalistler kendilerine sorulan soruları cevaplayabilmek için karmaşık ve zaman alıcı bir şekilde ebced hesabı, astroloji ve okült bilimlerden yararlanırlar. *Zairagia* denen böyle bir süreci anlattıktan sonra Afrikalı Leo, kabalistlerin muazzam yetenekleri olduğunu söyler; onlar hiç yanılmaz ve yaptıkları iş kutsal görünür. Fakat hayatı boyunca bu tür büyünün bütün kurallarını bilen yalnızca üç kişi görmüştür ve kabala teknikleri hakkında iki yorum okumuştur—bu yorumlardan biri Afrikalı Leo'yu bu konularda oldukça etkilediği anlaşılan İbni Haldun'a aittir. Zira Afrikalı Leo büyücülerle ilgili incelemesini kabala ve büyücülükle ilgili bütün ilimler ilahiyatçılarca yasaklandığı ve sahtekârlık, hatta şirk olarak görüldüğü için kabala öğretisini öğrenmeyi reddettiğini söyleyerek bitirir. Bir başka kabalist türü de tılsım ve muska yazan kabalistlerdi. Diğer tuhaf alışkanlıklarının yanı sıra üstlerinde içine harf ve şifreler işlenmiş boyalı muskalar taşırlardı. "Sevdikleri cinlerin gelip onlarla konuştuklarını ve onlara dünyevi şeylerle ilgili genel bilgi verdiklerini

32 *Description de l'Afrique*, i. 217-218.

33 *Description de l'Afrique*, i. 218.

söylerlerdi." Afrikalı Leo bu konuyla ilgili El-Bunî'nin kurallar koyup hangi duaların okunacağını söyleyen ve muskaların nasıl yazılacağını belirten önemli eserini okumuştur. Bu eserin kabalizmden ziyade büyü sanatına yaslandığı sonucuna varır.[34]

Erken yirminci yüzyılda Edmond Doutté özellikle Kuzey Afrika'da uygulandığı şekliyle İslam kültüründe büyü inanışını tanımlayıp incelemiştir ve bu büyü inanışları Afrikalı Leo'nun anlattıklarını fazlasıyla anımsatır. Talihsizliklerden korumasının dışında büyü, çoğu zaman hastalıklara karşı yapılırdı. Ortadoğulu Müslümanların yanı sıra Kuzey Afrikalı Müslümanlar arasında da özellikle salgın hastalıklara cinlerin sebep olduğuna inanılır,[35] bu yüzden de egzorsisten medet umulurdu. Sonuç olarak muska ve tılsım çoğunlukla egzorsizmin ritüelsizleştirilmiş hâliydi ve yarı-tıbbi iksirlerse aslında içsel muskaydı. Epilepsi ve delilik tam anlamıyla cine tutulma olarak görülmekteydi.

Doutté, belirli hastalıklara yönelik pratik büyü uygulamaları incelemesinde çağdaş uygulamalardan bahsetmez fakat Es-Suyûtî'nin *Rahmet el-ümme* adlı kitabı olduğunu iddia ettiği "sihirsel tıp"la ilgili bir kitaba değinir. Kitap aslında El-Hindî'nin (ö. 815/1412) *er-Rahme* fî t-tıbb ve'l hikme adlı eseridir.[36] Bu, tıbbi nebevi hakkında bir eserdir, ancak bu türde yazılmış diğer kitaplardan çok daha fazla büyü içerir. Birbirinden kolay kolay ayrılamayan şifa, din ve büyünün nasıl iç içe geçtiğini gayet güzel ifade eder; yine de kitabın büyü vurgusu burada *er-Rahme* fî t-tıbbın kaygısını haklı çıkarır.

Büyük ihtimalle El-Hindî'nin eseri Kuzey Afrika'da tanınmaktaydı; bu da Doutté'nin eserden yaptığı uzun alıntının sebebini açıklar; söz konusu bağlamda sadece bu tür "büyü kitapları"nın sözlü iletişimden üstün olduğunu söyler.[37] Her hâlükârda El-Hindî, açıklamasında cinlere ve hastalıkların tedavisine fazlasıyla ilgi gösterir. Örneğin epilepsiyle ilgili uzun incelemesinden önce *vesvese* (melankoli) tedavisiyle ilgili kısa bir bölüme yer verir. Galen'e ve denenmiş şeylere dayanarak *vesvese* yahut *cünun*dan muzdarip birinin Mısır akbabasının

34 A.g.e. i. 218-220.

35 Ayrıca bkz. Westermarck, Ritual and Belief, i. 271, 370.

36 *MI*, 188.

37 Doutté, *Magie et Religion*, 220.

(*rakhama*) beynini yerse bunun Allah'ın izniyle hastalığına iyi geleceğini söyler. Ayrıca akli dengesi bozuk ve deli biri tavuk kokusundan şifa bulur; melankolik ve depresif birine ise üç gün boyunca dereotundan yapılmış bir iksirden içmesi iyi gelir. *Vesvese*den korunmak için el-Gazali'nin mührünün kullanıldığı ve Kuran ayetlerinin yazıldığı metal bir kâseden üç gün boyunca kahvaltıdan önce bir sıvı içilmesi tavsiye edilir. Allah'tan, kendisiyle lanetlenmiş şeytanın sebep olduğu *vesvese* arasına girmesini isteyene bir "tedavi" önerilir. Kişinin şunları söylemesi gerekir: "Ey esirgeyen ve bağışlayan aziz Allah'ım. Ey Hayy, Rahim ve lâtif Allah'ım. Hayy, Bâki, Hak ve Rahim Allah'ım."[38]

El-Hindî'nin *vesvese* incelemesi parantez içinde bu terimin imleyebileceği farklı anlamlara işaret eder. Tıbbi literatürde gördüğümüz gibi vesvesenin özellikle melankoliyle ilişkilendirilen hezeyan/sanrı (*delusion*) anlamı vardı. Bu durumun yol açtığı anlamsız konuşma ve davranışlar şeytana tutulmanın[39] bir sonucu olarak görülürdü; El-Hindî burada şeytana tutulmanın son çaresini de verir. *Vesvese* teriminin belirsizliği karşısında aşağıdaki emsalsiz olay nasıl okunmalı/yorumlanmalıdır? M.S. erken on birinci yüzyılda Nişabür'ün saygın âlimlerinden biri olan İsmail bin Hammad el-Cevherî, kollarına taktığı yapay kanatlarla merkez camiinin çatısından uçmaya kalkmış fakat yere çakılarak ölmüştü. Yâkût'a (ö. M.S. 1229) göre El-Cevherî bir vesveseye kapılmıştı (*i'tara el-Cevherî vesveseten*).[40] Yâkût, kuş adamın hezeyana kapıldığını mı, deli olduğunu mu yoksa cine tutulduğunu mu söylemek istemişti? Olayla ilgili en eski anlatı Yâkût'un örnek aldığı El-Anberî'nin anlatısıdır (ö. M.S. 1181); El-Anberî El-Cevherî'nin aklının başında olduğunu söyler. Bin el-Kıftî (ö. M.S. 1248) ise El-Cevherî'nin yaşlanınca bunadığını ve evinin çatısından yanlışlıkla düştüğünü söyleyerek tamamen farklı bir hikâye anlatır. El-Cevherî'nin ölümüne ilişkin birinci ağızdan anlatı yoktur fakat ikinci ağızdan anlatıların belirsizliği böyle olağanüstü bir olay karşısında asıl tanıkların bocaladığını yansıtabilir.[41]

---

38 Aṣ-Ṣanaubarī, *Raḥma fī ṭ-ṭibb,* (Kahire 1959), 147.

39 Doutté, *Magie et Religion,* 220.

40 *Irshād al-arīb* (7 cilt; Londra, 1907-1926), ii. 269.

41 Bkz. Gary Leiser, 'Birdmen of the Middle East: Early At-

El-Hindî'nin eserinin 173. bölümü epilepsi tedavisine ayrılmıştır ve elli altı kısımdan oluşur. Yazar bu bölüme epilepsinin bozuk bir vücut sıvısı olduğunu söyleyerek başlar; vücudun merkezinde saklanan zararlı soğuk sıvıların yukarı çıkmasından ötürü *keymus* insan beyninin boşluklarına yerleşir. Buna cünun veya epilepsi (şar') denir. Mağdur kimi zaman ajite olup yere düşer ve çoğu zaman ne söylediğini ve yaptığını bilmez. Önerilen ilk tedavi sadece hastanın soluduğu havayı aromalandırmak, başına ve vücuduna yağ sürmek ve hastayı ılık, nemli yiyeceklerle beslemektir. Cin epilepsisi (şar' el-cinn) ve diğer hastalıkların tedavisi için El-Hindî her tür cine karşı birtakım dualar önerir. Diğer yandan yazar, içine girdikleri kişiyi yere çalmak isteyen cinlerin kendilerini yere atması için (şar' el-cinn) bir reçete verir. Bu bağlamda hastanın yere düşmesiyle bilinen "epilepsi"yle delilik arasındaki yakın ilişki açıkça görülebilir; her ikisi de şu düşünceyi paylaşır: o hâlde cin çıkarmanın cini yere çalma anlamı vardır. Crapanzano da "modern Marakeş'te *sara* (yere çalmak, yenmek) fiilinin 'cin çıkarmak' anlamına da geldiğini tespit etmiştir. Kelimenin temel anlamı egzorsizmle cinin kalıcı olarak dışarı atılmasını imler."[42]

Dua edilip hastanın avuçlarına ve alnına Kuran'dan ayetlerin yanı sıra özel sihirli işaret ve semboller de yazılabilir. Bunun arkasından sağlıklı birini saralı yapmanın yöntemi gelir— bu, kitabın büyüyle ilgili içeriğinin açık bir göstergesidir. Genel olarak bu bölümün çeşitli kısımları, cinleri zapt etme, defetme ya da yok etmeye dair büyülerle ilgilidir; bu büyüler (hastayı) yakma, vurma, kırbaçlama ve dizginlemeyi içerir.

Resim 4, El-Hindî'nin *er-Raḥme fī ṭ-ṭibb* isimli kitabının cin yakmak için çeşitli teknikler anlattığı 173. sayfasını gösterir; anlattığı duaların içinde tercümesi nerdeyse imkânsız isim, rakam ve terimler vardır. Yine de sayfanın ortasında (11. satır) yer alan aşağıdaki kısa talimat oldukça net ve temsilîdir:

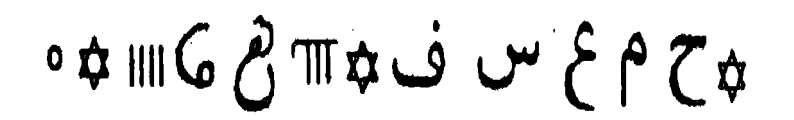
> Yakmak için: mavi bir kumaşa 3 *amlaḥ*, 3 *kalîḥ*, 4 *tamlîḥ* yazılıp bu kumaş yakılır ve hastaya dumanı koklatılır. Ateşi arttırırsan [cinler] alevlerin içinde yok olur.

---

tempts at Human Flight', *Aerospace Historian* (Sept. 1988), 173-180.

42 Crapanzano, *The Hamadsha*, 158 n. 20.

Sonra yanmış mavi fitillere yazılmış bir dua ve cin çağırma yöntemini içeren talimatlara yer verilir.[43] Cinlerin azabı için geniş bir kap, çanta (*mizvad*) veya yere sol alt köşedeki desen çizilmeli ve bu desen üzerine, tavsiye edilen sihirli isimlerle Kuran ayetleri yazılmış nar yahut ayva dalı sürtülmelidir.[44] Cinler merhamet dilenince durup onlardan arzu ettiğin şeyi istemelisin. Veya benzer şekilde aşağıdaki sembolleri çizerek de onları vurabilirsin:



Sonra söylenen duayı oku.[45] Bilahare El- Hindî cinleri zapt etmek (thikâf el- cinn), kelepçelemek (tevkif el-cinn), cezalandırmak ve ilaçlarla, en çok inhâlân (solukla içeri çekilen ilaç) ve tütsülerle yakmak için benzer yöntemler önerir.[46] Epilepsinin faydalarını anlattıktan sonra El-Hindî, içlerine dişi cin giren kadınların tedavisiyle ilgili uzun bir anlatı (tābi'a) paylaşır.[47]

Doutté Kuzey Afrika'da istihareye yatma geleneğinin hâlâ devam ettiğini gözlemlemişti. Marakeş'te Berberilerin, içinde cinlerin yaşadığına inandıkları mağaralar görmüştü; insanlar buraya uyuyup cinlerle iletişime geçmek için geliyordu. Daha geleneksel bir bağlamda Kuzey Afrika genelinde insanların istihareye yatmak için bir murabıtın mabedinde uyuması oldukça yaygındı. Dinî liderler bu geleneği onaylamasalar da yasaklamamışlardı. Kuran-ı Kerim ve *hadis*lerde istihare benzeri bir şeyden bahsedilmez.[48]

Vincent Crapanzano'nun Marakeş'te, evliyaları Sidi Ali ben Hamduş'la Sidi Ahmed Cuci olan Hamadşa tarikatıyla ilgili güncel monografisi, Kuzey Afrika toplumunda hastalık ve dinî

43 Kar. Doutté, *Magie et Religion*, 220.

44 Burada söz konusu olan azaba atıfta bulunduğu için genellikle 89. sure 13. ayettir: "Onun için de Rabb'in üzerlerine bir azap kamçısı yağdırdı; şüphesiz ki Rabb'in öyle mirsad ile gözetlemektedir."

45 Aş-Şanaubarī, *Raḥma*, 174.

46 A.g.e. 174-177.

47 A.g.e. 174-183.

48 Doutté, *Magie et Religion*, 410-414.

tedavinin karmaşık yorumlarına ışık tutar. Bu kardeşlik cemiyeti, özellikle trans dansları esnasında müritlerinin kendi başlarını kestikleri bir şifa kültü olarak bilinir; kendilerine zarar vermelerinin içlerine giren cinin hoşuna gittiğine inanırlar—bu, delinin başının dağlandığı ve dövüldüğü geleneksel şifa yöntemlerinin enteresan bir şekilde tam tersidir. Gerçekten de bu ritüelin genel amacı, katılımcının, kurbanlarında fiziksel ya da ruhsal hastalıklara yol açmış cinini çağırıp yatıştırmaktır. Crapanzano›nun 1960'lardaki tarikata ilişkin ayrıntılı tasviri ve onların terapötik etkinliklerini dikkatli incelemesi, geleneksel Müslüman toplumunda akıl hastalıklarının incelikli kavramsallaştırılmasını anlamamıza yardımcı olmasının yanı sıra şifacılığın muazzam bir tablosunu sunar.

Şifacılık belli ki çoğulcudur: "Marakeş'te sosyal açıdan desteklenen nihai otoriteli tek bir terapötik sistem yoktur.[49]" Seçenekler oldukça fazladır: *fukaha* ile muska ve tılsım yazmada uzmanlaşmış Kuran hocaları[50], otacılar, Galenci hekimler, geleneksel olarak kan alan berberler, *acuz(e)* [ot ve büyü karışımlarını bilen kocakarı veya adam], Kuran hocası, kimi zaman tarikat ehli yahut saygın bir şerif (seyyid) olan egzorsist, tarikatlar ve Batılı tıpçılar.[51]

---

49 *The Hamadsha*, 133. Bernard Greenwood'un çalışması, Crapanzano'nun Marakeş'teki tıbbi çoğulculuğa dair anlatısını tamamlayıcı niteliktedir: 'Cold or Spirits? Choice and Ambiguity in Morocco's Pluralistic Medical System', *Social Science and Medicine*, 15b (1981), 219-235. Aşırı şematik olsa da Greenwood, Marakeş'teki dini ve dini olmayan şifacılığın karmaşık etkileşimini göstererek Hamadşa'yı daha geniş bir teorik bağlama yerleştirir. Greenwood *fakih, şerif* ve dini gruplarla egzorsizm yaptıkları söylenen "kadın kültlerini"yse (tablo 1) ele almaz. Maalesef Petef Gran'ın bu konudaki çalışması konuyu karıştırmaktan başka bir işe yaramaz; 'Medical Pluralism in Arab and Egyptian History: An Overview of Class Structure and Philosophies of the Main Phases' (*Social Science and Medicine,* 13B (1979), 339-348).

50 Lane, Mısır'da köy hocalarının büyü yapmada uzman sayıldıklarını da vurgular (*Arabian Society*, 80).

51 *The Hamadsha*, 133-135. Greenwood şöyle der ('Cold or Spirit?', 220): "Böylece *chorfa*nın kullandığı üç tedavi türü vardır: her tür hastalığa karşı genel şifa verici *baraka* [tükürük yahut paylaşılan yiyecek, özellikle ekmek vasıtasıyla], belirli hastalıklar için teknik beceri ve egzorsizm."

Son seçenek bile—modern batılı tıp hizmetleri— şifaya karşı geleneksel tutumları gösterir. Büyük ihtimalle Tıbbı Nebevi, Kuran hocaları ya da Dinî eğitim almış kimseler tarafından önerilmekteydi. Ayrıca birtakım türbe ve kaplıca benzeri kutsal mekânlarda şifa bulma seçeneği de vardı.[52] Doğal olarak bütün bu çeşitli seçenekler arasında rekabet mevcuttu.[53]

Crapanzano birinci seçenekle ilgili güzel bir örnek verir—küçük hasta kızı Fatima'nın hastalığına çare arayan bir kadının sade hikâyesi:

> Komşularımdan biri, bir kadın, bana bilhassa çocuklarla ilgili işinin ehli olduğu için o fakihe gitmemi söylemişti. Onu tavsiye eden komşumla beraber fakihin evine gittim. Ona, "kızım hasta, ona muska yazar mısın?" dedim. Fakih, ateş içinde yanan Fatima'ya bakar fakat onu muayene etmez. "Tamam, kızın ölmeyecek", der. Sonra Kuran'dan bir ayet yazar. Bana bu ayeti birtakım otlarla—sedefotu [*fijil*], üzerlik otu [*harmal*] ve pelin otu [*shiba*]—beraber kırmızı bir kumaşa sarıp Fatima'nın boynuna asmamı söyledi. Ayrıca Kuran'dan bir ayet daha verip bunu biraz su, zeytinyağı ve sarımsak dolu bir kaba koymamı salık verdi. Bu karışımı ayak tabanları ve avuçları hariç Fatima'nın bütün vücuduna üç gün boyunca günde iki kere sabah akşam sürmem gerekiyordu. Her defasında da bu suyun az bir kısmını Fatima'ya içirecektim. [Fakih sana bir şey sordu mu?] Fakih başka hiç bir şey söylemedi. Aslında ona yalnızca çocuğun yaşayıp yaşamayacağını öğrenmek için gidersin. Üç günün sonunda Fatima hâlâ hastaydı.[54]

Fatima sonunda ancak ailesiyle evliyaların türbesine gittikten sonra iyileşir. Bu kısa alıntı bir taşra kasabasında bile karşılaşılan karmaşık şifa sürecini gösterir.

---

52 *The Hamadsha*, 134.

53 Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (Londra, 1969), 138-139, 286-287. Yazar, evliyaların siyasetiyle çok daha fazla ilgilense de kâtiplerle kocakarıların evliyalarla türbelerinin en büyük rakipleri olduğunu belirtir. Kâtipler aynı zamanda büyünün teknoloji uzmanlarıdır; nasıl büyü yazılacağını bildiklerinden tedaviyi etkileyebildiklerine, (örneğin geri geri giderken Kuran'dan ayetler okuyarak ya da bu ayetleri tersten yazarak) şeytan çağırabildiklerine inanılır; kimileri de bunları yaparak ek gelir elde eder (s. 287).

54 *The Hamadsha*, 179; etkisiz muskalardan kurtulmak için bkz. s.180.

En çarpıcı olanı da hastalığın belirtilerinin tedaviyi belirlemede bir rolünün olmamasıdır; bu, özellikle aynı belirtilere karşı farklı birtakım tedavilerin olduğuna inanılmasından kaynaklanır. Tedaviye yönelik bir karara ya da kararlara varılırken hastalığın etiyolojisi, uzmanların maliyeti, hastanın ve ailesinin uygulamayı yapanlarla ilişkisi, çeşitli türde tedavilerin tecrübesi, danışılan büyücülerin yanı sıra eş dost tavsiyesi, belirli şifacı ya da kürlerin popülerliği; hastanın belirli bir evliya, türbe ya da tarikata bağlılığı ve hastalığın ciddiyeti gibi diğer pek çok etken de bu inanışta önemli bir rol oynar.[55] Genellikle gelir durumuna bağlı olarak mağdurun sosyal statüsü, eğitimi, ailesi ve yaşı tedavi seçeneğini oldukça etkiler.[56]

Crapanzano, hastalıkların çok çeşitli sebeplerinin olabileceği gerçeğini haklı olarak vurgular. Sebep, yalnızca hasta üzerinde değil, bir tabunun çiğnenmesi gibi sosyal koşullar üzerinde de yoğunlaşabilir ve hastalığı iyileştirecek şey ise açıkçası tıbbi değildir.[57] Aynı zamanda modern batı tıbbının aksine fiziksel ve ruhsal hastalıklar arasında hiçbir ayrım yoktur. Crapanzano, Marakeş'e özgü sebep teorilerini doğal ve doğaüstü olmak üzere iki gruba ayırır. İlk gruptakiler mekaniktir; örneğin frengiye menstural sıvının sebep olduğuna inanılırdı. İkinci gruptakilerse doğaüstüdür; hastalıklara insanları çarpan ya da onların içine giren cinler veya sadece hastalıklarla ilişkilendirilmeyen nazar, büyü gibi diğer etkenler sebep olurdu. Bu arada pek çok talihsizliğin nazardan kaynaklandığı düşünülebilir fakat nazarın en belirgin etkisi delilik değil, insanı yavaş yavaş tüketen hastalıktır. Tam tersine deli, nazar kurbanı olmaktan ziyade nazarın bir vasıtası yahut kaynağı olarak görülür.[58]

*Hamadş*âlâr çoğunlukla cinlerin sebep olduğu hastalıkların tedavisiyle ilgilenirler, fakat cinleri kontrol altına alabilen tek grup onlar değildir.[59] *Hamadş*âlâr ruhsal hastalıkların teşhisinde ve böylece semptomların tedavisinde de titizdir; organik hasta-

55 A.g.e. 134.

56 Kar. Modern Mısır'da hastaların terapötik stratejisiyle ilgili Mayers'in incelemesi: 'A Century of Psychiatry', 260-270.

57 *The Hamadsha*, 185.

58 Brian Spooner, The Evil Eye in the Middle East', in *The Evil Eye* ed. Clarence Maloney (New York, 1976), 76.

59 *The Hamadsha*, 134-135.

lıklardan sakınırlar. "Hasta ve ailesini yardım almaya iten felç, dilsizlik, ani körlük, ağır depresyon, sinirsel çarpıntı, parestezi ve cine tutulma gibi semptomların azalmasını çoğu zaman çarpıcı bir şekilde etkileyebilirler. Tedavi ettikleri semptomlar, çoğu zaman birçok ilkel toplumda karşılaşılan yaygın anksiyete reaksiyonunun bir ifadesi ... ya da daha ağır histerik, depresif ve hatta şizofrenik reaksiyonların ifadeleridir.[60]"

Crapanzano insan işlerine müdahale edebilen ve zarar verebilen doğaüstü ruhlar âleminin açık bir tasvirini de verir. Bilindiği gibi insanlar cinlerin ismini zikretmekten korktuğu için Marakeş'te bilhassa şeytan, *ifrit*, *gul* gibi çeşitli ruh isimleri ve birtakım hüsnütabirler vardır. Şeytan, İblis'le ilişkilendirilir ve "kötücül düşünce ve davranışlar"dan sorumludur fakat hastalıklardan mesul değildir. Marakeşliler *ifrit*leri özellikle güçlü ve habis "büyük, yamyam ruhlar" olarak görürler; doğaüstü güçlerinin çoğu, sanki evliyaların kötücül karşıtı gibidir—insanların içine girip onları delirtme güçleri evliyaların gücüyle, *baraka*sıyla tezat oluşturur. Dişi veya erkek olabilen *gul* tâifesi genelde çıplak göğüsleri ve çatal ayaklarıyla amazonlardır. Çirkin olsalar da çekici bir biçimde güzel olabilir ve kuytularda kurbanlarını baştan çıkarıp yiyebilirler. *Hamadş*âlârın özellikle bağlı olduğu dişi cin Ayşa Kandişa, az önce bahsi geçen özelliklere sahip bir cindi.

Bu özel ruh türlerinin dışında cinler İslam âleminde kendilerine atfedilen özelliklerin çoğunu taşırlar. Cinler insanlarla olan ilişkilerinde ne yapacakları kestirilemeyen yarı-semavi, yarı-beşeri yaratıklardır; değişken, kindar ve zorba olma eğilimindedirler. Bilhassa hakaret ve incitilmeye karşı duyarlı olan cinler çoğu zaman kendilerini kızdıran, inciten ya da kendilerine bir şekilde karşı çıkan kişinin hastalanmasına sebep olurlar. Ayrıca özellikle kimi insanlar cinlerin saldırısına karşı daha savunmasızdır. Bilhassa öfkeli veya korkmuş kimselerin yanı sıra hamileler, yeni doğmuş bebekler, sünnet olan çocuklar, nişanlılar ve ölüm döşeğindekiler gibi yaşamlarında bir eşik döneminde olanlar bu saldırılara daha fazla maruz kalır. Bununla birlikte cinler de özellikle ikindi gibi belirli vakitlerde etkin, Ramazan gibi belirli vakitlerde etkisizdir. Genelde cinlerden

60 A.g.e. 4-5; ayrıca bkz. s. 96-97.

korkulur ve onlara saygı duyulur. Marakeşliler karanlıkta mum yakarak, cinlerin mesken tuttuğu yerlere tuz serperek, kendilerini kötülüklerden koruyan dualar okuyarak ve muskayla tılsım takarak cinlerden çeşitli şekillerde korunurlar. Yine de cinlerle ilgili bitmek bilmeyen bir karışıklık vardır; bir ölçüde evliyalara melek gibi yardım eden iyi Müslüman cinlerin varlığına duyulan inanıştan ötürü melekler, evliyalar ve cinler aynı gruptan sayılırlar. Evliyalar ve meleklerde olduğu gibi bazı cinlerin de isimleri bilinmektedir; bazılarınınkiyse sırdır ve bu isimlere vâkıf olmak büyücülerle âlimler için bir güç kaynağıdır. "İsimde fazlasıyla güç vardır ve bir insanın içine girmiş cinin adını keşfetmek, bu cini defetmenin ilk adımlarından biridir.[61]"

Bir insanın evliyasıyla ve diğer yandan da ciniyle olan benzerlikler dikkat çekicidir. Evliya hem ahlâki, hem de tıbbi bağlamda "kutluluk" olarak okunabilen *baraka* kaynağıyken cinler potansiyel *be's* (zarar, ziyan) kaynağıdır. Evliyanın ihsanı palazlanmalı, cinin düşmanlığıysa yatıştırılmalıdır. Kelime seçimindeki benzerlikler açıkça görülebilir. İnsanın "cinlere *tâbi* (takip ettiği), *muttakil* (yaslandığı) yahut *muveli* (dayandığı) olduğu söylenir. *Müsenned* genelde insanın evliyayla olan ilişkisiyle sınırlandırılsa da insanın ciniyle olan ilişkisini anlatmak için de kullanılabilir.[62]" Kişi bir evliyaya müsenned olmaya karar verirken cine tâbi olmaya ise karar vermez—bu, cinin kararıdır ve kendisine tâbi olanlardan cin, isteklerde bulunur. Bu istekler çoğu zaman belirli renkte elbiseler giyilmesini, belirli tütsüler yakılmasını, belirli bir müzikal parça (*rih*) eşliğinde Hamadşa seramonisi yapılmasını, bazı yiyecekleri, tabuları, kurban ve türbe ziyaretlerini içerir.[63]

Crapanzano'nun, Marakeş İslamının bu yönüyle ilgili tasvirinin daha geniş çapta İslamî inanışları yansıtmadığı anlaşılıyor. *Hamadşa*ların cine tutulma kültü, Sahra Afrikası'ndan devşirilmişe benziyor. Bu dinî grubun evliyaları ve Ayşa Kandişa'yla ilgili efsaneleri böyle bir kaynağı (Sahra Afrikası) akıllara getirir ve Sahra dinleriyle de yakın bir temas söz konusudur.[64] Maalesef

61 A.g.e. 135-140.
62 *The Hamadsha,* 142.
63 A.g.e. 142-143.
64 A.g.e. 141-142.

Crapanzano İslam dünyasının diğer kısımlarına da nüfuz etmiş bu "benzerlikler"in, özellikle *zaar* seramonisinin (bkz. aş.) peşine düşmez. İslam dışı dinî inanışların İslamî teamüller üzerindeki belirgin tesiri yüzünden bu ihmalin önemli sonuçları olmuştur. Crapanzano dinî grupları tasavvuf ve kollarının genel İslamî bağlamına oturtsa da Hamadşa ritüelinin oldukça farklı olduğu görülüyor.[65] Yahut bu, Marakeş tasavvufunun yaygın bir özelliği olabilir mi? Ayrıca cine tutulanların Hamadşa'yla tedavisi İslam'da egzorsizmin tarihiyle de ilişkili değildir. Hamadşa'nın bir sufi tarikatı olmadığı anlaşılıyor; bu, daha ziyade cine tutulanları iyileştirmek için Müslüman evliya kültünün unsurlarıyla Afrika'ya özgü inanç ve uygulamalarının bağdaştırılmasıdır. Hamadşa ritüeli sufilerin esrik hâllerine çok benzer. Amacıysa sufilerin amacının tam tersidir: burada çağrılan ve varlığı istenen şey Tanrı değil, saldırgan cindir.[66] Dahası Hamadşa ritüelinin katılımcı trans hâli cini, özellikle Ayşa Kandişa'yı sakinleştirmenin bir yoludur. Bu, cinin kişinin içinden kalıcı olarak çıkarıldığı bir egzorsizm değildir.[67] Crapanzano'nun Marakeş "egzorsizmi" tanımı, eğer doğruysa, egzorsizmin temel unsurlarını—cinin kim olduğunun öğrenilmesi, çıkarılması ve geri dönmesinin engellenmesini— içermez.[68] *Hazra*nın yani Hamadşa'nın ritüel dansının amacı cini memnun etmek ve yatıştırmaktır —cin çarp-

65 Kuzey Afrika'da bu tür esrik kültlerin içeriği için bkz. Dermenghem, *Le Culte*, 253- 327.

66 *The Hamadsha,* 186. Hamadşa'nın trans ya da psişik hâlinin, sufilerle delilerin ve Crapanzano'ya göre "ejakülasyon anındaki ruh hâli"nin esrikliğiyle ortak yönleri vardır (s. 195).

67 Kar. I. M. Lewis, 'African "Survivals" in Islam', *Religion in Context: Cults and Charisma* (Cambridge, 1986), 97, Lewis burada tedaviyi "bir tür din değiştirme" olarak yorumlar.

68 *The Hamadsha*, 159: egzorsizm "mağdurun burun delikleriyle vücudun diğer deliklerine az miktarda katran sürmek, barakayla kutsanmış suyla mağduru banyo yaptırmak ya da etrafında tütsü yakmanın dışında bir şey içermeyebilir. Çoğu zaman bir Kuran hocası ya da egzorsist, cin çıkana kadar mağdura Kuran'dan ayetler okur. Bazen adak adamak gerekir. Bu adaklar cine bir *hediye* ya da *ar* (utanç) olarak düşünülebilir; 'özünde birinin isteğini zorla yaptırmak amacıyla şartlı bir lanetin aktarımını imâ eden bir eylem'... yahut hastaya (yani hastanın içindeki cine) yedirilmek üzere bir ritüel hâlinde *massus* (tuzsuz pişmiş tavuk) gibi özel bir yiyeceğin hazırlanması olabilir."

mış ya da cine tutulmuş kimse için bir "kür"dür.[69] Fakat yalnızca geçici bir kürdür, zira *hazra* belli ki tarikatın çıkarı için sembiyotik bir ilişki yaratır.[70]

Ayrıca Crapanzano, hastanın trans hâlindeki evliyaların *barakas*ının aktarımıyla iyileştiği düşüncesiyle ilgili ayrıntılı bir analiz ortaya atar ve bunu geliştirir; fakat hasta hiç iyileşmediği zaman *baraka*nın nasıl terapötik bir etkisinin olduğu ise Crapanzano'nun kabul ettiği gibi belirsizdir.[71] Crapanzano, Hamadşa'nın iki üyesiyle ilgili ayrı bir çalışmada kısaca şunu belirtir: "Evliyanın *barakas*ı yani kutluluğu Hamduşi'nin transa girmesini sağlar.[72]" Evliyaların efsaneleri, geleneksel İslamî inanışlarla yabancı bir ritüeli birleştirmek yahut bunları rasyonelleştirmek için ortaya çıkmışa benziyor. *Baraka*ya nail olmaksa trans hâlini sağlayan cinin memnun edilmesiyle çelişkili olmasa bile gereksiz görünüyor.[73]

Yine de Crapanzano'nun çalışması bir Müslüman toplumunun akıl hastalığı ve bu hastalığın cinlerle ilişkisine dair algısını anlayabilmek için çok değerlidir. Örneğin Crapanzano aşağıda hastalıkların izahı için diğer şeyler işe yaramadığında cinlerden nasıl medet umulduğunu anlatır:

...bir insanın neden delirdiğinin (*hamik*) sebeplerini irdelerken beni bilgilendirenlerden birisi bana insanın bütün parasını veya ço-

69 A.g.e. 4, 135, 145, 158, 165, 187.

70 A.g.e. 6, 159.

71 A.g.e. 168.

72 Vincent Crapanzano, 'Mohammed and Dawia: Possession in Morocco', in Case *Studies in Spirit Possession*, ed. Vincent Crapanzano and Vivian Garrison (New York, 1977), 141-176.

73 Ayrıca Crapanzano'nun isimli ve isimsiz cinler arasındaki ayrımla ilgili yaptığı analizin savunulacak bir tarafının olmadığı anlaşılıyor. Crapanzano, egzorsizmin (*'azima)* genellikle isimsiz cinlerin saldırısına uğrayanlara yapıldığını (*The Hamadsha*, 158) söyler; yine de cin çıkarma eylemi çoğunlukla kişiye musallat olan cinle ilgili bilgiye, özellikle cini çağırabilmek için cinin ismine bağlıdır. Diğer yandan birisi, ismi olan bir cinin saldırısına uğradığında aralarındaki sembiyotik ilişkinin etkilendiği düşüncesi çelişkilidir: Crapanzano'nun belirttiği gibi cine tutulan kişiyle cin arasındaki "ilişki"nin öncülü cinin kimliğini tanımlamaktır. Ve iki farklı ruh hâlinin isimli-ve isimsiz- cine tutulmayla özdeşleştirildiğine dair hiçbir kanıt sunulmaz.

cuklarını bir felakette kaybedince delirdiğini söyledi. Ben de ona deli dedikleri bir adamı sordum. Bu adam ne parasını, ne de çocuklarını kaybetmiş, ne de herhangi bir felaket yaşamıştı. "Ah şu insanlar", dedi. O adamın yaşadığı yerdeki insanların niçin ona deli dediklerine dair hiçbir fikrinin olmadığını söyledi. Kader!.. Aynı şekilde cünunun adamı nasıl delirttiğine dair de bir fikri yoktu. Yapılacak bir şey yok, dedi. *Hamad*şâlâr, *Gnava*lar [bir başka dinî grup), hatta cin çıkarmada uzmanlaşmış Kuran hocaları bile bir şey yapamazdı. Evet, adamın ailesi onu türbeye götürebilirdi; her daim bir evliyadan yardım alabilme şansı vardı ama bu şüpheliydi.[74]

Tedavinin mümkün olduğu yerde belli ki cinin kurbanlarına saldırabileceği çeşitli yollar vardır ve bunlar kurbanın semptomlarıyla ilgilidir. "Cine tutulan birinin semptomlarını gösteren kişiyi cinin *meskun* ettiği (içine yerleştiği), birden felç olan kişininse *madrub* olduğu (çarpıldığı) söylenir... Sadece birinde cünun kaynaklı hastalıklar kategorisi semptoma özgüdür: *matruş*. Matruş sözcüğü ani, tek taraflı, genelde sol tarafta görülen yüz felcini imler. Bu felcin cinlerin insanın yüzüne tokat atmasının sonucu olduğuna inanılır.[75] Böylece cinler insanı çarpabilir ya da içine girebilir; ilkinde ani bir fiziksel sakatlık söz konusudur; ikincisindeyse bayılma, kasılma, anlaşılmaz şeyler söyleme gibi cine tutulmanın bilindik emareleri görülür. Her iki durumda da cinler kurbanlarının bedenlerini ele geçirirler; fakat çarptıkları kişiden hemen uzaklaşırken, içine girdikleri kişininse bedenini terk etmezler. *Mecnun* genellikle cinin saldırısına uğramış, lâkin bilhassa cine tutulmuş kimse demektir.[76]

Crapanzano cine tutulanlarla çarpılanların ayrıntılı bir sınıflandırmasını verir. *Mas'ut* ve *makhlu'* sırasıyla saplantılı ve korkmuş kimseleri imler; bunlar geçici bir süreliğine cine tutulmuştur; semptomlarının, daha ciddi bir durumun ilk evreleri olma ihtimali varsa da tedaviye ihtiyaçları yoktur. *Mir-*

74 *The Hamadsha*, 151. Crapanzano'nun, adamın hastalığına sebep olduğuna inanılan fakat tedavide herhangi bir rol oynamayan cinlerle—açıklayıcı sorumluluk— tedavide rol oynayan cinler—katılımcı sorumluluk— arasındaki ayrımı yapay ve atıl kalıyor. İlkinin tedavinin, bilhassa Hamadşa'nın işe yaramadığı vakalar olduğu anlaşılıyor.

75 A.g.e. . 152.

76 A.g.e. 152-153.

yah cine tutulmuş kimseyi imler; *meskun*sa "içine cin girmiş kimse"yi anlatmak için kullanılır. Crapanzano, *Hamadşa*ların "kasılmanın yanı sıra sohbet ya da bir etkinlik sırasındaki ani değişiklikleri, *meskun* dedikleri kimsenin önemli semptomları olarak" gördüklerini gözlemlemiştir.[77] *Makus*, cinlerin saldırısına uğramış kimseyi anlatmak için kullanılan en yaygın ifadedir. Crapanzano bunu kısmi cine tutulma olarak addetmiştir. Kendisini bilgilendirenlerden biri ona şöyle demiştir:

> Bir insan cünun tarafından makus edilir. *Gaybı* (görünmeyeni) hisseder. Sanki biri önünde durur ve bu kimse onun vücudunun dışındadır. Kimi zaman düşer ve titrer. [Ona cinin nerde olduğunu sordum.] Cinin nerde olduğunu yalnızca Allah bilir. Cinin vücudun içinde olması muhtemeldir. Lâkin bu kesin değildir. Gayb olan, titreyen, düşen birileri ve bir köşede [*mkalleş*] hasta, yatalak, kıpırdayamayan diğerleri vardır.[78]

Marakeşliler arasında ruhsal hastalıkların tamamının açık bir şekilde gözlemlenmesine rağmen Crapanzano'nun şiddet eğilimli ve zapt edilemez delilerden hiç bahsetmemesi kayda değerdir; bu durum onun cine tutulanlarla ilgili sınıflandırmasına ve ağır akıl hastalarının türbe ve *hadra*larla olan ilişkisine dair şüphe uyandırır. Cin çarpmış kimselere gelince *mushar*, cinlerin hafif etkilediği kimsedir; *matruş*la *madrub*sa gerçek anlamda cinlerin "çarptığı", doğrudan zapt ettiği kimselerdir ve fiziksel sakatlıkları vardır.[79]

*Hamadşa*lar cin çarpmış birini teskin etmek için bir şey yapacağı zaman, cinin kimliğinin tespit edilmesi gerekir. Cinin kimliği hastalıktan önce de biliniyor olabilir ya da bir rüyayla veya belirli bir cinle ilişkilendirilen müziği bularak öğrenilebilir. "Cinin kim olduğunu bulmanın daha yaygın bir yolu da bir *talla* (cin çıkaran falcı) çağırmaktır; bunların çoğu kadındır... *Talla* mekanik ya da kehanet biçimli falcılık yöntemleriyle cinin kim olduğunu öğrenmeye çalışır.[80]" Sonra cinin kurbanından ne istediğini öğrenmek ve isteklerini yerine getirmek gerekir.

Hamadşa ritüelinin terapötik amacının on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden beri Mısır'da yapılan ve akademik çev-

77 A.g.e. 153-154; yazarın Arapça transliterasyonunda bazı karışıklıklar vardır.

78 A.g.e. 154.

79 A.g.e. 155.

80 A.g.e. 162.

relerin dikkatini çeken *zaar* seremonisiyle uzaktan ilişkili veya en azından işlevsel olarak ona çok benzer olduğu anlaşılıyor.[81] *Zaar* aynı zamanda ruhsal ve fiziksel bozukluklara yol açan cine tutulduğu düşünülen erkekleri, özellikle de kadınları iyileştirmek için tasarlanmıştır. *Zaar* seremonisinin Etiyopya'da ortaya çıktığı ve buradan Batı ve Güney Arabistan, Sudan ve Mısır'a yayıldığı anlaşılıyor; Mısır'a Sudanlı köleler vasıtasıyla taşınmış olabilir. Etiyopya *zaar* kültü, Batı Afrika'da *bürī* adıyla bilinen benzer ritüellerle ilişkilendirilmişe benziyor. Bu bölgeden daha eski zamanlarda Kuzey Afrika ve Amerika'ya aktarılmıştır; Amerika'ya siyahi kölelerle taşınmıştır ve günümüzde *vudu* büyüsü olarak bilinmektedir. Amharca kökenli *zaar* sözcüğü, pagan Kuşitlerin en büyük tanrılarının adından türemiş olabilir.[82] Etiyopya Hıristiyanlaştırıldığında, Pagan tanrılarının kaderinin tipik bir örneği olarak *zaarın* kötü bir ruha dönüştüğü anlaşılıyor. Etiyopya'da Hıristiyan ve Müslümanlar *zaarın* özellikle akarsularda yaşadığına inanmıştır; bir insanın içine girdiğindeyse her iki dinde de bilinen muska ve egzorsizmle o kişinin içinden çıkarılabilir.[83]

---

81 Bkz. Enno Littmann, çev., *Arabische Geisterbeschwörungen aus Ägypten* (Leipzig, 1950); Maxime Rodinson, 'Autobiographies des possédées Égyptiennes', *Mélanges Louis Massignon* (Şam, 1957), 259-269, ve Littmann, A*rabische Geisterbeschwörungen* in *Journal asiatique* 240 (1952), 129-132; John G. Kennedy, 'Nubian Zar Ceremonies as Psychotherapy', Human Organization, 26 (1967), 185-194; A. Okasha, 'A Cultural Psychiatric Study of El-Zar Cult in U.A.R.', *British Journal of Psychiatry*, 112 (1966), 1217-1221; Lucie W. Saunder, 'Variants in Zar Experience in an Egyptian Village', *Case Studies in Spirit Possession*, ed. Vincent Crapanzano ve Vivian Garrison (New York, 1977), 177-191; Hani Fakhouri, 'The Zar Cult in an Egyptian Village', *Anthropological Quarterly*, 41 (1968), 49-56; M. F. el-Sendiony, 'The Problem of Cultural Specificity of Mental Illness: The Egyptian Mental Disease and the Zar Ceremony', *Australian-New Zealand Journal of Psychiatry*, 8 (1974), 103-107; Meyerhof, 'Beiträge', 320-322; Kriss and Kriss-Heinrich, *Volksglaube*, ii, 3. böl.; Hasan el-Shamy, 'Mental Health in Traditional Culture', 21-23; I, M. Lewis, '*Spirit Possession in Northern Somaliland', in Spirit Mediumship and Society in Africa*, ed. John Beattie ve John Middleton (Londra,1969), 204-211.

82 Lewis, 'Possession Cults in Context', *Religion in Context,* 47.

83 *EI*$_2$, Zār' maddesi (Enrico Cerulli). Cerulli'nin "her iki dinin

Sonuç olarak *zaar* terimi hem kötü ruhu, hem de *zaar*ın kendisine atfedilen kültü imler. Kuzey Etiyopya'daki *zaar* kültü, Kuzey Afrika Hamadşasına oldukça benzerdir.

Etiyopya'da herkes bir *zaar* ruhunun saldırısına karşı savunmasızdır fakat bazıları, özellikle kadınlar daha hassastır. Genelde duygusal yoksunluk—terk edilmiş bir genç kız, kalbi kırık bir deve çobanı ya da ihmal edilen bir eş gibi— ve psikolojik rahatsızlıklar, insanları cine tutulmaya karşı daha savunmasız hâle getirir.[84] Kısa vadede travmatik veya akut bir gergin durum, insanı cin saldırına karşı özellikle dirençsiz kılar. Her hâlükarda cinlerin saldırısına uğradığını düşünen kişi, alışıldığı üzere *zaar*dan medet umar. Mağdur, kendisi de *zaar*a tutulmuş, fakat ruhla "anlaşmış" bir şifacıya danışır. Şifacının histerikleri yatıştıran bir bakışı ve Amharcanın bir argosu olan "*zaar* dilinde" konuşabilme yeteneği olmalıdır; kadın *zaar* hekimleri hemen hemen her daim işi annelerinden öğrenirler. *Zaar*ın bu seküler yanı onu keskin bir şekilde Hamadşa'dan ayırır; şifacıyla o yerin evliyası arasında bir ilişki yoktur, bu yüzden Etiyopyalı büyücüler daha ziyade bir şaman olarak düşünülebilir.[85] Hastaya dikkatli bir teşhis konduktan sonra şifacı, hastanın cinini ve bu cinin kim olduğunu öğrenebilmek için kendi *zaar*ını çağırır. Hamadşa'nın aksine pek çok olası rahatsız edici cin vardır; her biri kendine has özelliklere sahiptir ve içine girdikleri kimseden özel istekleri olur. Sonunda hastanın *zaar*ının kim olduğu öğrenilir ve istekleri müzakere edilir; bu istek mücevher, özel renkli elbise veya tavuk yahut başka bir kümes hayvanı gibi sembolik bir adak olabilir. *Zaar* bir süreliğine memnun edilir ve mağdur rahatlatılır. İyileşmesinin bir sonucu olarak hastaya bir kanca takılır; hasta böylece kendisi gibi acı çekmiş kimselerin oluşturduğu "*zaar* topluluğu"nun ömür boyu potansiyel üyesi olur ve kişinin cinini memnun eden trans dansına belirli aralıklarla katılır. "Çoğu *zaar* kişinin içinden hiçbir zaman çıkartıla-

---

mensuplarının paylaştığı ritüeller" ifadesiyle ne demek istediği belirsizdir; zira İslam dininde herhangi bir egzorsizm (cin çıkarma) ritüeli yoktur.

84 Lewis, 'Possession Cults in Context', 23-50.

85 Bkz. I. M. Lewis'in bilgilendirici makalesi: 'The Shaman's Career', *Religion in Context*, 78-93.

maz.[86]"

Simon Messing, Etiyopya'da tipik bir cine tutulma vakasıyla alâkalı kısa ve bilgilendirici tasvirinde ailenin ilgisini vurgular. "Geceleri dışarı çıkıp kırsalda dolaşma ve sırtlanlara karışma isteği şeklinde ortaya çıkan histerik cine tutulma vakalarında hastanın akrabaları hastayı iple bağlayabilir. Ne olursa olsun hasta hiç yalnız bırakılmaz.[87]" *Zaar* seremonisi için hasta *zaar* hekimin evine yönlendirilir. Bu kültün müritleri çoktan orda toplanmış ve evi tütsülemiştir. İçine cin girdiğinde medyum vazifesi gören hekim çıkıp gruba katılır. Orada toplanmış olan grubu karşılayıp içecek getirmelerini söyler; erkek bir bestekâr-okuyucu *zaar*a ilahiler söyler, diğerleri de bu ilahilere alkışlarla eşlik eder. Hastanın cininin kim olduğu hekim tarafından bulunur ve cinin sorgulanmasıyla hastanın itirafından sonra hasta *zaar*ıyla bitkin düşene dek raks eder. "Tedavinin büyük bir kısmı, rahatsız edici *zaarı*, iyiliksever 'koruyucu *zaar*'a ("vekabi") dönüştürmek için yapılan müzakerelerden oluşur.[88]"

Mısır'da *zaar* ritüelini genellikle ruhlar âlemiyle yakın temas hâlinde olan *kūdya* veya şaykha denen kadınlar yönetir. "*Zaar* ritüelini uygulayanlar ruhların kendilerini büyücü 'ilan ettiği' rüyalarından hareketle ya da atalarından miras aldıkları güç ve bilgiyle bu konuda profesyonel olduklarını iddia ederler.[89]" Kolektif ritüel için aleni veya gizli bir biçimde belirli aralıklarla toplanan ve çoğunluğu orta yaşlı kadınlardan oluşan yarı-kalıcı müşteri grubu büyücü kadının etrafını sarar. Hiçbir şifa yöntemi işe yaramadıktan sonra *zaar*dan medet ummak bir bakıma "iblislerin kazandığını kabul etmektir; seremoninin bütün havası

86 Simon D. Messing, 'Group Therapy and Social Status in the Zar Cult of Ethiopia', *American Anthropologist*, 60 (1958), 1120-1126. Kar. Lewis, 'Spirit Possession in Northern Somaliland', 204 b.a.. Burada Somali'deki *zār*da aslında bir egzorsizm yapıldığı iddia edilir. Ayrıca Messing, Etiyopya'daki Kıptî Kilisesi'nin *zār*ı yasakladığını fakat insanları bundan vazgeçirmek için pek bir şey yapmadığını belirtir; "bu durum, çoğu rahibin *zār*a, özellikle Kıptî Hıristiyan sayılan ruhların (diğerleri "Müslüman" yahut "pagan"dır) kozmolojisine gizlice inanmalarından kaynaklanıyor olabilir" ('Group Therapy', 1121).

87 A.g.e. 1123.

88 A.g.e. 1123-1124.

89 Fakhouri, 'The Zar Cult', 50.

bir tür zorlamadan ziyade teskin ve ikna havasındadır.[90]" Genellikle *kūdya*nın bir hazırlık mülakatı ve teşhisi olur.[91] Müzik ve dans, tıpkı Hamadşa ritüelindeki gibi başat bir rol oynadığı için bu ritüelin önemli bir parçası da kiralık müzisyen grubudur. Katılımcıları transa sokan danstan sonra *kūdya*, sadece kendisinin duyabildiği bir sesle içine cin girmiş kişinin cinini sorgular. Cinden kendini tanıtmasını ister ve ona taleplerini sorar. Cinler sayısızdır ve hepsi ayrı birer bireydir; genelde (Kahire, Yukarı Nil, Sudan gibi) memleketlerine ya da (Hıristiyan, Müslüman, pagan gibi) dinlerine göre tanımlanırlar ve talepleri çoğu zaman içine girdikleri kişinin çeşitli takılar takarak kıyafetler giymesini ve kurban kesmesini içerir.[92] Müslüman *zaar* uygulayıcıları da tıpkı Hıristiyanların muska ve tılsımlardan medet ummaları gibi cine tutulan kimsenin şifa için Hıristiyanların kutsal mekânlarını ziyaret etmesini tavsiye edebilir.[93] Özel *zaar* ritüeli geleneksel olarak bir ziyafetle sona erer. Yukarı Mısır'da bu ziyafet *sulheh* (barış getiren şey) adıyla bilinir ve ruhların, kurbanlarının içine arzu edilen şekilde yerleşmesini sembolize eder.[94] *Zaar*, büyücünün tuhaflıklarına ve hastalığa göre ayrıntılar açısından oldukça değişkenlik gösterse de bu ritüel bir kür değil, cine tutulan kimseyle cini için bir yatıştırıcıdır; zira bu ritüelin amacı kişiye rahatsızlık veren cinle uzlaşmaktır.

Modern psikolojik yorumlara rağmen *zaar* modern psiki-

90 Kennedy, 'Nubian Zar', 186.

91 Çoğu modern *zār* gözlemcisi bu ritüelin histerik reaksiyonlar, anksiyete, nevroz ve depresyonun hafif türleri için etkin olduğunu ve *zār* liderinin uygun sinyaller için müşterilerini dikkatle incelediğini vurgular. Kennedy, *vesvese* sözcüğünün imlediği depresif vakaların Nubiya'da zārın en çok tedavi ettiği hastalıklar olduğuna işaret eder ve akıl hastalıklarının yerlilere özgü sınıflandırmasına yer verir ('Nubian Zar', 190).

92 Sadece Okasha ('A Cultural Psychiatric Study', 1218) gerçekten bir egzorsizm yapıldığını iddia eder: "Sonunda 'kodia' iblise isteklerini yerine getireceğini söyleyerek mağdurun içinden çıkmasını emreder. Odanın ortasına bir çömlek konur ve iblisin bu kavanozu kırarak çıkıp gitmesi beklenir."

93 Fakhouri, 'The Zar Cult', 54-55; Rodinson, 'Autobiographies', 267.

94 Blackman, *The Fellahin,* 186-187, 198-200.

yatrik anlamda aslında bir "grup terapisi" değildir. Elbette insanın zor zamanlarında arkadaşlarının ve onların kişisel desteğinin önemi vardır, ancak mağdur—aslında seremonideki herkes mağdurdur— tecrübesini dışa vurur; hastanın ruhsal geçmişiyle ilgili bir araştırma söz konusu değildir. Kişisel motivasyon tezahür eder; (hastalıktan) cine tutulan kimse değil, büyük oranda cinler sorumludur. Ayrıca *zaar* hastalıkla ilgili büyük ölçüde öznel tecrübenin yanı sıra cinin varlığını ve kişinin içine cin girdiğini doğrular. Çoğunlukla geçici delilik, sağlıklı olabilmek için bir pazarlık aracıdır. Bu ritüeller kür, egzorsizm ya da bir tür ruhsal paylaşım değildir. Birtakım sebeplerden ötürü bu şifa kültleri genelde sosyal bilimciler tarafından klasik Yunan ve Dionysos ritüelleriyle yanıltıcı bir mukayeseye yol açan yöreye özgü Müslüman inanışlarından, özellikle cin, egzorsist ve büyücü inanışlarından ayrı ele alınmıştır. Geleneksel okült Müslüman inançları bağlamında *zaar* çok tuhaf bir şey olarak alımlanmaz. Mısır'da olduğu gibi *zaar*ın ritüel olmayan yanları büyü şifacılığına benzer. Bir akıl hastalığının fiziksel yani *hilka* (Tanrının bir işi) olmadığı kanaatine varıldıktan sonra ve bu akıl hastalığı ani bir şekilde baş gösterdiğinde, teşhis genellikle cine tutulmadır ve dinî şifacıya gidilir.[95] Doğal olarak şifanın hastalığa ya da şifacının hastaya uygun olup olmadığına dair müza-

95 El-Shamy, inatçı bir cin mevzu bahis olduğunda muska ve büyü satıp insanları türbe ve *zikre* yönlendiren şeyhten "kutsal olmayan dini-büyücü şifacı"ya (?) doğru bir gelişimin söz konusu olduğunu öne sürer; yani büyü, açık bir şekilde başlangıçtaki "kutsal" yerlerle ilgili olsa ve Tanrı cismani egzorsizmden ayrılmasa da, Tanrının yardımına başvurmadan cini doğrudan kontrol altına almaya doğru bir geçiş vardır ('Mental Health in Traditional Culture', 20-21). Yine de el-Shamy, şeyh ya da şamanın kişinin içine giren cinle iletişim kurduğunu ve çıkmak için cinin öne sürdüğü şartları tartıştıklarını iddia eder; bütün bunlar cinin dışarı çıkarılması dışında *zār*a çok benzerdir. El-Shamy bu konularla ilgili tasvirlerine yönelik hiçbir kanıt sunmaz; geleneksel Müslüman (veya Hıristiyan) egzorsizminde cinle böyle bir pazarlığa girişilmediği için insan şüpheye düşer; El- Shamy *zār*ı bir yandan egzorsizmle, diğer yandan zikirle karıştırmışa benziyor ya da belki sadece günümüzde Mısır'da var olan karışıklığı yansıtıyor. Modern Mısır'da *zār*ın doğasıyla ilgili Mayers'in bilgilendirici incelemesi için bkz. 'A Century of Psychiatry', 254-257.

kereler vardır.[96] Genelde *zaar* kültü, belirsiz olduğu kadar bir o kadar da tutucu olan okült tedavi uygulamalarının değişmez olmadığına dair faydalı bir hatırlatıcıdır. Bu teamüllerin "popüler" yani alt-sınıf arasında yaygın olması da zorunlu değildir. Mısır'daki *zaar* seremonisinin gösterdiği kadarıyla ilk olarak on dokuzuncu yüzyılda üst-sınıftakiler tarafından benimsenmiş ve çağdaş toplumsal ihtiyaçlara göre değişerek toplumun diğer tabakalarına yayılmıştır.[97]

Böylece Hamadşa'nın, Sahraaltı uygulamalarıyla Kuzey Afrika murabıtlığının başarılı bir karışımının sonucu olduğu anlaşılıyor. Cin kültünün evliyalarla ilişkilendirilmesiyle karşılaştırılması da Hamadşa'yı legal yani İslamî bir tedavi türü hâline getirerek ona kutsal bir hava katmıştır. *Zaar*, genel olarak erkek egemen sufi ritüelleri taklit etmişe benziyor. Mısır'da *zaar* kültünün aynı şekilde yerli evliya tapınmasına aktarılmadığı fakat hatırlanacağı gibi geç ortaçağda İbni Kayyim'in tıbbı nebevi ve Galen tıbbı bağlamında kötülediği "kocakarılar"ın ya da gezici şifacıların uyguladığı özellikle cine tutulma "tedavisi" gibi eski uygulamalardan devşirildiği anlaşılıyor. *Zaar*'ın Mısır'daki evliyalarla olan bağlantısı ise belirsizdir.[98] *Zaar*'ın evliyalar-

96 Mayers ('A Century of Psychiatry', 256) *zār*ı Yunanistan'da Anastenarides'lerin yaptığı dans ritüeliyle karşılaştırarak şu yorumu yapar: "Cine tutulmak kişinin itibarına 'mecnun' yahut deli diye yaftalanmaktan kesinlikle daha az zarar verir. *Zār*, kişiyi rahatlatamaz ve bu kişinin durumu kötüleşirse kişinin içine giren cinin insanı delirttiği ya da bu kişinin başka bir fiziksel rahatsızlıktan muzdarip olduğu düşünülür. Fakat Anasterialılar arasında olduğu gibi [*sic*] burada da her zaman sınır kişilik [*borderline*] vakaları söz konusudur."

97 Benzer şekilde Lewis *wadaaddo* cin çağırma kültünün Kuzey Somali'ye yeni ihraç edildiğini öne sürer ('Spirit Possession in Northern Somaliland', 211-214).

98 Okasha, 'A Cultural Psychiatric Study', 1217: 'El-Zar ne dinî güdülerden ilham alır, ne de onlarla iş yapar.' Birtakım sebeplerden ötürü Mısır'da *zār*'ın düşmanlığının farkında olunması gerekir; bu durumda Okasha psikiyatristlere karşı muhalefeti temsil eder. *Zār* için en önemli şey olan büyü, "kutsal şeylere saygısızlık" olarak görülür (El-Shamy, 'Mental Health', 22-23). Mayer, Mısır'da geç on dokuzuncu yüzyıldan beri *zār*ın kışkırttığı görüş ayrılığıyla ilgili oldukça bilgilendirici bir taslak sunar; ayrıca *zaar*a yapılan saldırıların Avrupa bilimin Mısır'a girişini meşrulaştırmaya yardımcı olduğunu öne sürer

dan ziyade "kocakarılar "la şüphe uyandıracak şekilde irtibat hâlinde olmasının modern Ortadoğu'da Müslümanlar arasında bu kültün sevilmemesinin bir sebebi olduğu ve *zaar* terapisinin neden genellikle kadınlar tarafından kadınlara yapıldığı anlaşılıyor. Bu asimilasyon teorisi, kimi batılı gözlemcilerin yaptığı Müslüman kadınların erkeklerden daha ağır bir şekilde ciddi ruhsal bozukluklardan mağdur olduğuna dair mantıksız varsayımdan kaçınır. Oysa *zaar*ın genelde kimliksizlikten muzdarip Müslüman kadınların belirli psikolojik sıkıntılarıyla duygusal bozukluklarını hafiflettiği biliniyor.[99] *Zaar* ve benzeri cine tutulma kültlerinin, oldukça iyi tanımlanmış bağlamlar içinde delilerin aksine toplum tarafından bilinçli bir şekilde hayal kırıklığına uğratılmış ve engellenmiş güçsüz, zayıf ve sıkıntılı insanların ihtiyaçlarına göre delilere yapılan ortaçağ egzorsizminin nispeten daha yeni ve başarılı adaptasyonları oldukları anlaşılıyor.

Bir yandan kadınlar *zaar*la, diğer yandan da doğaüstü tedavinin, bilhassa ezoterik kür ve egzorsizmin eski yöntemleriyle yakından ilişkili oldukları için "kocakarı tıbbı"nı (*tıbb er-rukka*) gün ışığına çıkarmak önemlidir. Bu tıbbın temel olarak kadınlarının büyü tedavisini bilgi geleneğiyle ilgisi olmayan gayrimüslim halkın inanç ve teamüllerine yasladığı anlaşılıyor.[100] Neyse ki John Walker kısaltılmış bir çeviri vasıtasıyla 1892-1894'te Kahire'de basılan, Mısırlı bir hekim olan Abdürrahman İsmail'in yazdığı *Tıbb er-rukka* başlıklı "modern Mısır'daki bazı bâtıl uygulamaların eleştirel bir versiyonu"nu ortaya çıkarmıştır.[101]

('A Century of Psychiatry', 34-42 b.a.).

99 Bkz. Lewis, 'Spirit Possession in Northern Somaliland', 188-219.

100 Filistin'deki iki ayrı uygulayıcı türüyle ilgili Canaan'ın sınıflandırmasına bkz: şeyhler/rahipler ve kocakarılar, ilk grup dine dayanırken ikincisi tecrübeye dayanır (*Aberglaube*, 45-46). Bu tür kadınları 1920'lerde Yukarı Mısır'da bir İngiliz kadını olan Winifred Blackman da oldukça iyi gözlemlemiştir; bkz. *The Fellahin*, 184-187, 201-217.

101 John Walker, çev., *Folk Medicine in Modern Egypt: Being the Relevant Parts of the 'Tibb al-Rukka' or 'Old Wives' Medicine' of 'Abd al-Rahmān Ismā'il* (Londra, 1934). O. B. Macdonald'a göre (*EI*$_1$, 'Sihr' maddesi), bu kitap yaygın bâtıl inançlarla, özellikle tıbbi olanlarla ilgili enteresan bilgiler içerir; yazar, Kasr El Aini tıp mektebinden

Abdürrahman İsmail bu işi "ucuz ticaret ve kötü bir meslek" olarak görse de, yazdıkları yerli halktan olmasının avantajını taşır. Bu ticareti çoğu zaman derviş ya da ulema kılığına girmiş şarlatanların yaptığını ve hastaları onların anlamadıkları bir dilde konuşarak kandırdıklarını söyler; başarıları ya hastalığın kendiliğinden iyileşmesinin ya da "hayal gücüyle istemli sinirsel etkinin oyunu"nun sonucuydu. Gerçekten de tedavilerin başarısı, uygulayıcıların telkin, ampirizm ve hastayla olan kişisel ilişkilerinin zekice harmanlamasının bir sonucu gibi görünüyor. "Sahte hekimler" arasında epey uzmanlaşma vardır ve hepsinin olmasa da siyatikten akıl hastalıklarına kadar pek çok hastalığın sebebinin cinler olduğu düşünülür.

'Abdürrahman İsmail *rukka* terimini şöyle açıklar:

Kocakarıların teknik terminolojisinde *rukka*, onu bozabilecek bütün yabancı maddelerden arındırmak için üzerine keten serpilen bir odun parçasıdır. Günümüzdeki gibi antik dönemdeki uygulama da böyleydi. Özel şartlardaysa bu sözcük eşleri tarlada çalışırken evde kalan kadınlar için kullanılır. Çünkü onlar genelde eşleri ya da efendilerinin kendilerine yapmasını söyledikleri işleri yapmak için bir akşam toplanırlar. Sonra o vakitlerde aralarındaki konuşma dönüp dolaşır ve içlerinden biri, kızları ya da aile üyelerinden birinde denediği bir "reçete"nin başarısıyla övünür. Böylece bu "reçeteler"in *rukka*yla ilişkilendirilmesiyle sözlüğe göre *rikāka*nın yanı sıra *rukka* da "aptal kocakarı" anlamına gelir.[102]

Ailede hastalardan, özellikle çocuklardan genelde yaşlı kadınlar sorumlu olduğu için onlar tıbbi bilginin doğal toplayıcı ve deneycileriydiler. "Kocakarılar" belli ki en çok denenmiş ilaçlarıyla—muhtemelen yemek tarifleri gibi— tanınmakta ve insanlar kendilerine bu yüzden gelmekteydi. Bu ilaçlara sözlü gelenekle nesilden nesle, anadan kıza aktarılan daha fazla sihir odaklı muğlak teamüller eklenmiştir.[103]

---

mezundur ve yazılarını bir tıp adamının öfkesiyle kaleme alır.

102 Walker, *Folk Medicine*, 17-18.

103 Deliliğin sayısız sihirli kürü vardır ve bunların çoğunun bir açıklaması yoktur. İran'daki sihirli ilaçlar için bkz. Elwell-Sutton, 'Magic and the Supernatural', 195. Kudüs'teki Yahudilerin sihirli ilaçları içinse bkz. Thompson, *Semitic Magic*, 102. Bu uygulamaların muğlaklığının, Lame'in *ilm er-rukka* tanımının asıl vurgusu olduğu

Muskalarla ilgili incelemesinde yazar "ne zaman birisi histerik bir zayıflık veya sinirsel rahatsızlıktan muzdarip olsa, yakınlarının ona muhakkak büyü yapıldığını ya da içine cin girdiğini söylediklerini" gözlemlemiştir.[104] Kuzey Afrikalılar özellikle Mısır'da cin çıkarma yetileriyle meşhurdu.[105] Bir keresinde "Abdürrahman İsmail, kronik menenjiti olan bir hastayı tedavi ederken, *mü'efrit*e (*ifrit*e tutulmuş kimse) eziyet eden cini çıkarması için çağrılan Tilimsanlı bir şeyh tarafından hiçe sayılmıştı. Kuzey Afrikalı çantasından tütsü çıkarıp ateşe atar; bu tütsüden boğucu bir duman yükselir. Şeyh hastaya yaklaşıp ayak başparmaklarından birini ipek bir iplikle bağlar; ipin diğer ucunu da elinde tutar. Orada bulunan herkese şöyle der: "Doğrusu hastanın içine girmiş bu cin, kâfir kralların çocuklarından biridir ve yalnızca lanetlenip aşağılanır ve kötü muamele görürse çıkıp gider. Bu yüzden burada bulunan sizlerin onu dövmesi gerek." Hastanın babası ve oradaki bir diğer adam ellerine sopalar alıp adamı feci şekilde dövmeye başlarlar. Egzorsist onları "*Cin* çıkmak üzere" diyerek cesaretlendirir. "Dine başkaldıran bir kâfirin bu lanetli oğlu çıkıp gidince hastanız birazdan iyileşecek.[106]"

Bir kocakarı genellikle cinin kendisine görünmeyenin ve özellikle hastalıkların ilaçlarının bilgisini ifşa eden bir yoldaş ve "eşi" gibi olduğuna inanmıştır. Bu, yaygın bir inanış olan herkesin bir ruh (cin) eşi (*karin/karina*) olduğu gerçeği göz önüne alındığında çok da olağanüstü bir şey değildir.[107] Kendisine danışanların verdiği hediyenin karşılığında kocakarı karanlık bir odaya girip kapıyı sıkıca kilitler ve uzun süre orda kalır. Sonra şeytanının "yardımcıları" vasıtasıyla uzak diyarlardan getirdiği

---

anlaşılıyor: "İyilik için veya kötülükten sakınmak ya da kötülüğü kovmak için yapılan bu emek türleri [yani sihirler] din, büyü yahut astrolojiye dayandırılmadığında bunların ne kadar saçma olduklarını imâ etmek için bu terim (*ilm er-rukka*) verilmiştir, bunlar en çok kadınların medet umduğu *'ilm er-rûk'keh* yani kadın işi konulardır. Bu terim kimilerince 'ilm er- rukyeh' ("sihir ilmi") ifadesinin kaba bir bozmasıdır: kimilerine göre de ikinci terimin kelime oyunuyla bozulmuş hâlidir (*Manners and Customs*, 1860 baskısı, 256)."

104 Walker, *Folk Medicine*, 27.

105 Walker, *Folk Medicine*, 29-30.

106 A.g.e. 44-47.

107 A.g.e. 44-47.

bazı ilaçlarla müşterilerinin yanına döner. *Cin*ler ("yardımcılar") bu ilaçların bir kısmını Hindistan'dan, diğerlerini de Sind'den yani İslam kozmolojisinde dünyayı çevreleyen Kaf Dağının yanındaki yerden getirdiği için onlara bu ilaçları almalarını söyler. Kimi zaman kocakarının, hastanın adını, hastalığın ne zaman başladığını söyleyen ve hastaya iyileşme teminatı veren selim *ifrit*inin *baraka*sına nail olmaları için kadınların karanlık odaya girmesine izin verdiği olur. Belli ki kocakarı, kendisine danışan kimsenin ne durumda olduğuyla ilgili tamamen bilgi sahibidir ve *ifrit*inin ağzından konuşur.[108]

Cinlerle temas hâlinde oldukları için kocakarılarla büyücülerin etkili büyü ve muskaları vardır. *Zaar*ın güneyden aktarılmasıyla tutarlı olarak toprak falına bakanlar [*geomancy*], deniz kabuğu falcılığı [*shell divination*] ve kitap falcılılığı [*bibliomancy*] ekseriya Sudan'dan gelmekteydi; kum falcıları hastalıklara karşı muska yapıp satardı.[109] Birtakım deniz kabuğu falcıları şifacılık da yapardı. Bir keresinde Abdürrahman İsmail sarıcalıktan muzdarip kızı için kocakarıya danışan bir annenin hikâyesini aktarır. Deniz kabuklarına bakan falcı bir cinin kadının kızına âşık olup içine girdiğini söyler. Kocakarı, kızın içindeki cini çıkarmak için 200 gram civarında erimiş kurşun ister.[110] Bu, daha önce de gördüğümüz gibi Türkler arasında yaygın bir uygulamaydı.

Abdürrahman İsmail şifa bulması için büyücüye götürülen "*atr* yani genellikle bir mendil gibi hastaya ait özel bir eşyanın ölçülmesinden" de bahseder. Büyücü, düğümlenmiş mendili ölçerek hastanın nasıl iyileşeceğini tahmin eder; ölçüm olumsuz çıkarsa muska yazabilir. Abdürrahman İsmail, bu inanışın hastaların *atr*larını *fakih*lere (genelde ufak bağışlarla iş gören fakir köy hocası) yollayan *fellah*lar arasında yaygın olduğunu söyler.

> Ne zaman *atr* getirilse, bunu aralarında başlangıç olarak parmağıyla ölçeceği boşluk bırakarak iki elinin arasına alır ve sonra *atr*ı ağzının kenarına koyup mırıldanarak egzorsizme başlar. Sonra bu işlemi bitirince ikinci bir kez daha ölçer ve sonra tekrar ölçer. Sonra ulağa *atr*ın uzadığını ve bunun hastanın çabuk iyileşeceğinin ve uzun bir ömrü

108 A.g.e. 30-31.

109 A.g.e. 34-37; Ayrıca bkz. Padwick, 'Notes', 442-445.

110 Walker, *Folk Medicine,* 39-40.

olacağının işareti olduğunu söyler. Bunun ötesinde muska yazmadan hiçbir şey sonuçlanmaz.[111]

Bu prosedürler Kuran'daki ayeti hatırlatan, çoğu zaman kötü niyetle düğüm atma ve düğümlere üfleme ilişkilidir; oysa *fakih* de grip ve ateşli hastalıkları iyileştirmek için benzer şeyler yapar.[112] Abdürrahman İsmail *zaar* seremonisini yalnızca kadınlara özgü bir etkinlik olarak resmeder ve alışılmışın dışında Müslüman evliyaların gücünün *zaar* liderinin içinde olduğunu, müşterisine bu yüzden *baraka*sını aktarabildiğini söyler.[113]

Erken yirminci yüzyılda Mısır'da doğaüstü şifacılık uygulaması yabancılar tarafından gayet iyi bilinmekteydi. Yabancıların anlattıklarına göre her sınıftan pek çok kadın ve erkek kendilerine yapılan büyüden kaynaklanan rahatsızlıklarının tedavisi için büyücüye giderdi. Pazar yerlerinde toprak falcılarına ve en az onlar kadar rağbet gören muska, tılsım ve sihirli iksirler satan aktarlara rastlamak mümkündü. "Cine tutulma inancının bir sonucu olarak hemen hemen her köyde pek çok büyü sanatı ve kadın egzorsist türemiştir. Mevcut büyü ve sihirler, cin çıkarmaktan ziyade cinleri yatıştırmak için kullanılır. Hemen hemen her köy, içlerine girmiş 'kutsal' ya da büyücü atalarının ruhları vasıtasıyla büyü yapan erkekleri ve kadınlarıyla övünür. Kimi zaman bu tür kadınlar erkek, erkeklerse kadın olarak bilinir.[114]"

*Zaar*ın, bir insana hayatı boyunca eşlik eden kişisel cinlerle ve bunların yönlendirilmesiyle ilgili asırlık düşüncelere aykırı olmadığı için Mısır'da epey rağbet gördüğü anlaşılıyor. Kuran-ı Kerim'e göre her insanın sağında ve solunda bir melek ve bir şeytan vardır; melek onu sevaba, şeytansa günaha davet eder.[115] Mısır'da *karin* (diş. *karina*) insanın ruh ikizi sayılır; bu ruh ikizi kimi zaman karşı cinstendir fakat cinden farklıdır.[116] Aynı za-

111 A.g.e. 40-41.

112 A.g.e. 41-43.

113 A.g.e. 62-67. Ayrıca bkz. Padwick, 'Notes', 442-445.

114 Herbert E. E. Hayes, 'Islam and Magic in Egypt', *Moslem World*, 3 (1913), 401.

115 *EI*$_2$ 'Karin' maddesi (D. B. Macdonald); kar. Canaan, *Dämonenglaube*, 47-49.

116 Samuel M. Zwemer, *Studies in Popular Islam* (Londra, 1939),

manda herkesin bedeninde bir *ukht* yani bir kız kardeş ve bir *ifrit* taşıdığına inanılırdı.[117] Bütün bunların dışında *ka*yla (insan ruhu) ilgili modern zamanlara değin varlığını koruyan çok daha eski bir Firavun inanışı vardır. Ruh/cin popülasyonuyla ilgili bu inanış karmaşası değilse bile karışımı, G. D. Hornblower'ın 1927'de Giza Piramitleri yakınındaki Nezlet Batran'da karşılaştığı Mısırlı bir kâhinin aşağıdaki anlatısında açıkça görülebilir. Bu anlatı aynı zamanda sıradan bir egzorsistin mesleğini bir nebze anlamamızı sağlar. Falcının asıl işi gizli şeyleri açığa çıkarmaktı lâkin kötü ruhları kovan bir egzorsist olarak özel bir şöhret kazanmıştı:

> Bu evde ülkenin dört bir yanından, hatta güneyin uzak yerlerinden toplanmış insanlar buldum. Büyücülük yaparken içine yol gösterici bir cin girmişti. Bu cin her zaman aynı cin olmuyor, bazen erkek, bazen de kadın (şeyh/şeyhe) oluyordu fakat bu cinleri nadiren değiştiriyor, aynı cin ona uzun zaman eşlik ediyordu. Cin onun içinden konuşurken sesi değişiyordu; onunki bir tür karnından konuşmaydı. Kahire'de gezici bir profesyonel olan İtalyan spiritualiste yaptığı ziyaret, eski bir perde ve tef alıp yeni, cazip bir tarz edinmesine sebep oldu. Önceden evinin/ev sahibinin avlusuna çadırdan küçük bir tapınak yaptırdığını öğrenmiştik. En son yaptığı egzorsizm işleri arasında *ka* (*ukht*) ile ilgili olanı çok enteresandı. Genç bir adam kötü bir cinin saldırılarına maruz kalmıştı; bu cin yüzünden yere düşüp yuvarlanıyor, sağa sola çarpıp elbiselerini yırtıyordu. Adamı hocaya götürürler. Hoca, cinin kim olduğunu araştırınca bunun sıradan bir iblis olmadığını, adamın ruh "kız kardeşi" olduğunu öğrenir. Bu ruh egzorsiste genç adamın "sarkan gömlek kolunu sallayarak ve başını sağa sola çevirerek yürüdüğünü" söyler—bütün bu hareketler aşırı kibir ifadesi olduğu için ruhu öylesine kızdırır ki şayet düzelmezse adamı öldürmeye karar verir. Hoca tedaviyi öylesine başarıyla tamamlar ki hasta, hocanın sadık bir müridi ve falcılık için de gelecek vadeden biri olur: ustası da bir dizi nöbetten sonra mesleğine başlar.[118]

53-68 *karin/karina*nın her daim bir şeytan ya da kötü cin olduğunu öne sürer.

117 Blackman, *The Fellahin*, 69-76, 237-238.

118 G. D. Hornblower, 'Traces of a Ka-Belief in Modern Egypt and Old Arabia', *Islamic Culture*, 1 (1927), 426-427.



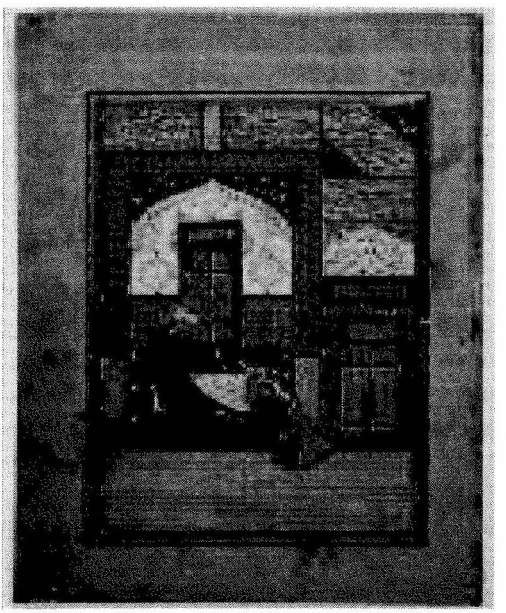
Resim 5 Mecnun, babası ve diğer hacılarla beraber Kâbe'de: BL Add. MS 25900, fo. 114b. Kapının üstünde şöyle yazar: "Yemekten önce namaza koş"; en üstte ise Kuran'dan bir ayet vardır.


www.delcampe.net

Resim 6 Zincire vurulmuş Mecnun, Leyla'nın çadırına getirilir: BL Or. MS 2265, fo. 157b.



Resim 7 Çölde Sâlim'in ziyaret ettiği Mecnun: BL Or. MS 6810, fo. 128b.



Resim 8 Yusuf'un aşkıyla deliye dönen Züleyha: Bodl. MS Marsh 431, Fo. 35b

Hemen hemen aynı zamanda Winifred Blackman Yukarı Mısır'da büyü ve ritüellere eşlik etmek için talimat ve sihirli kareler hâlinde tılsım içeren kitapları olan, hem Hıristiyan, hem de Müslüman birtakım büyücülerin işlerine tanıklık eder; eskiden bu gizli bilgi nesilden nesle aile içinde sözlü olarak aktarılırdı.[119] Büyücülerin asıl işlevi, özellikle cinlerin sebep oldukları hastalıkların tedavisi için cini kontrol edebilme yetenekleriydi.[120] Winifred Blackman'ın aktardığı aşağıdaki cin çıkarma ayini, Yukarı Nil'de bekleneceği üzere daha geleneksel görünüp Josephus'un kadim cin çıkarma ayini tasvirini hatırlatıyor:

Yukarı Nil'de genç bir adam bir gece ateşin önünde akşam yemeğini yapan karısına çok kızar. Öfkeyle çömlek bir testi (*kulleh*) alıp karısına bununla vurur. Testi kırılır ve suyla testinin parçaları ateşe düşerek ateşi söndürür. O anda adam bir ses duyar, "Çocuklarımdan birinin kafasını kırdın, bu yüzden senin içine gireceğim." Bunun üzerine adam delirip kendi yüzünü parçalamaya ve yanına yaklaşan herkese vurmaya başlar. Yakınlarından bazıları adamın korkunç vaziyetini görünce kendine ve başkalarına daha fazla zarar vermemesi için onun ellerini ayaklarını bağlamaya girişirler. Adam bağırıp anlaşılmaz laflar etmeye devam eder. Adamı bir sürü hekime gösterirler; hiçbiri adamı iyileştiremez. Bu vahşi delilik hâli sürüp gider.

Üç ayın sonunda özel bir şeyhi görmeye giderler. Bu adam hayırsever bir büyücüdür; zavallı adamı iyileştirmesi için ona yalvarırlar; aynı zamanda da adamın fakirliğini öne sürerler. Muska ve büyüyle ilgili bir sürü kitabı olan şeyh onların yakarışlarını anlayışla dinler ve mağduru ziyaret etmeye razı olur ama onlara önce kendisine adamın kıyafetlerinden küçük bir parça getirmelerini söyler. Eve gidip hemen istenilen şeyle dönerler. Şeyh bu bezin üstüne sihirli sözcükler yazar. Sonra delinin endişeli yakınlarına adamın içine ifrit girdiğini söyler ve söz verdiği gibi onlarla birlikte delinin evinin yolunu tutar.

Evde hastayı üstüne yorgan örtülmüş ve elleriyle ayakları kalın iplerle bağlanmış bir hâlde yerde yatarken bulur. Şeyh bir kâsede tütsü yakıp kitaplarından birinden dualar okur. Bunun üzerine deli iplerini koparıp sağa sola vurmaya başlar. Şeyh kendisine neden böyle davrandığını sorunca adamın içinden konuşan ifrit cevap verir, "Odada kirli (aybaşılı) bir kadın var." Bunu duyan şeyh öfkelenir, zira bu tür bir

119 Bu literatürle ilgili Canaan'ın incelemesi için bkz. *Aberglaube*, 32-34.

120 Blackman, *The Fellahin*, 230-234.

ortamda bu hâldeki bir kadının bulunmaması gerekir.[121] Şeyh, adamın birkaç erkek akrabası dışında orada bulunan herkese odadan çıkmasını söyler. Mısır'ın bütün köylerinde en ufacık bir olayda bile herkes toplanıp kafasına göre bağıra çağıra akıl vermeye çalışır. Şeyhin deli adamı ziyareti gibi böylesi bir durumda hastanın yattığı oda muhtemelen meraklılar ve hastaya acıyanlarla doluydu.

Kalabalık odadan uzaklaştırılınca deli sakinleşir; şeyh tütsü yakıp sihirli sözcükler söylemeye devam eder. Sonunda şeyh ifrite adamın içinden çıkmasını söyler ama o (elbette adamın içinden konuşarak) şöyle der, "Vücudunun neresinden çıkayım? Gözlerinden birinden çıkabilir miyim? Çocuklarımdan birinin kafasını kırmasının cezası olarak o gözü kör olur." Şeyh buna izin veremeyeceğini, adamın ayak başparmağından çıkmasını söyler. Sonra şeyh yere bir *kulleh* koyar ve *ifrit*e, "bu *kulleh*i devir ki adamın içinden çıktığını anlayayım", der.

Az sonra şeyh dua okurken adamın ayak başparmağından *kulleh*e doğru birkaç damla kanın uçtuğunu görür ve hemen arkasından da *kulleh* duvara çarparak kırılır. Deli kalkıp oturur ve etrafına bakınarak "ben nerdeyim? Siz kimsiniz?' diye sorar. Bir süre sonra deliliği boyunca tanımadığı yakınlarını tanır. Ona nereye gittiğini sorarlar; o da *ifrit*lerin yanına gittiğini söyler. O günden beri adamın aklı başındadır ve doğduğu köyde mutlu mesut yaşayıp gider.[122]

Mısır'daki cin çıkarma ayinlerinin özelliklerinin birçoğuna erken yirminci yüzyılda Nablus'taki bir şifacının/egzorsistin raporunda rastlamak mümkün: hekimlerin başarısızlığı üzerine hastayı iyileştirmesi için şeyhe gidilmesi, tütsü kullanılması, hastanın vücuduna hem okunan, hem de yazılan Esma-ül Hüsna ve Kuran ayetleri, cin çıkaran kişinin cine adını, dinini ve hastanın içine neden girdiğini sorması ve hastanın içinden çıkması için cine çağrıda bulunması. Kimi zaman cin, kurbanın bedeninden çıkmayı reddeder, cinci hoca da ritüeli günlerce tekrarlamak zorunda kalırdı. Cinin geri gelmesini önlemek için cinci, cini yaralayacak, hapsedecek ya da öldürecek çeşitli teknikler kullanabilirdi. Ayrıca Nablus civarında şeyhler oldukça saygı görmekte ve işlerinden çok para kazanmaktaydı. [123]

1980'de Kahire'de sıra dışı bir mahkeme davasında Ebu

121 Cin çıkaran kişinin ve belli ki bu ayine katılanların da temiz, abdestli olması gerekir; bkz. Zwemer, *The Influence of Animism*, 202.

122 Blackman, *The Fellahin*, 231-233.

123 J- Jaussen, 'Le Cheikh Sa'ad ad-Din et les *djinn*, a Naplouse', *Palestine Oriental Society Journal*, 1-4 (1920-1924), 151-157.

Kaf adında meşhur bir şifacı "dolandırıcılık"la suçlanıp beraat etmişti; hekimlik diploması olmadan hasta bakanlar bu suçla suçlanıyordu. Tıbbi rapora göre adam çeşitli fiziksel ve ruhsal bozukluklardan muzdariptir; fakat deliliği yüzünden değil, cine tutulmadan kaynaklanan irade eksikliğinden (*gayr kâmil el-irade*) beraat eder. Ebu Kaf insanları cin-karısının kendine verdiği güçle iyileştirebildiğini iddia eder. Gazete haberlerine göre adam 1967 Savaşı'nda askerlik yapmış ve felç olmuştur; dişi bir cin ona belirip şayet kendisine itaat ederse onu iyileştireceğini söylemiş, adam da bunun üzerine cinin teklifini kabul edip iyileşmiştir; sonrasında ise cinin isteklerini yerine getirmek zorunda kalmıştır; bu istekleri arasında adamın hastaları iyileştirmesi de vardır. Mahkeme, Ebu Kaf'ın şifa gücünü kabul eder, daha doğrusu İslam kanunlarına göre reddedemez. Dava din ve tıp çevrelerinde geniş yankı uyandırır; özellikle hekimler, kararın profesyonel olmayan ve hastalara zarar verebilecek tedavileri meşrulaştırdığı için mahkemenin kararına itiraz eder. Tıp camiası temyize gider ama bir şey elde edemez ve böylece tıbbi uygulamalarla ilgili tekelci bir kontrol sağlayamaz. Mesele bilhassa Mısır psikiyatrisinin fizyolojik yaklaşıma sıkı sıkıya bağlı olmasıyla daha da kızıştırılmıştı. Çünkü geç on dokuzuncu yüzyılda İngiliz hekimler Mısır'a fizyolojik yaklaşımı getirdiğinden bu yana Mısırlı hekimler bu yaklaşımın yerine alternatif tedavi yöntemleri bulamamıştır. Geleneksel tedaviyle modern tıp arasındaki ihtilafın yanı sıra Ebu Kaf'ın davası cinlere, cine tutulmaya ve doğaüstü şifacılığa olan yaygın inanışın gücünü gösterir.[124]

Son olarak Yemenlilerin İsrail'e ilticasıyla ilgili güncel çalışma, muhtemelen ortaçağ İslam toplumlarındaki delileri tedavi eden ve üslupları Müslümanların yöntemlerine çok benzeyen *moris*lerin (yerel hocaların) geleneksel Yahudi yöntemlerine epey ışık tutar. Yahudi Yemen inanç ve teamülleri de büyüyle dinin nasıl ayrılmaz bir şekilde birbirine karıştığını görmemizi sağlar.[125] *Mori*, bir zanaatla uğraşmasının yanı sıra Müslüman

124 Mayers, 'A Century of Psychiatry', 249-253, 257-270.

125 Bkz. Josef Ph. Hes, 'The Changing Social Role of the Yemenite Mori', in *Magic, Faith and Healing*, ed. Avi Kiev (New York, 1964), 364-383.

şeyhi gibi bir hoca, kadı, dinî lider veya şifacı, kimi zaman da cin çıkaran biri olabilirdi. Tıp uygulayıcıları olarak *moris*ler natüralistten sihirli-mistik yöntemlere kadar pek çok geniş bir şifa yöntemine vâkıftı. *Moris*lerin çok az bir kısmı İslam tıbbından gelen ders ve ilaç kitapları külliyatına sahipti ve tedavileri genelde ot ve ilaçtan ibaretti. Çoğu insan, hastalıklar ve bilhassa akli bozuklukların sebebinin nazar ve şedim (ruhlar) olduğuna inanırdı. Sonuçta tedavileri ruhları kovmak için muska yazmak ve karmaşık ritüellerdi. İki âlem (ruhlar âlemiyle yaşadığımız dünya) arasında aracılık yapan kimseler, hem ilaç, hem de sihir kullanan *moris*lerdi; büyü, çoğu zaman sıradan müşterileri çekmeleri için bir yemdi. *Mori*, hastaya epey bir kişisel ihtimam gösterse de bu tür bir tıbbi danışmanlıktan genelde ücret alınmazdı.[126]

Tıbbi açıdan çoğu Yemenli göçmen, Yemen'de ciddi akıl hastalıklarının az sayıda olmasını, Yemen'de İsrail'den daha sağlıklı bir iklim ve daha iyi beslenme alışkanlıkları olmasına bağlamıştır. Diğer yandan Yemen'de insanların nazar ve kötü ruhlardan daha fazla muzdarip olduğu söylenirdi. Gördüğümüz gibi bunlar en yaygın tahminlerdi. Epilepsinin dışında ateşsiz akıl hastalıkları çoğu *moris* tarafından şu iki sebebe göre ayrılırdı: Nazar anksiyete, depresyon ya da iktidarsızlığa sebep olabilir; ruhlar, içinde "çok fazla düşünce" olan, hastanın "aşırı sessizleştiği" ya da "ajite olduğu, anlamsız konuştuğu ve toplum içinde soyunmak gibi tuhaf davranışlar sergilediği gerçek deliliğe" yol açabilir. [127] Ayrıca akıl hastalıklarının "'kötü' bir vakitte sıcak su veya çöp dökmek" gibi başka doğaüstü sebepleri vardı. Her ayın birinci, üçüncü ve beşinci günleri "kötü" günlerdi. Aybaşılı bir kadına temas etmenin de deliliğin altında yatan sebeplerden biri olduğu düşünülürdü. Ve epilepsinin hamileliği boyunca çok çalışmış bir annenin sütünü içmekten kaynaklandığına inanılırdı.[128]

Akıl hastalarını tedavi etmeyi sevmeseler de fiziksel odaklı *moris*ler hastanın tırnaklarıyla gözlerini dikkatli bir şekilde inceleyerek bir teşhis koyabilir, uygun ilaçları reçete edebilirdi.

126 A.g.e. 370-371.
127 A.g.e. 372.
128 A.g.e. 372-374.

Melankoli için afyon, anksiyete ve asabiyet için yakın kişisel ilginin yanı sıra sağlıklı ve tatlı yiyecekler, asabiyet ve ajitasyon için sakinleştiriciler ve beynin gıdası olduğu düşünülen *kussah* (*Cucumis sativa L.*) diyeti, gerçek delilik içinse *luban schachri* (Boswellia carteri) veya *asat musa* (*Cassia fistula*) reçete edilirdi. Daha fazla büyü eğilimli *moris*lerse, nazarı etkisiz hâle getirmeyi ya da kötü ruhları uzaklaştırmayı hedef alan prosedürler kullanırdı. Asabiyet ve anksiyetenin nazardan kaynaklandığı durumlarda "İsrail, Tanrımız Adonai işit! Adonai Biriciktir" gibi sihirli sözcükler söylenirdi. Sihirli sözcükler işe yaramazsa *paşta*ya (*fashta*) gidilir: hastadan kan almak için vücuduna usturayla üç paralel çizik atılır, sonra birden hastaya arkasından su atılırdı. Yahut hasta aynı şekilde kendisinden habersiz soğuk suya daldırılırdı; sonra kendisine temiz elbiselerle sağlıklı, tatlı yiyecekler verilir, bu tedavi üç kez tekrarlanırdı. Aklını kaybediyor gibi görünen birinin tedavisi için, içinden civciv çıkmak üzere olan bir yumurta alınıp yakılır ve hastaya yedirilirdi. Hastalık iki aydan fazla devam ederse yapılacak tek şey yaygın bir gelenek olan *makva* kullanmaktı; *makva*, sıcak bir tırnağın hastalıklı yere batırılarak yakılması ve böylece cinin hastanın vücudundan çıkması için bir çıkış oluşturmaktı. Zorlu cine tutulma vakalarında *rassas* denilen metallerin kullanıldığı karmaşık bir ritüel uygulanırdı. Yahut kötü ruhlara (cin) egzorsizm yapılmalıydı. "Ruhlar ancak *ba'alei hefetz* (iradenin efendileri) denen en güçlü ve yüksek mertebedeki şifacılar tarafından kovulabilir. Bu şifacıların kutsal kitapları (*sifre hefetz*) olur. Cin çıkarma ayini iki aşamada yapılır: *cişma* (veya *licma*)—kötü ruhları toplamak— ve *yefruk*—kötü ruhları hastanın bedeninden ayırmak. *Kabala*ya hâkim, en çok saygı duyulan ve en yüksek mertebedeki *mori*, ruhların efendisini çağırır. Efendi sorar, "niçin beni çağırdın?" *Mori* de cevap verir, "senden bilmem kimin içine giren cine hemen çıkmasını emretmeni istiyorum, yoksa hepinizi sonsuz sürgünle lanetleyeceğim." Bütün bu prosedür esnasında *mori* kötü ruhlara maruz kalmamak için gözlerini açmamalıdır. Bir başka cin çıkarma ayini de hastanın etrafında üç kez koyun, güvercin veya tavuk dolaştırmaktır; sonrasında *mori* ruhlara fısıldar: "Efendiler, lütfen hastaya merhamet edin ve onun yerine bu koyunun içine girin!" Hemen akabinde o koyun kesilirdi.

Kadim cin çıkarma ayinlerini hatırlatan şu iki işaretten biri cinin hastanın içinden çıkıp çıkmadığını gösterirdi: bir tasın kırılması ya da ansızın bir ışık ya da ateşin belirmesi.[129]

Ortaçağda Ortadoğu'daki diğer şifacılar gibi *mori*ler Yemen'deki akıl hastalarının tedavisinde nispeten daha başarılıydı. Rahatsızlığı olanlara zorluklarını açığa vurmaları için bir fırsat sunar ve onları kötü güçlerle olan savaşlarında desteklerlerdi. Belli ki *mori*, hastanın kendisini çevreleyip zapt eden bu kötü güçlere olan inancını pekiştirirdi; aynı zamanda her bir şeytan saldırısıyla tam olarak nasıl mücadele edileceğini ve buna uygun tavsiyede bulunmayı da bilirdi. Bir muska ya da büyü, tütsü yakılması yahut cin çıkarma ayini mağdurun cini dışarıya yansıtmasını güçlendirirdi; bu aynı zamanda iki açıdan oldukça kişiselleştirilmiş bir şifaydı. Tedavi özellikle hasta için tasarlanıp uygulanır, şifacı yazıyla, konuşarak yahut davranışlarıyla kendi kişisel şifa gücünü aktarırdı. Tabiatıyla terapötik bir teknik olarak telkin kullanılırdı. Bu tür tedavinin sonuçlarından biri, özellikle belirsiz bir rahatsızlığı somutlaştırmak ve bir bakıma hastanın etkisiz bir şekilde acı çekmesindense hastalığı dışa vurmaktı. Tedavi, hastanın antisosyal agrasyondan kurtulmasını sağlayıp hastalığın belirtilerinin sosyal açıdan kabul edilebilir bir şekilde gerilemesine de izin verirdi.

129 A.g.e. 375-376.

II. ALGILAYIŞ: PROFAN VE KUTSAL

11. ROMANTİK DELİ

Dünyevî aşkın aşırıya kaçıldığında çoğu zaman bir tür delilik olduğuna inanılırdı. Kuran'daki aşkla Mecnun ve Uzrî gibi Arap şairlerin şiirlerindeki romantik aşk, erken İslamî dönemde araştırmacıların konuya ilgi göstermelerinin başlıca sebebiydi. İnsan yaşamının can alıcı bir yönü olarak aşk filozoflar, ilahiyatçılar, hekimler, hatta astrologların bile dikkatini çekmiştir. Konunun önemi İbni Sina'nın aşkın dünyevî yorumunun yanı sıra tasavvufî yorumuyla da uyumlu *Risale fi 'l-ışk* (*Aşk Üzerine Bir İnceleme*) adlı felsefi eserinden anlaşılabilir. İbni Sina'ya göre her mahlûk "tabii bir arzu ve doğuştan getirdiği bir aşka sahiptir. Ve bunun doğal bir sonucu olarak aşk bu mahlûkatın varoluş sebebidir.[1]"

Erken Abbasi döneminden itibaren yazarlar bu konuyla uğraşmışlardır. Çalışmalarda iki geniş ve birbiriyle örtüşen inceleme alanı göze çarpar: ilahi aşk ve dünyevi aşk. İlahi aşk insanlarla Tanrı arasındaki aşkın rolünü ve aşkın özellikle tasavvuftaki rolünü içine alır. Müslüman ilahiyatçılar Tanrının insanları sevip sevemeyeceği ya da faniler tarafından sevilip sevilemeyeceği gibi temel sorulara cevap bulmaya çalışmıştır. Mutasavvıf için aşk, Tanrıya olan yönelimlerinde başat bir olgudur. *Işk* teriminin kullanımının kendisi bu bağlamda mânidardır; kimi mutasavvıflar terimin yoğun gücünden ötürü bu terime sahip çıkarken, ilahiyatçılar cismani (tensel) çağrışımları olduğu için terime karşı çıkmıştı.[2] *Işk,* mutasavvıfın Tanrıyla olan hususi münasebeti

---

1 Frithiof Rundgren, 'Avicenna on Love: Studies in the *Risala fi mabiyat al-'ishq,* I, *Orientalia Suecana,* 27-28 (1978-1979), 53; ayrıca bkz. Emil Fackenheim, 'A Treatise on Love by Ibn Sina', *Mediaeval Studies,* 7 (1945), 208-228; J. N. Bell, 'Avicenna's *Treatise on Love* and Non-philosophical Muslim Tradition', *Der Islam,* 63 (1986), 73-89.

2 Mutasavvıflar arasında bu terimin caiz olup olmadığına dair tartışmayla ilgili bkz. El-Hucviri, *Keşfül-mahcub,* 310.

için kabul görmüş terimdi.[3] Mutasavvıfın Tanrı aşkını kutsal deliyi ele aldığımızda bütün ayrıntılarıyla irdelemek daha uygun olur. Yine de bu katı dinî aşk anlayışı gündelik yaşamın içindeki aşkla bağlantısız değildi. Dünyevi aşkın ilahi aşkla ilişkisi neydi? El-Câhız'ın başlangıçta tutkulu aşk olarak tanımladığı ışk, İslam toplumunda ahlakî açıdan kabul edilebilir bir şey miydi? Eğer öyleyse âşıklar için uygun davranışlar nelerdi?

Dünyevi aşk Müslüman yazarlarca genelde iki karşıt bakış açısıyla ele alınmıştı. Aşka (ışk) dair olumlu bakış açısı bu durumu "karmaşık, haddinden fazla enteresan ve gizemli bir insan tecrübesi" olarak görmüştü. Ayrıca platonik aşk, ortaçağ Avrupa kültüründeki romansla karşılaştırıldığında yüceltici bir güç olabilirdi.[4] Bu bakış açısı klasik aşk olgularıyla (özellikle Yeni-Platoncu olanlarla) doğal bir süreğenlik gösterir ve dokuzuncu yüzyıl Bağdat'ında ve sonrasında bir gelişim ideali olarak diğer özellikleriyle birlikte benimsenmiştir. Mecnun gibi bir deli şair olgusuysa dönemin adâbına çok kolay uymamıştır; bu, daha ziyade İbni Davud ve taraftarlarının ortaya attığı tutkulu ve ketum aşkın tam zıddıydı. Yine de onuncu yüzyıla gelindiğinde meşhur Leyla'yla Mecnun romansı Arap edebiyatına (*belles-lettres*)

3 Modern bir yorumcu ışk kavramındaki gelişim hatlarını şöyle ayırt eder: 'tabii' veya dünyevi aşk, entelektüel aşk—üstün mutluluğun felsefi arayışı (*es-sa'ada el-kusva*) ve tasavvufi aşk. Fakat bu kavramı büyük ölçüde dinî bir bakış açısıyla ele alır; Bkz. EI_2, "Ishik' maddesi (A. Arkoun).

4 Mary F. Wack, İbni el-Cezzar'in *Zad-ül-Müsafir* (Dugat'ın tercümesi için bkz. 'Études sur Ie traité de médecine», 306-313—Arapça metin hiçbir zaman basılmamıştır) adlı eserinde ışkla ilgili bölümün muhtemelen Johannes Afflacius tarafından yapılan *Liber de heros morbo* başlıklı ikinci Latince tercümesinin (c. **M.S. 1100) "**batılı şairlerle hamilerinin üst sınıfa *heroicus* ve *heros sözcükleriyle bağlanan* tutkulu aşkı anlamalarını sağladığını" öne sürer (Wack, ‹The Liber de heros morbo of Johannes Afflacius and Its Implications for Medieval Love Conventions', *Speculum, 62* (1987), 324-344). Arapça tıbbi metnin Latinceye yanlış tercüme edilmesi ya da büyük olasılıkla Yunanca transliterasyonların benimsenmesinin, İslam toplumunda Endülüs ve Güney İtalya'daki bilindik platonik aşk kavramını da içine alan genel *adâb* idealiyle kıyaslandığında çok da önemli olmadığı anlaşılıyor. "Epik aşk"ın ortaçağ batı tıbbında alımlanışıyla ilgili bkz. *Sexuality and Medicine,* 84-86.

dâhil edilmişti.[5] Daha sonra takıntılı, melankolik aşk kavramı İslam edebiyatında önemli bir tema hâline gelmiştir.

*Işk*la ilgili olumsuz bakış açısı aşkı ahlakî/dinî bir mesele olarak ele almıştı; *Işk*, trajik bir şekilde son bulabilen şehvetle—özellikle Arap erkeklerin gururuna zarar veren zaafla—bir tutulmuştu. Bunun ahlakî dersi Leyla'yla Mecnun gibi edebî bir kanıtla kolayca ispatlanmıştı. Ayrıca bu tür ölçüsüz dünyevi arzuların, müminin kalbindeki Tanrı üstünlüğünü etkisiz hâle getirmesine izin verilmemeliydi.[6] Bu yazarların çoğunun niyeti Kuran'a göre caiz olan davranışları tanımlamak ve bir yandan sufilerin, öte yandan soylu âlimlerin algılanan serbestisiyle mücadele etmekti. Sonuçta dünyevi aşkla ilgili heterojen ortak bilgi fonu—şiir ve hikâyeler, sofu gelenek ve meseller— her bir yazarın kendi özel ilgi alanlarına göre şekillenmişti. "Aşk kurbanları var mıdır, belirli kişilere bakmak caiz midir, değil midir, âşık olmak isteğe bağlı mıdır yoksa istem dışı mıdır ve cinsellik aşkı öldürüp bitirir mi gibi soruların—ve diğer soruların— düşündüğümüzden çok daha fazla tehlikeli, hassas konular olduğunu anlıyoruz.[7]"

Dünyevi aşkla ilgili eserler iki gruba ayrılır; ilki dünyevi aşkın doğası, adları ve sebepleriyle uğraşır; ikincisiyse büyük ölçüde aşkın psikolojik yönleriyle, ahvâliyle uğraşır.[8] Dünyevi aşkla ilgili yazan yazarların çoğu giriş bölümüne aşka karşılık gelen Arapça kelimelerin, bunların çağrışımları ve uygun kullanımlarının etimoloji ve tanımlarının incelemesiyle başlar. *Işk* Kuran'da geçmese de, ışkın evrimi erken İslam duyarlılıklarının gelişiminin bir yansımasıdır. Dokuzuncu yüzyıl ışk kavramının açık bir şekilde erkek veya dişi, bir başkası için duyulan aşırı sevgiye atıfta bulunduğu anlaşılıyor. Oysa deliliğin tanımlanmasında olduğu gibi konu öznel olduğu için herhangi bir tanımlamada çok az bir kesinlik vardı; yine de konunun popüleritesinden dolayı zengin ve içinde nüansları barındıran bir kelime hazinesi yaratılmıştı. Enteresan bir şekilde

5 Vadet, *L'Esprit courtois*, 369-378.

6 L.A. Giffen, *Theory of Profane Love Among the Arabs: The Development of the Genre* (New York, 1971), 117-120, 127.

7 A.g.e. 80 vd.

8 A.g.e. 58 vd., 67 vd.

Arapçada aşka karşılık gelen terimlerin çoğu mutsuzluk ve bu mutsuzluğun sebep olduğu acıyı imler.[9] Sık sık alıntılanan bir aşk tanımına erken dönem filozof ve leksikografı El-Esmai (ö. 217/ 831) yer verir. Otantik dilbilimsel bilgi toplamak için Arap bedevileriyle yolculuk yapmış ve ışkla ilgili kendisinde şu intiba oluşmuştu:

> Bir Arap bedevisine ışkla ilgili fikrini sordum ve bana şu cevabı verdi, "Gözle görülemeyecek kadar yücedir ve fanilerin gözlerinden saklanır, çünkü tıpkı çakıldığında yanan çakmaktaşındaki gizil ateş gibi sinede gizlenir; bu ateş tek başına bırakıldığı sürece gizli kalır." Arapların bazıları şöyle der, *"Işk* bir tür deliliktir. Deliliğin çeşitli türleri vardır ve ışk bunlardan biridir.[10]"

Aşkın tanımlarından sonra dünyevi aşkla ilgilenen pek çok yazar, aşkın antik veya çağdaş filozof ve hekimlerden öğrendikleri bu sebep, işaret ve belirtilerine yönelmişti. "Kimi zaman oldukça detaylı, tatmin edici açıklamalar sundukları için bu fikirlerin Araplar için özel bir cazibesi olduğu anlaşılıyor; zira aksi hâlde bu fenomen gizemli ve açıklanamaz bir şey olurdu.[11]" İbni Davud el-İsfahani (ö. 297/910) konuyla ilgili Yunan düşünürlerden doğrudan alıntı yapan ilk Arap yazarlardan biriydi; *Kitab ez-Zehra* adlı eserinde Platon, Ptolemy, Galen ve isimsiz bir hekimden uzun pasajlara yer verir.[12] Konuya yapılan felsefi katkının güzel bir örneği, geç dönemde antik İskenderiye'den gelen ve Galenizm'le Aristotelesçiliği birleştiren, görünürde Aristotelesçi *Problemata*'daki melankoli incelemesi ve bunu takip eden *Problemata* türüdür. Aşkın beyinde değil, kalpte doğduğuna inanılıyor ve aşk hastalığının vücut sıvılarının yanmasından kaynaklandığı düşünülüyordu. Vücut aşırı kara safra üretiyor, kara safranın fazlalığı da zihne zarar verip delilik, intihar yahut ölüme sebep oluyordu.[13] Aşk, insan

9 A.g.e. 93.

10 A.g.e. 64.

11 A.g.e. 64.

12 A.g.e. 12 vd., 53.

13 Hans H. Biesterfeldt ve Dimitri Gutas, 'The Malady of Love', *JAOS,* 104 (1984), 21—55. Bu makalenin genişliğine rağmen vecizli metinlerinin "humoral tıpta geçen aşk hastalığının en sistematik ve tutarlı izahı"nı temsil ettiği iddialarını kabul etmek zordur (s. 55);

duygularının somatik sonuçlarını izah etmekte kullanılıyordu. "İnsan aklından faydalanan fakat daha popüler bir seviyede işleyen bu incelemeler melankoliyle ilgili M.S. birinci yüzyılda Kapadokyalı Aretaeus'la beraber öncelikle gözlemlenebilen, yalnızca psikolojik kökenli yoruma kanıt sağlıyordu. Örneğin İskenderiye'de kaleme alınmış *Problemata Physica*'da aşk ve öfke, bu duygulardan muzdarip kimselerin iç çekişlerinin, aşk ise yine aşırı uçlarda gezinen âşığın vücut ısısının artıp düşerek değişmesinin sebebi olarak karşımıza çıkar.[14]"

Yunanca tıp metinleri erken dokuzuncu yüzyıldan itibaren Arapçaya tercüme edildiği için İbni Davud ve sonraki yazarların tıbbi ışk tasvirlerine ulaşma imkânları vardı; bu kitaplarda aşk hastalığı oldukça sık geçen bir konuydu. Tıbbi teşhisin zorluğuyla aşk hastalığından muzdarip güçsüz ve depresif bir genç erkek veya kadının tedavisine antik Mısır literatüründe bile rastlanabilir. Aynı zamanda Yunanca ve Latince kaynaklarda hekimin hastanın nabzına bakarak aşk hastalığı teşhisi koyması yaygın bir tema hâline gelmişti.[15]

İslam tıbbında hastanın nabzına bakarak teşhis koymak yaygın bir gelenekti. Örneğin es-Sulami'nin (ö. M.S. 1208) hekimlerin muayene şekliyle ilgili bir incelemesinde bir hekimin normalde hastanın nabzını tutarak sevdiği kişinin ismini anlaması beklenirdi.[16] Ve Galen'in hastanın nabzını tutarak aşk hastalığını teşhis etmedeki mahareti çoğu meşhur İslam hekimi için öngörülebilir bir özellikti.[17] Tutkulu aşkın tıp dışı, popüler

---

ayrıca bu metnin Bizans ve İslam tıbbında göz ardı edilmesinin nedeni, metnin somatik (bedensel) olmayan yaklaşımından kolayca anlaşılabilir.

14 Biesterfeldt ve Gutas, 'The Malad', 22. Rufus, melankolinin psikojenik yönünün birinci yüzyılda çoktan farkına varmıştı.

15 Bkz. Darrell W. Amundsen, 'Romanticizing the Ancient Medical Profession: The Characterization of the Physician in the Graeco-Roman Novel', *BHM,* 48 (1974), 328-337.

16 *Imtihan al-atibba'*, çev. Gary Leiser, 5b.

17 Bkz. Browne, *Arabian Medicine*, 84-88; Richard Walzer, 'Aristotle, Galen, and Palladius on Love', *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (Oriental Studies, 1; Oxford, 1962), 51; Bürgel, 'Psychosomatic Methods', 165-166; Amundsen, 'Romanticizing the Ancient Medical Profession', 333-337.

yazarlarca metaforik olarak kullanılması, insanların konuya gösterdiği ilgiden ötürü şaşırtıcı değildir. Hastanın nabzını ölçme uygulamasına on üçüncü yüzyılın ortasında büyük mutasavvıf şair Celaleddin Rumi alegorik hikâyelerinden birinde yer vermişti.[18]

Aşk hastalığının giderek artan fizyolojik etkilerinin bir tasviri Müslüman hekimlerin dokuzuncu yüzyıldan bildiği sözde Galenci bir metinde yer alır:

> Aşk ruhun etkinliklerinden biridir. Ruh, beyin, kalp ve karaciğerdedir. Beyinde ruhun üç yeri vardır: ön kısımda hayal kurma, ortada düşünme ve arka kısımda hatırlama yeri. Bir kimsenin ancak sevdiği onu terk ettiği zaman kişi, tahayyülü, düşüncesi, hafızası, kalbi ve karaciğeri yemeden içmeden kesilecek kadar sevdiği kişiyle meşgul olursa (bu kimsenin) kelimenin tam anlamıyla âşık olduğu söylenebilir; zira bu durumda kişinin karaciğeri aşırı yoğundur ve beyni sürekli sevdiği kişiyi düşünüp hatırlamakla meşgul olduğu için uyku da uyuyamaz. Ruhun bütün parçaları böylece [tamamen] onunla dolu hâle gelir; (oysa [sevgiliden] ayrılış zamanında ruh sevgiliyle [böyle] meşgul değilse bu, o kişinin âşık olmadığı anlamına gelir.) Kişi sevdiğiyle buluştuğu zaman bu parçalar artık meşgul değildir.[19]

Er-Râzî örneğin hırslı kimselerin genelde âşık olmadığını, âşık olsalar da bu durum onları aşağıladığı için aşkın etkisinden kolayca kurtulduklarını söyler—yalnızca bedeviler gibi kaba insanlar bu hastalığın kurbanıdır. Aşk hastalığı için Er-Râzî'nin tedavisi, eninde sonunda ölümün sevenleri ayıracağını hatırlatarak hastayı sevdiğini görmekten vazgeçirmekti. Fiziksel aşkın güçlü bir psikolojik bağlılığa dönüşmesine izin verilmemeliydi; tek alternatif kişinin hayatta kendisine daha önemli başka hedefler belirlemesiydi. [20] İbni Sina'nın *Kanun*'unda gördüğümüz gibi ışk, İslamî tıp kitaplarında diğer akli bozukluklarla birlikte standart bir konu hâline gelmişti.[21] Yine de bir akıl hastalığı ola-

18 Kar. Browne, *Arabian Medicine*, 87 vd.

19 Biesterfeldt ve Gutas, 'The Malady', 23 n. 22.

20 *Rahman, Health and Medicine, 97.*

21 Ayrıca bkz. İbn el-Cezzar'ın Jazzar's (ö. 369/980) *Zad* ül-Musafir *ve Kut*-ül-*Hadır* isimli meşhur eseri; bkz. Dugat, 'Études sur le traité de médecine', 306-313, 340-342. Sonuçta Biesterfeldt ve Gutas'ın aşağıdaki yorumu hatalı gibi görünüyor: "Melankoli tedavisini karakterize eden tedavi gibi bir sistematik tedavisi olmayan

rak ışka dair tıbbi bakış açısı, dindarlar için karasevdanın âşığı deli davranışlarının sorumluluğundan muaf tutup tutamayacağı sorusunu gündeme getirmişti.[22] Genelde ışk'la ilgili tıbbi yorumlar özellikle tutkulu aşkı itibarsızlaştırmak ya da cesaretini kırmak isteyen yazarların hoşuna giderdi.[23]

Dünyevi aşkla ilgili monografilerin çoğunun ikinci kısmı şiir, sofu gelenekler ve aşkla ilgili hâlleri yahut aşkın sonuçlarını betimleyen hikâyelere ayrılır. Yazarlar konuyla ilgili çok zengin bir literatür hazinesinden istifade edebilirdi.[24] Eserlerin çoğu, bu malzemeyle ilgili yazarın ışka dair bakış açısıyla şekillenen antolojilerdi. Es-Sarrac'ın (ö. 500/1106) *Masâri*'ül-*uşşâk* adlı eseri, sonraki yazarların serbestçe alıntıladığı bu tür antolojilerden biridir ve tutkulu aşkın sonuçlarının trajik olduğu düşüncesini oldukça popülerleştirir. *Masâri* sözcüğü (*masra*dan gelme, *s-r-* kökünün fiilimsi hâli) "yere çarpmak" anlamını taşıyan bir kökten gelir. Bu sözcükten "sara krizinde yere düşmek", "delirmek" ve "savaşta ölmek" anlamları türer. Mevzubahis sözcük, bu kitapta anlatılan hemen hemen bütün rahatsızlıkları kapsadığı için bilhassa kitabın başlığına uygundur: âşıklar bayılır, bir daha hiç ayılmamak üzere kendilerinden geçip acı bir özleyişle kasılarak yere düşer ya da delirirler.[25] Ortaçağın sonraki dönemlerinde ışk, Es-Sarrac'ın meşhur eserinin ünlü on altıncı yüzyıl hekimi El-Antaki tarafından kaleme alınan versiyonuyla kanıtlanarak geleneksel anlamda tıbbi bir konu sayılmıştı; söz konusu kitabın on dokuzuncu yüzyılda sık sık yeni baskıları yapılmıştı.[26]

---

aşk hastalığının ne Arap ne de Yunan tıp literatüründe düzenli bir yerinin olmadığı anlaşılıyor..." ('The Malady', 22).

22 Bkz. Biesterfeldt ve Gutas, 'The Malady', 23.

23 Giffen, *Theory of Profane Love*, 64 vd. Walzer, 'Aristotle, Galen, and Palladius', 52 vd.

24 Bell, *Love Theory*, 3 vd., 6.

25 Giffen, *Theory of Profane Love*, 108. Epilepsiyle tutkulu aşk, dişi bir cine âşık olduğunu söyleyen Cafer İbn-ül Mansur vakasında olduğunda gibi birbiriyle doğrudan ilgilidir; adam cinle evlenmeye çalışır ve bu amaç için kendisini kandıran büyücüleri bir araya getirir. Rüyalarının kadınına karşı beslediği bu aşırı tutkunun sonucunda ölene dek gün boyu defalarca sara krizi geçirir (Abu l-Faraj al-Isfahani, al-Aghani, xii. 85-86).

26 Bkz. *EI*$_2$, 'al-Antaki' maddesi (C. Brockelmann-J. Vernet).

Tutkulu aşkın en acımasız tedavisi, kendinden sonraki yazarları, özellikle İbni Kayyim el-Cevziye'yi derinden etkileyen İbnü'l-Cevzi'nin (ö. 597/1200) önerdiği tedaviydi. *Camm el-hava* adlı eserinde İbnü'l-Cevzi "herhangi bir şeyi tutkulu bir şekilde arzulamanın ve özellikle ölçüsüz şehvetin kötülük ve tehlikelerini açıklamıştır.[27]" Övgüyle söz edilen tutkulu âşık her zaman trajik bir şekilde zina, ensest, cinayet, intihar veya deliliğe sürüklenmiştir. İbnü'l Cevzi'nin eseri ahlâk anlayışına dikkat eden Müslüman dindarlığının güzel bir örneğidir. Tutarsızlığına rağmen İbnü'l Cevzi bir yandan liberal seküleristlerin, diğer yandan Neoplatoncu sufilerin aşkla ilgili yaptıkları yorumlara karşı mücadele ediyordu.[28] İncelemenin büyük bir kısmı ışk'a ayrılmıştır. *Işk*ın mahiyetiyle ilgili incelemesinin başında İbnü'l Cevzi, diğer şeylerin yanı sıra Sokrates'e atfedilen bir özdeyişe göre bunun delilik olduğuna dair genel bir mutabakat olduğunu söyler; bu atıf belli ki aşkın, "kutsal deliliğin" dört türünden biri olduğuna dair düşüncenin kalıntısıdır. Ayrıca İbnü'l Cevzi bunun melankoliye benzer hezeyanlı bir hastalık olduğunu söylerken muhtemelen İbni Sina'nın *Kanun*'daki ışk incelemesine göndermede bulunur.[29] İki âşığın kişilikleri arasındaki benzerliğe dayanan ışk, İbnü'l Cevzi'ye göre sevgiliye bakarak (*nazar*) ve aşk şiirleriyle şarkıları dinleyerek mümkün kılınır. Aşkın diğer türlerinin aksine ışk İbnü'l Cevzi tarafından kınanır: "yalnızca meyletme ve [normal] aşk sınırını aşar ve kişinin aklını ele geçirerek kurbanının akılsızca davranmasına yol açar; ışk suçludur ve ihtiyatlı kimselerin bundan sakınması gerekir.[30]" *Işk*'la ilgili giriş bölümünden sonra *Camm el-hava*'nın büyük bir kısmı karasevdanın sebep olduğu felaketleri anlatan hikâyelerin antolojisine ayrılır.[31] Sonuçta kişi romantik aşkın sebeplerinden, bilhassa kadınlarla ve onların baştan çıkarıcılıklarıyla serbest bir ilişkiye girmekten sakınmalıdır; Leyla'yla Mecnun örneği çarpıcı bir örnek teşkil etmelidir. *Işk*a tutulmuş kimseye birtakım

27 *Giffen, Theory of Profane Love, 28.*

28 Bell, *Love Theory*, 10, 42.

29 A.g.e. 35.

30 A.g.e. 37.

31 Bell'in öne sürdüğü üzere (a.g.e. 38), bu hikâyelerin ilki İbni Kayyim'in incelemesinde gördüğümüz gibi sonraki Hanbelilerin karşı çıktığı "aşk şehitleri" fikrini savunur.

çareler önerilir; lâkin gerçek karasevdanın tedavisi mümkün değildir. [32]

Böylece ışk aynı zamanda ahlaki bir mesele, dinî bir amaç, sosyal bir ideal ve tıbbi bir sorun olabilirdi. Karasevda deliliğin bazı karakteristiklerini taşısa bile, gündelik dünyada elbette kronik bir hastalık olarak teşhis edilmezdi. Bu ayrımın güzel bir örneği İbni Hazm'ın karasevdaya tutulan birini anlattığı hikâyedir:

Bir gün Almeria'da zeki ve kurnaz bir fizyonomist olan İbrani hekim İsmail bin Yusuf'un dükkânında diğer insanlarla birlikte oturuyordum. Mücahid ibnü'l Hasin el-Kaisi —herkesin Ebu'l Beka diye bildiği—hepimizden uzak duran Hatim adlı bir adamı işaret ederek ona "Bu adam için ne düşünüyorsun?" dedi. İsmail bin Yusuf adama bakıp şöyle dedi, "Bu adam körkütük âşık!" Mücahid şaşırarak "haklısın, nerden bildin?" dedi. İsmail bin Yusuf "yüzündeki aşırı şaşkınlıktan. Sadece bundan, yoksa diğer bütün davranışları normal. Bundan yola çıkarak adamın âşık olduğunu ama herhangi bir akli bozukluktan muzdarip olmadığını anladım" dedi.[33]

(a) LEYLA İLE MECNUN

Bu delilik olsa bile arkasında metot var.
(Hamlet, II. ii)

Leyla ile Mecnun ya da *Leyla'nın Delisi* adlı aşk hikâyesi Doğu İslam toplumunda tıpkı Batı'daki *Romeo ve Juliet* kadar ünlüdür fakat Shakspeare'in şaheserinin aksine Leyla ile Mecnun'un aşk hikâyesi modern zamanlara değin şark şairleri tarafından sık sık yeniden yazılıp yorumlanmıştır. Hikâyenin ana teması Leyla'nın aşkı kendisini deliye döndürdüğü için Mecnun dedikleri Kays isimli bir delikanlının tutkulu ve platonik aşkıdır. Deliliğine rağmen Kays güzel aşk şiirleri yazmaya muktedirdir.

Kays'la Leyla'nın hikâyesi efsanedir; yani doğru olup olmadığı bilinmeyen tarihsel malzemeyle süslenmiş ve yaygın bir şekilde tarihsel olarak addedilen bir anlatıdır. Antik Arapça uyarlamalarda söz konusu aşk hikâyesi oldukça yalındır. Tek büyük farklılık Mecnun'un ilk başta Leyla'yla nasıl karşılaştığıyla

32 A.g.e. 38.
33 İbn Hazm, *Güvercinin Gerdanlığı*, 45.

ilgilidir. Bir anlatıya göre et-Tevbed adlı bir dağda ailelerinin sürülerine çobanlık ederek birlikte büyümüşlerdi. Bir başka geleneğe göreyse Kays delikanlıyken bir grup kadın arasında tesadüfen Leyla'yla karşılaşır.[34] Her ikisinde de kahramanımız Leyla'ya delicesine âşık olur. Onunla evlenmeye çalışır ama Leyla'nın ailesi Kays'ı reddeder ve Leyla'yı başka birisiyle evlendirir. Kays, yaşadığı acı ve hüsranın etkisiyle aklını kaybeder. Ailesi iyileşmesi için birtakım girişimlerde bulunur ama hiçbiri işe yaramaz. Aklının başında olduğu zamanlarda Kays, Leyla ve ona duyduğu aşkı için şiirler yazar. Ölmeden önce yalnızca bir kez daha onu uzaktan görür.

Bu aşk hikâyesinde bir nebze tarihsel gerçeklik payı olması oldukça mümkündür: M.S. geç yedinci yüzyılda muhtemelen bir Arap şairi yaşamış ve bu tür şiirler yazmıştı.[35] Onuncu yüzyıl Arap edebiyatı koleksiyonundaki bir yoruma göre bu şair Mecnun mahlasını kullanarak kuzenine duyduğu umutsuz aşkla ilgili şiirler yazmak için bir efsane yaratan genç bir Emeviydi.[36] Bu tür isimsiz bir şairin varlığını destekleyici bir kanıt yok. Yine de efsaneye 83/702 senesinde Medine'de valilik yapmış bilindik bir tarihsel figür olan Nevfal bin Musahik'le ilgili kısmın dâhil edilmesi, söz konusu aşk hikâyesinin bu zamanda oluştuğunu akıllara getirir. Her hâlükârda efsane kesinlikle yedinci yüzyılın sonlarıyla sekizinci yüzyılın başlarında Arap krallığının kültürel mirasının gelişip kayda geçtiği yeni Müslüman kentleri Basra ve Küfe'de şekillenmişti.

Bir diğer görüşe göreyse Mecnun efsanesinin erken İslamî dönemde kuzeyli ve güneyli Araplar arasındaki rekabetten kaynaklandığı öne sürülmüştü. Güneyli Arapların, tıpkı ortaçağ Avrupası'nın troubadourları gibi platonik ve fiziksel olmayan aşkı öven "uzri" denilen köklü bir şiir geleneği vardı.[37] Bu geleneğin en ünlü temsilcisi kavminden Basna adlı bir kadının

34 Bkz. Andre Miquel ile Percy Kemp'in incelemesi, *Majnun et Layla: L'Amour fou* (Paris, 1984), 20-23.

35 I. J. Krachkovskij, 'Die Frühgeschichte der Erzählung von Mecnun und Laila in der arabischen Literatur', çev. ve şerh H. Ritter, *Oriens*, 8, (1955), 1-50; Miquel and Kemp, *Majnun et Layla*, 19.

36 Abu l-Faraj al-Isfahani, *al-Aghani*, ii. 7, 10.

37 *EI*$_1$, 'Udhra' maddesi (G. Levi Delia Vida) ve "Udhri' (L. Massignon).

aşkıyla yanıp tutuşan yedinci yüzyıl şairi Cemil el-Uzri'ydi (ö. 82/701); kızın ailesi onu reddedip kızlarını başkasıyla evlendirmişti. Mutsuzluğuna rağmen aşkın saflığını, sevilen kişiye tapınılmasını ve âşığın kendisinden vazgeçerek acı çekmesinin erdemini yüceltmişti.[38] Bu popüler şaire karşılık Emir ibn Şaşaa'nın kavmiyle temsil edilen kuzeyli Araplar, kavimlerinin bir üyesi ve çok daha meşhur bir şair olan, aşk bahsinde Cemil'den çok daha fazla acı çeken Kays ibni Mülevvah, diğer adıyla Mecnun'u yaratmış olabilirler.[39] Kuzeyli ve güneyli Araplar arasındaki bu rekabet önemli değilse de "saray aşkıyla" ilgili belli ki Leyla ile Mecnun'un aşk hikâyesinin kolaylıkla dâhil olabileceği güçlü bir Arap geleneği vardı.

Hikâyenin kendisi Arapçada sürekli bir anlatı değildir; daha ziyade çoğu zaman birbirini tekrar eden, kimi zaman da çelişen birbirinden bağımsız anlatıların mozaiğinden aktarılır. Bu anlatılar genelde sözlü ya da yazılı kaynaklardan alıntı yapar ve sonra Mecnun'un hayatından şiirleriyle iç içe geçmiş bölümlere yer verir. Bu parçalı hikayeler geç sekizinci yüzyıldan itibaren toplandı ve ortaçağ boyunca bu parçalara yenileri eklendi.[40] Bu anekdotların arasına serpiştirilmiş şiirlerin yanı sıra çoğu dize o zamana münferit şekilde ulaşmıştı, fakat bu şiirlerin çoğunun aslında Mecnun'un olması muhtemel değildir. Mecnun'un üslup ve hissiyatına benzediği ya da sadece Leyla'dan bahsettikleri için bu dizeler çoğu zaman Mecnun'a atfedilmişti.[41] Erken Abbasi döneminde aşk hikâyeleri çok popülerdi ve Mecnun'un sayısız şiiri bestelenmişti. Gördüğümüz gibi Mecnun aşk teorisiyle ilgilenen yazarların dikkatini çekmiş ve mısraları şair-âşıklarla "aşk şehitleri"nin şiir antolojilerinde yerini almıştı.[42] Mecnun figürü belki Eş-Şiblî'yle başlayarak sufiler için de çekiciydi, zira Mecnun'un kendinden geçişi onların esrik hâllerine benzerdi.

Erken Abbasi döneminde geleneksel Arap değerlerine ar-

38 *EI*$_2$, 'Djamil b. 'Abd Allah b. Mamar al-'Udhri' maddesi (F. Gabricli).

39 *EI*$_2$, 'Madjnun Layla' maddesi (Ch. Pellat).

40 '*Uqala*', Necef baskısı, 52-58.

41 Fuzuli, *Leyla ve Mecnun;* 54. Mecnun'un şiirlerinin çoğu aslına uygun bir şekilde André Miquel tarafından tercüme edilmişti: *Majnun, L'amour poéme* (Paris, 1984).

42 Fûzûli, *Leyla ve Mecnun,* 48 vd.

tan Arap sofistikliğinin yanı sıra diğer kültürler tarafından da meydan okunuyordu. Hikâyenin Peygamberin sözleri gibi *hadis* şeklindeki parçalarının ambere benzer bir hâlde muhafaza edilmesi ve *Leyla ile Mecnun* hikâyesini uyumlu bir anlatıya dönüştürmekteki isteksizliğin, tıpkı Peygamberin *sünnet*lerine benzer şekilde efsanenin el değmemiş geçmişinin kutsallaştırılması düşüncesini güçlendirdiği anlaşılıyor.

Efsanenin parçalı yapısı aslında Arap şiirinin sözlü geleneğinden kaynaklanmaktaydı. Aşk hikâyelerinin en eski ve kapsamlı versiyonuna önemli Arap şairlerin eserlerini toplayan İbni Kuteybe'nin (ö. M.S. 889) antolojisinde rastlamak mümkün. Mecnun efsanesini oluşturan bu bölümlerin sunumunun, meşhur *râvi*lerin (rivayet edenler) şiir okumasındaki çeşitli aşamaları yansıttığı anlaşılıyor. *Râvi*ler muhtemelen efsanenin gelişip yayılması ve başarısından mesuldüler. Enteresan bir şekilde *râvi*ler Leyla ile Mecnun efsanesinde sıradan bir aşk hikâyesini geliştirmekten çok daha fazlasını yapmışa benziyor. Efsane aslında bir *râvi* ve sanatıyla ilgilidir ve onun hayatı genelde diğer hikâye anlatıcılarıyla ilişkilendirilir. Öyleyse hikâye Arap şairine, eserine ve bu eserin okunmasına bir sitayiş olarak görülebilir. Mecnun genelde mükemmel âşık, ideal mistik ve hatta bir devrimci olarak yorumlansa da asıl önemlisi dört dörtlük bir şair olarak rolüdür. Mecnun'un Leyla'ya duyduğu aşkı şarkılarında açık açık haykırarak Arap geleneğini reddetmesinden mezarı başındakine ağıda değin—efsaneyi tam anlamıyla ancak böyle bir bakış açısı açıklar. Sonunda şarkı, yöneldiği nesnesinden daha önemli bir hâle gelir.[43]

Bir Arap metaforu kullanacak olursak Acem şairi Nizami, bu işlenmemiş şiirsel incileri alarak 548/1188'de tek bir nazım anlatı hâlinde Leyla ile Mecnun tefrikasına dönüştürür. Nizami, Leyla ile Mecnun Mesnevisi'ni hâmisi Şirvan-Şah Akhistan için yazmıştı; bu, *hamse* adıyla bilinen beş uzun şiirden müteşekkil şiir türünün üçüncü kısmıydı. Aşk hikâyesinin hatlarını koruyarak çarpıcı parçaları devam ettirmiş ve kendi yazdığı bazı parçaları da eklemişti. Kaçınılmaz olarak Nizami, efsanenin içerik ve şeklini epey değiştirmişti. En önemlisi tasavvufi yorumun

43 Miquel ve Kemp, *Majnun et Layla,* 166-174, 182-184.

Es'ad Khairallah[44][45] tarafından övülmesine rağmen Arapça aşk hikâyesi özellikle tasavvufla ilişkilendirilmemişti.[46] Aynı şekilde her ne kadar sufiler bu aşk hikâyesini dokuzuncu yüzyıldan bir örnek olarak kullansalar da hikâyenin Farsça versiyonları da tasavvufla ilişkilendirilmemişti.

Böylece Nizami, aşk hikâyesine mistik bir önem yüklememiştir. Mecnun'un tutkusu ve deliliği sonuçta olumsuz şeylerdi. "Nizami'nin Leyla ile Mecnun hikâyesini yeniden anlatması aşkın gücünün yıkıcı yönlerini ortaya çıkarır ve âşığın arayışı ve nesnesinin tanımındaki davranışlarıyla ilgili temel ahlâki soruları gündeme getirir; çünkü bu aşk hikâyesinde Mecnun'un acısına bulaşan herkes ya değişir ya da bu acıyla helak olur... Mecnun'un acısı tıpkı yakıp kül eden bir alev gibi kendinden

---

44 A.g.e. 26, 139 vd.; Fûzûli, *Leyla ve Mecnun*, 60-63.

45 *Love, Madness, and Poetry: An Interpretation of the Majnun Legend* (Beiruter Texte und Studien, 25; Beyrut-Wiesbaden, 1980); a.g.e., 'Collective Composition and the Collector's Art: Observations on the Diwan of Majnun Laila', in *La Signification du bas moyeti âge dans I'histoire et la culture du monde musulmane,* Actes du 8ème congrés de l›union européenne des arabisants et İslamîsants, Aix-en-Provence, Eylül, 1976 (Aix-en-Provence, 1978), 117-125. Krachkovskij›nin makalesine yazdığı yorumda Ritter'in giriş kısmından sonra Khairallah›ın ana tezi Arap efsanesinin tasavvufi bağlamda yorumlanmak üzere yazıldığı yönündeydi (*Love, Madness, and Poetry*, 2 b.a.). Önemli herhangi bir şiirin ezoterik bir biçimde yorumlanması mümkündür ve kişi bu görüşü kabul etmediğinde kolayca duyarsızlıkla suçlanabilir; hâlbuki Arapça *Leyla ile Mecnun*'da çok az bir tasavvuf imâsı vardır ya da Khairalllah bizi ikna etmede yeterince başarılı değildir. Ayrıca ortaçağ İslam toplumundaki akıllılık/deliliğe karşı okuru hatalı sonuçlara götüren bakış açısı basittir (bkz. a.g.e. 20). Sonuç olarak 1980'de yayınlanan bu çalışmanın yazarının nasıl olup da Parry-Lord sözlü şiir kuramından bihaber olduğunu anlamak zordur (a.g.e. 6-8). Khairallah'ın söz konusu Arap şiirini ayrıntılı bir inceleme fırsatını kaçırması ise oldukça talihsizdir; belki Michael Zwettler'in önerdiği mısralar arasında Arap efsanesinin sözlü gelenekten doğduğuna dair doğru olduğuna inandığım iddiayı kanıtlayacak mısralar vardır (*The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications*, Columbus, Ohio, 1978, 27-30). Ayrıca bkz. *Love, Madness, and Poetry* , Julie S. Meisami in *Edebiyat* 4 (1979), 277-286.

46 Krachkovskij, 'Die Frühgeschichte der Erzählung', 49 vd.

beslenir ve önüne çıkan her şeyi yok etmeye çalışır; çünkü sürekli benzetildiği azgın ateş gibi sınır, hudut tanımaz ve zapt edilemez.[47]" Nizami aynı zamanda didaktiktir; aşkın çeşitli yönlerinin yanı sıra *çilecilik* ve kader, hayatın değersizliği ve ölüm gibi temaları ayrıntılarıyla açıklar. Genel anlamda Leyla karakterine Arap efsanesindekinden çok daha fazla dikkat eder fakat yine de odak noktası Mecnun'dur. Bizler Mecnun'un deliliğine ilgi duysak da Nizami Mecnun'un asıl sıra dışı aşkını ve şiirsel yeteneğini vurgular.

Nizami'nin *Leyla ile Mecnun*'u İran kültürünün ulaştığı her yerde, yani İslam dünyasının büyük bir kısmında yaygın bir şekilde taklit edilmiştir. Sonraki şairler bu eserden fazlasıyla istifade etmiş ve çoğu zaman parçaların sadece bir kısmını değiştirmişlerdir. Bu, sonraki eserlerin en önemli özelliği, söz konusu aşk hikâyesini Cami'nin 889/1484'de yazdığı bir alegori şeklinde sunumuyla doruk noktasına ulaşan romansın tasavvuflaştırılması *idi.* Kısacası Mecnun bir aziz hâline gelir ve sevgilisi Tanrı olur. Yine de Nizami'nin şiiri popülerliğini korumuş ve on beşinci yüzyıldan itibaren İran minyatür sanatının yaygın bir teması olmuştur.[48]

Nizami'den ilham alan Leyla-Mecnun efsanesi modern zamanlara değin Türk şairler arasında da oldukça popülerdi.[49] Hikâyenin belki de en başarılı adaptasyonu Fuzuli'nin 942/1535-1536'de yazdığı eserdir.[50] Doğu'da bu aşk hikâyesinin Farsça versiyonları Urdu edebiyatına girmiştir. Urdu'da *Leyla ile Mecnun*'a sık sık atıfta bulunulur ve öyküsel şiirler bu hikâyeye ayrılır. Geç on dokuzuncu yüzyıldan ve Batı edebi üsluplarının

47 Julie S. Meisami, *Medieval Persian Court Poetry* (Princeton, NJ, 1987), 158-160.

48 Bkz. Miquel ve Kemp, *Majnun et Layla*, 119-128; *EI*$_2$, 'Madjnun Layla' maddesi (J. T. P. De Bruijn).

49 *EI*$_2$ 'Madjnun Layla' maddesi (B. Flemming).

50 Fûzûli, *Leyla ve Mecnun.* Ayrıca bkz. Hamide Demirel, 'The Love Story of Layla va Majnun', *Doğu Dilleri*, 2 (1975), 191-202. Demirel, Fuzuli'nin yazdığı bu versiyonu iyi insanların iyi niyetleri arasındaki kaçınılmaz çatışma olarak yorumlar, fakat bütün hikâyenin "ana temasının, insanın isteklerini bilmemesinin zihinsel hâli, arzuya ulaşıldığından arzunun değerinin kaybolması ve vuslatın nihai anlamsızlığı" olması çok şüpheli duruyor (s. 200-201).

ortaya çıkışından beri mevzubahis aşk hikâyesi Arapçada olduğu gibi Urdu tiyatrosunda da kullanılagelmiştir.[51] Efsanenin belki de en başarılı tiyatro versiyonu, kadim Arap şiirinin güzelliğiyle modern Arap farkındalığını birleştiren Ahmed Şevki'nin (ö. 1932) oyunudur.[52]

Leyla ile Mecnun hikâyesi Nizami'nin eserine göre Mecnun'un Arabistan'da Banu kavminin emîri olan babasının uzun bir konuşmasından sonra başlar.[53] Bu adam zengin, güçlü, cömert ve dindar olmasına rağmen oğlu olmuyordu; bir erkek çocuk için Tanrıya yalvardı ve sonunda Tanrı ona bir oğul verdi; adam oğlunun adını Kays koydu. Kays zeki, eli yüzü düzgün ve konuşması güzel bir çocuktu; bu yüzden diğer soylu ailelerin çocuklarıyla aynı okula gönderildi. Kays, Leyla adında güzel, siyah saçlı bir kızdan çok etkilenmişti; kısa süre içinde birbirlerine âşık oldular. Mutluluktan gözleri hiçbir şey görmüyordu ve çoğu zaman beraberdiler; bu durum diğer insanların onlara haset ve kıskançlık duymasına yol açtı. Bunun üzerine korkup davranışlarına dikkat etmeye başladılar fakat Kays için sabretmek çok zordu. Davranışları değişkendi; belli ki içindekileri bastırarak ve herkesi görmezden gelerek kasabada dolanıyordu; oysa diğer zamanlarda neşe içinde Leyla'ya duyduğu aşkı için melankolik şiirler okuyordu. Kays delilikle ve aşırı uçlarda şiirler yazmakla suçlanmış ve bu da Leyla ile kavmine halel getirmişti. Sonunda Leyla eve kapatılmış ve Kays'ı görmesi yasaklanmıştı.

Kays çok üzülmüş, üzüntüden çöllere düşmüştü; geceleri Leyla'nın çadırını ziyaret ediyor, kapısının eşiğini öpüp ona şiirler okuyordu. Leyla'nın kavmi Necid'e taşınır; Kays da onları takip eder. Leyla'nın ailesi Kays'ın gizli ziyaretlerini öğrenir ve çok kızar; kızlarını korumak için daha da endişelenirler. Bu arada Kays'ın babası ve arkadaşları onu ve kavimlerinin itibarını bu delilikten kurtarmaya çalışırlar fakat Kays'ı eve dönme-

51 *EI2*, 'Madjnun Layla' maddesi (J. A. Haywood).

52 Ahmad Shawki, *Majnun Layla*, çev. Arthur J. Arberry (Kahire, 1933).

53 Bkz. Nizami, *Leyla ve Mecnun*, ed. Wahid Dastgardi (Tahran, 1333/1954). Hikâyenin tek bir versiyonunda, Nizami'ninkinde olduğu gibi sonraki eklemeler ihtimalinden ötürü metinle ilgili belirsizlikler vardır; Dastgardi söz konusu aşk hikâyesinin pek çok kısmının özgünlüğünü sorgulamıştır.

ye ikna edemezler. Babası kavmin yaşlılarına akıl danışır ve Kays'la Leyla'nın evlendirilmesine karar verilir. Kays'ın babası Leyla'nın babası tarafından iyi karşılanır fakat adam Mecnun'u damadı olarak kabul etmez. Bu başarısız girişimden sonra Kays eve getirilir ve onu iyileştirmek için türlü yöntemler denenir lâkin denedikleri şeyler onun acısını arttırmaktan başka bir işe yaramaz. Deliye dönen Mecnun üstünü başını yırtıp çöllere düşer.

Hâlâ oğlunu iyileştirebilme umuduyla babası Kays'ı Ramazan'da Mekke'ye götürür. Mecnun Kâbe'nin kapısına koşup kapıya vurur; aklının başına gelmesi için dua edeceği yerde Allah'a Leyla'ya olan aşkını arttırması için yalvarır (Bkz. Görsel 5.). Bu "âşığın kavrulan beyni"ne hiçbir çare yoktu. Bu arada Leyla'nın yakınları Kays'ın Leyla'ya olan ilgisine öfkeliydiler. Halifenin valisine temsilciler gönderip Kays'ı şikâyet ederler. Kays yalnızca ortalıkta deli gibi bağıra çağıra gezmez; aynı zamanda insanların öğrenip ezberleyeceği kadar güzel şiirler yazar. Kays'ın davranışı gelenek ve göreneklere aykırı olduğundan vali Leyla'nın kavmine Kays'ı öldürme izni verir. Kays'ın hayatının tehlikede olduğunu öğrenen babası onu bir kez daha eve dönmeye ikna eder. Bakımı evde yapılır, lâkin Kays evde huzur bulamaz ve çöle geri döner. Şarkılar söylemeye devam eder ve pek çok insan şiirlerini öğrenmek için onun yanına gider.

Nizami ve sonraki şairler hikâyeye Mecnun'un Leyla'ya olan tutkulu aşkını tasvir eden birtakım romantik parçalar eklerler. Bu parçaların birinde Mecnun, bir bahçıvanı selvi ağacını keserken görür; selvi, geleneğe göre güzel bir kadın veya erkeği yahut ölümü sembolize eder. Selvi ağacının figürü Leyla'ya benzediğinden Mecnun bahçıvana durmasını söyler; bahçıvan da bu ağacı bağışlayarak yeşermesine izin verir. Leyla ile Mecnun arasında birtakım hediyeleşmeler de vardır. Leyla giderek güzelleşmiştir fakat hâlâ Mecnun için üzülmektedir. Mecnun'un şiirlerinin okunduğunu duyar ve bu şiirleri gizlice toplayıp ezberler. Bu şiirlere karşılık olarak kâğıtlara cevaplar yazar ve sonra bu kâğıtları rüzgâra emanet eder. Kâğıtlar çoğu zaman birilerinin eline geçer; bu kişiler de kâğıtları alıp Mecnun'a götürür; o da bunlara hemen cevap yazar. Bir gün baharda Leyla bahçesinde iken birinin Mecnun'un şarkılarından birini söylediğini duyar.

Kız arkadaşları Leyla'nın ağladığını fark edip annesine haber verirler. Annesi Leyla'nın aklını kaybetmesinden korktuğu için hiçbir şey yapmaz. Aynı gün genç bir asilzade olan İbn-i Selâm Leyla'ya görür görmez âşık olur; onunla evlenmek ister fakat Leyla'nın ailesi bu evliliği erteler.

Mecnun çölde münzevi bir keşiş hâline gelir—zayıflar, saçı sakalı birbirine karışır, vahşi hayvanlara benzer. Yenilmez bir savaşçı, kibar ve cömert bir adam olan Nevfel adlı bir bedevi prensinin yönettiği bir yerde yaşar. Prens ava çıktığı bir gün mağaranın birinde birinin etrafına toplanmış antiloplarla karşılaşır. Yanındakiler ona bu kişinin Mecnun olduğunu söyler. Nevfel, Mecnun'un hâline acıyıp oralarda çadır kurar ve onu yemeğe davet eder. İlk başta Mecnun ne konuşur, ne de yemek yer. Nevfel, Leyla'dan bahsedince Mecnun canlanır; yiyip içer ve kendiliğinden aşk şarkılarını söylemeye başlar. Nevfel, Mecnun'a eğer deliliğinin üstesinden gelebilirse ona Leyla'yı alacağına söz verir. Sonraki birkaç gün boyunca Mecnun eski hâline geri döner ve Nevfel'in onun adına harekete geçmesi için sabırsızlanır. Sonunda beraber Leyla'nın kavmine giderler ve Nevfel, Kays adına Leyla'yı ister. Reddedilirler, bunun üzerine Nevfel kavimlerine saldıracağını söyleyerek onları tehdit eder ama yine reddederler. Her iki taraf için de üzülen Kays'ı şaşkına çeviren şiddetli bir savaş başlar; mücadelenin ortasına kendini atarak barış ister. Bir ara Nevfel'in adamlarının gördüğü üzere kısa süren bir başarıya sevinir. Savaşta iki taraf yenişemez ve takviyelerle Leyla'nın kavmi güçlendiği için ertesi sabah Nevfel ateşkes ister. Ateşkes yapılır lâkin bu mücadele Leyla'nın kavminin düşmanlarını arttırmaktan başka işe yaramaz. Nevfel daha büyük bir ordu topladığında tekrar savaşacağına söz verse de Mecnun Nevfel'i kendisine ihanet etmekle suçlar. Birkaç gün içinde Nevfel ordusunu toplar ve savaş yeniden başlar. Nevfel kazanır; Leyla'nın kavmi barış ister; Nevfel de bunun karşılığında Leyla'yı ister. Babası Leyla'yı bir köpekten daha beter görünen bir deliye vermektense kızını kendi elleriyle öldüreceğini söyleyerek bu teklifi reddeder. Nevfel'in adamları Mecnun'un savaş sırasında düşman saflarına katıldığını ve gerçekten de Leyla'nın babasının iddia ettiği gibi deli olduğunu söyler. Sonunda Nevfel Leyla'nın babasının yakarışını kabul ederek Leyla'yı almaz. Mecnun yıkılır;

Nevfel'e kızar ve sonra kendini yine çöllere vurur.

Sessiz çölde Mecnun bir gün avcının tuzağına düşmüş iki ceylan görür; ceylanların güzelliği Mecnun'a şiddetle Leyla'yı hatırlatır. Bu yüzden Mecnun avcıya bu hayvanları serbest bırakması karşılığında iyi cins atını ve elbiselerini verir. Hayvanları serbest bırakıp oradan uzaklaşır. Bunun gibi başka hayvanları da özgürlüğüne kavuşturur ve hayvanlar onun yoldaşı olur. Bir keresinde Mecnun'un karşısına zincire vurulmuş bir adamı götüren yaşlı bir kadın çıkar. Kadın Mecnun'a dul olduğunu, zincire vurulmuş adamın aslında derviş olduğunu, insanların adamı deli sanıp acıyarak kendilerine yiyecek ve para vermeleri için adamı zincire bağladıklarını söyler. Bunun üzerine Mecnun gerçek bir deli olarak bu adamın yerini almayı ve bütün parayla yiyeceği de onlara vermeyi teklif eder. Bu teklifi kabul eden kadın dervişi çözüp onun yerine Mecnun'u zincire vurur (Bkz. Görsel 6). Kadınla esiri ne zaman bir çadıra gelseler, Mecnun durup aşk şiirlerini okur; "Leyla...Leyla..." diye bağırıp başını taşlara vurur; kadın onu kırbaçlarken zincirlerine aldırmadan sarhoş bir deli gibi raks eder. Günün birinde birkaç çadırın olduğu bir vahaya varırlar. Çadırlara biraz yakından bakınca Mecnun birden Leyla'nın çadırının bu çadırların içinde olduğunu fark eder. Baharda bulutlardan dökülen yağmurlar gibi gözlerinden bir gözyaşı seli boşanır. Yere çöküp başını taşlara vurarak şöyle haykırır: "Beni kendi başıma bıraktın; bana acıdan başka bir şey vermedin...[54]" Sonra Mecnun zincirlerini kırıp Necid'e kaçar.

Bu arada Leyla hâlâ Mecnun'u sevse de ailesi onu İbn-i Selâm'la evlendirir. Leyla evlendiği adamla aynı yatağı paylaşmayı reddeder. Adam Leyla'yı gerçekten sevdiği için onu zorlamak istemez. Yaklaşık bir yıl sonra bir yabancı Mecnun'a haber götürür. Onu kadınların sadakatsizliğiyle iğneler; Mecnun öylesine üzülür ki bilincini kaybeder. Sonunda yabancı ona yalan söylediğini ve Leyla'nın Mecnun'a sadık kaldığını itiraf eder. Yaşlı babası da Mecnun'un ziyaretine gelir ve oğlunun içine cin girmiş kimselere benzediğini görür. Ona eve dönmesi için yalvarır; Mecnun reddeder. Babası acıyla oradan ayrılır ve kısa bir zaman sonra da ölür. Mecnun babasının öldüğünü duyunca acı

54 R. Milstein, *Islamic Painting in the Israel Museum* (Kudüs, 1984), 29.

içinde onun mezarına koşar.

Çölde bir keşişe dönen Mecnun vahşi hayvanlarla arkadaşlık eder; hayvanlar ona yahut birbirlerine saldırmazlar. Sonunda hayvanlar âleminin kralı ve çölde bir Süleyman olan Mecnun'u korurlar. Rüyalar görür; Tanrıyla, yıldızlarla ve gezegenlerle konuşur. Leyla'yla evlenmek için mektuplaşırlar; Leyla ona durumu açıklamaya çalışır ve ona duyduğu aşkı itiraf eder; o da Leyla'nın yaptıklarını affetmeye çalışır. Mecnun'un amcası Selim onu ziyaret eder; sadece ot ve bitki yiyerek nasıl bir *çileci* yaşam sürdüğünü görür (Bkz. Görsel 7). Yeğenine annesini getireceğine söz verir ve sonra Mecnun'un annesini alıp geri gelir fakat Mecnun onlarla eve dönmeyi reddeder. Sonrasında Selim yiyecek ve elbiselerle üçüncü kez tekrar Mecnun'un yanına gelip ona annesinin öldüğünü söyler. Mecnun babasının mezarının yanına gömülmüş annesinin mezarı başında onlara çektirdiği acılar için gözyaşı döker.

Daha sonra Leyla Mecnun'la buluşabilmek için bir falcıya gider ve ondan kendilerine gizli bir görüşme ayarlamasını ister; Leyla'nın evinin yakınındaki bir hurma bahçesinde buluşma ayarlanır, Mecnun şiir okuyacaktır. Her şey hazır olunca falcı Leyla'ya gidip ona Mecnun'un bahçede olduğunu söyler. İkisi de korkar; Mecnun şarkısını söyleyip çöle geri kaçar.

Mecnun'un bir başka ziyaretçisi de Bağdat'tan Selam adında genç bir adamdı; Mecnun'un namı Bağdat'a kadar ulaşmıştır. Selam kötü bir gönül ilişkisini yeni atlatmaktadır ve Mecnun'un müridi ve yoldaşı olmak ister. Yiyecek ve şarap getirerek Mecnun'un bütün şiirlerini hıfzetmek için yola çıkar. Selam'ın münzevi bir hayata uygun olmadığı kısa süre sonra anlaşılır; çünkü gerçek aşkı bilmez; onun getirdiği acılara katlanamaz.

Leyla'nın kocası İbn-i Selâm ölür; Leyla yas tutar ama aslında bu yas Mecnun içindir. Yeğeni Zeynep'e duyduğu aşk Mecnun'un Leyla'ya duyduğu aşkla karşılaştırılan Zeyd bu ölüm haberini Mecnun'a götürür. Leyla geleneksel iki yıllık yas süresini tamamladıktan sonra babasının evine geri döner. Bu sürenin bitiminde Mecnun'u kendisine getirmesi için Zeyd'i gönderir. Karşılaştıklarında susup kalırlar; safça birbirlerine sarılırlar ama Mecnun kaçar. En sonunda Leyla ölmek üzereyken annesine Mecnun'u ne kadar çok sevdiğini söyleyip cenazesinde

kendisine gelinlik giydirilmesini ister; Mecnun'u beklemeye başlar.

Leyla ölünce Zeyd Mecnun'a haber verir. Mecnun haberi alınca bayılır, sonra Leyla'nın mezarına koşar. Hiç olmadığı kadar delirip oradan gitmeye çalışır ama durup durup mezarın başına geri döner. Hayvanlar onu takip edip kendisine gözcülük eder. Dayısı onu nafile teselli etmeye çalışır. Hayvanlar kimsenin Leyla ile Mecnun'a yaklaşmasına izin vermez; Mecnun sevdiğine aşk şiirleri okuyarak mezarının başında ölür. Bir vakit sonra hayvanlar oradan gider; insanlar Mecnun'un kemiklerini bulurlar; onu Leyla'nın yanına gömerler. Sonunda Zeyd rüyasında Leyla ile Mecnun'un cennette kavuştuklarını görür.

Nizami'nin Leyla ile Mecnun hikâyesini incelikle yorumlamasına rağmen efsaneye dünyevi bir açıdan bakılabilir. Deliliğin alımlanmasına dair bu aşk hikâyesi bize ne anlatır? Bu soruyu sormadan önce aşk hikâyelerinin sosyal tutumların sahih bir yansıması olduğuna emin olabilir miyiz? Daha ziyade *ekber*de (Nizami'nin şiir kitabındaki biyografik giriş kısımları) bulunan Arap efsanesindeki Kays'ın deliliğinin tasvirine güvenilebileceği görülüyor çünkü onun deliliğinin ayrıntıları şair-âşığın gerçeğe benzerliğini yansıtmak için kullanılan özelliklerdir. Dahası şiir deliliğin, özellikle kara sevdanın ne olduğuna dair belirsizlik ve müphemliği büyük ölçüde muhafaza eder. Hikâyenin Arapça versiyonlarının yazarlarının özellikle sözlü aşamada deliliğin kolaylıkla fark edilen karakteristiklerine ve delilere karşı takınılan genel tavra bel bağlamak zorunda kaldıkları anlaşılıyor. "Fiziksel tasvirler hikâyeyi deliliğin klişeleşmiş unsurlarıyla bezeyerek anlatının taklitçi ve gerçekçi yönünü kuvvetlendirir ve onu yaygın tahayyüle yaklaştırır. Ayrıca Mecnun'un fiziksel durumu, aşk hikâyelerinin aynı tip diğer kahramanlarının aksine âşık-deli-şairin tecessüd etmiş ayırt edici bir yanı hâline gelir.[55]"

Mecnun'un ismiyle ilgili belirsizliklerin yanı sıra[56], İbni Kuteybe'nin önemli şairlerden derlediği şiir antolojisinde yer verdiği hâliyle Mecnun'un deliliği ve şiirlerinin bazılarının sa-

55 *Khairallah, Love, Madness, and Poetry, 82* vd..

56 Konunun incelemesi için bkz. Miquel ve Kemp, *Majnun et Layla*, 26-28. Ayrıca üçüncü bölümde Leyla ve ismiyle özel olarak ilgilenirler.

hihliği, söz konusu Arap efsanesinin temel unsurlarını oluşturur:

Murra kavminden bir şeyh Mecnun'u görmek için Emir diyarına gider: "Beni bir çadıra yönlendirdiler. Sonra çadıra girip onun çok yaşlı bir şeyh olan babasını ve yetişkin oğulları gördüm. Bir sürü hayvanları vardı ve belli ki zengindiler. Mecnun'u sordum; hepsi ağlamaya başladı. Şeyh şöyle dedi: 'O, evlatlarımın içinde en sevdiğimdi. Oğlum gibiler için hiçbir umut vaat etmeyen bir kadına âşık oldu. İlişkileri öğrenildikten sonra kızın babası oğluma kızı vermek istemedi. Sonra kızını başka biriyle evlendirdi; oğlum acısından ve aşkından deliye döndü. Onu zincire vurduk. Ama dilini ve dudaklarını öylesine ısırıyordu ki, koparmasından korkuyorduk. Bu yüzden onu serbest bıraktık. Vahşi hayvanlarla beraber çölde yaşıyor. Ona her gün yemek götürüp görebileceği bir yere koyan insanlarımız var. Bu insanlar yemek kaplarını bırakır bırakmaz oradan uzaklaşıyor. Yoksa oğlum insanları görünce onların yanına gelip elbiselerini üzerlerine atıyor.' Sonra yanına gidebilmek için onlara adamın nerede olduğunu sordum. Beni o civardan bir delikanlıya yönlendirip şöyle dediler: 'O hâlâ Mecnun'la arkadaş. Mecnun onun dışında kimseyi yanında istemiyor. Bu delikanlı onun şiirlerini ezberleyip bize getiriyor.' Bunun üzerine bu delikanlının yanına gidip Mecnun'a yaklaşabilmem için ne yapmam gerektiğini sordum. O da şöyle dedi: 'Şiirini merak ediyorsan bende hepsi var. Yarın yanına gideceğim, yeni bir şeyler yazdıysa sana getiririm.' Ben de ona, 'hayır, bana yolu göster, kendim giderim' dedim. Karşı çıktı: 'Senden korkarsa benden de korkup kaçabilir, böylece şiiri kaybolup gider.' Bana Mecnun'un yerini göstermesi için itiraz ettim. 'Pekâlâ, öyleyse onu çölde ara. Görünce dostça yanına yaklaş ve korktuğunu belli etme. Seni tehdit edip korkutacak ve elinde bir şey varsa sana fırlatıp atacaktır. Sonra sanki ona bakmıyormuşsun gibi yere otur ama göz ucuyla ona bak. Sakinleşip kuma şekiller çizmeye başladığını görünce ona Kays b. Zerîh'in şiirlerinden ezbere bildiğin birini oku, onu çok sever.

Yola çıktım ve bütün gün dolaştım, ancak ikindiye doğru onu bulabildim, üzerine şekiller çizdiği bir kumulda oturuyordu. Korkmadan yanına yaklaştım, vahşi hayvanlar insan görünce nasıl irkilirse beni görünce öyle irkildi. Yanı başında bir yığın taş vardı, bir tanesini avucuna aldı. Yine de yaklaşmaya devam edip yanına oturdum. Bir süre kaçmaya hazır vaziyette bekledi. Yeterince uzun oturunca sakinleşip parmaklarıyla kuma şekiller çizmeye başladı. Ona bakıp şöyle dedim: 'Kays b. Zerîh gerçekten mükemmel bir şair.' O da şunu söyledi:

Gözyaşı dökerim ağlayarak,
Olmamış şeyden değil olacaktan korkarak.
Dediler ki: 'Yarın ya da ondan sonraki gece getirecek
Terk edilmemiş sevgiliden ayrılığı, o sevgili terk edecek
Asla korkmadım ölümümün kendi ellerimden olmasından,
Zira kaderde ne yazmışsa insan onu görecek'
Uzun uzun ağlayıp dedi ki: 'Lâkin hâlâ iyi bir şairiin söylerken
Bana büyü yapana dek yanımdan ayrılmadığını
Dağ keçilerini ovalara indiren o sözlerle
Çaresiz kaldığımdaysa kaçtın benden,
Sinemde bıraktığın şeyi bırakıp kaçtın.'

Birden birkaç ceylan peyda oldu. Kalkıp onları takip etti. Ben de kalkıp gittim. Sonra ertesi gün tekrar aynı yere döndüm ama onu bulamadım. İnsanlara haber vermek için geri döndüm. Mecnun'a yiyecek getiren adamı gönderdiler; o da bıraktığı yiyeceğe dokunulmadığını söyledi—hiçbir şey yememişti. Sonra üçüncü gün yine oraya gittim fakat onu bulamadım. Bıraktıkları yiyeceğe baktım, dokunulmamıştı. Sonra ertesi gün kardeşleri ve akrabalarıyla birlikte sabah yola çıktık. Bütün gün ve gece boyunca Mecnun'u aradık ama bulamadık. Ertesi sabah çok taşlık bir vadiye bakarken taşların arasında birden onu gördük; ölmüştü. Cesedini eve götürüp gömdüler."[57]

Hikâyenin bu versiyonuna göre şeyhle ailesi ilk başta Mecnun'u zincire vurarak esir almışlardı. Şiddet eğilimli hastalarda görüldüğü gibi Mecnun kendine zarar vermeye çalışınca onu serbest bırakmak zorunda kalmışlardı. Sonrasında Mecnun diğer insanlara zarar vermeden çöle kaçar. Ailesi yiyecek ve giyecek yollayarak ona bakmaya devam eder. Zararsız delinin serbest bırakılışı ve ailenin ona bakması erken dönem Arap anlatılarının belirgin özellikleriydi. Mecnun'un arkadaşı *râvi* onun şiirlerini toplar ve bu şiirlere ilham olan şeytanı sadece kendisinin korkutup kaçırmayacağına düşünür. İbni Zerîh'in şiirlerinin okunmasının Mecnun'un şeytanının hem ho-

57 Khairallah, *Love, Madness, and Poetry*, 140-142. Khairallah, İbni Kuteybe'nin metnini, Miquel ise Ebü'l Ferec el-İsfahânî'nin *Eğanî* adlı eserindeki şiirlere yazılmış önsözleri tercüme etmiştir (*Majnun: L'Amour poéme*, 211-256).

şuna gittiği, hem de ona meydan okuduğu anlaşılıyor.[58] Ayrıca Mecnun'un kemik ve taşlarla oynayarak kuma şekiller çizmesi gibi deliliği bağlamında sık sık anlatılan davranışları falcılığı, özellikle kum falcılığını akıllara getirir.[59] Şairane yeteneğinin yanı sıra karasevdası gibi Mecnun'un gaipten haber vermesini sağlayan doğaüstü gücü de cinlere atfedilebilir. Falcılığıysa büyücüler ve nazarla ilişkilendirilen şeytani bir güçtü.

Efsanenin Nizami'nin yazdığı Farsça versiyonuna yakından baktığımız için Arapça versiyonlarla ve bunlara karşı oluşan yaygın tepkiyle karşılaştırıldığında Nizami'nin deliyi nasıl tasvir ettiğini sormak mantıklıdır. Doğal olarak Nizami'nin Mecnun karakterini inşa ederken belirli bir noktaya kadar on ikinci yüzyıl okurunun beklentilerini göz önünde bulundurduğunu düşünebiliriz. Şairle okurlarının/dinleyicilerinin kentselliği bu aşk hikâyesinin temsilini etkilemişe benziyor. Nizami hikâyenin geçtiği bedevi mekânının birtakım özelliklerini değiştirmişti: örneğin Leyla ile Mecnun başlangıçta okulda karşılaşır; Mecnun'un destekleyicisi Nevfel bir İran prensi olarak tasvir edilir ve dramanın geçtiği yer bir Arap çölünden ziyade bir İran bahçesidir. Yine de okurları Nizami'nin anlatısının, İslam kültüründe Amerika'nın "vahşi Batı"sına tekabül eden idealleştirilmiş erken İslamî dönem bedevi yaşamının tablosuna uygun olmasını bekleyebilir. Nizami böyle bir bakış açısını on ikinci yüzyıl okurlarının aşina olduğu Galenci hekim ve hastaneler gibi anakronizmlere yer vererek bile bile ihlal edemeyecek kadar iyi bir yazardı. Nizami'nin efsanenin Arapça parçalarını uyarlaması, hikâyenin daha önceki versiyonlarıyla uyumlu olmasının yanı sıra daha ayrıntılı ve bütüncül bir anlatı olmasını sağlamıştır. Gerçekten de Nizami'nin üslubunun ayırt edici yanı yoğun imge kullanımıdır.[60] Nizami'yi bir etnograf saymak belki tuhaf olur ama gayet bilgilendirici olduğu aşikârdır.

Genel olarak Nizami, Kays'ın kimi zaman hastalığı hafiflese de giderek kötüleşen durumunu ve buna karşılık diğer insanların onun davranışlarına duyduğu şaşkınlığın artışını tasvir eder. Bizden en başta bedevi obaları ve pazar yerinde ağlayıp

58 *Khairallah, Love, Madness, and Poetry*, 64.

59 A.g.e. 67; Miquel ve Kemp, *Majnun et Layla*, 192 vd.

60 *Fuzuli, Leyla ve Mecnun, 79* vd.

Leyla'ya yazdığı şiirleri okuyarak dolanan, huzursuz ve hayal kırıklığına uğramış bir delikanlıyı tahayyül etmemiz istenir. Bu delikanlı gün boyu aksidir ve geceleri uyuyamaz; âşık yahut depresif bir hâli vardır. Erkeklerin duygularının dışadönük ve dramatik ifadesi belli ki ortaçağ döneminde alışılmadık bir şey değildi; Ortadoğu toplumunda modern Batılı erkek davranış normlarıyla kıyaslandığında bu durum bugün günümüzde bile hâlâ kültürel bir özelliktir.[61] *Işk* Arap kültürünün bilindik bir yönüydü ve böyle bir duygunun aşırıya kaçmadan ifade edilmesi için uygun bir durumdu. Gördüğümüz gibi dünyevi aşkla ilgili edebi tür, çoğunlukla Müslüman erkeğin aşırı aşkının sebep olduğu uygulamaya dönük ve etik sorunlarla ilgilenir.

Kays—Leyla'ya olan aşkını ilan etmesinde değil, bu aşkı herkese ilan etmesinde—elbette aşırıya kaçmıştı. Kays'ın saplantılı fıtratı Leyla'dan bahsettikleri zamanın dışında diğer insanlara karşı kayıtsızlığı ve ilgisizliğiyle de ifade edilir. Bu düşüncesizliğinin akli bozukluğunun bir sebep ya da sonucu olup olmadığı enteresan bir sorudur. Kays'ın erotik saplantısı yeni başlayan bir akli bozukluğun belirtisiyse, deliliği aşkı ve bu aşkın şiirsel ifadesi bağlamında çok daha büyük bir önem kazanır fakat aynı zamanda hikâyenin romantik itici gücünün çoğunu ortadan kaldırır. Geleneksel görüş Mecnun'un deliliğinin tutkulu aşkının sonucu olduğu yönündedir. Her hâlükarda Kays'ın Leyla'yla ilgili ulu orta konuşmaları her iki ailenin de geleneksel Arap haklarına tecavüz eder çünkü Arap toplumunda evlilikleri ilan etme hakkı babalarındır ve aileyi babalar temsil eder. Kays'ın aşkını ulu orta ifşa etmesi yani *teşbib*i—şairin kasidede mahbubdan ve onunla olan münasebetinden bahsetmesi— muteber Arap geleneğini çiğnemiştir. Leyla'ya ve ailesine leke sürmüştür.[62] Kays'ın sevdiğine karşı bu davranışı sonraki Müslümanların gözünde de hoşa giden bir şey değildi. Ortaçağ döneminin sevilen bir geleneği "tutkuyla seven ve iffetini koru-

61 Ağlamayla ilgili bkz. İbn Hazın, *Güvercinin Gerdanlığı*, 42 vd. Ayrıca bkz. Mahmoud Manzalaoui, ‹Swooning lovers: A theme in Arab and European romance›, *Comparative Criticism*, 8 (1986), 71-90.

62 Vadet, *L'Esprit courtois*, 102-123; Miquel ve Kemp, *Madjnun et Layla*, 23, 140-146.

yarak sırrını saklayan ve bu şekilde ölen birinin şehit olduğunu" iddia eder.[63] Kays, Leyla'ya olan aşkını kesinlikle saklamamıştı, bu yüzden cennette mükâfatlandırılması beklenemez. Ayrıca kahramanın artan deliliği kendine ve kavmine utanç ve itibarsızlık getirmiştir. Her hâlükârda Mecnun'un deliliği yorumlandığında bu durum Arap toplumunda deliliğe atfedilen ayırt edici damgayı tamamen saklayamaz.

Kays, melankolik davranışının ötesinde daha meşum emareler sergiler. Çölde yalınayak başıkabak dolaşarak aşırı münzevileşir. Nizami diğer Arap şairlerin aksine ailesinin Kays'ı evde tutup ona bakmaya çalışırken zincire vuruşunu vurgulamaz. Yine de bu davranışlar sadece resimsel değildir; Nizami'nin okurlarınca Kays'ın ağır akli bozukluğunun göstergeleri olarak kolayca anlaşılabilir. Kays'ın, Leyla'nın kavmine leke sürdüğü için öldürülmesi gerektiğine dair valinin verdiği karar aslında onun deliliğinin onaylanmasıdır. Kays'ın toplumdan uzaklaştığını vurgulamak için efsanenin Arapça versiyonları onu amaçsızca dolaşırken tasvir eder; bunun üzerine kendini Suriye yahut Yemen yakınlarında bulur ve Necid'e dönüş yolunu sorup geri döner. Hiçbir zaman kendisini ailesinden tamamen soyutlamaz ve ailesi de aynı şekilde onu hiçbir zaman terk etmez. Bu bağlamda Kays'ı yalnız bir bedevi filozof ve töre bilimci ya da bir reformist ve devrimci olarak görmek anlamsız olurdu.[64] Hâlbuki Kays'ın münzevi davranışı normalde bireyle ailesi arasındaki güçlü bağlara aykırıydı. Hem gerçek hem de mecazi anlamda bedevi toplumunda kişi yalnız yaşayamazdı. Örneğin Mecnun deliliğinin başında şöyle der: "Evet, ben insanlarıma batan bir dikenim; sırf adım bile arkadaşlarıma leke sürüyor. Herkes kanımı dökebilir; ben bir kanun kaçağıyım, beni öldüren cinayet işlemiş sayılmaz.[65]" Mecnun adının kendisi aile kimliğinin bir inkârıydı. Genelde insanın yapısı, diğer insanlarla olmasını gerektirirdi; iyi bir Müslümanın evlenip çocuk sahibi olması ve tamamen topluma entegre olmuş bir yaşam sürmesi beklenirdi. Mecnun'un münzeviliğiyse tam tersine onun topluma ve kendi insanlığına karşı çıkışının bir ifadesidir. Dünyevi şeylerden vaz-

63 Bkz. Giffen, *Theory of Profane Love*, 99-115.

64 Miquel ve Kemp, *Madjnun et Layla*, 145.

65 Nizami, *Leyla ile Mecnun*, 38.

geçişi, amacı nefsini terbiye etmek olan *çileci*lerinkinden farklıydı. Mecnun'un amacı mutasavvıflarınki gibi sevenin sevilenden ayrılarak onda yok olması da değildi— "onun aşkı benliksiz değil tam tersine aşırı bencildi.[66]"

Bu durum kadar önemli olmasa da yalınayak ve başıkabak dolaşmak, tam olarak toplum karşıtı davranışın değilse bile toplumsal tabakanın belirli katmanlarının göstergesiydi. Cemiyet içinde saygın Müslüman erkekler şahsa münhasır bir sarık dâhil kaliteli ayakkabı ve kıyafetler giyerlerdi, zira kıyafet ortaçağda çok şey ifade etmekteydi. İslam toplumunun eşitlikçi yapısına rağmen kıyafet kişinin sosyal statüsünün açık bir göstergesiydi. Müslüman kadınlar için de aynı şey geçerliydi. Mecnun'la kıyaslandığında ileride göreceğimiz Yusuf'a olan aşkından deliren Züleyha çoğu zaman yalnızca başı ve taranmamış saçları açıkta kalacak şekilde bağlanmış bir hâlde resmedilir.[67] Kays'ın görünüşü normalde çocuk, fukara veya dervişlerin görünüşüne benzetilir. Özellikle görünüşü onun, C. E. Bosworth'ün "ortaçağ İslamî yer altı" dediği gruba dâhil olanlardan biri sayılmasına yol açabilir. Nizami'nin efsaneye dâhil ettiği zincire vurulmuş bir dervişi götüren kadınla ilgili yazdığı gülünç parça, harafişlerin (lümpen proletarya, ayaktakımı) para toplamak için uyguladığı yaygın hileye güzel bir örnektir.

Kays toplumsal kuralların çoğunu çiğnemiştir. Tavırları tıpkı bir sarhoşun tavırları gibi tasvir edilir; buradaki mecaz tipik bir biçimde aşkla ilişkilendirilmiştir, fakat Müslüman bir kitlede hiç de hoş olmayan bir tepkiye yol açabilir. Bu aşk hikâyesinin Hatifi'nin (ö. 1520-1521) yazdığı sonraki versiyonunda Kays, içerde babası ona Leyla'yı isterken Leyla'nın evinin önünde bir köpeği bağrına basarak tamamen deli olduğunu ortaya koyar.[68] İslam dininde köpek mekruh sayıldığı için Müslümanlar köpekleri pek sevmez, onlardan sakınırdı; ayrıca cinlerin köpek şekline girdiğine inanılırdı.[69] *Leyla ile Mecnun*'u tasvir eden Hatifi'nin

66 *Meisami, Medieval Persian Court Poetry, 172.*

67 *Milstein, Islamic Painting*, 66.

68 Fuzuli, *Leyla ve Mecnun*, 82. Bu çalışmanın girişinde Bombaci, Mevlana'nın *Mesnevi*'sinde bu olayın daha önceki ele alınışına işaret eder.

69 *EI*$_2$, 'kalb' maddesi (F. Viré).

çizdiği bir minyatürde arka fonda Mecnun'un ailesinden bir köpeği okşayan iki ulak vardır. Rachel Milstein bu minyatürle ilgili şu yorumu yapar:

Tıpkı bu sahnenin kadim resim geleneğinde resmedilişi gibi, buradaki ikonografi de oldukça sıra dışıdır. Mecnun genelde yarı çıplak bir hâlde İslam dininin mekruh saydığı evcil köpeklerle değil, ceylanlar ya da vahşi av hayvanlarıyla oynarken tasvir edilir. Bu yüzden elyazmamızda bu hayvanın temsili ya yerel ressamın bir hatası ya da daha büyük olasılıkla bu aşk hikâyesinin tasavvufi şekilde yorumlanması sayılabilir; tasavvufta köpek, sadakatiyle sevenin sevilene olan mistik bağlılığını temsil eder. Mutasavvıf Mevlana bu köpekle ilgili şunları yazmıştır:

Mecnun şöyle dedi: "Sen tamamen (harici) şekil ve vücutsun, gel ve ona benim gözlerimden bak: Çünkü bu (köpek) Tanrının (eliyle) mühürlediği bir tılsımdır; bu (köpek) Leyla'nın evinin bekçisidir; Arzusuna ve kalbine ve ruhuna ve bilgisine bak; nerede (yaşamayı) seçtiğini ve (nereyi) kendine mesken edindiğini düşün.[70]"

Paçavralar içinde saçı başı darmadağınık Kays vahşi hayvanlara benzer. "İçindeki vahşilik mahrumiyetinin vahşiliğinin" yansımasıydı: uzun tırnakları, uzamış, taranmamış saçı ve uzamış vücut kılları. Ortaçağın sonlarında Moğol modası olduğu kısa bir dönemin haricinde uzun saç, bir Müslüman erkeği için sıra dışı bir şeydi. Aynı şekilde tüylerin tıraş edilmesi, kadınların olduğu kadar erkeklerin temizliğinin de bir parçasıydı. Ortaçağ Avrupa sanat ve edebiyatında olduğu gibi kıllı vahşi adam, insanın hayvanlığa yani ilahi bir meleke olan akıldan yoksun bir yaratığa gerilediğinin açık bir göstergesiydi.[71] Tek başına ilkel zamanlardaki gibi ormana kaçan kıllı adam, bir Hıristiyanın ne olmadığının üzücü bir sembolüydü; akılsızlık, günah ve kötülüğün canlı bir örneğiydi. Vahşi insana dair bu Avrupai algı büyük ölçüde İncil'e dayanmaktaydı ve erken modern dönemde "doğal insan"la ilgili romantik bakış açısının gelişimine kadar devam etmişti. Benzer şekilde yabani Kays Müslüman toplumsal

70 Milstein, *Islamic Painting*, 49.

71 *Bkz.Richard Bernheimer, Wild Men in the Middle Ages: A Study in Art, Sentiment and Demonology (Cambridge, Mass., 1952), ve Timothy Husband, The Wild Man: Medieval Myth and Symbolism (New York, 1980).*

değerlerinin olumsuzlaması olarak karşımıza çıkar.[72] Gerçekten de sürdürdüğü yaşam, hayatın bir inkârıdır. Çünkü Nizami bize vahşi yaşama geçtikten kısa bir süre sonra Kays'ın üzüntüden kendini öldürmeyi istediğini söyler. Sonunda mantıksal olarak Mecnun'un ölümünün intihar olduğu söylenebilir. Hâlbuki İslam öğretisi intihara şiddetle karşıdır. [73]

Nizami'nin, Kays'ın aklını kaybetmiş hâliyle artık iyiyle kötüyü birbirinden ayıramadığını söylemesi önemlidir. Bu nokta elbette Müslüman bir kitleye Kays'ın deliliğini tasvir etmenin önemli bir yoluydu. (Kays) tam anlamıyla deliliğin legal tasviriydi. Bir Müslümanın temel toplumsal yükümlülüğü iyiliği cesaretlendirip kötülüğü yasaklamaktı; bu yükümlülük doğal olarak iyiyle kötüyü birbirinden ayırt etme melekesini var sayar. Bu melekeden yoksun olan deli "evlenmek, şahitlik yapmak ve bir sözleşme imzalamak" gibi yetişkin toplumun ayrıcalıklarının yanı sıra yükümlülüklerinin de çoğundan muaftır. Deliler aslında yasalar önünde çocuk gibi sayılıyordu. Delilere karşı bu bakış açısıyla paralel olarak Mecnun'un sık sık çocuksu yanlarından bahsedilmesi şaşırtıcı değildir.

Nizami açık açık söylemese de diğer şairler Mecnun'un bilhassa namaz gibi dinî vecibelerini terk ettiğinden bahseder; dinsiz olduğuna dairse bir imâda bulunulmaz.

Namaz kılarken yüzümü ondan yana çevirdiğimi düşün
Namaza durduğu yer arkamda olsa bile
Lâkin benim için bu, Allah'a şirk koşmak değildir, ona duyduğum aşk
Boğulmak gibi, hekimlerin çare bulamayacağı, boğazın kilitleneceği
Namaz kılıyorum ama onu düşününce bilemiyorum
Sabah namazını iki mi yoksa dört rekat mı kıldığımı
Bakışı derdime derman olsun diye gitmedim ona,
Ona bakar bakar derdimle uzaklaşırım.[74]

72 Arap efsanesindeki vahşi Kays'la ilgili bkz. Miquel ve Kemp, *Majnun et Layla,* 5. böl.

73 A.g.e. 264; *EI2* 'k'ati' maddesi (J. Schacht) ve 'intih'ar' (F. Rosenthal).

74 Fuzuli, *Leyla ve Mecnun*, 56.

Mecnun'u bir mistik olarak yorumlarsak, Tanrıyla olan ilişkisinde tasavvufun her daim tartışmalı bir konusu olan namazı bıraktığı gerçeği karşımıza çıkar. Kays, delirdiği için temel dinî vecibelerini terk etmiş ve hatta Müslüman ibadetinin vakarına bir tehdit hâline gelmişti. Ayrıca Tanrıdan, kendisi için Tanrıdan bile önemli Leyla'ya duyduğu dünyevi aşkı bâki kılmasını isteyerek İslam dininin en kutsal ritüeli olan Hac farizasını alaşağı etmişti. Genellikle tasavvufi yorum söz konusu durumu bu şekilde değerlendirmez aksine Kays'ın daha iyi ve güçlü bir mutasavvıf olduğu ironisinin üzerinde durur. Dahası bir Arapça versiyonda Kays, Tanrının iradesini reddettiğini ilan eder; Kays bunu söyledikten sonra cüzzama yakalanır— insanlar o dönemde cüzzamı ilahi bir ceza yahut imtihan olarak görürdü.[75]

Kays'ın durumu kötüleşir. Taşkınlık zamanlarında başını yumruklar, kafasını yerlere vurup elbiselerini yırtar. Arap Mecnun'la karşılaştırıldığında Nizami, Kays'ın kendisine uyguladığı şiddeti vurgulamaz; daha ziyade Mecnun'un deliliğinin diğerleri için sonuçlarını vurgular. Yine de Kays'ın davranışları özellikle kalıcı olduğu için akli bozukluğunun açık göstergeleriydi. Çoğu zaman gözlerini boşluğa dikerdi; halüsinasyonlarınınsa akli dengesini çok daha fazla bozduğu anlaşılıyor. Karanlık bir gecede gizli bir ses ona Leyla'nın adını fısıldardı. Sık sık bayılır ya da bilincini kaybederdi. Kimi zaman Nizami'ye göre taşlık yerin üzerinde yılan gibi kıvranırdı. Çoğu zaman peşinde bir serseri grubu dolaşırdı; raks edip şarkı söyler, yerleri öperdi. Bütün bunlar alışılageldik bir deli tablosu sunar. İlk Çağdan bu yana delinin etrafında burada olduğu gibi genelde delinin sıra dışı davranışlarından cesaret alan çocuklar koşuşup onunla dalga geçer (Bkz. Görsel 6).

Konuya bütünüyle baktığımızda Nizami, bir deli olarak Kays'ın acımasız ve gerçekçi bir tasvirini ortaya koyar. Bir deri bir kemik, ayakları demir gibi sertleşmiş ve avuçları emeklemekten taşlaşmıştır. Derisinin rengi güneşten kararmıştır; koyu renk tenin o dönemde kendine özgü olumsuz çağrışımları vardı.[76] Çıplak bir hâlde mağarada yaşar ve Leyla'nın dışında hiçbir şey

75 Miquel ve Kemp, *Majnun et Layla*, 240.

76 Bkz. Bernard Lewis, *Race and Color in Islam,* (New York, 1971), 9 b.a..

hatırlamaz. Müslümanlar için hiçbir şey, aleni cinsel imâlarıyla uluorta çıplaklık kadar şok edici değildir. En güzel Acem minyatürleri bile Kays'ın bu en kötü hâlini resmetmez. Bildiğim kadarıyla hiçbir yerde kara, çıplak ve hayvansı bir şekilde resmedilmez. Tam tersine Acem resimlerinde genelde doğayla iç içe ve kendini—insani veya ilahi—aşka adamış, çocuksu bir şekilde, oryantal bir aziz Francis olarak resmedilir.

Kays'ın hayvanlar arasında resmedilişi—ki bu yalnızca Arap şiirine özgüdür—oldukça hoştur. Doğa şiiri İran edebi üslubunun özellikle tasavvufi yorum yapmak için kullanılabilen çarpıcı bir özelliğidir. Doğaüstü bir şekilde Kays doğada aşkın emarelerini görebilmekte ve hayvanlarla konuşabilmektedir. Bu "doğadaki adam" imgesi Mecnun'un deliliğinin en güçlü ifadesidir. Bugünkü pastoral görüşümüzle kıyaslandığında doğa, ortaçağda Doğu ve Batı'da böyle görülmezdi. Herhangi bir realistik bağlamda Mecnun'un çöl krallığı muhtemelen bakımlı bir Acem bahçesi olamazdı. Sıradan Müslüman için Kuran'daki doğa İncil'deki gibi uçsuz bucaksızlığı, karmaşıklığı ve düzeniyle Tanrının bir armağanıdır; Tanrının varlığının en önemli kanıtı ve mucizesidir. Lâkin insanoğlunun çıkarları için doğal dünyadan istifade edilmesi gerekir.[77] Mecnun'un hayvan krallığı, doğayla ilgili normal Müslüman algısının tersine çevrilmesidir. Mecnun'un avcılardan kurtardığı hayvanlar arasında ona Leyla'yı hatırlatan narin bir ceylan da vardır; oysa kadim Arap şairleri için ceylan bilhassa cinlere hizmet eden bir hayvandı.[78] Mecnun kendi deliliğini yansıtan bir dünya yaratmıştı.

Kays tamamen deli miydi? Hikâyenin kimi Arapça versiyonları Kays'ın sadece karasevdaya tutulduğunu, mecalsizleştiğini yahut aptallaştığını söyler.[79] Oysa biz sadece onun dış görünüşünün tasvirlerine dayanarak bir yargıda bulunabiliriz. Kays, yaşadığı tolumun geleneklerinin çoğunu hiçe saymışa

77 "Doğa insanın onu kendi çıkarlarına yönelik kullanması için vardır, oysa insan Tanrıya hizmet etmek, O'na şükredip yalnız O'na ibadet etmek için vardır. İnsanoğlunun doğadan nasıl faydalandığı ve doğanın insana nasıl hizmet ettiğinden [Kuran'da] çeşitli ayetlerde bahsedilir" (Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis-Chicago, 1980), 78 vd.).

78 Vadet, *L'Esprit courtois*, 373.

79 Miquel ve Kemp, *Majnun et Layla*, 33.

benziyor. Kays'ın ailesi ve arkadaşları onun bu durumuna nasıl tepki gösterdi? Akli bozukluğunun süreğen hâli, durumunun çoğu akıl hastalığında olduğu gibi başkaları tarafından sürekli yeniden değerlendirilmesine yol açmışa benziyor. Davranışlarının hazin bir gönül ilişkisinden çok daha fazlasının bir sonucu olduğu çabucak açıklığa kavuşmuştu. Kays'ın atakları hayatını tehdit eden bir durumun belirtileri değil miydi? Aklının başında olduğu zamanlar fark edilip bu durum Kays'ın iyileşeceğine dair umutları ve bunun sonucunda da onu tedavi etme çabalarını doğurmuştu. Nizami doğal yöntemlerden doğaüstü yöntemlere değin çeşitli ve çoğu zaman birbiriyle çelişen şifa yöntemlerinin çaresiz aranışını tasvir eder. Ayrıca insanlar kaderlerine boyun eğerdi; Nizami'ye göre deliliğin tıpkı aşk ve ölüm gibi insanoğlunun kaderinde yazılı şeyler olduğu anlaşılıyor. Sonuçta Kays'ın zırdeliliği alay konusu olmaktan hayranlığa ve acımaya değin her türden olası tepkiye sebep olmuştu. En az bunlar kadar önemli bir başka tepki de hikâyenin dramatik etkisinin büyük bir kısmının altında yatan korkuydu.

Bu tepkileri açıklamanın bir yolu Kays'ın aşkına/deliliğine atfedilen sebepleri sormaktır. Nizami belki de sanatsal sebeplerden ötürü bir tıbbi sebep ortaya koymaz. Efsanenin daha eski Arapça versiyonlarıysa tıbba atıfta bulunur. Leyla'nın şeytani gücünden bahsederken Mecnun ona şöyle seslenir:

> Ey cinlerin hekimi, sana yazıklar olsun; hiçbir hekim hastalığıma bir şifa bulamaz, bari sen derdime bir çare bul.[80]

Fuzuli'de olduğu gibi efsanenin sonraki versiyonlarındaysa hastalık ve tıp, çoğu zaman metaforik olarak daha sık kullanılır. Örneğin Mecnun kendi değiştirilemeyen durumuyla ilgili bir ağıtta şöyle der:

> Nasıl bir işiniz var sizin ey hekimler
> Ruhu bedenden ayırmaya çalışanlar!
> Lâkin yine de hekimler
> Bir çare bulmaya çalışırlar
> Acıyla iç çekenlere
> Ve bir tutkunun işkencesi katlanır

80 Khairallah, *Love, Madness, and Poetry,* 90.

Aşkın tatlı faciasıyla kuşattığı insafsıza. [81]

Fuzuli'nin mısraları akıllara Galenci hekimlerin katı somatik (bedensel) yaklaşımını ve ruhu ihmal ettikleri gerçeğini getirir. Birkaç mısra sonra Fuzuli Leyla'nın babası tarafından reddedilen Kays'ın babasını tasvir eder; Leyla'nın babası Kays'ın Leyla'yla evlenmeden önce bu "delilik hastalığı"nın tedavi edilmesi gerektiğini söyler:

Öfkeli baba kurnazca bir hevesle
Bir çare arar uzak diyarlarda.
Nerde bir namı duyulmuş hekim varsa
Nasıl ki sabırlı bir bülbül bahçesinde otururşa,
Baba da öyle meramını anlatır
Oğlunu kurtaracak bir çare bulmaları için yalvararak.
Binlerce hünerli hekim boşuna uğraşır
(Oğlunun) ateşini düşürecek bir şerbet bulmaya
Gölgesinde bir evliya yahut peygamber barındıran
Her bir kutsal kabre, hac yerine gidilir
Ve tozlu kapılarına
Ne adaklar adar dertli baba,
Dualar okur, hediyeler sunar
Ve söz verir vereceğine daha nicelerini
İyileşirse oğlu, şifa bulursa
Binlerce hünerli kâhin
Ve binlerce büyü
Ve nice muskalar
Fayda etmez. Zaten ne çare bulunur ki
Allah'ın verdiği bir maraza?[82]

Nizami'nin şiirinde açık yahut kapalı bir şekilde diğer olası sebepler ortaya konur. Başlangıçta Kays'ın durumu sadece bir hoşlanma ve cinsel arzuların uyanışıdır; bu yüzden çok da ciddiye alınmaması gerekir. Durumu kötüye gittikçe bununla ilgili çeşitli açıklamalar yapılır. Kays'ın durumunun duygusal bir bozukluk olduğu düşünülür; bu yüzden annesi, babası ve amcası onu eve dönmeye ikna etmek için çok uğraşırlar. Bu, kader

81 *Fuzuli, Leyla ve Mecnun, 185.*
82 A.g.e. 189-190.

veya nazardır; bu yüzden karasevda olduğu gibi kabul edilmelidir. Tıpkı diğer şairler gibi Nizami de deliliğin aşk ve ölüm gibi insanoğlunun kaderine önceden yazılmış ve tanrısal olduğunu düşünür; bu yüzden bilhassa hacca gidilerek ve hatta büyü yaptırarak dinî şifacılığa başvurulur. Kimileri Kays'ın özellikle içine cin girdiğine ya da şeytana dönüştüğüne inanıyordu. Arap efsanesinde birisi Mecnun'la karşılaşır ve şöyle der, "Onun cin olduğuna hiç şüphem yoktu." Mecnun'un görünüşünden korkan bir başkası da ona, "İn misin, cin misin?", diye sorar.[83] Bu yorum dünyanın iyi ve kötü yarı-kutsal bu ruhlarla dolu olduğuna dair yaygın Müslüman görüşüne dayanır. Kays'ın durumuna ilişkin bu doğaüstü bakış açısı onun şiirsel istidadını, deliliğini ve aşkını da izah eder. İslam öncesi dönemlerden itibaren cinler özel yeteneklerin, birtakım bozuklukların, talih ve talihsizliklerin kaynağı olarak görülmüştü. Hatırlayacağınız üzere Hz. Muhammed—kendisine Allah tarafından vahiy gelen bir peygamberden ziyade—düşmanları tarafından çoğu zaman cinlerden ilham alan bir şarlatan olmakla suçlanmıştı. Leyla ile Mecnun'da muska ve büyüye çok az gönderme vardır ve Kays'a yapılan cin çıkarma ayininden hiç bahsedilmez. Yine de, Arap Mecnun'un yalnızca sevme ve sevilme yetisiyle şiir ve şarkıya olan istidadını değil, aynı zamanda esrarlı deliliğini de en iyi cinler izah eder. Nizami cinlerin yerine, Mecnun'u kendi aşkını gerçekleştirmekten bile vazgeçecek kadar toplumdan uzaklaştırarak soyutlayan saplantılı aşkını koyar. Kuşkusuz Nizami'nin şiirinde Kays'ın davranış özelliklerinin çoğu, onun durumunun çok da önemli olmayan emareleri olarak anlaşılması için yazılmıştı. Oysa aşk, ölüm ve delilikle ilgili sürekli ortaya koyduğu sorular insan doğası ve gündelik yaşantının gerçekliğine dair keskin bir anlayışa dayanır.

(b) YUSUF İLE ZÜLEYHA

Leyla ile Mecnun'un yanına enteresan bir şekilde koyabileceğimiz bir aşk hikâyesi de Yusuf ile Züleyha'dır; Züleyha, Müslüman efsanesinin Potifar'ın karısına verdiği isimdir. Yusuf ile Züleyha'nın aşk hikâyesinin bilinen en iyi versiyonu hikâyeyle ilgili çeşitli anlatıları, özellikle hikâyenin Firdevsî'ye

83 Khairallah, *Love, Madness, and Poetry*, 85.

atfedilen bir versiyonunu bir araya getirerek uzun, tasavvufi bir şiire dönüştüren Cami (ö. 898/1492) tarafından kaleme alınmıştır. Söz konusu eser, 888/1483'de Sultan Hüseyin Baykara onuruna yazılmış olup Leyla ile Mecnun'la birlikte Heft Evreng, "Yedi Mesnevi" başlığı altında toplanan yedi şiirden biriydi.[84]

Yusuf'la kardeşlerinin İncil'de geçen hikâyesi Kuran-ı Kerim'de de öne çıkar. Kuran-ı Kerim'in on ikinci bölümü büyük ölçüde bu hikâyeye ayrılmıştır ve Kuran'daki diğer kısımların aksine bu hikâye, İncil'deki kronolojik anlatılara benzer bir biçimde anlatılmıştır. Hikâyenin Kuran'daki versiyonu bazı yönlerden Eski Ahit'tekinden farklılık gösterse de her iki hikâye genel hatlarıyla aynıdır.[85] Ortaçağda Yusuf, Kuran'da anlatılanlara dayanarak Müslüman efsanesinin popüler bir konusu hâline gelir. Bu efsaneler Kuran'daki versiyonda bulunan belirsizliklerin çoğunu açıklayıp hikâyenin çeşitli yönlerini öne çıkarmıştır. Cami, yaygın hikâye anlatıcılığının yanı sıra sofu öğrenimin uzun yıllar devam eden ortaçağ geleneğinin bir mirasçısıydı; bu yüzden onun yazdığı uyarlama Kuran'daki hikâyeyle çelişmez ve bu hikâyeye muazzam katkıda bulunur.

Eserin en göze çarpan yanı da Cami'nin Yusuf'a değil, Züleyha'ya odaklanmasıdır. Züleyha Yusuf'a duyduğu tutkulu aşk yüzünden acı çeken bir kadın olarak tasvir edilir. Yusuf ise çok güzel, erdemli ve Allah'tan korkan biridir. Bu yüzden Cami'nin, Yusuf'un ailesiyle ilgili geleneksel malzemeyi büyük ölçüde göz ardı etmesi şaşırtıcı değildir; özellikle Kuran ve İncil'de hikâyenin tabii sonucu olan Yusuf'un kardeşleriyle olan anlaşmazlığının nihayet bitmesiyle babasına kavuşmasına yer vermez.

Cami'nin şiirini kısaca özetleyecek olursak Züleyha, batı krallığının kralı Taymus'un tek kızı olan genç ve güzel bir prensestir. Bir adamla ilgili iki rüya görür ve bu adama delicesine âşık olur. Bu adama böylesine kapılmasının nazardan olduğu, cinlerle perilerin bir işi olabileceği yahut kendisine yapılan büyüden kaynaklandığı düşünülür, zira aşkı kısa zamanda deliliğe dönüşür. Sürekli ağlayıp inler, kıyafetlerini yırtar ve yüzünü çizip saçlarını yolar.

84 Bkz. *EI*$_2$, 'Djami' maddesi (Cl. Huart-H. Massé).

85 Bkz. *SEI*, 'Yusuf b. Ya'qub' maddesi (B. Heller).

Sık sık kriz geçirdiği için hizmetçiler başında nöbet tutar: bir ağlar, bir güler; sonra kendini kaybedip tekrar ayılır. Derdine hiçbir ilaç kâr etmez, bu yüzden onu bağlamak zorunda kalırlar; yakutla işlenmiş altın bir zincire vururlar (Bkz. Görsel 8). Ailesini utanç ve şaşkınlık içinde bırakarak Züleyha saraydaki odasına kapatılır ve bir yıl boyunca zincire vurulu bir hâlde yaşar. Sonunda aynı adamı rüyasında üçüncü kez görür; bu kez ona kim olduğunu ve nerede yaşadığını sorar. Adam Mısır kralının veziri olduğunu söyler. Bunun öğrendikten sonra Züleyha uyanır, aklı başına gelir ve zincirlerini çözerler.

Sonrasında Taymus'un sarayına bu güzel prensesle evlenmek isteyenlerin gönderdiği elçiler gelir; oysa Züleyha rüyasında gördüğü Mısır vezirinden bir teklif bekler. Züleyha'nın kimi istediğini öğrenen babası sonunda vezirle izdivaç ayarlaması için Mısır'a bir elçi yollar. İzdivaç ayarlanır, lâkin vezir Mısır'a doğru yola çıkan Züleyha'yı görmeye geldiğinde Züleyha bu adamın rüyalarında gördüğü adam olmadığını anlar. Buna rağmen görkemli bir şekilde Mısır'a gelir, vezirle evlenir ve bilhassa vezirin hadım olduğu düşünüldüğünden mutsuz olur; bu durum sonradan kocasını aldatacak olan Züleyha'nın davranışına bir mazeret oluşturur. Bütün bunlar olurken (diğer yanda) Yusuf babası Yakub'un en sevdiği oğludur; bu yüzden ağabeyleri tarafından ölesiye kıskanılır ve sonunda ağabeyleri ona bir tuzak kurarlar. Yusuf'u babasından koparmayı başarırlar; onu çöle götürüp bir kuyuya atarlar. Yoldan geçen bir kervan Yusuf'u bulur. Yusuf, Yahudi bir köle olarak Mısır'a götürülür; burada namı krala kadar ulaşır; kral kervanı karşılamak ve bu sıra dışı adamla ilgili bilgi almak üzere vezirini yollar. Sonra Yusuf saraya getirtilir; burada Zülayha bir tesadüf sonucu Yusuf'la karşılaşır; rüyalarında gördüğü bu adamı hemen tanır ve ona duyduğu aşk tekrar alevlenir. Yusuf köle pazarında satılırken Züleyha Yusuf'u krala değil, kendisine alması için kocasını ikna eder. Kocasının Yusuf'a biçilen fahiş bedeli ödemesine yardım eder ve böylece Yusuf vezirin sarayına getirilir.

Başlangıçta Züleyha Yusuf'a oğlu gibi davranır; ona kıyafetler diker, onunla yemek yer, onu bir çocuk gibi gözetir. Aralarındaki mesafe azaldıkça Yusuf'a duyduğu aşkı da artar. Ona daha yakın olabilmek için çeşitli bahaneler bulur; Yusuf ise tem-

kinli bir şekilde her seferinde ondan sakınır. Hilelerinden biri de Yusuf'a cariyelerinden birini sunmak olur. Yusuf cariyelerden birini seçince Züleyha o cariyenin yerine geçip Yusuf'un koynuna girmeyi planlar. Kadınlardan birini seçmek yerine Yusuf onların putperestliğine karşın bütün gece dua eder ve onların putlarını yıkar. Hikâyenin ilerleyen kısımlarında Yusuf tam Züleyha'nın tuzaklarından birine düşmek üzereyken son anda onun putunu görür; dehşete düşüp kendi dini vicdanını hatırlar. Züleyha ve sarayının putperestliği aslında hikâyenin önemli bir temasını oluşturur ve söz konusu putlar hikâyeyle ilgili minyatürlerde hemen hemen her zaman resmedilir. Aşk hikâyesinin bu yönüyle ilgili bir açıklama putperestliğin ışk'ın sebebi olduğuna dair inanıştır; Züleyha bir putperest olduğu için aşkı ölçüsüzdür.[86] Putperestlik genelde dizginlenemeyen insan tutkusunu temsil etmiştir. Sonunda Züleyha pagan inançlarını terk edince Yusuf'a duyduğu saplantılı aşktan vazgeçip gerçek aşkı bulur.

Umutsuzca Yusuf'un yanında olmanın mutluluğuyla ona karşı duyduğu cinsel arzu arasında kalan Züleyha sararıp solar ve ümitlerini yitirir. Yusuf zina yaparak Allah'ın buyruğunu çiğneyemez; ona oğlu gibi davranıp sarayın başına geçiren vezire ihanet edemez. Züleyha Yusuf'un karşısında kendini alçaltmaya devam eder; başkalarının tıpkı babası gibi kendisine duyduğu sevgi yüzünden nasıl mutsuz olduklarını gören Yusuf ise ağlar.

Züleyha bir türlü vazgeçmek bilmez; Yusuf'u yine baştan çıkarmaya çalışır. Züleyha'nın Yusuf'un kendisini arzulamasını sağlamak için ikisinin şehvetli resimleriyle dolu lüks bir köşk yaptırır. Bu zevk evi tamamlandığında Yusuf'u buraya çağırır ve onu yedi kısımdan oluşan bu eve sokar; Yusuf kapılardan geçtikçe her bir kapıyı arkasından kilitler. Züleyha'ya bakmamaya çalışan Yusuf resimleri görünce onun tutkulu arzusunun farkına varır fakat mazeretler uydurmaya devam eder. Çaresizlik içinde kıvranan Züleyha onu kendini öldüreceğini söyleyerek tehdit eder; Yusuf bunu duyunca ona biraz merhamet ederek kendi üzerinde kurduğu baskıyı biraz olsun rahatlatır. Tam birbirlerine sarılmışlarken Yusuf Züleyha'nın putunu görür ve daha önce bahsettiğimiz gibi olup bitenlerin farkına varır ve odadan uzaklaşır. Evin bölmeleri boyunca Yusuf'u kovalayan Züleyha son

86 Bell, *Love Theory*, 164, 177.

kapıda onu cübbesinden yakalar fakat cüppe yırtılır ve Yusuf kaçar. Vezir evin dışında nefes nefese kalmış Yusuf'la karşılaşır. Züleyha kocasına Yusuf'un kendisine tecavüz etmeye çalıştığını ve bu yüzden zindana atılıp işkence görmesi gerektiğini söyler. Öfkesinden deliye dönen koca, Yusuf'u dinlemez; karısının söylediklerine ve yeminlerine inanır. Sonunda Yusuf zindana atılır; burada kaldığı süre boyunca serbest bırakılması için sürekli Allah'a yakarır.

Duaları kabul olur; vezirin sarayındaki kadınlardan birinin sütannelik yaptığı üç aylık bir bebek mucizevi bir şekilde konuşup vezire Yusuf'un cezalandırılmaması gerektiğini söyler. Hâliyle vezir çok şaşırır. Çocuk vezire Yusuf'un kıyafetlerine bakmasını söyler; eğer kıyafetler önden yırtılmışsa Yusuf suçludur, arkadan yırtılmışsa masumdur. Vezir derhal o kıyafeti getirtir; kıyafetin arkadan yırtıldığını görünce Züleyha'nın kendisine yalan söylediğini anlar. Yusuf eski vazifesine geri getirilirken Züleyha da herkes, bilhassa saraydaki kadınlar tarafından şehvetine yenik düştüğü için kınanır. Buna karşılık Züleyha bu kadınlar için bir ziyafet tertipler ve bu ziyafet esnasında kadınlara eğer Yusuf'u görselerdi bu kadar katı olamayacaklarını söyler. Adamını yollayıp Yusuf'u getirtir. Yusuf isteksizce ziyafet yerine ulaştığında yemek bitmek üzeredir ve kadınlar portakallarını soymaktadır. Yusuf'un güzelliği karşısında hayrete düşen kadınlar şaşkınlık içinde ellerindeki bıçaklarla parmaklarını keserler. Kimileri bayılır, kimileri ölür, kimileri de histerikleşir; bütün bunlar Züleyha'nın arzusunu daha da kamçılar. Kadınlar ona Züleyha'ya teslim olmasını söylerler; zira bir kölenin itaatsizlikten zindana girmek yerine efendisini dinlemesi çok daha iyidir. Söylenenlerden hiç etkilenmeyen Yusuf Züleyha'yı reddeder ve tekrar zindana atılır.

Züleyha'nın planları yine suya düşer ve yaptıklarından ötürü derin bir pişmanlık duyar: ayrılıklarına bizzat kendisi sebep olmuştur. İronik bir biçimde duygularından ötürü asıl kendisi Yusuf'un kölesidir. Yas tutar gibi bir hâli vardır— sürekli gözyaşı döker, başına toz koyup yanaklarını maviye boyar. Ümitsizlik içinde elbiselerini ve üstünü başını yırtar, kafasını duvarlara vurup yine intiharı düşünmeye başlar. Yusuf'u görmek için bir gece gizlice zindana iner. Vezirin sarayının zindana bakan tera-

sından zindana bakıp bakıp ağlar ve bir süre sonra hasta düşer.

Zindanda Yusuf her zaman orada bulunan mahkûmları teselli edip kimilerini iyileştiren bir peygamber şeklinde tasvir edilmiştir. Özellikle kralın iki hizmetkârının rüyalarını tabir etmesi mânidardır; bu hizmetkârlardan birinin idam edileceğini, diğerininse yeniden hizmete alınacağını söyler. İkinci hizmetkârdan vazifesine geri döndüğünde krala kendisinin rüyaları yorumladığını anlatmasını ister. Hizmetkârsa Yusuf'un bu dediğini unutur; ta ki yıllar sonra kral bir rüya görene dek Yusuf'u hatırlamaz. Kralın rüyasını saraydaki bilgelerin hiçbiri yorumlayamaz. Bunun üzerine hizmetkâr krala Yusuf'tan bahseder. Kral, Yusuf'u getirmeleri için adamlarını zindana yollar. Yusuf kralın rüyasını şöyle yorumlar: yedi besili ineği takip edip onları yiyen yedi sıska inekle yedi olgun başağın içine girip onları kurutan yedi kuru başak yedi yıl bolluk ve refahın ardından gelecek olan yedi yıl kıtlık ve kuraklık anlamına geliyordu. Kral bu tabiri duyunca Yusuf'u yanına çağırtır. Kralın yanına gelen Yusuf ona Mısır'da başına gelenleri anlatır. Kralları Züleyha dâhil saraydaki kadınları çağırtır; hepsi yaptıklarını itiraf eder. Yusuf'un suçsuz olduğu ortaya çıkar. Kralın gözüne giren Yusuf'a kral tarafından Mısır'ı yönetme yetkisi verilir ve eski vezir görevden alınır.

Kocası gözden düşünce Züleyha gücünü ve servetini kaybeder; eski güzelliğini yitirir, kör olur ve hastalanır. Pagan putuna tapmaya ve hâlâ Yusuf için üzülmeye devam eder. En azından Yusuf'un, atıyla oradan geçerken sesini duyabilmek için kralın sarayına giden yola sazlıklardan bir ev yapar. Bir gün Yusuf oradan geçerken yaşlı bir dilencinin ağladığını duyar ve bu yaşlı dilencinin aslında Züleyha olduğunu anlar. Onun kendisi gibi tek bir Tanrıya inanmasını sağlar ve onu saraya geri götürür. Yusuf'un duaları sayesinde Züleyha yeniden görmeye başlar ve eski güzelliğine kavuşur. Yusuf mutlu bir şekilde birlikte olabilmeleri için de dua eder. Bunun üzerine Tanrının emriyle evlenirler. Yusuf Züleyha'ya bir ibadethane yaptırır. Bir sürü çocukları olur ve Mısır'da refah hüküm sürer. Kırk yıl sonra Yusuf bir gece rüyasında annesiyle babasını cennette görür ve onların yanına gitmek ister. Yusuf ölünce Züleyha onun mezarı başında gözyaşı döker ve ölünce Yusuf'un yanına gömülür.

Yusuf ile Züleyha'da pek çok tema vardır fakat Züleyha'nın

Yusuf'a olan aşkı muazzamdır ve Cami bu aşkı açık açık Leyla ile Mecnun'un arasındaki aşkla mukayese eder. Bu aşk hikâyesinde Cami erotik aşkı çoğu zaman platonik aşkla çatışan ve Arap aşk hikâyesindekinden çok daha güçlü, belki de modern okura daha fazla hitap edecek bir şekilde sunar. Züleyha geleneksel anlamda ideal Müslüman kadınını temsil eder; güzel, hisli ve tutkulu—sürekli baştan çıkarıcı—fakat aslında erkeklerden daha zayıf. Yusuf ise ideal bir Müslüman erkeğidir. Tam bir namus ve erdem örneğidir; onu baştan çıkarmaya çalışmalarına rağmen Allah'a olan inancına ve O'nun buyruklarına bağlı kalır; bunun karşılığında da aklanır ve mükâfatlandırılır. Aslında Yusuf, Hz. Muhammed gibi Tanrının peygamberlerinden biridir ve Müslümanların onu örnek alması gerekir. Yusuf'la ilgili bu bakış açısı Kuran'da anlatılan Yusuf'la tutarlıdır; Kuran'daki en adil hikâyelerden biri Yusuf'un şu sözleriyle sona erer:

> [Allah] beni zindandan çıkararak bana ve seni [Yakup'u] çölden kurtararak sana merhamet etti, sonra Şeytan benimle kardeşlerimin arasını bozdu. Allah olmasını istediği şeylere karşı müşfiktir; O, her şeyi bilir ve görür. Ey Allah'ım, sen bana iktidarı verdin ve bana rüyaları yorumlamayı öğrettin. Sen ki yerleri ve gökleri yarattın. Sen beni bu dünyada ve öteki dünyada Esirgeyensin. Beni Sen'in yolundan ve doğruluktan ayırma.[87]

Diğer yandan Kuran'da Züleyha önemsiz bir karakterdir; ismi geçmez, tasvirine yer verilmez; Züleyha'nın sadece hilekâr, kötü ve günahkâr birisi olarak bahsi geçer.

Cami'nin tasvir ettiği kadarıyla vezirin karısı pagan putuna olan bağlılığında bile çok daha karmaşık ve anlayışlı bir karakterdir. Karasevdası Yusuf'a hissettiği samimi duyguların doğal bir uzantısı olarak tasvir edilir. Mecnun'un aksine Züleyha'nın çoğu zaman aklı başındadır ve sevdiğine esrik şiirler yazmaz. Züleyha'nın deliliği nerdeyse normal bir şeydir; sonunda hak dine döndükten sonra Yusuf'la evlenir ve sonsuza dek mutlu yaşarlar. Züleyha'nın deliliği ve çaresizlikten hilelere başvurması onun gerçek aşkının kanıtıdır; mutasavvıflara göre bu, insanın Tanrıya duyması gereken yok edici aşktır. Acılarına ve hayal kırıklıklarına rağmen Züleyha ve Mecnun kusursuz aşkı tatmışlardı. Burada aşkla delilik arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde gör-

87 *Arberry, The Koran Interpreted, i. 265.*

mek mümkün; aşk ne kadar akıl dışı ve öngörülemeyen bir şey olsa da aşktan kaçılmamalıdır—tam tersine aşk işlenip Tanrıya yöneltilmelidir. Cami eserinin sonlarına doğru bu mesajı daha da netleştirir; mutasavvıfın aşkı, delilik pahasına bile olsa yaşanmaya değer tek hayattır.

(c) KAMERİ'Z-ZAMAN İLE BÜDÛR

Binbir Gece Masalları'ndaki Kameri'z-Zaman hikâyesi Mecnun ile Züleyha'nın hikâyelerini tamamlar; bu hikâye karşılıklı bir aşk hastalığıdır.[88] Hikâyenin iki ana karakteri, prens Kameri'z-Zaman ile prenses Bedrü'l-Büdûr hiç kimseyle evlenmek istemezler. Prens babasının isteklerine karşı çıktığı için hapse atılır; aynı şekilde prenses de eğer babası onu evlenmeye zorlayacak olursa intihar edeceğini söylediği için babası tarafından bir yere kapatılır. Kızın babası diğer bütün krallara kızın içine cin girdiği için delirdiğini ve bu yüzden taliplerinden uzak durduğunu belirten birer mektup yollar.

Bir gece prensle prenses uyurlarken yanlarına iki cin gelir ve bu cinler kimin daha güzel olduğuna dair bir çekişmeye girerler. İkisini karşılaştırmak için cinler prenses Büdûr'u uzaklardaki sarayından tutup yatağında uyumakta olan prens Kameri'z-Zaman'ın yanına koyarlar ama yine de kimin daha güzel olduğuna karar veremezler. Bu tartışmaya bir son vermek için üçüncü bir cin çağırırlar; bu cin Kameri'z-Zaman ile Bedrü'l-Büdûr'un yüzüne baktıktan sonra her ikisinin de eşit güzellik ve sevimlilikte olduğunu söyler. Bunun üzerine sırayla uyandırılmalarını ve diğerinin güzelliğinden daha fazla etkilenen tarafın güzellik ve sevimlilikte daha değersiz sayılması gerektiğini önerir.

Önce prens uyandırılır; prenses Büdûr'a hayran kalır ama bunun evlenmesini isteyen babasının planlarının bir parçası olduğunu düşünerek ona safça arkasını döner. Sonra prenses uyandırılır; yanı başında yatan adamı görünce ona karşı içinde büyük bir tutku uyanır; "kalbi acır, bütün vücudu tepeden tırnağa titrer;

88 *The Book of the Thousand Nights and a Night*, çev. Burton (6 cilt, in 3; New York, 1934; yeni baskı 1962), ii. 1062-251; kar. *The Thousand and One Nights*, çev. Edward W. Lane (Londra, 1859), ii. 100-17.

şehvete yenik düşer; zira kadınların arzusu erkeklerinkinden çok daha şiddetli olur; prenses kendi edepsizliğinden utanır.[89]" Sonunda cinler prensin daha güzel olduğuna karar verip uyuyan prensesi sarayına götürür.

Prens sabah yatağında tek başına uyanınca muhafızına gece yanına gelen kadını sorar. Muhafız, gece odaya hiç kimsenin girmediğini söyler. Prens öfkelenir ve muhafızı tartaklar; muhafız da kralın yanına gidip oğlunun delirdiğini söyler. Kral bunun üzerine muhafızla birlikte veziri oğlunun yanına yollar; vezir de gece yanına kimsenin girmediğini söyleyince prens yine öfkelenir. Kamer dün geceki olayın vezirin bir oyunu olduğunu düşünüp o güzel kadının nerede olduğunu sorar. Vezir prensin rüya gördüğünü, bu durumun yediği çeşitli yiyeceklerden kaynaklandığını yahut cinlerin bir işi olduğunu söyler. Kendini kaybeden Kamer vezire saldırır; bunun üzerine vezir eğer kendisini bırakacak olursa genç kızla ilgili bildiklerini anlatacağına dair yalan yere söz verir. Vezir hemen kralın yanına koşup oğlunun gerçekten çıldırdığını söyler ve ona duyduklarını anlatır. Kral, oğluna akılsızca danışmanlık ettiği için bu durumdan veziri sorumlu tutarak onun kellesini alacağını söyler. Oğlunun delirmediğinden emin olmak isteyen Kral vezirle birlikte Kamer'in yanına gider; kral Kamer'e hangi gün ve ayda olduklarını sorar; Kamer sorulara doğru yanıt verir. Sonra kral oğluna genç kızı sorar; Kamer öfkelenmeden bunun kendisini evlenmeye ikna etmek için yapılan planın bir parçası olduğunu iddia eder. Plan işe yaramış; Kamer genç kıza delicesine âşık olmuştur ve ondan başkasıyla evlenemez. Kral bu genç kızla ilgili hiçbir şey bilmediğine, bunun daha ziyade "rüya gibi karmaşık bir şey olduğuna" yemin eder. Babasına gördüğünün bir rüya olmadığını kanıtlamak için Kamer cebinden Büdûr'un parmağından aldığı bir yüzük çıkarır (Büdûr da aynı şekilde Kamer'in parmağından yüzüğünü almıştır). Kamer babasına bu kızı bulması için yalvarır; "yoksa kahrından öleceğini ve ölümünden kimsenin haberinin olmayacağını" söyler. Kral oğlunu saraya götürüp teselli eder ve vezirin tavsiyesi üzerine "devletin dirliğinin bozulmaması için" haftanın iki gününü devlet işlerine ayırır. Kralın özen göstermesine rağmen Kamer'in genç kıza olan ilgi ve tutkusunun

89 *The Book of the Thousand Nights and a Night, 1090.*

aşırılığı, güzelliğini mahvedip bir deri bir kemik kalmasına yol açar; yemeden içmeden kesilir, uyku uyuyamaz; sanki "yirmi yıllık hasta bir adama dönüşür."

Cinin sarayına geri götürdüğü Prenses Büdûr'a gelince sabah uyandığında gece yatağında gördüğü delikanlıyı yanında göremeyince deliye döner. Dadısına o delikanlının nerede olduğunu sorar; dadısı ona gece boyunca yanına hiç kimsenin gelmediğini söyler. Dadının bu cevabı karşısında deliye dönen prenses kılıcıyla onu öldürür; kral derhal bu durumdan haberdar edilir. Babası yanına gelince prenses ona da sevdiği adamın nerde olduğunu sorar. Sonra tıpkı Züleyha gibi aklı başından gider ve gözleri sağa sola oynamaya başlar; eteğine varasıya kadar üstünü başını yırtar. Bunun üzerine babası kadınlara prensesi yakalayıp zincire bağlamalarını söyler. Prensesi sarayın pencerelerinden birine bağlayıp orada bırakırlar.[90]

Kızına çok düşkün olan kral saraya hekim, müneccim ve muska yazmada usta kişiler çağırtır. Kızını iyileştirebilene kızını ve krallığının yarısını vereceğini vaat eder; iyileştiremeyenlerinse kellesi uçurulacaktır. Sonuçta kırk hekimle kırk müneccimin kellesi gider.

Prenses Büdûr sütkardeşi Marzavan saraya dönene kadar üç yıl boyunca sararıp solar; kardeşini görünce ona karasevdasından bahseder—"Aşkın güzellikleri yalnızca deliler için vardır!" Prenses—Kamer gibi— babasının onu evlenmeye ikna etmek için bir gece genç bir delikanlıyla karşılaşmasını sağladığını anlatır; oysa o prense çaresizce âşık olmuştur. Marzavan kardeşine inanır ve ona o delikanlıyı bulacağına yemin eder.

Yaptığı yolculuklardan birinde Marzavan nihayet "melankoli deliliği"nden muzdarip hasta bir prensten, Kameri'z-Zaman'dan bahsedildiğini duyar ve onun sarayına gitmeye karar verir. Bir gemi kazasının ardından Marzavan Kamer'in yanına götürülür; yakışıklı delikanlıyı hemen tanır ve ona onu canlandıracak bir şiir okur. Sonra Marzavan Kamer'e prensesten bahseder. Prens

90 A.g.e. 1104. Abanoz Atın Hikâyesi isimli bir başka öyküde hikâyenin kadın kahramanı zalim kral tarafından bir yere kapatılır; yanına kimse yaklaşmasın diye deli taklidi yapar. Âşığı, kızın yanına yaklaşabilmek için hekim/egzorsist kılığına girer; kızın sözümona içine girmiş cini "çıkarır" ve kaçmasını sağlar (a.g.e. iii. 1594-1596).

hemen iyileşir. Kardeşinin prensi ne kadar çok sevdiğini söyleyip şöyle der: "Senin başına gelenler kardeşimin de başına geldi; görünen o ki, sen de onu tıpkı onun seni sevdiği gibi sevmektesin; kendine gel ve cesaretini topla çünkü seni ona götürüp sizi kavuşturacağım.[91]" Marzavan Kamer'i prenses Büdûr'un sarayına götürür; tüccar kılığına sokarak ona altın bir kum falı setiyle astrolojik alet edevat ve altın-gümüş karışımı bir usturlap verir. Sarayın önünde falcı olduğunu söylemesini tembihler; böylece kral onu kızını görmesi için yanına çağıracaktır. Kamer Marzavan'ın dediği gibi yaparak sevdiğine kavuşur. Prenses hızla iyileşir, zincirlerinden kurtulup Kameri'z-Zaman'la evlenir.

Buraya kadar anlatılanlar uzun Kameri'z-Zaman Hikâyesi'nin ilk kısmıdır. Kameri'z-Zaman Hikâyesi bir İran masalının Arapça, muhtemelen Bağdat'a özgü bir uyarlamasıdır.[92] Cinlerin doğaüstü/olağanüstü bir şekilde insan ilişkilerine müdahalesi hikâyenin kurgusunun belirleyici bir unsuru olduğu için bu hikâye "masal" kategorisine girebilir.[93] Cinlerin çöpçatanlık masalı bilhassa çekici ayrıntılarla zenginleştirilerek rahat bir üslupla anlatılır. Ayrıca anlatıcı, kafiyeli nesir tasvirleri ve şiir alıntılarıyla hikâyede ağır ağır ilerler; bunlar tamamen gereksiz değildir, zira hikâyedeki kahramanların eşsiz güzelliği kurguda önemli bir unsurdur. Aşk teması kaderin bir cilvesidir.[94] Yorumcu Mia Gerhardt haklı olarak bu hikâyenin anlatısının üslubunu vurgular; cinlerin "çöpçatanlık yapıp yapmadığı" ve bu aşk hikâyesinin "kaderin bir cilvesi" olup olmadığı çok net değildir.[95] Kamer'le Büdûr arasında tutuşturulan bu aşk ateşi, her ne kadar cinlerin entrikaları aşk deliliğinin (karasevdanın) gizemli yönüne katkıda bulunsa da (aslında) cinlerin kimin daha güzel olduğunu belirlemek için yaptıkları yarışmanın tesadüfi bir sonucudur. Cinler hikâyede başka bir rol üstlenmez ve onların insan ilişkilerine müdahalesi hikâyedeki diğer karakterlere ifşa edilmez ve onlar tarafından anlaşılmaz. Ayrıca Binbir Gece

91 *The Book of the Thousand Nights and a Night*, 1114.

92 *Mia I. Gerhardt, The Art of Story-Telling: A Literary Study of the Thousand and One Nights (Leiden, 1963), 286.*

93 A.g.e. 280.

94 A.g.e. 287.

95 Ayrıca a.g.e. 123-124, 289, 294.

Masalları'ndaki maceraların çoğu nasıl ki kader yahut yazgı tarafından yönlendirilmiyorsa, aynı şekilde hikâyede prensle prensesin birbirlerinin kaderi olduğuna dair bir imâ da yoktur. Hikâyenin ana teması aşkın aşırılığıdır. Kamer melankolik delilikten muzdariptir ve sevdiği için mum gibi erir; Büdûr ise şiddetli delilikten muzdariptir ve bağlanması gerekir—bu da kadınların erkeklerden daha tutkulu olduğuna dair geleneksel bakış açısıyla tutarlıdır. Büyük ölçüde tıbbi literatürden bildiğimiz gibi en ideal tedavi yöntemi, bu mutlu hikâyenin tabii sonucu olan âşıkların bir araya getirilmesidir.

12. AKILLI DELİ

William ilk sayfalara hızlıca göz gezdirdi. "Bu şey fihriste göre bazı delilerin sözleriyle ilgili Arapça bir el yazması" dedi. "Bu da ne demek?"

"Ah şu delilerin din adamlarını bile şaşırtıp halifelerin hoşuna giden zekice laflar ettiklerine dair kâfirlerin saçma sapan efsaneleri."

Umberto Eco, Gülün Adı[1]

Ah Şeyh [Behlül]! Kendi ruhunu en iyi deli bilir. Sahih bir nutuk deliden dinlenmelidir.

'Abdullah bin Mübarek

Bühlül'e derler ki, '"Bize delilerin isimlerini say! O da, 'bu çok uzun sürer. Bunun yerine akıllıları saysam daha iyi'", der.

Er-Ragıb el-Isfahani, *Muhaceret* [2]

Erken Abbasi döneminde oldukça fazla sayıda "akıllı deli" olduğu anlaşılıyor ya da diğer bir deyişle onları deli olarak nitelendirenler tarafından bu insanlara hususi bir önem verilmişti. "Akıllı deliler"le ilgili anlatılar birtakım yazarlarca derlenmiş ve bu derlemeler sanal bir edebiyat türünü oluşturmuştu; bu hikâyelerin edebî yönü akıllı delilere atfedilen pek çok şiirde ve bu kişilerin yaşamlarıyla ilgili sıradan ayrıntıların göz ardı edilmesinde görülebilir. Klasik Arap edebiyatı genelde körler, harika çocuklarla cimriler gibi sıra dışı insan sınıflarına ayrılmış çarpıcı eserleriyle bilinir[3] ve bu eserlerden cimri Esab, yolsuzluklarıyla ünlü Karakuşi adlı kadı, soytarı Ebu Dulame ve akıllı

1 New York, 1983, s. 368.

2 II. cilt, s. 14 (a.g.e. Ulrich Marzolph, *Der Weise Narr Buhlul* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 46: 4; Wiesbaden, 1983), 44.

3 Bkz. Fedwa Malti-Douglas, *Structure of Avarice: The Bukhala in Medieval Arabic Literature* (Leiden, 1985).

deli Bühlül gibi basmakalıp karakterler doğmuştu.[4]

Günümüze maalesef sadece En-Neysâbûrî'nin (ö. 406/1016) bu sıra dışı erkeklerle kadınlara dair anlatılarından oluşan *Kitabül Ukalâ-yi Mecânin adlı* derlemesi ulaşmıştır.[5] En-Neysâbûrî daha eski birtakım kaynaklar kullanmıştır; özellikle El-Câhız, İbn-i Ebi'd-Dünya, Ahmed bin Lokman ve Ebu Ali Sahl bin Ali el-Bağdadi'nin eserlerinden yararlanmıştır. Cüneyd gibi kadim sufilerin anlatılarını içeren diğer yazarlardan da ilham almıştır. Bilhassa akıllı delilere ayrılan ilk derleme, En-Neysâbûrî›nin eserinin temelini oluşturan ve belli ki el-Medâ›inî (ö. 228/843) tarafından kaleme alınmış bir derlemeydi fakat bu derleme kaybolmuştur.[6] Yine de En-Neysâbûrî yaşadığı dönemde var olan birtakım ilgili eserleri kullanmadığı için seçiciydi. Buna karşılık En-Neysâbûrî›nin derlemesi sonraki yazarlarca kötüye kullanılsa da onun dışında hiç kimsenin sadece akıllı delileri konu alan bir kitap yazmadığı anlaşılıyor.[7]

En-Neysâbûrî hakkında çok az şey biliniyor. Horasan'da yaşamış kültürlü bir şairdi. Tarih ve filolojinin yanı sıra aynı zamanda bir Kuran âlimi olarak bilinmekteydi.[8] *Ukalâ-yi Mecânin* dışında bilinen bir kitabı daha vardır: bir Kuran tefsiri olan *Kitâb'üt-Tenzîl ve-Tertîbi*.[9] Yakut, En-Neysâbûrî'nin Nişabür'de halka imamlık yaptığını söyler.[10] Ulrich

4 Bkz. sırasıyla F. Rosenthal, *Humor in Early Islam* (Leiden, 1956); P. Casanova, 'Karakouch', in *Memoires publies par les membres de la mission archeologique franqaise du Caire 1881-1884* (Paris, 1897), 447-491; M. Ben Cheneb, *Abu Dolama, Poete bouffon de la cour des premiers califes abbassides* (Gezayir, 1922), ve *EI*$_2$ 'Abu Dulama' maddesi (J. Horovitz).

5 *Kitab 'Uqala' al-majanin*, 1. baskı; W. F. al-Gilani (Kahire, 1343/1924); 2. baskı; M. B. al-'Ulum (Necef, 1387/1968). Marzolph, *Der Weise Narr Buhlul*, 2, metnin daha güvenilir bir okumasına olanak sağlayan eleştirel bir yorumunu hazırladığını belirtmiştir. Bana ikinci baskının bir kopyasını verdiği ve Bühlül'le ilgili aşağıdaki incelemenin büyük bir kısmı için Professor Marzolph'a minnettarım.

6 *EI*$_2$, 'al-Mada'ini' maddesi (Ursula Sezgin).

7 P. Loosen, 'Die weisen Narren des Naisaburi', *Zeitschrift für Assyriologie*, 27 (1912), 190-205.

8 A.g.e. 189.

9 *GAS*, i. 47.

10 A.g.e. *'Uqala'*, Kahire baskısı, 5.

Marzolph'a göre En-Neysâbûrî'nin Kerrâmiyye mezhebine bağlı olması ve yasal Şafii mektebini desteklemesi, onun *Ukalâ-yi Mecânin*'i yazmasında ve hikâye seçimlerinde çok önemli olabilir.[11] Kerrâmiyye mezhebi M.S. dokuzuncu asrın sonlarından itibaren İran'da ortaya çıkmış ve Moğol istilalarına değin yayılmıştır. Bu meşhur hareketin dikkat çekici özellikleri çilecilik ve sofuluktu; özellikle *tekaşşüf* (nefsanî arzuların öldürülmesi) ve *tevekkül* konularına vurgu yapılmaktaydı. Coğrafyabilimci el-Makdisi'nin gezileri sırasında Kerrâmi gruplarıyla pek çok temasları olmuş ve Makdisi bu grupları tamamen geleneksel gruplar olarak görmüştü; onları "çileci ve Allah'tan korkan halk" ifadesiyle nitelendirmişti. Kerrâmiyyeler bilhassa onuncu yüzyılda Nişabür'deki etkinlikleriyle bilinirler; burada güçlü ve mücadeleci bir grup oluşturmuşlardı. Burada tıpkı diğer yerlerdeki gibi nüfusun azalmasındaki etkileri, C.E. Bosworth'e göre mektep ve *hanakah*larındaki öğreti ve manevi terbiyenin yanı sıra liderlerinin yaşamlarının örnek çileciliğinin ve mezheplerini yaymalarının bir sonucuydu.[12] Bütün bunların ışığında En-Neysâbûrî'nin külliyatında ağır basan temanın çileci sofuluğu olması şaşırtıcı değildir.

Ukalâ-yi Mecânin'in önsözünde En-Neysâbûrî konusunu teolojik bir bağlama oturtur.[13] Yazarın bakış açısına göre Tanrı dünyayı yaratırken aynı zamanda onun yıkımının tohumlarını da atmıştı. İnsanoğlunda şu zıt özellikleri yaratmıştı: güç, zindelik ve gençliğe karşın zayıflık, takatsizlik ve yaşlılık. Büyük ölçüde Kuran ayetleri ve hadislerin ışığında En-Neysâbûrî Tanrının görünürde kendisiyle çelişen eserinin doğasını ayrıntılarıyla açıklamıştır. Yaşam esas itibariyle yazar tarafından hastalık ve sağlık gibi tezatların birlikteliği şeklinde yorumlanmıştı; akıl, delilikle karışır; bu yüzden akıllılar hiçbir zaman delilikten muaf değildir. Delilik fiziksel bir rahatsızlık olabilir fakat esasında kendisiyle çelişen bir durumdur. Peygamberin *mecnun*a manevi bir anlam yüklediği söylenir; deli Allah'a isyan eden kimsedir; En-Neysâbûrî bunu kanıtlamak için birtakım hadisler sunar. Deli (*el-ahmak*) ya da budala (*el-ahrak*) bu dünyayı ve onun şaşaasını tercih eder. Diğer yandan deli, başarısız bir peygamber de

11 Marzolph, *Der Weise Narr Buhlul*, 12. Marzolph herkesçe bilindiği gibi Bühlül'ün Şiilik'le ilişkilendirilmesinin *Ukalâ-yi Mecânin*'de önemsenmemesinin sebebinin En-Neysâbûrî'nin kişisel kanılarının olabileceğine dikkat çeker.

12 *EI*$_2$, 'Karramiyya' maddesi (C.E. Bosworth).

13 Necef baskısı. 1-12; Kahire baskısı, 6-15.

olabilir.

En-Neysâbûrî delinin insanlarca genelde vaaz verip küfür eden kimse olarak bilindiğini söyler; deli, kendini yerlere atıp kıyafetlerini yırtar. Diğer insanlar gibi davranmaz; onların onaylamadıkları şeyleri yapar. Peygamberler genelde bu şekilde davrandıklarından diğer insanlar tarafından her daim deli olarak görülmüşlerdi ve vaazları ihtilaflara yol açardı. En-Neysâbûrî aşağıdaki pasajı Kuran'dan (54: 9-10) bir örnek şeklinde alıntılar:

> Onlardan önce Nuh'un kavmi de yalanladı,
> Hem de kulumuzun yalancı olduğunda ısrar ederek:
> O, delirdi, dediler. Ve (Nuh, davetten vazgeçmeye) zorlandı.
> Bunun üzerine, Rabbine:
> "Ben yenik düştüm, bana yardım et!" diyerek yalvardı.

Benzer bir şekilde Kuran'da Firavun Musa'yı büyücü ve/veya deli olmakla suçlar (51: 39). En-Neysâbûrî konuya uygun bir şekilde aşağıdaki hadisten bahseder: kendini bilen insan mütevazı biridir; Tanrıyı bilense bir *mecnun*dur. Tahmin edileceği gibi En-Neysâbûrî kitabının önsözünü muhaliflerinin Hz. Muhamıned'i deli olmakla suçladığı ve Hz. Muhammed'e Allah'tan vahiy geldiğini anlatan bir hikâyeyle bitirir.

Antolojisine gelince, En-Neysâbûrî kimi arkadaşlarının kendisinden akıllı delilerle bu delilerin çeşitli türleri ve söylemleri hakkında bir kitap yazmasını istediklerini söyler. Gençliğinde çeşitli kitaplarda akıllı delilerle ilgili okuduklarını hatırlar; bunlar, yukarda belirtildiği gibi eski yazarların eserlerinde konuya ayırdıkları bölümlerdir.[14] Bu bölümlere En-Neysâbûrî başka kaynaklardan anlatılar da eklemiştir.[15]

Yazar kitabına deliliğin filolojik bir incelemesiyle başlar. *Cünun* sözcüğünün Arapçadaki temel anlamının "saklayan", "gizleyen şey" olduğu söylenir; sonuçta sözcüğün çeşitli türevleri bu saklama anlamını devam ettirir. Örneğin *can* tende saklı olan, *canan* canda saklanan, *cinn* insan gözünden saklanan, *cennet* saklı bahçe, *cenin* ise karında saklı olandır. Son örnekle ilgili olarak *tecanün* deli numarası yapmak anlamına gelir; kişi

14 En-Neysâbûrî'nin yararlandığı kaynaklarla ilgili Loosen'ın tam teşekküllü çalışması için bkz. 'Die weisen Narren', 190-202.

15 *'Uqala'*, Necef baskısı, 12.

aslında *mecnun* değildir. *Cinnet* ise cine tutulan (kimse), delilik ve çıldırma anlamlarına gelir. *İstitar*dan (kapanmak, örtünmek) gelen *mecnun* aklını saklayan, gizleyen anlamına gelir; bu duruma cinler sebep olmuştur. Sonuçta tıpkı ateş ve soğuk algınlığı gibi deliliği de Tanrı yaratmıştır.[16] Bu çeşitli terimlerin Arap alfabesiyle yazılışı çoğu zaman metnin, bilhassa şiirlerin anlamıyla ilgili belirsizliğe yol açar. Örneğin *cnt* "delilik", "bahçe", "cennet" ve "sığınak" anlamlarına gelebilir ve bu belirsizlik kesinlikle kasıtlı olarak tasarlanmıştı.

Delinin farklı çağrışımları olan pek çok ismi vardı. En-Neysâbûrî çoğu zaman betimleyici şiirlerle birlikte bu tür tasvir edici terimlerin bazılarından bahseder. Listesi pek kapsamlı değildir, zira hikâyelerinde ilave sözcükler vardır. *Ahmak* akılsız, *ma'tuh* sakat doğan, *akrah* budala, *ma'ik* aptal, *raki* ise mantıksız anlamına gelen *belid* gibi sersem demekti. *Memsus* "dokunulmuş", cin/şeytan çarpmış demekti. Deliye "kabl" kökünden gelen, kafası karışmış, bulanmış, rahatsız gibi anlamları olan *mukabbel, makbul* yahut *maktabil* de denirdi. Aptallara *envek*, *büvâhâ* ve *evlak* denebilirdi. Delilik ve akılsızlıkla ilgili *nate* ve *cevle* gibi belirsiz birtakım terimler vardı. *Mahvüs*, dinî hayaller gören, aldanmış (kimse), *hilbace* çok aptal ve avanak, *cedb*, *hacace*, *reşa* ve *melc* ise ahmâk demekti. Ayrıca *me'lûs* sözcüğüyle de deli biri kastedilebilirdi. Delilikle alâkası olan kimse körkütük âşık olmuş, karasevdaya tutulmuş, bu yüzden de aklını yitirmiştir. Böyle birini anlatmak için kullanılabilecek terimler *ehvec* (pervasız, gözükara), *hâ'im* (hayrette kalan, mütehayyir), *mücella* (divâne âşık), *ebleh* (ahmâk, bön), *müstehtir* (pervasız, düşüncesiz), *mâlih* (kafası karışmış, sersemlemiş) ve *habnak*tı (fazlasıyla avanak).[17]

En-Neysâbûrî sorumsuz ve durumlarından ötürü zararlı olabilecek çeşitli budala insan örnekleri verir. Araplar sırtlan ve saksağanın en aptal hayvanlar olduğuna inanırdı. Hayvanlar da delirebilirdi: *el-hayâm* develerde görülen, heyecan ve coşkunluğa yol açan bir hastalıktı. Aynı şekilde koyun, dişi develer ve elbette köpekler de deliliğin çeşitli türlerine yakalanabilirdi. İnsanlarda farklı delilik türleri görülürdü; En-Neysâbûrî konunun

16 A.g.e. 13-15.
17 A.g.e. 16-20.

çeşitli yönleriyle ilgili yerinde bir genel taslak sunar. *Memrûr*, vücudundaki safra fazlalığından delirmiş, *memsûs* cinlerin saldırısına uğramış, âşık ise aşkın esir aldığı kimsedir. Kimilerine çoğu zaman yanlışlıkla deli denirdi; bunlar genç ve çocuksu kimselerle, sarhoşlar ve Allah korkusundan aklını yitirmiş kimselerdi. Aklı yerinde kimselerin dışındakilerin deli ya da saf oldukları anlaşılıyor. En-Neysâbûrî Masîsa'da boynuna demir bir tasmayla zincir bağlamış, deli taklidi yapan bir şeyh örneği verir. El-Rakkkah'ta ise okumuş bir adam çok tuhaf davranmaktaydı; belli ki tanrının cezbine kapılmış bir sufiydi. Bir diğeri de aptal numarası yapıp başarılı bir saray soytarısı olmuştu. Kimileri de zarar görmemek yahut bir cezadan kurtulmak için deli taklidi yapardı; En-Neysâbûrî bunlarla ilgili birtakım meşhur tarihi örnekler verir.

Örneğin en ünlü Emevi valisi El-Haccac bin Yusuf (ö. 95/714)[18] 73/6922 senesinde Abdullah bin Zübeyr'in ayaklanmasını bastırdıktan sonra Medine'ye girer ve burada bir şeyhe rastlar; ona kim olduğunu sorar; adam Fazara kavminden olduğunu söyler. Sonra El-Haccac bu kutsal şehrin ne durumda olduğunu sorar; şeyh de ona İbn Havara'nın idamından beri çok kötü durumda olduklarını söyler. Vali, bu adamı kimin öldürttüğünü sorar; adam da bu adamı ahlâksız ve melun El-Haccac bin Yusuf'un çarmıha gerdirdiğini söyler. El-Haccac çok öfkelenir. Şeyhin ağzını biraz daha yokladıktan sonra ona gerçek kimliğini açıklayıp ölümle tehdit eder. Buna karşılık şeyh saf taklidi yapar. Saralı (*masrû'*) olduğunu, her ay beş kez sara nöbeti geçirdiğini ve deliliğin (*cünûn*) başlangıcında olduğunu söyleyerek kendini savunur. Sonunda El-Haccac adamı serbest bırakır.[19]

En-Neysâbûrî kitabının ilk bölümünü insan davranışlarında delilikle akıllılık arasındaki geniş yelpazeyi betimleyen nazımla yazılmış birtakım pasajlarla bitirir.[20] Kitabın ikinci kısmı delirmiş erkeklerle kadınlar hakkında yazılmış anlatılara ayrılmıştır. En-Neysâbûrî yüzün üstünde deliyle ilgili anlatıya yer verir; elli sekiz özel isimden bahseder; kalanları ise "deli adam", "deli

18 *EI*$_2$, 'al-Hadjdjadj ibn Yusuf' maddesi (A. Dietrich).

19 *'Uqala'*, Necef baskısı 41-42.

20 A.g.e., 21-46.

kadın", "deli genç" ve "deli şeyh" şeklinde adlandırır. [21] Akıllı delilerin her yaş, ırk ve meslek grubunun yanı sıra köleler de dâhil olmak üzere toplumun bütün sınıflarından çıkabileceği anlaşılıyor; gel gelelim hepsi Müslümandır. Akıllı delilerle ilgili bu anlatılanlar gerçek olayların eşkâlini verse de tarihsel açıdan bu anlatılara güvenilemez. Bu figürler büyük ölçüde çeşitli dinî görüş, şiir parçaları ve anekdotların araçlarıdır. Bu gayri resmi haciyografik türle ilgili tamamen şüpheci olmadıkça parçaların rastlantısal koşulları, akli dengesi bozuk kimselerin davranışlarının ve diğer insanların onlara olan bakış açısının pek çok yönüne dair kanıtlar sağlar.

Hikâyelerin şekli tarihsel doğruluk yanılgısını akıllara getirir. Anekdotlar çoğu zaman *isnad*ı (Peygamberin sözlerinin sırasıyla kimlerden nakledildiğini) müteakip diyalog şeklinde *hadis*lerle anlatılır. Ağır dinî *hadis*lerde *isnad*ın görünürdeki

---

21 [21] *'Uqala'* Kahire baskısı, 48-161; Necef baskısı, 47-188. Sonraki baskılarda isim ve olası yer isimlerinin sıralaması şöyledir: Uways al-Qarani, s. 47-52; Majnun, s. 52-58; Sa'dun (Basra), s. 58-75; Buhlul (Kufa), s. 76-86; 'Uliyan (Kufa), s. 86-92; Abu d-Dik, s. 92-93; 'Abd ar-Rahman ibn al-Ash'ath (Kufa), s. 93-95; Falit (Kufa), s. 95-96; Qadis (Basra), s. 96-97; Abu Sa'id ad-Dab'i (Basra), s. 97-101; Ja'ifran (ö. 208/823), s. 101-105; Sahl ibn Abi Malik al-Khaza›i, s. 105-108; Abu Nasra al-Jahani (Medina), s. 108-110; Hayan ibn Khaytham (Basra), s. 110-112; Hammam (?Urjan), s. 112-113; Ba'il or Ja'il, s. 113-114; Yuhanna (al-Hira), s. 114-115; Abu ‹Alqama, s. 115; Namir (Kufa), s. 115—116; Salma, s. 116-117; ‹Ashra (Medina), s. 117; Sabiq (Maharjan), s. 117-118; Abu Jawaliq, s. 119; Thawban al-Qarmini, s. 119-120; Abu Saqr, s. 120; Salama (Mosul), s. 120-121; Walhan, s. 121-122; Batar (Basra), s. 122; Niqra, s. 122; Samnun, s. 123-126; ‹Abid, s. 126; 'Abdan, s. 127; Sabah, s. 127-128; Shaqran, s. 128; Hatahiya, s. 128-129; Bakar, s. 129; Shayban (Mt Lebanon), s. 129-130; ‹Afan, s. 130-130; Laqit (Mısır), s. 131-132; Maymun (Wasit), s. 132-133, 177-183; Tayuriya (Dayr al-›Aqul), s. 133; Ghurk, s. 133-135; ‹Abbas (Mt Lebanon), s. 135-136; Man, s. 136-139; Razam (Tarsus), s. 139-140; Jasas, s. 140; Awfi (Mecca), s. 140-141; U›rabi (Mecca), s. 143; Abu ash-Sharik (Basra), s. 143-145; Habnaqa, s. 145; ‹Awsaja, s. 146-147; Rihana (Abla), s. 147-148; Asiya, s. 148-149; Haywana, s. 149-151; Salamuna ('Abbadan), s. 151; Maymuna, s. 151-152; Baja (Kufa), s. 152; ve al-U'rabi, s. 183-188. Hikâyelerle ilgili aşağıdaki incelemede sadece anonim hikâyelerin sayfa referansları verilir.

amacı eski bir kaynaktan, tercihen Peygamberin kendisinden yapılan aktarımın geçerliliğini güvence altına almaktır. Akıllı delilerin hikâyelerindeki bu sıkıcı *isnad*lar, her zaman sahih olmasalar da, anlatının güvenilirliğiyle ilgili benzer bir etki yaratma amacını taşırdı. Dahası isnadlara rağmen deli hikâyeleri farklı yazarlarca farklı karakter ve yer isimleri kullanılarak farklı amaçlar için değiştirilerek anlatılırdı.[22] Bu formun kullanılması muhtemelen nükte maksatlıydı. Amaç, ahlâki açıdan hadisler gibi öğretici, fakat onlar kadar sıkıcı olmadan, eğlendirerek öğretmekti.

En-Neysâbûrî kitabına herkesin bildiği dört deliyle başlar: Veysel Karani, (Leyla'nın âşık şairi) Mecnun, Sa›dun ve Bühlül. Hz. Muhammed'in *çileci* çağdaşı olan Veysel Karani'yi daha önceki bölümde tanımıştık; En-Neysâbûrî Veysel Karani'nin İslam dininde kendisine delilik (*cünun*) isnad edilen ilk kişi olduğunu söyler. Veysel Karani'nin Peygamber'in ahbablarının çoğunu tanıdığını, olayları önceden bildiğini, inançlı kimselere yol gösterip onları uyardığını da ilave eder. Kays bin el-Mülevveah, diğer adıyla Mecnun'la ilgili yeterince şey söyledik; hâlbuki Sa'dun gözardı edilmiş bir karakterdir.

Belli ki Sa'dun Basra'da yaşamıştı; burada uzun bir kuraklığın ardından Tanrıya yakararak şehre yağmur yağdırmasıyla tanınmıştı. Kişilik olarak hayli enteresan biriydi. Bir anekdotta bitlerini ayıklarken cinsel organını ifşa ettiği için tepki görmüştü; tepki gördüğü için de diğer insanları kendisinde hata aramakla eleştirmişti. "Akıllı deliler"in çoğu tıpkı "kutsal deliler" (*meczûblar*) gibi görünüşlerine pek dikkat etmezlerdi; sosyal geleneklere kayıtsız kalarak nerdeyse çıplak dolaşırlardı.[23] Sa'dun, şehrin duvarlarına kömürle dünyeviliğe karşı sofu uyarılar yazar, kıyafetlerinde de benzer uyarılar taşırdı. Yün cübbesinin kollarında, önünde, arkasında ve asâsında sofu mısralar yazılı olduğu söylenirdi.[24] Diğer akıllı deliler gibi Tanrıdan ayrı düşmesine ağıt yakar, ağlarmış. Kimi hikâyelerde melankolisinin

22 Loosen, 'Die weisen Narren', s.191-197.

23 Örneğin mahrem yerlerini paçavrayla kapatan ve başına bayrak gibi mil takan Üryan Bekir; bkz. *'Uqala'*, Necef baskısı, 129.

24 Kûfe'de delinin biri beline üzerinde aşk şiirleri yazan kocaman bir kemer takarmış: a.g.e. 159. Ayrıca bkz. a.g.e. 165.

sebebinin bu dünyada yeterince iyilik yapmaması ve özellikle Tanrı ve Kıyamet Günü korkusu olduğu düşünülürdü; bunlar çoğu "akıllı deli"nin yaşamındaki bilindik temalardır. [25] Sa'dun yine de namazını kılmaya devam eder ve gezici vaiz olarak bilinirdi. Kadim bir mutasavvıf ve çoğu zaman "akıllı deliler"in muhatabı olan Zünnûn'la ilişkilendirilirdi; Mısır'ın eski başkenti Fustat'ta Zünnûn'un düşüncelerini yaymaya çalışmıştı. Öte yandan Zünnûn'un Sa'dun'u Basra mezarlığında Tanrıyla konuşup ondan kendisine bir şeyler öğretmesini isterken bulduğu iddia edilir. İnsanlar Sa'dun'a *mecnun* diyordu; oysa o bu hâlinin kalbiyle bedeninin geri kalanını birleştiren Tanrı aşkından kaynakladığını söylüyordu. Bühlül hikâyelerindeki gibi Sa'dun'un da Harun Reşid hacca giderken Mekke'de onunla karşılaştığı söylenir; kısa süreliğine bilincini kaybeden halifeyi uyarmıştır. Aynı şekilde halife Memun'la (ö. 218/833) Mütevekkil'e (ö. 247/861) mektup yazmış ve Mütevekkil'le yüz yüze görüştükten sonra hapse atılmıştı. Sonunda halife Sa'dun'un öğretilerinin doğruluğunu anlayıp onu serbest bırakmıştı.

Bühlül ise "akıllı deliler"in en meşhurudur. İslam edebiyatında Nasreddin Hoca'nın dışında günümüze ulaşan tek komik tiplemedir. Nasreddin hocayla kıyaslandığında Bühlül'ün nispeten göz ardı edilmiş bir rolü vardır. [26] Bühlül eklektik bir tiptir; popüler tahayyülde bu yüzden hâlâ yerini koruduğu söylenebilir. Toplumu ve toplumun değer yargılarını eleştiren, görünüşte deli ama zeki birini temsil eder.[27] Bühlül, ortaçağın sıradan bir soytarısından dindar, âkil *el-mecanin*, "zeki deli" prototipine dönüşmüştür. Modern zamanların başında Bühlül tipi belirgin bir şekilde gelişmişti. On yedinci yüzyıl İran'ında efsanenin Şii unsuru ön plana çıkarılmış ve Bühlül popüler Şii edebiyatında önemli bir yer edinmeye başlamıştı. "Asırlar boyunca aslında kaba saba delilerden biri olan ve korkusuzca, incelikten yoksun bir şekilde öğretilerini yayarak ön plana çıkan Bühlül, Allah

25 Ayrıca bkz. a.g.e. 116-117.

26 Bkz. *EI*$_1$, 'Nasra al-Din' maddesi (Fehim Bajraktarevic); Enid Welsford, *The Fool, His Social and Literary History* (Londra, 1935), 29-34.

27 Marzolph, *Der Weise Narr Buhlul*, s. vii, terminoloji için, s. 1.

korkusu ve dünyeviliğe yönelttiği tasavvuf odaklı eleştirileriyle yakın Şii literatüründe bir model hâline gelmiştir.[28]"

Çok az şüpheye mahal verecek kertede Bühlül'ün gerçekten yaşamış bir karakter olduğu biliniyor fakat hakkında çok fazla sayıda efsanevi hikâye üretildiği için yaşamıyla ilgili kesin bilgiler vermek imkânsızdır. Tam adı Ebu Vuheyb Bühlül bin Amr (es-Sayrafi) el-Kufi'ydi. Halife Harun Reşid (ö. 193/809) zamanında yaşadığı ve 188/804'te halifenin son hac yolculuğu sırasında onunla karşılaştığı anlaşılıyor. İkisinin karşılaşmalarında Bühlül sürekli dünyevi gücün bir örneği olan bu halifeyi eleştirmiş ve bu karşılaşmalar Bühlül'le ilgili sonraki efsanelerin temelini oluşturmuştur.[29] Bu efsaneler Bühlül'ün aynı zamanda Harun Reşid'in hilafet ailesiyle de yakın kişisel ilişkileri olduğunu öne sürer. Tasavvufi hikâyelere göre Bühlül halife Vasık'la (ö. 232/847) Mütevekkil (ö. 247/861) zamanına değin yaşamıştı. Hayatının büyük bir kısmını belli ki doğduğu yer olan Kûfe'de geçirmişti; kimi hikâyelerdense Basra, el-Hira ve Tarsus'a gittiği anlaşılıyor. Bağdat'taki mezarı Niebuhr ve diğer oryantalistlerce tasvir edilmişti; 501/1107-1108'den kalma bir kitâbede Bühlül *meczub*ların sultanı ve *nefs-i mufammasa* (müphem, belirsiz bir ruh) olarak tanımlanmıştı.[30]

Bühlül geleneğine bakılırsa babası oldukça varlıklı bir adamdı fakat oğlunun deliliği mirasıyla ilgili birtakım yasal zorlukları doğurmuştu; bu anekdotun içinde geçtiği koşullar doğru gibi görünüyor. Hikâyeye göre Bühlül'ün babası öldüğünde geriye 600 dirhem bırakmıştı ve kadı güvenlik gerekçesiyle bu paraya el koymuştu. Bühlül kadıya gidip deli olmadığını söyler ve ikinci el kıyafet tüccarı olarak bir iş kurabilmek için bu paranın 200 dirhemini ister. Kadı, Bühlül'ün tüccarlık yapabileceğini görünce Bühlül'ün deli olmadığını ve ona parasının geri kalan kısmını da vermek zorunda kalacağını anlar; işi batıracak olsa bile sonuçta 200 dirhem 600 dirhemin yanında çok büyük bir para değildir; 200 dirhemi verir. Bühlül parayı alır ve el-Hira'da kalarak bu paranın hepsini çarçur eder. Kadının yanına dönüp

28 A.g.e. 2-3.

29 Welsford (*The Fool* 79-82) Bühlül efsanesinin saray soytarısı/şairi yönünü vurgular.

30 *EI*$_2$, 'Buhlul' maddesi.

parayı harcadığını itiraf eder ve kadıyı paranın harcanan kısmını ödemeye mecbur eder, zira miras yasal açıdan kadının sorumluluğu altındadır.[31]

Tarihsel bir çekirdekten böylece kendisine oldukça farklı yapıda pek çok nükte, şiir, şaka ve öğretici hikâye atfedilen çok yönlü bir tip doğmuştur. Eski kaynaklar Bühlül'ü "özlü ve nükteli yorumlar yapan ve nezaketsiz espriler yapmaktan kaçınmayan bir aptal" olarak tasvir eder. Ayrıca Bühlül'le ilgili en eski kaynakta onun Şii olduğundan bahsedilir: El-Câhız (ö. 255/868) Bühlül'ü Şii eğilimli bir deli olarak tasvir eder ve onunla ilgili nezaketsiz nükteleri anlatır.[32] En-Neysâbûrî zamanında Bühlül diğer birtakım karakteristiklerle birleştirilerek "akıllı bir deli" hâline getirilir. Saf görünümü bir yandan ona koruma sağlarken diğer yandan ona bir kişinin sahip olabileceği özgürlüğü veriyordu; daha zeki, saygıdeğer ve Müslümandı. Bühlül efsanesinin tamamını incelemiş Ulrich Marzolph'a göre hikâyelerin çoğu Bühlül'ü Allah'tan korkan bir öğüt verici ve öğretmen olarak tasvir eder. Köyün delisi basmakalıbının dışında Bühlül dünyevi her şeyden el etek çekmiş, yalnızca Allah'a güvenen, kendini en katı kurallarla terbiye eden ve en yüksek mertebedekileri bile uyarmaktan çekinmeyen çok dindar bir adam, yetenekli bir vaiz ve alışılmışın dışında bir toplum eleştirmeniydi.[33] En-Neysâbûrî'nin derlemesindeki diğer "akıllı deliler"in hemen hemen bütün özellikleri Bühlül'de toplanmıştır. [34]

En-Neysâbûrî'nin çalışmasında Bühlül'e atfedilen elli bir hikâye vardır; hikâyelerin bazılarının kahramanları başka isimlerle bilinse de bunların yalnızca birkaçı daha eski kaynaklarda bulunur.[35] Bu hikâyelerin hepsinde anlatıcı Bühlül'e rastlayarak ya onun yaptıklarını anlatır ya da ondan bazı şeyler öğrenir. Diğer "akıllı deliler" gibi Bühlül her daim yalnız ve marjinal bir figürdür. Çoğu zaman elinde bir âsa tutarken yahut oyuncak at gibi âsasına binen, çocukların alay edip kötü davrandığı

31 Marzolph, *Der Weise Buhlul*, 39, no. 31,

32 *Bayan*, ed. Harun, ii. 230-231.

33 Marzolph, *Der Weise Buhlul*, 7.

34 Loosen, 'Die weisen Narren', 190.

35 Bkz. Marzolph, *Der Weise Narr Bublul*, nos. 11-27, 1, 28-36, 6, 37-44, 7, 45-58; metinler: Kahire baskısı, s. 69-77, 81, Necef baskısı, s. 76-85, 91; tercüme: Loosen, 'Die weisen Narren', 206-229.

kurnaz bir avare olarak resmedilir. Sık sık mezarlıklara sığınır ve oralarda huzur bulur; mezarlıkta Tanrı ve diğer varlıklarla ilgili düşüncülere dalmışken kimse onu rahatsız edemez. Bir anekdota göre mezarlık, insanların ona işkence yapamadığı ve hakaret edemediği tek yerdi.[36] Her ne kadar kaynaklarda "akıllı deliler"in neden o hâle geldiklerinden pek bahsedilmese de Bühlül incelemesinde Marzolph, Bühlül'ün psikolojik motivasyonunu öne sürer. Deliliğinin fiziksel bir sebebinden bahsedilmez. Bühlül'ün durumunun temel bir özelliği de onun aşırı hassasiyetidir. Bir yandan insan varlığının aşırılık ve adaletsizliklerinin oldukça bilincindedir; öte yandan Tanrının her şeye gücünün yettiğinden ve her yerde olduğundan emindir. Akıllı delinin deliliği, özünde bu zorlu bilgiyle prensiplerinden vazgeçmeden yaşamasıdır.[37]

Özetle Bühlül'ün karakteri, tutarsızlıklarına rağmen kaba bir soytarıdan El-Câhız'ın tasvir ettiği gibi dindar bir kahramana dönüşmüştür. Belli ki Bühlül'de En-Neysâbûrî zamanında eklenmiş ve onun tarafından desteklenmiş güçlü bir *çileci* unsur vardır. Benzer şekilde sonraki asırlarda efsanenin yeniden işlenmesi, efsaneye İbni el-Cevzî ve İbni Arabî gibi sufi yazarlarca vurgulanan tasavvufi bir unsur katmıştı. Çoğu kez Bühlül bu yüzden sonunda "akıllı deli"yi gölgede bırakan Müslüman "kutsal deli"nin ortaçağdaki evrimine benzetilir.[38] Buna rağmen En-Neysâbûrî'nin anlattığı hikâyelerde Bühlül figürü etrafına *baraka* dağıtıp mucizeler yaratan bir evliya değildir; mistik bir havaya kapılıp kendinden geçerek kehanetlerde de bulunmaz. Üzerinde köyün delisiyle soytarının hâlâ kalıntıları vardır fakat baskın tarafı, ortaçağda Batı'daki dilenci vaizi hatırlatan münzevi ve ahlâkî yanıdır. Kimi zaman Bühlül dinî meselelerde bir ara bulucu, kimi zaman da manevi bir danışmandır. Her daim zeki, sert, üstü kapalı veya açık bir şekilde eleştireldir. Eleştirileri,

36 Marzolph, '*Der Weise Narr Buhlul*, 35, no.11.

37 A.g.e. 22-23. Kar. Alessandro Bausani, 'Note sul "Pazzo Sacro" nell'Islam', *Studi e Materiali di Storia delle Religione*, 29 (1958), 99-102; Welsford, *The Fool*, 81-82.

38 Bausani ('Note sul "Pazzo Sacro"', 100) ise "Bühlül Hoca" karakterini "kutsal deli" olarak yorumlasa da diğer yandan hikâyelerin giderek sekülerleşerek Nasreddin Hoca hikâyeleriyle birleştiğine inanır (s. 101).

İslam'ı çarpıtıp yanlış yorumladıkları gerekçesiyle çeşitli halife ve devlet görevlilerine kendisinin yazdığı düşünülen mektuplarda gayet açıkça görülebilir. Uyarıları pek çok yönden sofistike Müslüman hayatının bozuk yönlerine dikkat çeker; bilhassa zekat müessesesine, yapmacıksız dindarlığa, siyaset ve burjuva değerlerinin kirliliğine değinir.

Bühlül'den sonra En-Neysâbûrî, anonim kahramanlara dönüşene değin yaşamlarıyla ilgili ayrıntıların giderek daha da azaldığı diğer delilerle ilgili pek çok hikâye sıralar. Toplu olarak ise söyledikleri ve yaptıklarından ziyade yaşadıkları koşullar "akıllı deliler" adıyla bilinen toplumsal sınıfla ilgili gerçeğe yakın bilgiler verir. Örneğin Uliyân, Kûfe'de bir değirmencinin dükkânında yaşamıştır; sürekli kendisini rahatsız eden mahallenin çocuklarını, ucundaki pamuk topuyla tam bir mızrağa benzeyen ve kenarlarından paçavralar sarkan âsasıyla kovalamıştır. Oysa akıllı delinin nadiren birileriyle kavga ettiği görülür.[39] Hâlbuki Deli Rezam, Tarsus'tan kalkıp Hıristiyanlarla savaşmaya gitmiştir. Savaşınca deliliği iyileşmiş, öldürmeyi bırakıp eve dönünceyse tekrar nüksetmiştir.

Uliyan'la ilgili bir hikâyede hekimin biriyle yaptığı takas anlatılır. Uliyan, Kûfe'de kendisine bakıp güldüğü bir hekimle beraber sokağın ortasında durmaktadır. Ata' es-Selami adında bir arkadaşı yanına yaklaşıp neye güldüğünü sorar; başkalarını tedavi eden ama asıl kendisi hasta olan bu adama güldüğünü söyler. Bunun üzerine arkadaşı Uliyan'a bu adamı kurtaracak bir ilaç olup olmadığını sorar. O da böyle bir iksir bildiğini söyleyip "manevi bir reçete" önerir.[40] Bu sözde ilaç karışımı fukaralık yaprakları, sabır kökü, tevazu ve bilgi meyvesiyle tefekkür otundan müteşekkildir. Bu malzemeler toz hâline getirilip Allah'tan korkan bir tencereye konmalı ve içine ab-ı hayat eklenip aşk ateşinin üstünde fokurdayıncaya kadar kaynatılmalıdır. Sonra bu karışım kanaatkârlık kabına boşaltılıp buradan tefekkür tasına aktarılmalı ve mağfiret kaşığıyla tadına bakılmalıdır. İksiri içtik-

39 Ayrıca delilerin insanların sakınması gereken akreplere nasıl benzetildiğini görmek için bkz. '*Uqala*', Necef baskısı, 122, 161, 172, 165.

40 Ayrıca bkz. a.g.e. 110.

ten sonra hasta bir daha asla günah işlemez.[41]

Bir diğer hikâyede Uliyan'la Bühlül, El-Hadi'nin (ö. 170/786) sarayına çağrılırlar. Siyasi liderlerin dışında çoğu zaman akıllı deliler de dokuzuncu ve onucu yüzyıllarda ilahiyatla ilgili görüş ayrılıklarına sebep olan meselelerin tartışılmasına katılırlardı.[42]

Uliyan'la ilgili hikâyelerde göze çarpan bir başka motif de delileri gözlemlemek için Hıristiyan manastırlarına, özellikle Ezekiel Manastırı'na (Deyr Hirkil) yapılan ziyaretlerdir. Bir keresinde Cünnun bir rüya görür; rüyasında kendisine Ezekiel Manastırı'ndaki bir *hekim*den bahsedip onu ziyaret etmesini tembihlerler. Manastıra gider gitmesine ama ona orda bir *ma'tuh* ile *memrûr*dan başka kimse olmadığını söylerler. Onları görmek ister lâkin manastırın en ücra köşesine gidene dek onları göremez; köşede büyük bir kayaya zincire bağlanmış bir adam görür. Cünnun Uliyan'ı görür görmez tanıyıp onu selamlar. Neden burada kapalı tutulduğunu sorar. Uliyan da ona bunun Tanrının isteği olduğunu söyler; Tanrı insanları sınar, iyileştirir, cezalandırır ve affeder. Her zamanki gibi anekdot Cünnun'un akıllı delilere hürmeten sofu bir eğitim almak istemesi ve Uliyan'ın ona bu eğitimi vermesiyle sona erer.

Aynı şekilde es-Sâmirî de delilerin nüktesini (*milh*) gözlemlemek için manastıra gitmelerini öneren bir arkadaşıyla Ezekiel Manastırı'ndan geçer. İçeri girince iyi giyimli, güzel bir delikanlıya rastlarlar; delikanlının saçları taralı, gözleri sürmelidir. Görünen zarifliği ve güzelliğine rağmen zincirle duvara bağlıdır. Sofu ifadelerle birbirlerini selamlarlar ve delikanlı şiirlerini okumaya başlar. Adamların hoşuna gittiğini görünce şiirlerini okumaya devam eder; hâlbuki sonra adamlar delikanlının söylediklerinden bir şey anlamadıklarını itiraf ederler. Bunun üzerine delikanlı hiddetle zincirlerine asılır. Dili dışarı sarkar, gözleri yuvalarından fırlar ve dudaklarından kan gelir. Bir saat boyunca yerde yattıktan sonra ölür; ziyaretçiler delikanlıya verdikleri tepki ve bu tepkinin onu çileden çıkarması yüzünden çok pişman olurlar.[43] Bir başka örnekte meşhur ilahiyatçı Ebu'l-Huzeyl

41 A.g.e. 89.

42 Ayrıca bkz. '*Uqala*', Necef baskısı, 77-78.

43 A.g.e. 166-167.

el-Allâf, Basra'dan el-Asker'e giderken Ezekiel Manastırı'ndan geçer ve burayı ziyaret eder. Zincire vurulmuş, temiz sakallı bir şeyh görür ve ona bakar. Şeyh, onun bakışlarını yakalayınca ona birtakım sorular sormaya başlar: Kuran yaratılmış mıydı?—bu, o dönemin rasyonalistleriyle ilahiyatçılarının tartıştığı önemli bir meseleydi. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ona Kuran'ın yaratıldığını söyler. Şeyh ona, "Sen Ebu'l-Huzeyl el-Allâf mısın?" diye sorar. O da evet der. Ona Peygamber ve diğer ilahi konularla da ilgili sorular sorar. Sonra Ebu'l-Huzeyl halife Vasık'ı ziyaret edip ona deliyle yaptığı şaşırtıcı mülakatı anlatır; şeyh halifenin yanına getirtilir. Görüşmenin sonunda şeyh şöyle der: "Dünya hastaların yeri (*dâr el-marzî*) ve içindeki herkes hasta. Hastanedeki delilerin iki şeyi var: kelepçe ve zincirleri. Bizimse aşk kelepçemiz ve itaatsizlik zincirlerimiz var.[44]"

Benzer bir hikâyede Harun Reşid, içinde Deir Zakki adlı bir manastır olan Rakka şehrine gelir. Halifenin geçit töreni yaklaşınca rahipler dışarı çıkar; aralarında zincirli bir deli de vardır. Halife yaklaşınca adam öne atılıp şöyle der: "Ah halife, sizin için üç şiir yazdım." Şiirlerini okumasına müsaade edilir. Sonra adam bir cübbe alabilmek için halifeden 3000 dinar ister. Harun bütün bu paranın adama verilmesini emreder. Deli, manastırdan ayrılır ve kendi halkının arasında saygıdeğer biri hâline gelir.[45]

Hastaneler de "akıllı deliler"le karşılaşılabilecek bilindik yerlerdi. Örneğin Müberrad bir hastanede (*dâr el-marzî*) zincirle duvara bağlı genç bir adam gördüğünü söyler. Ona kim olduğunu ve ne iş yaptığını sorar. Adam cevap vermez; sadece Müberrad'ın elindeki mürekkep hokkasına bakar. Sonra bu genç adam Müberrad'a din âlimi mi, yoksa bir entelektüel ve filolog mu olduğunu sorar. Müberra entelektüel ve filolog olduğunu söyler; derin meselelerle ilgili sohbet etmeye başlarlar.[46] Bir başka örnekte de En-Numeyri bir darülmecanine girer ve bir köşede duvara bağlanmış bir delikanlı görür. Delikanlı ona

44 A.g.e. 169-171. Ayrıca Thamama'nın Ezekiel Manastırı'nda bir sütuna bağlanmış bir delikanlıyla ilgili yazdıklarına bkz. a.g.e. 172. Delilerin toplum içine çıktıkları zaman da zincire bağlandıkları anlaşılıyor; bkz. a.g.e. 173, 175.

45 A.g.e. 153-154.

46 A.g.e. 156. Ayrıca Basra'daki bir bimaristanda karşılaşılan bir deliyle ilgili bkz. a.g.e. 157.

Kuran'ı ezbere bilip bilmediğini sorar; En-Numeyri bildiğini söyleyince ondan Kuran okumasını ister. En-Numeyri ona şu ayeti okur: "Allah kullarına lütufkârdır, dilediğini rızıklandırır. O kuvvetlidir, güçlüdür" (42: 19). Delikanlı En-Numeyri'ye bu söylediklerinin ne anlama geldiğini sorar; o da açıklar.[47] İbni Cafer el-Hakani et-Taberîstani isimli bir hekim Bağdat'ta bir hastaneye girdiğini ve gözyaşlarına boğulmuş bir şeyhin çığlıklarını duyduğunu anlatır. Hekim adama nesi olduğunu sorar; akli dengesi bozuk şeyh ise ona şiir okur.[48] Zincire bağlı bir şeyhle gerçekleşen benzer bir karşılaşmanın da *darülmecanin*de[49] geçtiği söylenir; *darülmecanin* sözcüğüyle anlatıcı belli ki hastaneyi kastetmişti çünkü o dönemde akıl hastaneleri ve tımarhanelerin varlığına dair bir kanıt yoktu; belki bu tarihte hastaneler zaten delilerin kapatıldıkları yerler olarak bilinmekteydi. Bir diğer hikâye Musul'da özellikle *darülmecanin*den gelen çığlıklar yüzünden gürültülü, dar bir sokaktan bahseder. Anlatıcı Kuran hocası Ebu'l-Hasan el-Ansi el-Mu'accib içeri girdiğinde yakışıklı bir delikanlı görür. Selamlaştıktan sonra delikanlı ona hastaneye nasıl düştüğünü anlatıp şiir okur.[50] Böylece hastane klişeleşmiş bir şekilde zekice sohbetlerin ve şiir okumalarının yapıldığı yer hâline gelir.

Deliliğin tıbbi ya da fiziksel yorumu, Hz. Ebubekir'le (ö. 13/634) Hz. Ömer'i (ö. 23/644) tanıyan Kûfeli Abdürrahman bin el-Eşʿat'ın anlattıklarında açıkça görülebilir. Kûfeli Abdürrahman bin el-Eş'at yaşadığı dönemin önemli bir şahsiyetiydi, lâkin sonrasında vücudundaki safra onu mahvetmişti.[51] Sonunda delirdi; evinden her çıkışında sokaktaki çocuklar kendisiyle alay geçti. Mezarlıkta oturup Tanrıya safrasını alması için dua ederdi; oysa onun da dediği gibi Tanrı dilediğine dilediği şeyi verirdi. Aynı şekilde Medine'deki Mescid-i Nebevi'ye bağlılıkla gelen temiz giyimli bir delikanlı vardı. Maalesef onun da safrası fazlaydı; bu safra fazlalığı onu yakıp kavurmuş, sonunda delikanlı

47 A.g.e. 175. Nişabür'deki darülmecanin için bkz. a.g.e. 176.

48 A.g.e. 161. Ayrıca bkz. s.172-173.

49 A.g.e. 161-162.

50 Bkz. '*Uqala*', Necef baskısı, 162. Bir başka örnek için bkz. a.g.e. 163.

51 Delilikle ilgili hep aynı sebepten bahsedilir; a.g.e. 114.

aklını yitirmişti. Gübre yığınlarının üstüne otururdu. Bir keresinde onu sokakta gören bir arkadaşı bu hâline acır. Delikanlıysa arkadaşına, kaderiyle ve ilahi hükmüyle kendisini öfkelendirmeyen Tanrıyı överek karşılık verir.[52] Bir başka örnekte psikolojik stresin akli bozukluğun sebebi olduğu anlaşılır. Selami, Musullu, kültürlü ve hoş bir adamdır; karısı ölünce delirir. Dünyanın faniliğiyle ilgili vaaz vermeye ve mezarlıkta şiir okumaya başlar.

Deli hikâyelerinde delilikle ilgili tıbbi görüşe ya nadiren rastlanır ya da bu görüş ikinci plandadır; manevi yorumlarsa oldukça fazladır. "Deli" anlamına gelen Valhan adında bir adam Tanrı aşkıyla kıvranıyordu. Görünüşte kimseden korkmayan, büyüleyici, vakur bir vaizdi ve insanları sürekli Kıyamet Günüyle ilgili uyarmaktaydı. Deli Gurk da Tanrı aşkıyla delirmiş biriydi; aşkı her gün kendisine sokaklarda eziyet eden çocuklarca sınanmaktaydı. Tedavi edilmesi için hekime götürüldü; delilerin tedavi amaçlı hekime götürülmesi o dönemde pek rastlanmadık bir şeydi. Bir başka hikâyede Mâlik bin Dînâr Basra'da yoldan geçerken delinin birini taşlayan çocuklar görür; çocuklar adamın sürekli Tanrıyı gördüğünü iddia ettiğini söylerler. Mâlik çocukları tutup deliye işin aslını sorar. Adam, "Sana ne dediler?" der. Ben de "Senin sürekli Tanrıyı gördüğünü söylediler", dedim. Bunun üzerine deli ağlayıp şiirler okur.[53]

Akıllı delilerin çoğu Sufi erenleri gibi tutarsız bir şekilde *çileciydi*. Falit, Küfe'de yaşayan ve kendini halife sanan bir *ma'tuh*tu. Diğer deliler gibi Falit de birtakım hususi yiyecekler isterdi; bir keresinde *aside* (un ve tereyağıyla yapılan, bulamaç adı verilen yemek) istemişti. Hikâyeler, perhizkârlık ve ihmalkârlıkları yüzünden genelde delilerin açlığını yansıtır.[54] Çocuklar kendisini taşlarken bile Falit, Kuran'dan sabırla ilgili ayetler okur (42: 43).

*Çilecilik*lerinin yanı sıra "akıllı deliler" Eski Ahit'teki peygamberler gibi çoğu zaman halkın gayri resmi vaizleri ve serbest yol göstericileridirler. El-Esmâî, Basra'daki büyük geçit töreninde Cafer bin Süleyman'ı durduran ve onu zorla uyaran genç bir deliyle ilgili bir anlatının meşhur kaynağıdır; bu olay

52 A.g.e. 157.
53 A.g.e. 164-165.
54 Ayrıca bkz. a.g.e. 163-175.

üzerine emir sarayına dönmüştür.[55] Bir diğer örnekte de Basra kadısı sürekli hayal görmekteydi ve aklını yitirmişti—*cahib el-akl*, bir kimsenin deli olduğunu ifade etmek için kullanılan yaygın bir terimdi. Şiir okumanın dışında Kuran'dan ayetler okuyup yorumlardı. Kadılar delilerin lanetlendiğini düşündüğünden Kuran'dan şu ayetleri okuması bilhassa mânidardı (40: 71-2): "Boyunlarında halkalar ve zincirler olarak kaynar suya sürülür, sonra ateşte yakılırlar..." Aynı düşünce bir diğer delinin şu sözlerinde de kısaca ifade edilir: "Ben itaatsizliğim yüzünden mecnunum, *ma'rafa*m [tasavvufi bilgi] yüzünden değil.[56]" Diğer hikâyelerde deliler Peygamberin sözlerini alıntılayıp yorumlayabilirler.[57]

Basra (sırtlanı) Ebu Sa'id ed-Dab'i de aynı şekilde vaizliğiyle akıllarda kalmıştı. Örneğin mükemmel sözcüklerin hangileri olduğu kendisine sorulunca şahadet cevabını vermişti. Mükemmel ameller sorulunca ise cevabı namaz, zekat, Ramazan'da oruç tutmak, hacca gitmek ve ana babaya saygı göstermek olmuştu. Ebu Sa'id çekişme içindeki dinî tarikat ve inanç grupları hakkında bir şey söylemek istemez. Basra'daki bir grup *çileci* kendisinden adalet ve hayırseverlikle ilgili kutsal emirler hakkında vaaz vermesini ister (16: 90) ve o da Kuran'dan delilerin vaazlarının ana konularından biri olan sahtekârlıkla ilgili oldukça eleştirel bir ayetten istifade eder (61: 2-3).

Batar, Basra'daki pazar meydanında bütün gün Kıyamet Günü'yle ilgili vaaz verir. Kuran'dan alıntılar yaparak mahşerde hesap gününde Allah'ın herkese eşit davranacağını söyler (2: 281). Allah kendisinden korkanları görecektir; O'na güvenmek her şeye kâdirdir (65: 2-3). Bu adamın camide vaaz vermesine müsaade edilmesi sıra dışı bir durumdu. Bir diğer akıllı deli Hatahiya ise yılın altı ayında deli, kalan altı ayında ise akıllıydı.[58] Delirdiği zamanlarda gevezeleşir, çatıya çıkıp şöyle derdi: "Çok geç olmadan gaflet uykusundan uyanın. Vadeniz dolmadan ha-

55 A.g.e. 171-172.

56 A.g.e. 176.

57 Örneğin a.g.e. 124.

58 Benzer şekilde Bağdat'ta bir delikanlı da yılın yarısında deli, yarısında aklı başındaydı; delirdiği zamanlarda yoldan geçenlere şiirler okurdu: a.g.e. 158.

zırlığınızı yapın." El-Vesit'teki Meymun'un da El-Haccac'ın önünde belagatli bir şekilde vaaz verdiği söylenir: "Miskinler, 'muhabbet ahalisi'ni (*ahali el-muhabba*) görünce onlara deli derler.[59]" İsimsiz bir deli de "gerçeği bilmek isterdi: tutkusu her bakışında ve her sözünde onu zaptederdi; böylece gerçeği bilme isteği aklını yitirmesine sebep olmuştu.[60]"

Medineli Aşra'yla ilgili şu kısa anlatı delilerin hâlinin içler acısı yanıyla ilgili pek çok gerçeği, devlet görevlilerinin onlara nasıl kötü muamele ettiklerini gözler önüne serer. Aşra'nın Medine'de Said bin el-As'ın evinin önünde oturan bir Acem olduğu söylenir. Bir gün yanından bir şurta (polis) geçerken Aşra'ya seslenir; Aşra cevap vermez. Selamına karşılık alamayan şurta onu sakalından tutup Farsça şunları söyler: "Ah sakal, et çürüyünce onu tuzlarız; tuz çürüyünce ise onu atarız, değil mi?" Sonra bir dahaki gelişinde Aşra dediğinde bir karşılık alamazsa adamı kırbaçlatacağını söyler. *Aşra* Arapçada on demektir; bu yüzden hikâye istenmeyen serserilere on kırbaç vurulacağı anlamına gelir. Bir başka biyografide ise Tayûrîya, camiinin kapısına işediği için yakalanıp şurta tarafından dövülür.

Çok çarpıcı olmasa da, Sa'dun'un duasıyla yağmur yağdırması gibi bazı "akıllı deliler" mucizeler yaratırdı. Tavban el-Karmini adlı bir başka akıllı deli gemiyle Basra'dan Siraf'a giderken fırtınaya tutulur. El-Karmini Tanrıya yakarır ve daha duasını bitirmeden fırtına diner. Akıllı deliler çoğu zaman karşılaştıkları kişilerin kim olduklarını da bilirdi. Örneğin adamın biri rüyalarında Meymuna isimli bir zenci kadın görür ve kendisine bu kadının cennette karısı olacağı söylenir. Adam, kadını aramaya başlar; ona kadının deli olduğunu ve mezarlıkta yaşadığını söylerler. Mezarlığa gittiğinde kadını sessiz kurtlarla kuzuların arasında ayakta dua ederken bulur. Cünnun da Antioch'un sokaklarında yün elbise giymiş deli bir köle kızla karşılaşır ve bu kızı hemen tanır. Kız ona ikisi de Tanrıya hasret olduğu için karşılaştıklarını söyledikten sonra gökyüzüne bakıp şunları söyler: "Yarattıklarının yüreği O'na hasret; yürekleri insanlık zinciriyle bağlanmış." İbni Mübarek hacca giderken Evsece ("teke dikeni") adında zenci bir köle kızla karşılaşır. Selamlaşırlarken

59 Ayrıca bkz. a.g.e. 177-183.

60 A.g.e. 158.

kız adını bilince şaşırır. Ona bu gücünün kaynağını sorar; kız da ona bu bilginin kendisine Allah'tan geldiğini söyler. El-Kanad ise Mısır'da, muhtemelen başkentte önsezileri kuvvetli bir deliyi tasvir eder. Uzun süre bu adamı aradıktan sonra onu bulup konuşur fakat deli konuşmaktan sakınır. Sonra El-Kanad adamın vücudunda şiirler yazılı olduğunu fark eder.[61]

Şairane yetenek belli ki yaratıcı kimselerden beklenen bir şeydi ve bu beklenti en azından bu anekdotlarda tamamen karşılanmıştır. Arap bedevilerin coşkun şairler olarak şöhretlerini muhafaza ettikleri anlaşılıyor.[62] Birtakım örneklerde "deli, ziyaretine gelenlere çoğunlukla ilahi aşkla ilgili şiirlerini yazmak için kâğıtları olup olmadığını sorar.[63]" Mısırlı bir deli şiirlerini parmağıyla yere yazmış, Cünnun da bu şiirleri okumuştu. [64] Kimi deliler durduk yere olmadık zamanlarda, genelde şiirlerini okuduktan sonra gülerdi[65] fakat delilerin çoğu üzgün ve teselli edilemez bir hâldeydi. Et-Tunusi Çin Denizi'nde yaptıkları bir yolculuktan bahseder; bir adada dururlar; orda yaşayan genç bir deliyle ilgili dikkatli olması konusunda kendisini uyarırlar. Söz konusu genç adamla karşılaşır; adamın üzüntülü ve kederli bir hâli vardır; selamlaştıktan sonra genç adam şiirlerini okur.[66] Karşılıksız aşka tutulanlar kesinlikle melankolik olurdu.[67] Diğer delilerse tam anlamıyla toplumdan kaçardı. Salamuna Abadan'da yaşayan bir deli kadındı; diğerleri gibi o da gün içinde insanlardan saklanırdı; geceleriyse evin terasına çıkıp sabahlara kadar şiirsel yakarışlarıyla Tanrıya yalvarırdı.[68] Diğer insanların gözünde bu delilerin şiirleri onları kepazelikten kurtarırdı.

61 A.g.e. 168-169.

62 Bkz. a.g.e. 140-145.

63 Ayrıca bkz. a.g.e. 122. Adamın biri Suriye'de hastaneye gittiğinde zincire vurulmuş bir oğlan gördüğünü anlatır. Oğlan şeyhten şiirlerini kaydetmesini ister; şeyh de onun bu isteğini kabul eder (s. 160).

64 A.g.e. 131-132.

65 Bkz. a.g.e. 135, 158,72.

66 A.g.e. 159.

67 Bkz. a.g.e. 168.

68 Ayrıca bkz. a.g.e. 140.

13. KUTSAL DELİ

Dünya bir tımarhanedir. Oradaki insanlar da bağ ve zincir takan delilerdir.

Ebu 'Ali Fudayl Bin 'İyâd[1]

Zamanın ve karanlığın, asırların ötesinden içinde yükseldiğini hissetti; yaşamları bunu taşımak için seçilmiş, dünyada dolanan bir dizi adamda, gerçeğin haykırılacağı zamanın dışında sessizliğin asla bozulmadığı o zorlu diyarın yabancılarında da aynı hissin yükseldiğini biliyordu.

Flannery O'Connor, Zorlular Dayanır [2]

(a) İSA UĞRUNDA DELİLER

Kutsal deli, dışarıdan bakıldığında içinde yaşadığı toplumun kurallarına uymayarak tuhaf davranışlar sergileyen, iç dünyasında ise dinî bir ülkünün peşinde olan yahut mistik deneyimle aydınlanmış kimseydi. Kutsal delilere çoğu kültürde rastlansa da dünyevî varoluşu küçümseyerek kişisel bir manevi yaşam inşası ülküsü en güçlü hâliyle erken Hıristiyan Kilisesi'nde karşımıza çıkar. Kutsal delinin Hıristiyanlıkta yüceltilmesinin kökleri elbette Eski Ahit'te aşırılıkları kutsal vazifelerinin birer sembolü hâline gelen peygamberlere değin uzanır. Başlangıçta peygamberler diğer delilerle aynı kaderi paylaşıp aşağılanırlardı fakat çarpıtılan mesajlarının doğru olduğu düşünülünce peygamberlere bu dünyada Tanrının temsilcileri rolü atfedilmişti.

Suçunuzun çokluğundan
Düşmanlığınızın büyüklüğü yüzünden
Bu peygamber akılsız

---

1 *Keşf'ül-Mahcup*, El-Hucviri'den alıntı: 98. El-Hucviri "Nefsin arzuları bağımız, günahlar da zincir" diye ekler. Ayrıca bkz. Nasrullah Pürcevadi: "Ukalayi-Mecanin'de 'Akıl' ve 'Cünun' Kavramlarının İncelenmesi", *Ma'arif*, 4 (1987), 14-16.

2 Londra, 1985, s. 242.

Ve bu ruh adamı deli sayıldı;
(Hoşea 9: 7)

Bu süreğen paradoks, tek tanrılı dinlerde kutsalla [*sacred*] dünyevî [*profane*] arasındaki katı bölünmenin bir ifadesidir. Deli, kimi zaman tehlikeli bir şekilde kutsalla kutsal olmayan arasına bir köprü kurmuştur.

Kutsal delilerle ilgili güçlü Hıristiyan geleneğinin özellikle Korint'teki Hıristiyanlara yazdığı mektuplarda kutsal deliliği anlatan Aziz Pavlus'la başladığına inanılır.[3] Pavlus, Korintlilere yazdığı ilk mektubunda orada yeni oluşmaya başlayan Hıristiyan toplulukta ortaya çıkan önemli teolojik ve etik sorulara cevap vermektedir. Mektuplardan birinin konusu deliliktir ve Pavlus belagat konusundaki muazzam yeteneğiyle kelime oyunlarına başvurmuştur. Deliliği tabiatıyla akıllılıkla yan yana getirerek iki tür bilgeliğe karşı çıkmıştır: Korintlilerin anlaşmazlık ve görüş ayrılıklarına yol açan sofistike felsefe bilgisi ve dünyevî değerler. Pavlus kısaca şöyle demişti: "Aranızdan biri bu çağın ölçülerine göre kendini bilge sanıyorsa, bilge olmak için akılsız olsun! Çünkü bu dünyanın bilgeliği Tanrının gözünde akılsızlıktır.[4]" Sıradan değerleri şaşırtıcı bir biçimde ters yüz ederek Pavlus ruhsal bir hakikat, iyi düşünülmüş ve mantıklı bir argümandan ziyade bir inanç sunar. "Tanrının saklı bilgeliğinden gizemli biçimde söz ediyoruz... Bu bilgeliği bu çağın önderlerinden hiçbiri anlamadı.[5]" Bu gizemli bilgi insan çabasının başarabileceğinden çok daha yücedir ve "bu çağın önderleri" için anlaşılmazdır cümlesiyle Pavlus bu dünyayı yöneten şeytanî güçleri kastetmişti. Ruhsuz insan ruhun armağanlarını anlayamadı; onlara göre Hıristiyanlık saçmalıktı *(moria)*.[6] Ayrıca Pavlus, kendisinin önderliğini eleştirip başka öğreticilere yöneldikleri anlaşılan Korintli Hıristiyanları utandırmak için onlara oldukça

3 John Saward Batı Katolik ve Doğu Ortodoks Kiliseleri'nde özellikle on yedinci yüzyıl Fransız Katolikliğindeki Hıristiyan kutsal deli geleneğini inceler fakat bu çalışması savunma amaçlıdır: *Perfect Fools* (Oxford, 1980).

4 1 Korintliler, 3: 18-19.

5 1 Korintliler, 2: 7-8.

6 1 Korintliler, 1: 18. İncil'de *moria* sözcüğünün kullanımı için bkz. Saward, *Perfect Fools*, 5.

ironik ifadelerle seslenir. Kendisi ve diğer havariler muzaffer bir geçit töreninde en geriden gelen ölüm hükümlüleri gibi gözler önüne serilirken onların zengin ve güçlü olduğunu söyler. Bu bağlamda Pavlus onlarla alay ederek şunları söyler: "Biz Mesih uğruna akılsızız, ama siz Mesih'te akıllısınız![7]" Söz konusu ifadede ironi varsa bu, Hıristiyanlığın gizli bilgisine göre yalnızca Pavlus'la diğer havarilerin akıllı, Korintlilerin ise akılsız oldukları anlamına gelir. Gerçekten de Pavlus sözlerine "kendisinin örnek alınmasını, Hıristiyanların ruhsal olarak zengin, fiziksel olarak ise mütevazı, merhametli, kararlı ve arabulucu olmaları gerektiğini" söyleyerek devam eder.[8]

Mektuplarından ve *Elçilerin İşleri*'nden anladığımız kadarıyla bunlar, geleneksel olarak Pavlus'a atfedilen kutsal deliliğe pek rehber olmaz; Pavlus'un genel davranış ve öğretisi de akıldışılıkla tanımlanamaz. Misyonerliği boyunca karşılaştığı büyük zorluklar yüzünden Pavlus kendine "deli" der[9] fakat bu sözle kastettiği elbette metaforik bir deliliktir. Korintlilerden kendisini akılsız sanmamalarını da istemekte tutarlıdır;[10] "biraz akılsızlık" olarak gördüğü yetkisiyle övünür lâkin bu aslında Korint'teki Hıristiyan cemaat üzerinde söz sahibi olduklarını iddia edenlere karşı bir savunmadır. Belli ki Pavlus'un II. Herod Agrippa karşısındaki savunması bir delinin yapabileceği bir savunma değildi; tam tersine Roma valisi Festus ona yüksek sesle, "Pavlus, çıldırmışsın sen! Çok okumak seni delirtiyor!" demişti. Pavlus da ona şu yanıtı vermişti: "Aziz Festus, ben çıldırmış değilim. Gerçek ve akla uygun sözler söylüyorum.[11]" Öyleyse Pavlus'un deliliğini anlayabilmenin yolu onun Agrippa'ya yaptığı şu çağrıdan geçer: "Kral Agrippa, sen peygamberlere inanıyor musun?[12]" Çünkü Pavlus tıpkı Eski Ahit'teki peygamberler gibi diğer elçilerin yanı sıra kendisinin ve öğretisinin (İsa'nın ve ölümden dirilişinin Yahudi kehanetinin gerçekleşmesi olduğunun) sadece kötücül bir dünya için delilik anlamına geldiğini

7 1 Korintliler, 4: 10.
8 1 Korintliler, 4: 11-21
9 2 Korintliler, 11: 23-33.
10 2 Korintliler, 11: 16
11 Elçilerin İşleri, 26: 24-25.
12 Elçilerin İşleri, 26: 27.

biliyordu. Bu öğreti, maneviyatı olmayanlara saçma gelen gizli bir ruhsal hakikatti. Pavlus ortaçağ mantalitesine göre kutsal deli değilse, kutsal deli kavramı nereden gelmişti?

Pavlus elbette havarilerin içinde en bilgesiydi ve yeteneklerini tahmin edileceği üzere tasviri çok da zor olmayan kişisel dinî tecrübelerini ifade etmek ve esasen akıl dışı/mantıksız olan Hıristiyan öğretisini anlatmak için kullanmıştı. Pavlus'un klasik söz sanatının bütün araçlarını içine alan belagati sonraki Hıristiyanlarca şaşırtıcı bir şekilde harfiyen gerçek anlamıyla yorumlanmışa benziyor; ironi ve metaforlar, alegori ve paradokslar yerle bir edilerek ifadeler gerçek anlamlarıyla yorumlanmıştı. Harfiyen uygulanan bu sadakatin sebebi havarilerin İsa gibi olma arzusundan başka bir şey değildi. Ayrıca Eski Ahit'teki peygamberlerin aksine İsa'nın yaşamının, onun karizmatik gücünden nasiplenmeyi uman taraftarlarınca yalnız önemsenmesi değil, aynı zamanda taklit edilmesi gerekiyordu. Böylece Hıristiyan kutsal deli kavramının doğrudan—davranışları en azından yaşadığı dönemin Yahudi standartlarına göre sıra dışı olan ve bu davranışlarıyla Hıristiyan ahlâkı için bir model oluşturan —Hz. İsa'ya kadar uzandığı anlaşılıyor. Hıristiyan kutsal deli kavramı bu açıdan özellikle kutsal insanın gelişiminde tıpkı dindar bir Müslümanın yaşamı için doğrudan ve çok daha uygulanabilir bir model oluşturan Hz. Muhammed'in nevi şahsına münhasır yaşamı gibi şekillendirici bir unsurdu.

Hz. İsa'nın bu kelime kelime yorumlanışı ve taklit edilişi ikinci yüzyılda Kilise'yi ezip geçen Platonculuk dalgasıyla büyük ölçüde pekiştirilip yeniden yönlendirilmişti. Hıristiyan öğretisinin "deliliği" donanımlı muhaliflerin eleştirilerine karşı bir savunmadan çok daha fazlası, basit ve felsefi olmayan öğretinin bir tasviri, ezilenlerin bir umudu ve tesellisi hâline gelmişti. Gizli bilgi delilik *idi*. İnsanlığı bilgeliğiyle kurtarmaktan vazgeçen Tanrı, ilahi deliliğiyle kurtarabilirdi; Tanrının kendi oğlunu bu dünyaya göndererek onun kaçınılmaz ölümüne sebep olması deliliğin çarpıcı bir temsilidir. Hz. İsa deliydi—ailesi bunu fark edememiş miydi?[13] Pavlus deliydi—kendi esrik tecrübeleri olmamış mıydı?[14] Ve ilk Hıristiyanlar bilmedikleri

13 Markos, 3: 21.

14 1 *Korintliler*, 14: 18, 2 *Korintliler*, 12:1-14.

bir dilde konuşup peygamberlik etmemişler miydi?[15] Bu elbette "iyi bir delilik"ti: Hıristiyanların en yüce gizemli vecdi Platoncu esriklikti.[16]

Gördüğümüz gibi insanın en yüce nimetlerinin Sokrates'e göre ve Platon'un aktardığı üzere tanrıların yolladığı büyüleyici deliliklerden geldiğine inanılır; bu nimetler kehanette bulunma, mistisizm, şiir ve aşktır. Hummalı bir hâlde seçilmiş kişi kendinden geçerek [*ekstasis*] daha yüce ve arzulanan bir gerçekliği yaşar. Fiziksel açıdan deli olanların kendinden geçen [*ekstasis*] bu insanlarla aynı tecrübeyi paylaştıkları düşünülür ve bu yüzden sıradan delilerle Tanrı aşkıyla delirenlerin tıpkı çoğu zaman mutlu mesut tanımlanan ortaçağ meczubu gibi deliliklerinden fazlasıyla memnun olduklarına inanılırdı.[17] Belli ki Platon'un teorisi, ortaçağ boyunca hem Hıristiyanlıkta hem de İslam'da önemli bir biçimde Ortodoks bir inanca dönüşen ruhla beden arasındaki ikiliğe dayanmaktaydı. Bu yüzden delilik, tıbben deli olan kimselerin zayıf bedenlerinin ruhlarının kısmen dışarı kaçmasına imkân sağlamasıyla açıklanabilir. Diğer yandan aklı başında olanların ruhları her daim vücudun baskısından kaçmaya ve yaradılışından gelen güçlerini kullanarak semavi yuvasına dönmeye çalışır. "Ne zaman ruh bir şekilde —özellikle tanrısal delilik türleriyle veya sırf fiziksel delilik vasıtasıyla olsa bile— bedensel esaretinden kurtulmayı başarsa, ruhun esrik gezintilerinde tanrısal bir şey bir anlığına görülebilir.[18]" Deliler iyi cinlerden, aşktan yahut tanrısal güzellik ve hakikatin algılanmasından ilham alabilir. Bu muazzam felsefi tasarım, tahmin edileceği üzere pagan tanrıçalarının yerine Tanrıyı koyarak, kişinin içine iyi ruhların girebilme ihtimalini inkâr ederek—klasik cinlerin hepsi habis cinlere dönüştürüldüğü için bütün cine tutulmalar da şeytanî olarak görülmüştü—ve önceliği aşktan delirenlere vererek dikkatli bir şekilde Hıristiyanlığın temel öğretilerine uydurulmuştu. Göreceğimiz üzere bu Platoncu selim delilik tasarımı

15 1 *Korintliler*, 14: 1-40.

16 Bkz. M. A. Screech, 'Good Madness in Christendom', in *The Anatomy of Madness: Essays in the History of Psychiatry*, ed. W. F. Bynum, Roy Porter ve Michael Shepherd, i (Londra, 1985), 25-39.

17 A.g.e. 28.

18 A.g.e.

İbni Haldun'un Müslüman kutsal deliliğiyle ilgili açıklamasında yeniden karşımıza çıkacaktır. Geç antik dönemde deliliğin muamması kadar itibarında da artış olmuştu; delilik artık şeytan çıkarma ayini gerektiren bir cine tutulma vakası yahut tedaviye ihtiyaç duyulan tabii bir hastalık olmaktan çıkmış, tanrısal bir aşılama ve kutsal insanın ayrıcalıklı deliliği hâline gelmişti.

İncil yorumlarının Platoncu hale gelişi tabiatıyla çoğunlukla delilikten (hem Tanrının, hem kendisinin deliliğinden) bahseden ve gizemli tecrübeleri olan Pavlos'un yetkin mektuplarına ışık tutmuştu. Bu bağlamda İncil'in *2. Korintliler* kitabındaki on üçüncü ayet önem taşır: "Eğer kendimizde değilsek bu, Tanrı içindir. Aklımız başımızdaysa bu, sizin içindir." Platonik bakış açısından bakıldığında bu ifade Pavlus'un aklının inananlar için her daim başında olduğu, esrik deliliğini ise Tanrı için sakladığı anlamına gelir. Böylece Pavlus en önemli kutsal delilerden biri hâline gelmişti: "Tanrıyı vecd ile mübarek ve mutlu bir yürekle seven ayrıcalıklı "deli"nin geldiği son nokta.[19]" Ortaçağ meczubunun ne içine şeytan girmişti ne de fiziksel bir rahatsızlığı vardı; ortaçağ meczubu Tanrıya delicesine âşıktı ve çoğu âşık gibi dünyanın gözünde deliydi.

Hıristiyan kutsal delilerin birbiriyle yakından ilişkili iki türüne, kutsal budalalıkla kutsal aptallığa İlk Kilisede rastlamak mümkündür ve bu iki tür çoğu zaman Hıristiyan çileciliğinin dinamik gelişimiyle alâkalıdır.[20] Aralarındaki ayrım kutsal deliliğin iki yönünü vurgular: Hıristiyanlığın felsefi olmayan ger-

19 Bkz. M. A. Screech, 'Good Madness in Christendom', 32.

20 Saward, *Perfect Fools*, 12. Yazarın anlattığı kutsal delilerin yaşamlarına bakarak kutsal deliliğin "tektanrılılıkla hemen hemen her zaman yakın bir tarihsel ilişki içinde olduğunu" söylemek yanlış olabilir (s. 12, 17). Kilise müessesesi tabiatıyla kutsal delileri marjinal bulmakta ve çoğu zaman bu kimselerle ters düşmekteydi. Bu yanlış anlaşılmanın sebebi Saward'ın kiliseyle (kutsal delinin) çekiciliği arasındaki gerilimi göstermek istemesi olabilir: "Burada kimilerince tek parça, otoriter ve kilise müessesesi olarak görülenin sınırları içinde görünüşte yabanıl ve dizginlenemeyen bir maneviyatın *kararlılık ve sadakatle* gelişimi karşımıza çıkıyor" (s. x). Ayrıca bunun gibi bir değerlendirme, kutsal delileri tam anlamıyla Ortodoks olarak resmedebilmek için onların aşırılıklarını dizginleyen hacıyografi yazarlarının amaçlarını hesaba katmalıdır.

çekliğinin herkesçe ulaşılabilirliği ve tasavvufi deliliğin çok az kimse için ulaşılabilir olması. "Kutsal budala", münzevi bir manevi yaşam sürdürebilmek için dünyevi işlere sırtını dönen kimseydi.[21] Kutsal deliliğin süreğen bir teması Hıristiyan öğretisinin gerçek inananlara emrettiği kendini adamaydı.[22] Hıristiyanların dünyanın deli ve absürd saydığını söyledikleri şey benliğin inkârıydı—burada diğer inançları muhtemelen çok daha gülünç bulan Hıristiyanlık dışı inançlar söz konusu değildi. Her hâlükârda tam bir özveri çoğu insan için aşırı zordu; bunu yalnızca çok az kimse—kutsal budalalar—başarabilirdi.

Palladius, üzerinde kasık kuşağından başka kıyafeti olmayan ve tam bir fukaralık içinde yaşayan avare *çileci* Sarapion Sindonites'in hikâyesini anlatır. Sarapion Sindonites sonradan Hıristiyan yapacağı bir grup Yunanlı tiyatro oyuncusuna kendini satar. Mısır'dan Yunanistan ve İtalya'ya değin dolaşır ve Roma'da inzivaya çekilmiş bir kadın *çileciyle* karşılaşır. Dünyevi şeylere gerçekten kayıtsız olduğunu kanıtlaması için Sarapion ona soyunmasını ve tıpkı kendisi gibi çıplak bir hâlde şehrin sokaklarında onu takip etmesini ister. Kadın bunun rezalete sebep olacağını, insanların kendisini delilikle suçlayacağını ve içine cin girdiğini sanacaklarını söyleyerek itiraz eder. "İyi de bunun ne önemi var ki?", der Sarapion. Kadın yine de karşı çıkar. Bunun üzerine Sarapion kadına şöyle der: "Şimdi anladın mı? Kendini sakın diğer insanlardan daha dindar ve dünyevi şeylere karşı bir ölüden farksız sanma, zira bu konuda ben senden daha ölüyüm; senden istediğim şeyi şimdi utanmadan ve hiçbir şey hissetmeden yaparak sana dünyevi şeylere karşı ne kadar ölü olduğumu göstereceğim." Böylelikle kadını alçaltarak gururunu kırdıktan sonra oradan uzaklaşır. [23]

İsa uğrunda ilk kadın delilerden olan Tabennisi'deki manastırda bir rahibe deli numarası yapar. Rahibenin manastırdaki diğer kadınlar tarafından delirtildiği düşünülür; rahibelerce aşağılanır ve kötü muamele görür. "Başının

21 Yunanca bu sözcük (*idiot*), vatandaşlık hakkı tanınmamış kimsenin nahoş çağrışımlarını taşır; günümüzde ise "idiot" aptal ya da zekâ özürlü değil "marjinal kimse", "münzevi" anlamına gelmektedir.

22 *Saward, Perfect Fools*, 6 b.a..

23 Palladius, *Lausiac History*, 105-110.

etrafına bir paçavra bağlar—diğer rahibelerse başlarını sımsıkı bağlayıp rahibe cübbesi takarlar... Dört yüz rahibenin hiç biri hayatı boyunca onu bir şey çiğnerken görmemiştir." Bu rahibe masalardaki yemek artıklarıyla yetinir, diğer rahibeler yemeklerini bitirdikten sonra onların tabak çanaklarını sıyırırdı. Dahası ne kendine kötü davrananlara kızar ne de ağzını açıp konuşurdu. Ünlü bir Mısırlı keşiş olan Aziz Piteroum'a rahibelerden birinin bir azize ve kendisinden daha mübarek bir zat olduğu söylenerek bir melek tarafından bu manastıra yönlendirilir. Bu mübarek keşiş manastırdaki herkesi görmek ister fakat aradığı azizeyi bulamaz. Bir kişinin eksik olduğu konusunda ısrar edince kadınlar ona sadece deli kadının aralarında olmadığını söyler. Piteroum kadının getirilmesini ister; bunun üzerine kadını tutup mutfaktan getirirler. Kutsal Külkedisi içeri girince Piteroum onun azize olduğunu anlar ve ayaklarına kapıp ondan kendisini kutsamasını ister. Aynı şekilde kadın da Piteroum'un ayaklarına kapanıp ondan kendisini kutsamasını ister. Orada bulunanlar hayrete düşüp ona, "Aziz rahip, size hakaret etmesine müsaade etmeyiniz, o delidir." Piteroum ise onlara dönüp "Asıl *siz* delisiniz. Zira o sizin ve benim annemizdir... dilerim Kıyamet Gününde ben de onun kadar kıymetli görülürüm." Bunun üzerine orda bulunan diğer kadınlar da bu kadına hürmet eder; kadın da oradan kaçar.[24]

Bu kısa hikâyede tebdili kıyafet etme, kendini alçaltma ve kötü muamele görme, farkedilme ve kaçış, kıssadan hisse gibi kutsal masumiyetin ortak unsurlarına rastlamak mümkündür. [25] Deli aziz için kullanılan geç Yunan dili terimi *sale* dir; Palladius'a göre bu genelde cine (*paschonsai*) tutulmuş bir kadın için kullanılan sözcüktü; bu yüzden bu kadını dövüp hâkir görürlerdi.[26] *Salos,* Yunancada "Hıristiyan kutsal deli"nin mutad bir tanımı ile "şehit" ve "bakire" sözcükleri gibi Doğu Kilisesinde maneviyatın saygın bir türü hâline gelmişti. İncil terimi *moros* ise kullanılmıyordu; bu da kutsal budalalığın doğrudan

24 A.g.e. 96-98.

25 Lennart Ryden, 'The Holy Fool', *The Byzantine Saint*, ed. Sergei Hackel (Studies Supplementary to Sobornost, 5; Londra, 1981), 106.

26 Palladius, *Lausiac History*, 98; Ryden, 'The Holy Fool', 106.

Pavlos'un öğretisinden kaynaklanmadığını, kişinin içine şeytan girmesi inancından beslenen erken *çilecilik* bağlamında ortaya çıktığını akıllara getiriyor. Büyük ihtimalle ilk Hıristiyanlar *moros* ile *salos* arasındaki farkın bilincindeydi. Palladius'un Pavlos'tan yaptığı alıntı (*1 Korintliler* 3: 18) erken dönem hacıyografi yazarlarının kutsal budalalığı nasıl anlayıp bu iki terimin denkliğini nasıl savunduklarını gösterir.[27]

Deli numarasının bir örneği de Aziz Antonio'nun dördüncü yüzyılın başında Mısır'da kurduğu manastır cemaatinde onun şakirti ve halefi olan Ammonas'ın Yaşamı'nda karşımıza çıkar. Bu olay deli numarasının erken Hıristiyan *çileciliğinin* yaygın adetlerinden biri olduğunu akıllara getirdiği için önemli olabilir. Birileri yargılanmak üzere Ammonas'ın yanına gelince aşağılayıcı bir yorumla numarası bozulur. Ammonas'ın yanında duran bir kadın komşusuna dönüp şöyle bir serzenişte bulunur, "bu adam deli!" Bu lafın üstüne Ammonas, "Bir bilsen delirebilmek için çöllerde ne kadar çok uğraştım ve şimdi senin yüzünden deliliğimi kaybettim![28]"

Geç dönem sufilerinde de görülen deli numarasının bir çeşidi ise dışarıdan bakıldığında deli gibi görünen ama aslında içten içe katı dinî disiplinli yaşam sürdüren kimselerdi.[29] Efesli Yahya (ö. M.S. 586) Antakya'nın seçkin ailelerinin çocukları olan Theofilos'la Maria'nın enteresan hikâyesine yer verir: "Theofilos'la Maria bu dünyayı ve içindeki her şeyi küçük görüp hayali bir kıyafet giyerek ruh fukaralığı içinde bir yaşam sürerler.[30]" Aslında nişanlıdırlar, lâkin sonradan Romalı Prokopius onlara bekârlık yemini ettirerek kutsal deli yaşamına yönlendirir. Theofilos, Prokopius'un dilenci kıyafetleriyle babasının ahırındaki dışkıların ortasında kollarını açıp dua eder bir

27 Ryden, 'The Holy Fool', 107.

28 *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*, çev. Benedicta Ward (Londra, 1983 yeni baskı), 27. Antonio'nun şöyle dediği rivayet edilir: "İnsanların delireceği bir vakit gelecek ve o vakit deli olmayan birini gördüklerinde ona 'sen delisin, bizim gibi değilsin' deyip saldıracaklar" (a.g.e. 6).

29 Kar. Emile Dermenghem, *Vies des saints musulmans*, yeni baskı (Cezayir, 1959), 348.

30 *Lives of the Eastern Saints*, ed. ve çev. E. W. Brooks (*PO*, 19: 2; Paris, 1925), 164.

vaziyette durduğunu ve ağzından bir ışık hüzmesi çıktığını görmüştü. Bilahare Theofilos'la Maria olmadık kıyafetler giyip—Theofilos pantomim oyuncusu, Maria ise fahişe kılığına girer—"maskaralık ve soytarılık yaptıkları Amida'ya giderler; burada kilise avlusunda yabancılar gibi dolaşarak rahiplerle ve oradaki insanlarla dalga geçip tokat yerler.[31]" Aziz Yahya bir gün bu iki ziyaretçinin kim olduklarını öğrenir; onları takip ederek şehrin surlarından dua ettiklerini görür.

"Tanrının Adamı" Aziz Aleksios'un Yaşamı bu temanın bir başka biçimini, aslında gizli kalmış kutsal budalayı temsil eder. Aziz Aleksios'un yaşamıyla ilgili sayısız anlatı, efsanenin geç on beşinci yüzyıl Süryanice versiyonuna değin uzanır.[32] Hikâyenin sonraki daha gelişmiş versiyonlarında Aleksios zengin bir Romalı senatörün tek oğludur; düğün gecesi karısından kaçıp Suriye'ye gider; burada Edessa'da Meryem Ana Kilisesi'nin yakınında fukara bir hayat sürer. Meryem Ana onun kutsallığını insanlara ifşa edene değin on yedi yıl boyunca gizli bir köşede yaşar; sonrasında babasının evine döner. Babası onu tanımaz ama yine de ona iyi davranır; ona bir iş ve merdivenlerin altında yatacak bir yer verir. On yedi yıl böyle yaşar; evdeki diğer çalışanlarca hor görülür ve alay konusu olur. Ölene değin kim olduğunu kimse bilmez.[33]

Hayli enteresan bireysel davranış ihtimallerine rağmen kutsal delilik Hıristiyan manastır hayatının gelişimine de uygun düşmüştü. Aziz John Cassian (ö. M.S. 435) manastır hayatıyla ilgili eseri *Yasalar*'da bütün rahiplere "akıllı olabilmeleri için... bu dünyada deli olmalarını" söyler; bu Tanrının yasasına ve O'nun manevi yönlendiriciliğine sıra dışı bir bağlılık anlamına gelmekteydi.[34]

"Kutsal deli" genelde "kutsal budala" olarak nitelendirilen kimseydi fakat bu kişi hem dünyanın, hem de Hıristiyan dindaş-

31 A.g.e. 166-7.

32 Azizin hayatının Süryanice versiyonuyla ilgili bkz. Hans J. W. Drijvers, 'Hellenistic and Oriental Origins', *The Byzantine Saint* ed. Sergei Hackel (Studies Supplementary to Sobornost, 5; Londra, 1981), 26-28.

33 Saward, *Perfect Fools,* 18-19.

34 A.g.e.14. *Yasalar*'la (*Institutes*) ilgili Saward'ınkinden biraz farklı bir yoruma yer verdim.

larının gözünde budalaydı; yani çifte deliydi. Kişi, gizlenmek ve özel olarak maneviyatını beslemek için deli numarası yapan biri ya da gerçekten Tanrının cezbine kapılmış bir deli veya her ikisi de olabilirdi. Erken ortaçağda şifacılığı anlamanın bir yolu olarak, deli olduğu düşünülen birtakım erken dönem Hıristiyan azizlerden bahsettik. İçerden bakıldığında bu aynı veriler bir bakıma azizlere özgü deliliğin çeşitli biçimlerini temsil eder.

Aziz Andrew, Aziz Mark ve Aziz Simeon'un yaşamlarına daha önce yer vermiştik. Aynı zamanda doğaüstü güçlere sahip esrik deliyi en iyi Budala Andrew temsil eder.[35] Deli Markos altıncı asırda İskenderiye sokaklarında tanınana değin gayet başarılı bir şekilde deli taklidi yapmıştı. "İsa uğrunda deli" olarak aziz ilan edilen ilk aziz olan Simeon etkili bir şekilde deli taklidi yapıp deliliğini çeşitli amaçlarla kullanmıştı. Aziz Simeon'un yaşamını kaleme alan Leontis'e göre Simeon'un asıl amacı insanları günahlarından ve iblislerin saldırılarından kurtarmaktı. "Bu bilge Simeon'un bütün gayesi buydu. Ya tuhaf ve yaratıcı bir biçimde gerçekleştirdiği ziyaretler ya da safça yarattığı mucizeler veya deli taklidi yaparken verdiği talimatlar vasıtasıyla önceliği ruhları kurtarmaktı. İkinci olarak da tapınılacak bir nesne olmamak için erdemini saklamaktı.[36]" Simeon kutsal deli rolünü son haddine kadar oynamışa benziyor. Bana kalırsa delilik kisvesi onun için imanını artırmanın ve manevi gururunun kendisini baştan çıkarmasına izin vermemesinin bir yoluydu; belli ki bu, bir tür mahrumiyet (*apatheia;* maddi kaygılardan ve tutkulardan arınma) terbiyesiydi. Bu terbiye daha sonra Müslüman sofuluğunu derinden etkileyerek onun belirleyici bir özelliği hâline gelmişti. Kerametlerine bakılınca Simeon'un kutsal deliliğin nimetlerinden de yararlandığı anlaşılıyor. Zira deliliğini Yahudilerle kâfirleri Hıristiyan yapmak, günahkârları cezalandırılmadıkları için eleştirmek yahut onları cezalandırmak ve cine tutulanları iyileştirmek için kullanmışa benziyor. Bir diğer uçtaysa Aziz Aleksios'un Yaşamı kutsal budalalığın kendi başına yeterli olduğunu akıllara getirir. Bu, bir yandan toplumun içinde kalırken diğer yandan onun kurallarından muaf olarak kutsal olana ulaşmanın bir yoluydu.

35 Saward, Aziz Andrew'un deliliğinin numara olduğunu düşünür *(Perfect Fools*, 20).

36 A.g.e. 'The Holy Fool', 109.

(b) TANRI AŞKIYLA DELİRENLER

İlk Müslümanlar fethettikleri topraklarda ve büyük ihtimalle daha öncesinde İslamîyet öncesi Arabistan'da Ehl-i Hıristiyan arasındaki bu dinî tecrübe çeşitliliğine tanıklık etmişti. Bu iki kültür arasında doğrudan bir alışveriş olduğu niceliksel anlamda ispat edilemese de, Müslüman maneviyatının birebir olmasa bile erken ortaçağ Hıristiyanlığınınkine benzer şekillerde karşımıza çıkması gayet anlaşılır bir durumdu. Özellikle Hıristiyan *çilecileri* Arap fetihlerinden sonra Ortadoğu'da varlıklarını sürdürmüş ve Müslümanlarla iletişim kurmuşlardı; bu yüzden "İslam ilk yüzyıllarda Hıristiyan çileci sofuluğundan birşeyler öğrenmeye kalkmış ve nitekim öğrenmişti.[37]" Bu *çilecilik* Müslümanlarca kendi inançlarına göre yavaş yavaş yeniden şekillendirilerek erişilebilir bir tasavvufi sofuluğa yönlendirilmişti.

(1) Çileciler

"Kutsal budalalığın" İslam dininde yaygın bir fenomen olduğuna hiç şüphe yoktur. "Müslüman" olmak demek kendini Allah'ın iradesine bırakmak demektir; Allah'a tam bir teslimiyet ve itimat dünyevi akıllıların nazarında delilik olarak görülebilirdi.[38] İlk Müslümanlardan bazılarının bu ülküyü takip ettikleri anlaşılıyor. Eğitimsiz olabilir ama yoksul olmak zorunda değillerdi; çileci bir yaşam tarzına eğilimli olsalar da tuhaf bir yaşam tarzına meyyal olmaları şart değildi. Nitekim güçlü ve akıllılara karşı çıkarak basit ve mütevazı bir imanı savunan Pavlusçu görüşe İslam dininde ve tefsir literatüründe kolayca rastlamak mümkün.[39]

Böylelikle *çileci* sofuluğu, yeni gelişmeye başlayan İslam

37 Tor Andrae, *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*, çev. Birgitta Sharpe (Albany, NY, 1987), *12;* Oysa Andrea İslam'ın doğuşundaki Hıristiyan tesiri meselesini abartmışa benziyor (s. 8). Örneğin 'akıllı deli' Samnûn'un hücresinde bir rahiple karşılaşması için bkz. (*'Uqalā* Necef baskısı, 125). Karşılaşmanın amacı büyük ihtimalle uydurma da olsa, koşullar oldukça gerçekçidir.

38 Purjavadi, 'Analysis of the Concepts', 22. Purjavadi, deliliğe güçlü bir dinî yorum getirir; Bir sufî "akıllı deli" örneği olan Tûsî çalışması için bkz. (a.g.e. 169-199). Ayrıca bkz. Schipperges, 'Der Narr und sein Humanum', 2.

39 Schipperges, 'Der Narr und sein Humanum', 3-4.

toplumunun önemli bir parçası hâline gelmiş ve Müslüman sufiliğinin kökenlerini belirsizleştirerek gelişimi için gerekli zemini hazırlamıştı. Erken İslam'da genellikle yoksul olan sofular büyük ölçüde efsanevi *ehl-i suffa* ile temsil edilir. *Ehl-i suffa* Medine'de Hz. Muhammed'in yaptırdığı mescidin *sufa* (avlu) denen bölümünde barınan kimsesiz sahabelerdi; *sufa* sözcüğü sonradan *sufi*ye dönüşmüştü. Peygamber için sefere çıkmadıkları vakitlerde bütün zamanlarını Kuran okuyarak ve ibadetle geçirirlerdi.[40] *El-musab* (musibete uğramış, hasta) Ebu Nasr el-Cehani *ehl-i suffa* sahabelerinden biriydi (ö. 194/804-10); sonradan tasavvufla bütünleşecek olan gerçek *çileci* sofuluğunun belki de en canlı örneğiydi.

Söylentiye göre Ebu Nasr *mecnun*du. *Câhib el-akl* (deli) idi; Medine'deki Mescidi Nebevî'nin avlusunda *ehl-i suffa*yla beraber otururdu. Kendisine bir şey sorulduğunda münasip ve takdire şayan bir yanıt verirdi. Muhataplarından birine onur, mertlik *(muru'a)*, cömertlik ve açgözlülüğün zekice tanımlarını vermişti. Harun Reşid muhtemelen 173/790'da Mescidi Nebevî'yi ziyaret ettiğinde aralarında Ebu Nasr'ın da bulunduğu *ehl-i suffa*yı çağırır. Ebu Nasr, hatalarından dolayı halifeyi uyarır; bunun karşılığında Harun Reşid ona yüklü bir miktar para verir; Ebu Nasr bu parayı reddederek paranın halka dağıtılmasını ister. Bir başka parçada Medine kuraklık ve çekirge istilasından kavrulur. Ebu Nasr Allah'a dua eder; onun yüzü suyu hürmetine (*baraka*) insanlar bu illetlerden kurtulur. En-Neysabûri'nin "akıllı deli"lerle ilgili hikâyelerden oluşan derlemesinde Ebu Nasr *baraka*ya nail olmuş tek zâttır. Lâkin "akıllı deliler" gibi Ebu Nasr da Cuma günleri Kuran'dan şu ayeti okuyarak halka vaaz vermek için şehrin sokaklarında dolaşırdı: "Ve bir günden sakının ki, o günde hiç kimse başkası namına bir şey ödeyemez, kimseden fidye kabul edilmez, hiç kimseye şefaat fayda vermez. Onlar hiçbir yardım da görmezler" (2: 123).[41]

Ebu Nasr'ın yaşamının ne kadarının efsane, ne kadarının gerçek olduğunu söylemek zor. Ebu Nasr ortaçağda görünüşte birbiriyle çelişen özelliklerden oluşan karma bir şahsiyet olarak

40 *EI*$_2$, 'Ahl al-suffa' maddesi (W. Montgomery Watt).

41 *'Uqala'*, Necef baskısı, 108-110; Ibn al-Jawzi, *Kitab Sifat aş-şafwa*, ii. 112-113.

karşımıza çıksa da büyük ölçüde sufi kavramı olan Müslüman ülküsü kutsal deliliği sembolize eder. Tasavvufun on ikinci asır tarihinin yazarı İbnü'l-Cevzi açıkça Ebu Nasr ve diğer birçok delinin tasavvufun erken tarihinde önemli şahsiyetler olduklarını iddia eder. Onları *ukalâ'ül-mecanin* (akıllı deliler) olarak nitelendirir. On ikinci asırda bu terimin sufilerce benimsendiği ve "kutsal deli" sözcüğünün karşılığı olduğu anlaşılıyor. Daha önceden *ukalâ'ül-mecanin* ifadesi her zaman sufileri çağrıştırmazdı; "akıllı deli" sadece deli görünümü olan tuhaf kimseydi ve kesinlikle diğer insanları eleştirme, ikaz etme ve onlarla çoğu zaman dinî yahut ahlâkî bir maksatla dalga geçme konularında ustaydı fakat her daim bir belirsizlik unsuru vardı.

Bu suretle İbnü'l-Cevzi açık açık "kutsal deli"lerle bir tuttuğu birtakım "akıllı deli"lerin biyografilerine yer verir ve onları ortaçağ tasavvufunun öncüleri olarak gayet olumlu bir şekilde yansıtır. Bu tip kişilere çoğu zaman *mecnun* denirdi. İbnü'l-Cevzi Rusafa'daki mescidin kapısında çıplak duran ve sürekli "*ene'l mecnun Allah*" (Ben Allah'ın mecnunuyum) diyen bir adamdan bahseder.[42] Bu kimselerin çoğu "aklını yitirmiş kişiler" şeklinde tasvir edilir fakat "içlerine cin girdiği" söylenmez. Sabık adında bir adam *ma'tuh*tu (budala); aklını yitirmiş (*cahib el-akl*) ve *tevahhuş* etmişti (vahşileşmişti).[43] İbnü'l-Cevzi, Ebu Nasr dâhil on dokuz deliyi tasvir eder.[44] Bir seyyahın dışında bu deliler Irak, Suriye ve Filistin'deki şehirlerle özdeşleştirilmişti; on birinin isimleri verilmişti; on dördü erkek, beşi kadındı. Söz konusu deli kadınların içinde ailesi tarafından eve kapatılan bir kız, bedeviler arasında bir cariye, zenci bir çoban ve Kudüs'ün duvarlarının dışında yaşayan bir keşiş de vardı. Söylenene göre bütün bu şahsiyetler birer ilktir ve çoğu, çileci tasavvufun dua-

42 *Sifat*, ii. 292.

43 A.g.e. iv. 45.

44 A.g.e. ii. 288-290 (Sa'dun el-Mecnun); ii. 290-291 (Bühlül); ii. 292 (Abu 'Ali l-Ma'tuh); ii. 292 (Rusafa'da bir *ma'tuh/mecnun*); ii. 292-293 (Bağdat hastanesinde bir delikanlı); iii. 114— 115 (Namir el-Mecnun); iii. 121-122 Meymuna s-Sevda'); iii. 122-123 (Bakka (?)); iv. 34-35 (cariye); iv. 39- 40 (Rihana); iv. 45-46 (Sabık); iv. 222-224 (bir deli); iv. 265-266 (bir deli); iv. 313-314 (bir deli); iv. 316-317 (Şayban el-Musab); iv. 317-318 ('Abbas el-Mecnun); iv. 320-321 (deli bir kadın); ve iv. 372-373 (bir başka deli).

yeni kabul edilen Zu'n-Nun el-Mısri'yle (ö. 246/861) ilişkilendirilir.

Zu'n-Nun, tasavvufun gelişiminde çok büyük tesiri olmuş bir erken dönem mutasavvıfıydı. Kendisine atfedilen büyü ve simyayla ilgili kitaplarının yanı sıra dua ve şiirleri dâhil tasavvufi öğretileri müritlerince yayılmıştı. Dergâha yeni girenlerin tasavvufi gelişimi için çileci hazırlıkla ilgili tasavvufi öğretiyi şerheden ilk mutasavvıftı.[45] Erken Müslüman çileciliğiyle tasavvuf arasında bir köprü vazifesi görerek Mısır, Suriye ve Filistin'i dolaşmış, buralarda aralarında kutsal delilerin de bulunduğu münzevileri ziyaret etmiştir. Aralarında çoğu zaman meczubun mısralar okuduğu, Zu'n-Nun'a özlü nasihat verdiği ve sonunda genelde vecd ile öldüğü kısa sohbetler geçmiştir. Bu karşılaşmaların ve sonuçta Zu'n-Nun'un öğretilerinin ana teması saf Allah sevgisiydi.[46]

Örneğin Zu›n-Nun Lakam Dağı'nda bir racil mine ehl el-ma'rifa'yla (gnostik) karşılaşır. Sonra bir grup müteabbidîne (taabbüd eden, ibadet eden kimseler) rastlar ve onlara bu adamı sorar. Adamın *mecanin*lerden biri olduğunu söylerler. Zu'n-Nun adamın deli olduğunu nasıl anladıklarını sorgular. Onlar da adamın çoğu zaman kafasının karışık olduğunu (*hâ'imân*), aklının başında olmadığını (*sahiyan*), kendi kendine konuştuğunu ve başkalarıyla konuşurken de ne dediğinin anlaşılmadığını söylerler. Bu adam sürekli ağlayıp inler. Zu'n-Nun bu adamı merak edip müteabbidîne adamın nerede yaşadığını sorar; onlar da yakınlardaki bir akarsu vadisinde olduğunu söylerler. Zu'n-Nun vadiye gidip adamı ararken birinin ilahi aşkla ilgili şiir okuduğunu duyar. Sesin geldiği yere gittiğinde kara kuru bir adamla karşılaşır; aradığı adamı bulmuştur. Adam vâlih (aklı başından gitmiş) ve hayrânlara benzer. Birbirlerini selamlarlar fakat sonra adam boşluğa bakıp şiir okur. Bunun üzerine Zu'n-Nun adama mecnun olup olmadığını sorar. Adam da "bana mecnun diyorlar" der. Zu'n-Nun "Seni yakınlarından koparıp böylesine yalnız koyan ve bu vadide tutan şey nedir?" diye sorar. "O'na olan aşkım beni büyüledi, arzum beni tutuşturdu ve O'na olan tutkum beni diğerlerinden ayırdı..." "Münzeviliğinde ne buluyorsun?"

45 *EI*$_2$ 'Dhu 'l-Nun, Abu 'Fayd' maddesi (M. Smith).

46 Dermenghem, *Vies des saints*, 337-340.

"Hakikâti, O'nun görkemini." Sonunda adam mecanin sohbetinin Zu'n-Nun'un hoşuna gittiğini görür; Zu'n-Nun da adamın hakkını teslim eder lâkin bu sohbet aynı zamanda Zu'n-Nun'un canını sıkar. Zu'n-Nun adama vicdanının (Allah aşkıyla kendinden geçmesinin) hakiki olup olmadığını sorar. Adam öyle bir çığlık koparır ki dağ taş inler. " İşte hakikatin ölümü" diye bağırır ve oracıkta yere düşüp ölür.[47]

İbnü'l Cevzi'nin biyografilerinde deliler umumiyetle şehrin dışında, çoğu zaman — "hem soyluların, hem de ayaktakımının meskeni olan"—[48] mezarlıkta ya da metruk yerlerde yaşarlar. Bu tür ıssız yerlerde anlatıcı bir deliyle karşılaşıp hastanelerde delilerle yapılan mülakatları andıran bir şekilde ona sorular sorar.[49] Anlaşılması zor deliler genellikle fındık ve otla beslenen keşişlerdi (*nussâk*); çoğu zaman kederli, diğer dünyaya ait ve endişeliydiler. Kudüs'teki bir meczubun davranışı delilikten (*cünun va velid*) değil, huzursuzluktan ve —Allah'tan—ayrı düşmekten kaynaklanmaktaydı.[50] Sonraki azizlerin aksine aşırı çileciler nadiren mucizeler yaratmışlardı. Kimileri Allah'a olan bağlılıklarında sıkı, çoğu zaman bir mescide sığınan özenli kimseler olarak tasvir edilmişti; diğerleriyse dinî vecibelere karşı umursamazdı. Fakat İbnü'l-Cevzi'nin anlattığı hikâyelerdeki karakterler her daim Müslümandı. Çoğu zaman mutasavvıfların simgesi olan cübbe giyerlerdi.[51] 'Muhammed bin Mübarek "Lübnan Dağı'na çıktım; orda üzerinde sof cübbe olan bir adam vardı. Kollarında 'ne satılır, ne alınır' yazıyordu", diye anlatır.[52] Bu deli sufiler şiir okur ve manevi erdemleri överlerdi. Örneğin Zu'n-Nun Lübnan Dağı'ndaki bir mağarada Şeyban adında bir kutsal deliyle karşılaşır. Deli ona Allah'ın yanında olduğu kimselere dört özellik ihsan ettiğini söyler: "kavimsiz bir kudret, öğrenilmeyen bilgi, parasız servet ve insansız dostluk.[53]" Burada

47 *Sifat,* iv. 313-14.

48 A.g.e. ii. 292.

49 Bir biyografi Bağdat hastanesinde geçer: a.g.e. ii. 292-293.

50 A.g.e. iv. 223.

51 A.g.e. ii. 288; iii. 122; iv. 34.

52 A.g.e. . iv. 318. *"Ukalâ-ül mecanin"de* (Necef), 135, bu adama "Deli Abbas" derler ve bu anlatı muhtemelen İbnü'l-Cevzi'nin hikâyesinin kaynağıydı.

53 *Sifat,* iv. 517. Bkz. *'Uqala',* 129-130.

söz konusu olan tasavvufi bir ülküdür. Zu'n-Nun Kudüs yakınlarındaki akarsu vadisinde kadın bir mutasavvıfla karşılaşır ve ona kim olduğunu sorar. Kadın ona "Delilerin bilgeliğini hiç duymadın mı?" der. "O, insanların yirmi yıl boyunca deli sandığı kızımdır; lâkin Allah'a duyduğu hasret onu öldürdü.[54]"

(2) Sahte Delilik ve Eğitimle Kazanılan Delilik

El-Hucvirî'ye göre Allah'ın ilmine iki türlü ulaşılabilirdi: bilişsel ve sezgisel. Onun yaşadığı dönemdeki rasyonalistler bilginin düşünsel olduğunu ve ancak âkil (akıllı, mantıklı) kişilerin bilgi sahibi olabileceğini savunmuşlardı. Oysa El-Hucviri'ye göre bu öğreti Müslüman toplumunda tıpkı mantık sahibi olmayan çocuklar gibi delilerin *ilm-i ledün*e (ruhani bilgi, gayb bilgisi) vâkıf sayıldıkları gerçeğiyle çürütülmüştü. İnsan için *ilm-i ledün*ün yegâne amacı Allah'ın inayet ve lütfudur.[55] Böyle bir çıkarsamaya dayanarak İslam dininin içinde güçlü bir «kutsal deli" geleneği gelişmiş ve tam da bu gelenek sufilerin asıl amacı hâline gelmişti.[56] Müslüman "kutsal deliliği", deliliğin gizemli türünü—Allah'la doğrudan ilişkiyi ve bunun sonucunda edinilen ilahi bilginin faydalarını—kişinin maneviyatını İsa uğrunda delilerin arasında hâkim olan günahkâr dünyadan bilinçli bir şekilde gizlemesinden çok daha fazla temsil eder. Bu durum belki de İslam dinindeki tasavvufi ülkünün Hıristiyanlıktakinden daha erişilebilir olmasından kaynaklanmaktaydı. Her

54 *Sifat,* iv. 321.

55 El-Hucvirî, *Keşf-ül-Mahcup*, 267-268.

56 Müslüman kutsal deliliğine ayrılmış bundan önceki tek çalışma Alessandro Bausani'nin çalışmasıdır: 'Note sul "Pazzo Sacro" nell'Islam', *Studi e Materiali diStoria delle Religioni*, 29 (1958), 93-107. Meczubu "'efsanevi' olayların tarihselleştirilmesi" ('storicizzazione di eventi "mitologici"' (s. 95)) olarak gören bu kısa anlatı, meczubun kendisinin incelenmesinin yanı sıra bu çalışmada benimsenen tarihsel yaklaşımdan temelde farklıdır. Şüphesiz pek çok anekdot ve mucizevi kahramanlıklar özellikle hikâye anlatıcıları ve hacıyografların elinde tıpkı meşhur hekim ve devlet adamlarına atfedildiği gibi kutsal delilere atfedilirdi fakat bu, böyle insanların var olmadığı anlamına gelmez. Diğer yandan Bausani "meczub"un İblis ya da Şeytanın mistik efsanesinin bir ifadesi olduğunu inandırıcı olmayan bir şekilde savunur (s. 102-107).

hâlükârda bir Müslüman meczubun model alacağı davranışlar elbette Hz. İsa yahut Aziz Pavlus'un davranışları değildi fakat Hz. Muhammed'in davranışları da değildi. Allah'ın doğrudan müdahale olasılığı herhangi bir örnek liderin gücünü engelleyebilirken, herkesçe kabul görmüş, itibarlı bir manevi akıl hocası güvenilir bir rehber vazifesi görebilirdi. Böylelikle hem sahte, hem de gerçek kutsal delilik Müslüman maneviyatının tanınmış bir biçimi hâline geldi. Özellikle on birinci asırdan başlayarak tasavvuf enflasyonu ve bilindik öte-dünya tecrübesi beklentisi, hem geçici hem de süreğen, nerdeyse sıradanlaşmış tanrısal deliliği yaratmışa benziyor. Sonuçta bu durum sıra dışı davranışlara ve bilincin "değişken hâlleri"ne karşı sosyal hoşgörünün sınırlarını genişletmişti.

İslam dünyasında sahte delilik geleneği güçlüydü ve birtakım amaçlara hizmet etmekteydi. Kutsal delilik, "sarhoşlar"ın ve daha taşkın mutasavvıfların yanı sıra "ayıklar"ın yaşamında da kalıcı bir unsurdu. İranlı meşhur sufi Ebû Yezîd el-Bistâmî (ö. M.S. 874- 877/8) Allah'la olan mistik beraberliğini samimiyet ve açık yüreklilikle dile getirmesinden dolayı esrik sufi mektebinin kurucusu sayılır.[57] Allah'la bir olmak isteyenlere, pazar yerlerinde dolaşarak çocuklara kendilerine tokat atmaları karşılığında fındık vermelerini öğütlediği söylenir; zira "dindarlar arasında Allah'tan en uzak olanlar O'nun hakkında en çok konuşanlardır.[58]" Ebû Yezîd (onun) söylediklerini uygulamış ve kutsal delilikle sapkınlık arasındaki o tehlikeli belirsizlikte hareket etmişti. Örneğin Mekke'ye hacca giderken büyük bir kalabalığı etrafına toplamıştı; Feridüddin Attar'a göre "bu insanların kalplerinden kendisine duydukları sevgiyi söküp atmak ve yollarındaki engeli yani kendisini ortadan kaldırmak" istiyordu. Bu yüzden Ebû Yezîd sabah namazından sonra belki de deli taklidi yaparak "Ben Tanrının ta kendisiyim; benden başka ilah yok; bu yüzden bana kulluk edin" der. Kalabalık, "bu adam delirmiş!" diyerek oradan uzaklaşır.[59]

Müslüman sofuluğunun bir biçimi olarak deli taklidi yap-

57 *EI2*, 'Abu Yazid al-Bistami' maddesi (H. Ritter).

58 A.g.e. Dermenghem, *Vies des saints*, 328.

59 Feridüddin Attar, *Muslim Saints and Mystics*, çev. A. J. Arberry (Chicago- Londra, 1966), 104.

ma âdeti, dokuzuncu yüzyılda Nişabur'da ortaya çıkmış bir sufi geleneği olan Melamîlik'te gayet açıkça görülür. Melamîliğin taşkın dinsel halk gösterilerine ve âlimlerin farisiliğine karşı bir tepki olarak ortaya çıktığı anlaşılıyor.[60] Bu geleneğin kaynağı geç Helenistik dönem düşüncesinde bulunabilir; içinde "ahidin oğulları"nın *(benai keyama)* sofu halk olduğu ve bu sofu halkın dindar bir hayata adanmışlığının belirli bir üsluptaki ılımlı çilecilikle nitelendirildiği Doğu Ortodoks Kilisesi'ne de uzaktan dayandırılabilir. Kendilerini Tanrıya adarken azizliklerini ifşa etmemek için dünyevi şöhretlerini feda ederek dışarıya karşı sergiledikleri davranışlarında erdemli eylemlerini gizlemişlerdi. Sonraki Müslüman tasavvufunda olduğu gibi çileciliğin bu şekli güçlü bir kendini suçlama unsuru içerebilir. Dışarıdan bakıldığında erdemsiz hayatları Hıristiyan kardeşlerinin tekdirini de cezb edebilir. Süryani Hıristiyanın tavırlarıyla davetiye çıkardığı tekdir (şituti), tabiatıyla bu kişinin deli sanılmasına yol açabilir (şate).[61]

Gördüğümüz gibi Melamîlerin ilk Müslüman sufileri arasında da öncülleri vardı ve davranış biçimleri çağdaş sufilerin "ayık" mektebine aykırı değildi. Melamî öğretisine göre bir Müslümanın geleneksel sofuların karşılaştığı riya tehlikesinden kaçınarak saf batınî yaşamını benzer şekilde saklaması gerekir. Bu sufi grubunun kayıtlı öğretileri, "kendi içinde tutarlı ve akla uygun bir sistem değil, daha ziyade iyi ameller dâhil sofuluk veya dindarlığın bütün dış görünüşünün gösteriş olduğunu savunan temel Melamî düsturu çevresinde gelişen birtakım ilkelerdir... Bu ilkeler gereğince Melamîler ilahi mükâfat ve insanlarca kabul görmek için arzularına karşı sürekli mücadele etmek zorundadır.[62]" Sonuçta Melamîlerle sufi tarikatları, zorunlu dinî ibadetlere katılmak yerine gizlice dua edip oruç tutmuşlardı. Diğer Müslümanlardan ya da münzevi bir yaşam sürenlerden farklı giyinmezler; kimsenin beğenmediği bir iş tutup saygın bir mes-

60 *EI*$_2$ 'Malamatiyya' maddesi (Hamid Algar).

61 Marijan Molé, *Les Mystiques Musulmans* (Paris, 1965), 10-12.

62 *El 2* 'Malamatiyya' maddesi (F. de Jong). Ayrıca bkz. Schimmel, *Mystical Dimensions*, 86-88; Emile Dermenghem, *Le Culte des saints*, 30-31.

lek sahibi olmayı reddederler; insanlar kendilerine yardım etmeye kalkmasın diye fakirliklerini gizlerlerdi. Bireyin yaşamından sofuluğun geleneksel işaretlerinin silinmesi çoğu zaman kişinin itibarsız ve dinsiz olduğu izlenimini bırakmıştı; bu yüzden *melam*ın nesnesi suçlama ve pişmanlıktı.[63]

Melamîler isimlerini Kuran'da Allah yolunda yürüyen müminlerin, alaycıların alayından (ayıplamalarından) korkmaması gerektiğine atıfta bulunan ayetten almışlardı [*melamî*: ayıplanan, kınanan (5: 57)]. Melamîlerle ilgili incelemesinde yer alan aşağıdaki pasajı yorumlayan El-Hucvirî, kimilerinin Peygamberle deli yahut şair diye alay ettiklerini hatırlatır ve ekler:

> Allah'ın dirliği böyledir; Kendisinden bahsedenleri bütün dünyanın suçlamasına yol açar, lâkin kalplerini dünyanın tasasından korur... Bu yüzden onları suçlayanların dillerini çözmek için halkı harekete geçirmiş ve "suçlayıcı ruhu" onların fıtratının bir parçası hâline getirmişti; böylece diğer insanlar tarafından yaptıkları için, kendileri tarafındansa kötülük yaptıkları ya da bir şeyi eksik yaptıkları için suçlanabileceklerdi... İnsanlığın suçu Allah'ın yoldaşlarının gıdasıdır.[64]

El-Hucvirî—kanunları çiğnemedikleri sürece—belli ki Melamî bakış açısına karşı sıcaktır ve diğer insanların (onları) küçümsemesinin yararlı manevi etkisine dikkat çeker.

Bu bağlamda El-Hucvirî kendisiyle ilgili bir hikâye anlatır. Bir keresinde pek çok ibadetlerine rağmen karşılaştığı kişisel bir zorluğun üstesinden gelememiştir; üç ay boyunca bir evliyanın türbesini ziyaret eder ve sürekli abdest alır. Bu çabalarının semeresini göremeyince Horasan'a doğru yola çıkar ve içinde sufi çıraklar için bir tekkenin *(hañakah)* olduğu köye varır. Onu tekkeye kabul ederler lâkin kötü muamele görür. Kendileri alt katta lezzetli yemekler yerken ona çatı katında bir yer ve kuru ekmek verirler. Onunla alay edip üzerine kavun kabukları attılar. El-Hucvirî onların eziyetlerine sırf sufi oldukları için katlanır. "Onlar benimle alay ettikçe kalbim mesut oldu; bu yüzden bu eziyete katlanmak benim için bahsettiğim o zorluktan kurtulmamın bir yoluydu; işte o zaman şeyhlerin neden kendilerinin delilerle ilişkilendirilmesine müsaade ettiklerini ve niçin onların

63 Örneğin Feridüddin Attar, *ilahi-name*, 94-95.

64 El-Hucvirî, *Keşf-ül Mahcup*, 62-63.

aşağılamalarına boyun eğdiklerini anladım.[65]"

Sonraki asırlarda kimi Müslümanlar diğer insanları kızdırarak suçlanmak ve dışlanmak istemişlerdi. Toplumsal geleneklerin bu kasıtlı ihlâli, Melamîlerin pek çok öğretisini benimseyen Kalenderîlerin alamet-i farikası olmuştu.[66] Başta Budizm ve Hinduizm gibi diğer dinî geleneklerden de etkilenen Kalenderîliğin eklektik bir yapısı vardı. Kalenderîler İslam coğrafyasında modern zaman hippileri gibi dolaşan ve halkı öfkelendirerek ahlâk kurallarına karşı çıkan, dinginci kimselerdi. Ortaçağda gerçek ve sahte Melamîler ayırt edilmeye çalışılmışsa da Kalenderîler baskın gelerek bu terimi gasp etmeye başlamışlardı.[67]

Yine de Melamî yönelimin bilhassa sessiz zikir, toplu ibadetten kaçınma ve fiziksel anlamda dünyanın içindeyken "zihinsel anlamda kendilerini dünyadan soyutlamaları" gibi bazı yönleri İslam tasavvufunun genel anlayışı ve özellikle Nakşibendi sufi tarikatının öğretileri içinde özümsenmişti. Dinî sofuluğun Melamî ülküsü, özellikle geç ortaçağ sufiliğinin parametrelerini ortaya koyan İbni el-Arabî tarafından oldukça kabul görmüştü.[68]

Kutsal budalalıktan kutsal delilik ya da diğer adıyla Allah'ı

---

65 El-Hucvirî, *Keşf-ül Mahcup*, 68-69.

66 EI_2, 'Kalenderî' ve 'Kalenderîlik' maddeleri (Tahsin Yazıcı).

67 *EI_2*, 'Malamatiyya' maddesi (Hamid Algar). Müslüman Hindistan'da böyle bir Kalenderî, dış dünyadan tamamen kopmaya çalışan bir *malang* olarak bilinirdi. Bu dilenciler uyuşturucu kullanmaları, giyim ve saç tarzları, kişisel süsleri ve zorunlu İslamî kaideleri ihmal etmeleriyle bilinmekteydi. Bkz. Katherine Ewing, 'Malangs of the Punjab: Intoxication or *Adab* as the path to God', in *Moral Conduct and Authority,* ed. Barbara D. Metcalf (Berkeley, Calif., 1984), 357-371.

68 Michael Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt* (New Brunswick, NJ- Londra, 1982), 112. Oysa Melamîlerin kendilerini geri plana çekmesi ve gizlemesi, çeşitli kolları kendilerine özgü kıyafet, ritüel ve yaşam tarzlarıyla ayırt edilen geç ortaçağ sufiliğinden önemli ölçüde farklılık göstermişti. Bu yüzden Melamîlik onların teamüllerinin zımni eleştirisi olarak görülmüştü. Karşılık olarak kimi sufiler Melamîlerin maddi dünyanın sefaletiyle, özellikle Kuran'da geçtiği üzere en-nefs el-levvâme (pişmanlık duyan nefis) ile bu kadar uğraşmasına karşı çıkmış (Kuran:75;2) ve bu saplantının manevi gelişimin önünde bir engel olduğunu düşünmüşlerdi. Bkz. *EI_2*, 'Malamatiyya' maddesi (Hamid Algar).

tasavvufi manada tecrübe etmek fikri doğmuştu fakat bu iki kavram ayrılamayacak kadar iç içe geçmişti. On yedinci asırdan itibaren Müslüman sufileri, *çilecilik*, dingincilik ve tasavvufun unsurlarını birleştiren maneviyatın farklı şekillerini telaffuz etmeye başlamıştı.[69] İbni Haldun sufiliğin erken tarihini kısaca şöyle özetler: "Sufiler *çileciliği*, dünyadan el etek çekmeyi ve ilahi ibadete adanmışlığı temsil etmeye başladılar. Sonra esrik tecrübeyle edinilen belirli bir algı türü geliştirdiler.[70]" Dinî tecrübe biçimlerindeki farklar önemliydi. Bir yandan kimileri *çilecilik*, tefekkür ve çalışmayla vakur bir tasavvufi yaşam aramaya devam ederken, diğerleri de öte yandan tasavvufi tecrübenin kendisine odaklanarak bereketli bir manevi yaşam arıyordu. İkinci gruptakiler fiziksel mahrumiyete ilaveten zihinsel yabancılaşmaya müspet bir anlam yüklemişti. Manevi üsluplar arasındaki bu zıtlık sırasıyla Cüneyd el-Bağdadî (ö. M.S. 910) ve Hallac-ı Mansur (ö. M.S. 922) figürleriyle temsil edilir. Hallac-ı Mansur, aşırı *çilecilik*, Allah aşkı ve vahdet-i vücud gibi erken sufiliğin pek çok unsurunu bir araya getirir.[71] Sufiliğin merkezine şahsi bir tasavvufi tecrübe beklentisi yerleştirilmişti ve bu tecrübenin başarılması kişinin *veli* olduğunun açık bir emaresi demekti. Ayrıca modern zamanlara değin varlığını sürdüren bir diğer sufi türü de *meczub* adıyla bilinmekteydi; bu terim çoğunlukla kutsal delileri anlatmak için kullanılmıştı ve bir sonraki bölümde ayrıntılarıyla ele alınacak.

Bir sufinin kariyeri genelde dinî bir krizle ve onun manevi terbiye ve gelişimine nezaret edecek bir şeyhten yardım istemesiyle başlar. Bu vesayet eğer talebe uygunsa sonunda ona bir *hırka* giydirilerek taçlandırılırdı; bu hırka, hırkayı giyen kişinin bir sufi dergâhının üyesi olduğunu gösterirdi. Meşhur bir İranlı sufi şair olan Ebû Saîd-i Ebü'l Hayr (ö. 1049) sufilerin tasavvuf yolunda kimi insanların gözünde delilik olan çileci gayretlerine

69 *Margaret Smith,* Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East *(*Londra, *1931), 7-9. bölümler.*

70 *Mukaddime*, Rosenthal çev., iii. 77; anlatının tamamı için s. 76-103.

71 Bkz. Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, çev. Herbert Mason (4 cilt; Princeton, NJ, 1982); *EI2*, 'al-Halladj' maddesi (L. Massignon-L. Gardet).

örnek teşkil eder.[72] Çırakken dünyevi zevklerden uzak bir yaşam sürerek oruç tuttuğunu, geceleri kalkıp ibadet ettiğini, fiziksel rahatsızlıkları olduğunu ve Kuran okuduğunu söyler. "Gözlerim görmez, kulaklarım işitmez, dilim söylemezdi. Bir yıl boyunca kimseyle konuşmadım. İnsanlar bana deli dedi; kişinin, inancının delilik sanılana kadar kıvama gelmediği geleneğine dayanarak bana deli demelerine göz yumdum."[73] Bir vakit sonra genç Ebû Saîd'in evliya olduğu anlaşılır ve kendisine saygı gösterilir lâkin memleketi Horasan, Mayhana'da yaşayanlar vefasızdı. Ona sırtlarını dönüp kâfir olmakla suçladılar. "Bir keresinde camide otururken kadınlar mahfil tarafına çıkıp üstüme pislik attılar; içlerinde biri 'Rabbinin her şeye şahit olması sana yetmez mi?'(41: 53) diye bağırıyordu. Cemaat 'Bu adam camide durduğu sürece namaz kılmayacağız' diyerek namazını yarıda bıraktı.[74]" Sonunda Ebû Saîd Mayhana'yı terk edip Nişabür'de hocalık yapmaya başladı ve büyük bir tekkenin başına geçti. Ebû Saîd'in İslam tasavvufunun bireysel yönelimden düzenli gruplara bağlanarak geçişini belirten ve bir sufi tarikatının mensupları için kurallar belirleyen ilk sufi olduğu anlaşılıyor. Her hâlükârda hayatının ilk kırk senesinde Ebû Saîd, sade bir *çileciydi*; ilerleyen yıllarda ise belli ki lüks ve şaşaaya, bilhassa mevlevî semah ayinine kendini kaptırmış, keyifli bir sufiydi. Alışılmadık tasavvuf anlayışına şathiyeler damgasını vurur. Tahmin edileceği gibi Ebû Saîd bir evliya olarak varlığını sürdürebilmişti ve kendisine özellikle başkalarının düşüncelerini okuyabilmek gibi pek çok keramet atfedilmişti. Tutarlı bir düşünce sistemi geliştirmemiş olsa da öğreti ve vaazlarında sufilerin kasıtlı olarak akli dengesizlik ve esrikliği ve böylece bu dünyadan kopup Tanrıyla tek vücut olabilmeyi amaçladıklarını açık açık ifade etmişti.

Çarpıcı ikircikliği içinde kutsal delilik özellikle Hallac-ı Mansur'la Ebubekir Şibli'nin (ö. 334/946) yaşamlarında görülebilir. Hallac-ı Mansur meşhur "Ene-l Hakk" sözüyle ve

72 *EI*$_2$, 'Abu Said Fadl Allah b. Abi '1-Khayr' maddesi (H. Ritter); *EI2*, 'Abu Sa'id Fazlallah b. Abi '1-Kayr' maddesi (G. Böwering).

73 R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921), 15. Ayrıca bkz. Fritz Meier, *Abu Sa'id-i Abu l-Khayr (357-440/967-1049): Wirklichkeit und Legende* (Acta Iranica, 4; Leiden-Tahran, 1976).

74 Nicholson, *Studies*, 17.

ahlâki reform talepleriyle bilinir; Bağdat'ta idam edilmiştir. El-Hucviri sonraki sufilerin Hallac-ı Mansur konusunda fikir olarak ikiye ayrıldıklarını itiraf eder. Oysa Hallac-ı Mansur'un manevi bilgeliği ve tecrübelerinin özgünlüğü konusunda hiçbir şüphe söz konusu değildi. Suçlu bulunması davranışlarının sonucuydu. "Şimdi davranışları yüzünden suçlu bulunan biri ilkeleri yüzünden suçlu bulunmaz mı? Şibli'nin, 'Hallac'la ben aynı şeye inanmaktayız, lâkin benim deliliğim hayatımı kurtarırken onun aklı hayatını bitirdi' dediğini görmez misiniz?[75]" Şibli'nin davranışları bildiğimiz deli davranışlarıydı; bu da onu herhangi bir tasavvufi iddianın sorumluluğundan muaf kılıyordu; oysa Hallac geleneklere karşı çıkmasına rağmen tasavvufi esrik tecrübe uğraşında aklı başındaydı.

El-Hucviri'ye göre Şibli günahsız ve manevi bir yaşam süren muazzam bir şeyhti. Halifenin başmabeyincisi olmuş, fakat sonra birden kutsal yolculuğa yönelmiş ve bir dönem sufiliğin "ılımlı" ekolünün kurucusu olan Cüneyd Bağdadî'nin talebesi olmuştu. Rivayete göre Hallac da Cüneyd Bağdadî'nin hizmetine girmeye çalışmıştı. Cüneyd Bağdadî'nin Hallac'a şöyle dediği rivayet edilir: "Ben delilerle birlikte olmuyorum, zira birliktelik akıl ister.[76]" Şibli de esrik sufilerle, bilhassa Hallac'la arkadaşlık etmişti fakat yargılanıp idam edilmesi üzerine kendini ondan ihtiyatla soyutlamayı başarmıştı.

Şibli deli taklidi yapan ya da cezadan kurtulmak için akli dengesi zaman zaman bozulan kutsal adamı temsil eder. Eğer Şibli deli taklidi yaptıysa El-Hucviri'nin Şibli için "zekâsıyla kurtuldu", Hallac içinse "deliliği yüzünden öldü" yorumunu yaptığını söylemek çok da yanlış olmaz. Eğer Şibli gerçekten deli olsaydı, davranışlarından dolayı yasalar önünde sorumlu tutulamazdı. Delilik, erken sufilerin ezoterik ihtiyatlarını korurken ilahi aşkın ölçülemez ifadeleri ve saklamaları beklenen vahdet-i vücut tecrübeleri için bir bahane, belki de olası tek bahaneydi. Şibli ve Hallac için bu, ortodoks deliliğe karşın ortodoks olmayan delilik meselesiydi.

Daha sonra ortaçağ sufileri Şibli'nin yaşamını nakledip onun tasavvufi kazanımlarının samimiyetini yahut ortodoksluğunu

75 El-Hucviri, *Keşf-ül-mahcub*, 150-152.

76 A.g.e. 189.

hiçbir zaman sorgulamamışlardı; tuhaf davranışlarıyla edindiği kötü şöhreti tasavvufi vecd hâlinin bir kanıtıdır. Şibli'nin deli olduğunun açık bir emaresi olarak Attâr, onun deli olduğuna bir kadının kanaat getirdiğini ve onu hastaneye yatırdığını söyler. Rivayete göre Şibli, Allah'ın adını zikredenlere ödül olarak çikolata ve altın verip sonra da onları öldürmekle tehdit ederdi. Allah'ın adını yazabildiği her yere yazardı. Attâr, Şibli için şunları söyler:

Saadet ve huzur onu terk etmişti. İçindeki aşk öylesine güçlüydü ki tasavvufi hengâmeye tamamen yenik düşüp kendini Dicle Nehri'ne atmıştı. Nehir taşıp onu kıyısına fırlatmıştı. Sonra kendini ateşe atmış lâkin alevler onu yakmamıştı. Bunun üzerine aç aslanların yanına gitmiş, bu defasında da aslanlar yanından kaçmıştı. Kendini bir dağ başından aşağıya atmış, fakat rüzgâr onu tutup yavaşça yere bırakmıştı. Üzüntüsü bin kat daha artmıştı.

"Ne suyun, ne ateşin aldığı, dağların istemediği, aslanların yemediği kişiye eyvahlar olsun!"

Bunun üzerine bir ses ona şöyle der: "Allah'ın kabul ettiğini başka kimse alamaz."

Sonra Şibli'yi zincire vurup akıl hastanesine götürürler. "Bu adam deli!" diye bağırırlar.

"Sizin gözünüzde ben deliyim, siz akıllısınız. Allah benim deliliğimi, sizin de aklınızı arttırsın ki bu delilikle Allah'a giderek yaklaşabileyim; sizler ise aklınızla Allah'tan uzaklaştıkça uzaklaşın!"

Halife, Şibli'ye bakması için birini yollar. Bakıcılar gelip ona zorla ilaç yuttururlar.

Şibli, "bunca zahmete gerek yok, zira benim hastalığım ilaçla iyileşecek türden değil" der.[77]

Bir başka yerde ise Şibli'nin davranışlarıyla ilgili şu anekdota yer verir:

Şibli'nin deliliği azınca onu daha sıkı zincire vururlar. Tesadüfen oradan geçmekte olan bir grup insan yolun kenarında durup ona bakar.

Söz üstadı Şibli onlara "siz ne tür insanlarsınız? Gelin bana sırrınızı söyleyin" der.

"Senin dostunuz, dostluktan başka şey bilmeyiz."

Bu lafları işiten Şibli onları taş yağmuruna tutar.

77 *Attar, Muslim Saints and Mystics, 279-281;* kar. *El-Hucviri, Keşf-ül Mahcub, 155-156, 312-313."*

Bunun üzerine oradaki arkadaşları korkup kaçar.

"Hepiniz yalancı ve sapkın zavallılarsınız. Bana dostluğunuzdan bahsederken içten değildiniz ey sığ insanlar. Dostunun attığı taştan kaçan dost değildir, zira dostun attığı şey taş değil, şefkatli nezaketinin göstergesidir" der.[78]

Attâr'a göre Şibli'nin attığı taşlar tıpkı Allah'ın gazabı gibi hoş görülmelidir. Aşk şarhoşu Şibli'nin müphem şahsiyeti ortaçağ boyunca sürekli yeniden karşımıza çıkar. Günümüze ulaşan eserlerinin davranışlarının özelliklerini taşıdığı doğruysa düşünceleri paradokslar, belirsiz illüzyon ve sıra dışı imgelerle doluydu.[79] Sufilerden ilham alan şiir ve hikâyelerin büyük bir kısmı bu ezoterik özellikleri taşır; oysa yüzeysel bakıldığında bu şiir ve hikâyeler saçma, ahlak dışı, hatta küfür sayılır.

Emile Dermenghem Kuzey Afrika'daki evliyalarla ilgili çalışmasında tipik bir meczup örneği olarak Eş-Şûdzî'nin ("şekerci", "Chouzi le marchand de bonbon", "the sweets vendor") hayatını ayrı bir yere koyar.[80] Eş-Şûdzî, Sevilla'da Muvahhid Hanedanlığı döneminde saygın bir kadıydı (M.S.130- 1269); muhtemelen on üçüncü yüzyılın başında ölmüştü. Belli ki derunî bir dinî tecrübeden geçmiş, ailesini ve işini Sevilla'da bırakıp Mağrip'e gitmişti; meşhur tarihçinin kardeşi Yahya bin Haldun'a göre Eş-Şûdzî, "*mecnun* taklidi yaparak kaçıp Tilimsan'a sığınmıştı." Dermenghem, Eş-Şûdzî'nin tam olarak ne kertede gerçekten tuhaf biri olduğunu, ne kertede dinî coşkunluk ve kendiliğindenliğini beslediğini, deliliğinin ne kertede manevi sertlik ve biteviyeliğiyle mücadele etmesinin bir yolu olduğunu kestirmenin imkânsız olduğu sonucuna varır. Bazı yönlerden belirli aralıklarla kendini tanrısal ilhamın teşhirlerine teslim eden Müslüman sufilerin geleneksel türü olarak karşımıza çıkar. Eş-Şûdzî belli ki Tilimsan'da manevî farkındalığına odaklanarak mütevazı bir hayat sürmüştü. Şehrin sokaklarında elinde bir tepsi tatlıyla dolaşır, bunları çocuklara satardı; sonra da kendisi *çileci* bir yaşam sürerken kazandığı paranın çoğunu zekât olarak dağıtırdı. Şehirde herkes onu *Helvayî* (tatlıcı) ola-

78 İlahi-name, *131-131.*

79 Kendini kurbağaya benzetmesi gibi, bkz. Schimmel, *Mystical Dimensions*, 77-80.

80 *Le Quite des saints, 87-95.*

rak bilirdi. Endülüslü bir ilahiyatçı onda bir sufinin alâmetlerini görüp onu takip etmişti. Eş-Şûdzî raks edip şarkı söyler ve ilahi aşkla ilgili şiir okurken çocuklar onu kovalayıp parmaklarını şıklatırdı. İlahiyatçı, Eş-Şûdzî'nin evliya olduğuna inanıyordu; onu izlemeye devam etti; bir keresinde onun irmik tatlısı alıp üstü başı perişan bir yetime verdiğini görür. Kendi kendine "elbette bu adam helva satarak mübarekliğini gizleyen bir veli" der. Bu iki adam sonunda karşılaşır ve ilahiyatçı *Helvayî*nin müridi olur; onunla Kuran, hadis ve hüsnü hat çalışır. Eş-Şûdzî belli ki ilme tamamen ara vermemişti; talebesiyse meşhur bir hoca olmuştu. Sonunda *Helvayî* bir evliya kabul edilmiş, hayatı ve ölümüyle ilgili efsaneler türemişti. Tilimsan'da Sidi el-Helvayî'nin 1353'de inşa edilmiş türbesi ve camii, bugün Kuzey Afrika'daki en önemli hac merkezlerinden biridir.

(3) Tasavvufî Delilik

Kendi isteğinin dışında kutsal deli olanlara *meczub* (Tanrının cezbine kapılmış) denirdi. Müslümanlar, esrikliği Tanrı aşkında kaybolmaktan değil, kendiliğinden bir aydınlanmadan kaynaklanan herkese *meczub* derdi. Nitekim bir tarihçi[81] Yunusiye Tarikatının kurucusu Yunus el-Şeybânî'den bahseder: "Şeyhi yoktu; meczuptu. Hayır yoluna çekilmişti.[82]" Bu pasif tasavvuf türü ortaçağ sufiliğinde aynı dinî amaç uğruna çabalayan çoğu talebenin aldığı manevi eğitimin daha aktif, metodik türlerinden ayrılmıştı. Bu ayrım katı bir ayrım değil, çeşitli kombinasyonları içine alan bir ayrımdı; zira geç ortaçağda bir kimse eğitimi ve tasavvufi tecrübesi olmadan şeyh olamazdı.[83] Vahdet-i vücudun iki türü arasındaki fark El-Hucviri tarafından *cem-i selamet* ve *cem-i teksir* ifadeleriyle tasvir edilmişti. *Cem-i selamet* kutsal yolculuktan sonra gündelik işlerine dönen sufinin Allah'la bütünleşmesiydi. *Cem-i teksir* ise "kişinin muhakeme gücünün pusulasını yitirip kaybolduğu, deliye döndüğü birleşmeydi: bu durumda kişi ya dinî vecibelerden muaf tutulur ya da bu vecibeleri ifa ettiği için mükâfatlandırılırdı; mükâfatlandırıldığı hâli mazur

81 Al-Maqrizi, *al-Khitat*, ii. 435, 1. 18 a.g.e. Goldziher, 'Veneration of Saints', *Muslim Studies*, ii. 265.

82 EI_1, 'Wali' maddesi (B. Carra de Vaux).

83 EI_2'Madjdhub' maddesi (R. Gramlich).

görüldüğü hâlinden daha sağlamdı.[84]" Geç ortaçağda *meczup* teriminin genelde istiğrak hâli sıradan olmayan ve muhakemesini uzun bir süre kaybedip deliye dönen sufileri anlatmak için kullanıldığı anlaşılıyor.[85]

Deliliğin aklanmış hâli sık sık dinî esriklere atfedilir ve tam tersine kutsallık ise çoğu zaman delilere atfedilirdi. Sırf bu duruma özgü bir tahminde bulunacak olursak akli dengesi bozuk biri budala, *mahbul* (seküler deli) ve *mecnun*dan ayrılarak kutsal deli olarak görülebilir; ilkinin genelde kutsallığa dair pek bir özenci yoktur; ikincisiyse zararsız *meczub*un antitezidir. Çoğu kapalı toplum yahut kentsel bölgede akli dengesi bozuk bir kimseyi değerlendirmenin belki de çok fazla bir zorluğu yoktu, zira o kişiyi yerel halktan herkes tanırdı. Manevi hassasiyetleri olan sufi İbni Arabî (ö. 638/1240) dahi kutsal olanla profan olanı ayırt etmekte zorlanmazdı. Geçimini afyon satarak sağlayan Sevillalı sofu şeyh Ebu Abdullah Muhammed eş-Şarafi biyografisinde İbni Arabî şöyle der: "Ben o bölgenin delilerini seyre dalmışken bir gün eş-Şarafi yanıma geldi. Kulağımdan tutup beni kalabalığın arasından çekene kadar geldiğini fark etmemiştim. Bana 'sen delilere bakmaktan zevk mi duyarsın?' dedi. Bu sözler üzerine çok utandım ve onunla camiye gittim.[86]" Yine de görünüşe bakarak yargıda bulunmanın zor olduğu kimi şüpheli durumlarda genel kanı akıllılıktan yana gibi duruyor.[87]

Geleneksel olarak kutsal delinin bedeni yeryüzündeyken aklının yahut ruhunun cennette olduğu düşünülürdü. Bu geleneksel formül Helenistik döneme ve erken Hıristiyan tasavvufuna kadar uzanır; erken İslamî dönemde Zünnun-ı Mısrî evliyalara sık sık şu yakıştırmayı uygun görürdü: "bedenleri dünyada lâkin ruhları semada, Tanrının krallığında dolaşanlar.[88]" Feridüddin

84 *El-Hucviri, Keşf-ül-Mahcub, 258.*

85 Meczup terimi Kuran'dan alıntı değildir; erken İslamî dönemde çoğu zaman tuhaf davranışlarla ilişkilendirilerek kullanılmıştı; örneğin En-Neysaburi'nin derlemesinde Sehl bin Ebi Malik el-Kaza'i hem *mecnun*, hem de *meczup* olarak tasvir edilir ('Uqala', Necef baskısı, 106).

86 *Sufis of Andalusia: The 'Ruh al-quds' and 'al-Durrat al-fakhirah' of Ibn 'Arabi*, çev. *R. W. J. Austin (Sherborne, 1988); 77.*

87 Dermenghem, *Le Culte des saints*, 29-31.

88 A.g.e. Andrae, *In the Garden*, 87.

Attar, Ebubekir bin Musa el-Vasitî'nin akıl hastanesindeki bir deliyi ziyaret ettiği anonim bir hikâyede bu inanışa yer verir. Esriklerin tefekkürün sarsılmaz yolunda yaşadığı zorluklara ve El-Vasitî'nin bunu bilmesine rağmen Feridüddin Attar, El-Vasitî Cüneyd Bağdadi'nin talebesi olduğu için muhtemelen tasavvufi esrikliğin üstünlüğünü akıllara getirmeye çalışmıştı:

> Birden Vasitî'nin ruhunda bir şeyler canlandı ve bir sabah erkenden bir tımarhaneye gitti.
>
> Kâh bağırıp, kâh ellerini çırparak heyecandan yerinde duramayan bir deli gördü.
>
> Ateşe atılmış sedef otu tohumları gibi raks ederek sevinçle zıplıyordu.
>
> Vasitî ona şöyle der: "Ey sen yoldan ırak olan, zincire vurulan. Böylesine bağlanmışken bunca neşen neden? Bir köleyken nasıl böyle hür hissediyorsun kendini?"
>
> Deli şeyhe şöyle yanıt verir: "Ayaklarımda prangalar olsa da kalbim hürdür ve benim en önemli parçam kalbimdir: kalbim hürken bu, Tanrıyla birim demektir. Şunu bil ki, ayaklarıma pranga vurulmuşken kalbimin hür olması çok zor bir şeydir.[89]"

Ortaçağın sonraki dönemlerinde sufilik İslam toplumlarında yaygınken akli dengesi bozuk kutsal insanların sık sık rastlanan figürler olduğu anlaşılıyor. Kutsal deliliği öven sufi hocaları ve edebiyatları, kutsal deliliğin bu kadar yaygınlaşmasını etkilemiş olabilir. Özellikle deliliği fazlasıyla metheden Mecnun'un tasavvufi yorumu baskın hâle gelmeye başlamıştı; bu tür bir kültürel kahraman cahil, olgunlaşmamış, kimi zaman da "çirkin evliyalar" sınıfının statüsünü yükseltmiş olabilir.[90] Böyle bireylerin davranışları kimilerinin nazarında kesinlikle tehlikeli ve uygunsuzdu. Fakat gözleri "kan çanağına dönmüş" bu sıra dışı adamların samimi olmadıklarını kanıtlamanın bir yolu yoktu. Zararsız idiyseler, herhangi bir toplumsal ya da dinsel baskıya maruz kalmadan her şeyden muaf olmanın tadını çıkarıyorlardı.[91]

---

89 *İlahi-name,* 141.

90 Bkz. Schimmel, *Mystical Dimensions* 19-20, 105.

91 A.g.e. Kar. Dermenghem, *Vies des saintst* 332-337, *meczub*la ilgili hâlden anlayan bir yoruma yer verir fakat toplumda delilere "ihtiyaç" olup olmadığı tartışmaya açıktır; ayrıca bkz. *Le Culte des saints*, 87-88.

Böyle bir delinin dünyanın yüzü suyu hürmetine döndüğü, mübarekliği bereket, şifa ve umut getiren gizli evliyalardan biri olması mümkün değil miydi? Ayinlerin olmadığı bir dinde Müslüman kutsal deli, kutsal olanın canlı bir tezahürü değil miydi? Batılı bakış açısından Sokrates'in kutsal deliliklerinin dördünün birleşimi ya da en azından bunlardan biri değil miydi? Modern İslam toplumunda ve sufiliğin modern yorumcuları arasında meczubun kötü şöhretine rağmen Şiblî'ye göre Hallac-ı Mansur ve diğerleri, hikâye yazarları ve şairlerin yanı sıra halef ve takipçileri tarafından da geliştirilen Müslüman maneviyatının itibar gören figürleriydi.

Kutsal delilerle ilgili birtakım aforizma ve özdeyişler yeteneklerine göre meddah, hoca ve yazarlar tarafından kayıt altına alınmış, adapte edilmiş ya da yaratılmıştı. Belli ki deli, tarihsel figürlerden ve yazarların deliler ve tımarhanelerle ilgili kişisel tecrübelerinden derlenmiş bir edebi kurgu hâline gelmişti. Örneğin Bühlül'ün tarihsel bir figür olduğu anlaşılıyor fakat kendisi kısa sürede İslam folklor ve literatüründeki "akıllı deli"nin arketipi hâline gelmiş, çoğu sufi hikâyesinde kendisine "kutsal deli" rolü oynatılmıştı.[92] Ayrıca deli, yazarın görüşlerini, bilhassa ağza alınmayacak türden ve tehlikeli, ezoterik ve dine ters düşen görüşlerini rahatça yansıtabilmesi için uygun bir sözcüydü.

Kadim Arap edebiyatında deliler çoğu zaman aydın kimseler tarafından ziyaret edilir ve bu aydınlar delilerin "ilham aldıkları" şiirleri aktarırlardı. Örneğin halife Mütevekkil tarafından çağrılan dilbilimci El-Müberred Bağdat'a dönerken Ezekiel Manastırı'nı (Dayr Hirkil) ziyaret eder; manastırda oraya kapatılan delilerin şiirlerini dinler.[93] Paradoksal bir biçimde delilerin ve konuşmalarının irrasyonelliğine rağmen kutsal delilerin ağızlarından çıkanların bilhassa mânidar ve latif olduğuna inanılırdı. Delilik, ezoterik ve derunî sufi öğretisiyle manevi yolculuğa kolaylıkla olanak sağlamış, görünüşle gerçeklik arasındaki ayrımı araştıran pikaresk türe doğal bir zemin hazırlamış ve ayrıca Feridüddin Attar gibi ilahi düzeni eleştiren bir şairin arkasına

92 Örneğin Attar, *İlahi-nâme*, 136-137, 153-156, 197, 202, 241-247.

93 Ezekiel Manastırı'yla (Dayr Hirkil) ilgili inceleme için yukarıya ve ilgili referanslara bakınız.

saklanabileceği bir kalkan vazifesi görmüştü.

Sufiler delilerin anlaşılmaz laflarının manevi derinliği olduğunu düşünerek hastaneleri ziyaret edip delilerle görüşmüştüler. Rivayete göre İbni el-Kuşâb şunları aktarır:

> Hastanede avazı çıktığı kadar bağıran, hastalığı ilerlemiş bir delikanlı dikkatimizi çekti. Delikanlı bize bakarak, "bak hele kokular sürünmüş şu sırmalı urbalı adamlara! Yalanı mülk edinmiş, deliliği iş tutmuşlar. İlmi ise tamamen terk etmişler; artık insanlar arasında insan değiller", dedi. Biz de ona, "ilim hakkında ne bilmektesin?", diye sorduk. "Her şeyi. Bilgim derin. Dilerseniz sual edin." "Kime müsrif denir?" "Sen günlük rızkına bile layık değilken sana nafakanı veren kimseye." "İnsanların arasındaki en nankörü kimdir?" "Bir musibeti def edip başkalarının musibete uğradığını gören ve beyhude şeylerden uzaklaşması için bu musibeti bir nasihat olarak görmeyen kimse." İçimiz acıdı ve ona bir başka soru sorduk: "Bir insanda en çok takdire şayan özellikler nelerdir?" "Senin tam tersin" dedikten sonra ağlamaya başladı. "Allah'ım, bana aklımı geri vermeyeceksen bari en azından şu zincirlerden kurtar ki şu adamlara okkalı birer tokat atabileyim.[94]"

Bir diğer adam delikanlıya cennette komşusunun kim olacağını sorar. Delikanlı Küfe'de yaşayan zenci bir kadın olacağını söyler. Bu adam Küfe'ye gidip orada şehir mezarlığının yanında kuzularını otlatan bir deli kadın olduğunu öğrenir. Kadını tek başına dua ederken bulur; kuzularıysa kurtlara karışmıştır. Tahmin edileceği üzere kadın adamı tanır ve ona geleceği gördüğünü söyler. Ayrıca kuzularla kurtların nasıl bir arada durduklarını da izah edip tasavvufi mahremiyetin ardından inzivaya çekilmenin erdemini açıklar.[95]

Bediüzzaman El-Hemezânî'nin (ö.398/1008) meşhur *Makamat* adlı eserinde tasvir ettiği akıl hastanesindeki bölümü belki en iyi bu bağlam içerisinde anlayabiliriz.[96] *Makamat* birtakım kahramanlık karşıtı hikâyelerden müteşekkildir (*makame*, Arapçada kısa hikâye anlamına gelir).[97] Hikâyelerin anlatıcısı İsa bin

94 Yafil, a.g.e. Dermengham, *Vies des saints*, 341.

95 A.g.e. 341-342.

96 'Al-Maqama al-maristaniya', *Maqamat* (Beyrut, 1889), 119-125 = *The Maqamat of Badi al-Zaman al-Hamadhani*, çev. W.J. Prendergast (Madras- Londra, 1915; yeni baskı 1973), 100-103.

97 James T. Monroe, *The Art of Badi az-Zaman al-Hamadhani as Picaresque Narrative*, (Papers of The Center for Arab and Middle

Hişam, İslam coğrafyasının topraklarını gezerek ilim arar ve sürekli kendini kandıran hocası Ebû'l-Feth İskenderî ile karşılaşır. Ebû'l-Feth İskenderî, İsa'yı çoğu zaman belagatı ve kelime oyunlarıyla şaşırtıp kandırır. Sonra İskenderî'nin yaptığı şeyin farkına varılır: serzenişler olsa da bu kandırmaca sebebi açıklanarak aklanır. Hikâyelerden birinde İsa, Rusafe halifesi Mehdi'nin (M.S. 775-784) meşhur şeyhülislamı Mutezile ilahiyatçısı Ebu Bekir Muhammed bin Abdullah El-Eşari ile birlikte Basra'daki bir hastaneye ziyarete gider. Burada bir deliyle karşılaşırlar; deli, kim olduklarını öğrenince onlarla özgür irade öğretisi üzerine hararetli bir münakaşaya girer. Deli konuşmasını bitirince İsa'yla ilahiyatçının gözleri korkar ve hastaneden ayrılırlar. Lâkin delinin tiradından öylesine rahatsız olurlar ki adamın kim olduğunu öğrenmek için hastaneye geri dönerler; deli tabi ki İskenderî'den başkası değildir.

El-Hemezânî'nin bu kurgusal diyalogdaki niyetini anlamak zor olsa da, mizansen oldukça bilindiktir.[98] Gördüğümüz gibi sufilerle münevverler delilerin doğaüstü güçlere sahip olduklarını düşünerek onlarla mülakat yapabilmek için Müslüman hastanelerini ziyaret ediyordu. El-Hemezânî'nin gördüğü deli geleceği görebiliyordu; İsa'nın gizli evlilik hazırlığını bilmişti. Bunların dışında *Makamat*'ta bir başka yerde delilik yüceltilir: İskenderî *makame*lerden (hikâye) birinde "Helvan" adında deli bir berber olarak karşımıza çıkar. İsa'nın tıraş olması gerekir fakat deli berber öylesine gevezedir ki İsa'yı bir türlü tıraş edemez. Berberin yersiz gevezeliğinden şaşkına dönen ve besbelli deliliğinden korkan İsa usturasını sallayıp duran berberden rahatsız olur ve oradakilere bu berberin ne derdi olduğunu sorar. Onlar da şöyle der: "Bu adam İskenderiyeli. İskenderiye'nin iklimi ona yaramamış, adamı delirtmiş; bu yüzden gördüğün gibi bütün gün gevezelik edip durur lâkin laflarının arkasında aslında hep bir hikmet vardır.[99]" Orada bulunanlar adamın deliliğine Bağdat'ın doğusunda bir kasaba olan Helvan'ın ekolojik

East Studies, 2; Beyrut Amerikan Üniversitesi, 1983).

98 Belli ki El-Hemezânî tarihsel gerçekleri umursamaz; yalnızca meşhur bir Mutezili olduğu için El-Eşari'yi seçmiştir; ayrıca Basra'da sekizinci asırda muhtemelen herhangi bir bimaristan da yoktu.

99 Prendergast, *The Maqamat*, 134-135.

koşullarının sebep olduğunu söyler; bu, ortaçağa özgü bilindik bir açıklamadır. Yine de berber aslında iyi biridir. Genel olarak yazar kitabın tamamında İskenderî'ye budalalık ve deliliği övdürür; ona göre akıldışılık akıllılıktan daha fazla saygıyı hak eder. Örneğin:

> Zamanı delilikle kovala, zira zaman seninle dalga geçer. Aklın seni kandırmasına müsaade etme; deliliğin kendisi tek akıldır. [100]

El-Hemezânî'nin çeşitli sebeplerden ötürü özellikle tımarhanede geçen parçada özgür irade-kader ikilemiyle ilgili teolojik muammayı çarpıcı bir biçimde ortaya koyabilmek için delilikle ilgili genel geçer kanıları kullandığı anlaşılıyor. Onun Sünni olduğuna dair geleneksel görüş doğru gibi görünüyor; bu yüzden tımarhanedeki delilerin münakaşası aşırı uç da olsa, yazarın Mutezile-karşıtı düşüncelerine rağmen bir tür dışavurum olarak görülmelidir.[101] Yine de yazar, bu tımarhane hikâyesiyle ya da kitabının tamamıyla herhangi bir ders vermeyi amaçlamamış olabilir. Müslüman bir çileci gibi El-Hemezânî, dünyayı yoz, kötücül ve deli olarak sunmaya çalışır ve parça parça doğrular yerine her şeyi içine alan öğreti formülasyonlarının yetersizliğini gösterir. Bu yüzden delinin nutukları birbiriyle çelişen iki şekilde yorumlanabilir: ya delinin söyledikleri özgür iradeyi temsil eder ve kader kavramının eleştirisidir—ancak içine şeytan girmiş bir deli böyle aşırı görüşlere sahip olabilir [102]—ya da bu, Tanrıdan ilham alan bir delinin ortodoks Eş'ariyye inancına dair ifadesidir. Daha ilginci deliyi oynayan hilekâr bir anti kahramanın lâyıkıyla ortaya attığı Tanrının iradesiyle insanın iradesi arasındaki sorunsalı, El-Hemezânî'nin tıpkı delilik gibi çetrefilli bir paradoks olarak ince bir nüansla sunmasıdır.

Hastanelerde delilerle karşılaşmalar İran tasavvuf şiirinin yabancısı olduğu bir motif değildi ve amaç El-Hemezânî'nin *Makamat*'ındakinden daha şeffaftı. Feridüddin Attar'ın şiirlerin-

---

100 *A.g.e. 75; ayrıca bkz. Monroe, The Art of Badi az-Zaman al-Hamadhani, 73-74.*

101 Bkz. Everett K. Rowson, 'Religion and Politics in the Career of Badi' al-Zaman al- Hamadhani', *JAOS,* 107 (1987), 653-673.

102 Burası özellikle 5. bölümde El-Hemezânî'nin amacıyla ilgili Monroe'nun görüşüdür ('In Praise of Folly'). *The Art of Badi az-Zaman.*

de *dîvânegan* yani deliler sayılamayacak kadar çoktur, kutsaldır ve laflarını hiçbiri esirgemez; herhangi bir kötü muamele korkusu olmaksızın tasavvufi yolculuğun gerçekliğini tam anlamıyla ve özgürce ifade etmenin bir aracı olarak kullanılırlar. Örneğin Attar aşağıda tasavvufun asli kavramı olan vahdet-i vücut tecrübesine ışık tutarak Tanrıyla sohbet eden bir delinin tasvirine yer verir:

> Zincire vurulmuş muayyen bir deli Tanrıya bir sır fısıldıyordu.
>
> Biri bu yüce sırra vakıf olmak için hemen kulak kesildi.
>
> Adam Tanrıya şöyle diyordu: "Senin bu divane kulun bir vakit Sen'inle bir evi paylaştı.
>
> Lâkin ikimiz için yeterince yer yoktu; ya Senin olman gerekiyordu o evde, ya benim.
>
> Bunun üzerine Sen'in emrinle bu evi terk ettim: artık Sen burada olduğuna göre ben dîvâne yokum [103]

Attar'ın kutsal delileri, kısa ve özlü dinî hakikatleri yahut ağır toplumsal eleştirileri de ifade ederler.[104] Söz konusu deli dâhiler azizlerin aksine nadiren mucizeler gerçekleştirmişlerdi.[105]

Böylece mezarlıklarda saklanan ve çocuklar tarafından kovalanan pejmürde deli tiplemesine meczubun çeşitli manevi konuların avukatlığını yapabileceği dinî bir boyut eklenmişti. En yaygın olanı içinde sadece masum, *çileci* ve Tanrıdan ilham alanların aklının başında olduğu gündelik gerçekliğin deliliğiydi.[106] Kutsanmış adamın mucizeleri ve toplumsal, bilhassa ülke-

---

103 *İlahi-name*, *181.*

104 Attar'ınkilere benzer kutsal deliler için bkz. Yafi'i, *Rawd ar-rayanin*, 19 vd.

105 Bir istisna hariç, bkz. *İlahi-name*, 95.

106 Maddi dünyanın kötülüğü, ortaçağ tasavvuf edebiyatının bilindik bir zeminiydi. İlk sufilerden iki meşhur zât olan Hasan Basri'yle (ö. M.S. 728) Rabia'nın buluşmasına dair Attar'ın anlattıkları zekice bir değişkendir. İlk başta Hasan yanına yaklaşınca Rabia'nın yanından bütün vahşi hayvanlar kaçar; Hasan da bu kadın sufiyi kıskanır. Rabia ona bunun, hayvan yağı yediği için olduğunu söyleyip onun yiyip içtiklerini eleştirir: "Mutfağın ve helan olmadan sen bir hiçsin. Kalbin bu iki cehennemden yorulmadı mı? Bir cehennemden diğerine gidiyorsun; heladan mutfağa koşuyorsun. Lezzetli yemeklerin ve şekerlemelerin olmadan bir an bile yaşamayacağına göre bu deliliğinle daha ne kadar tasavvurlarının peşinde koşacaksın?" (*İlahi-name*, 115-116; kar.

yi yönetenlerin haksızlıklarına ve dindaşlarının din aleyhtarlıklarına dair eleştirileri, kimi insanların acılarını hafifletebilir ya da en azından onlara bir teselli olabilir. Kutsal deli bu dünyaya ve onun değerlerine sırt çevrilmesini destekleyebilir; tek gerçeklik tasavvufi delilik, kişinin Tanrı aşkında yok olmasıydı. Son seçenekse Tanrının deli olduğuydu. Tanrının varlığına dair bir şüphe yoktu fakat yarattıklarına dair şüpheler vardı; bu yüzden kimi kutsal deliler O'na karşı öfkeliydi.

Her ne kadar İslam öncesi şairler de Tanrıyı, zamanı ya da kaderi kötüye kullanmakla suçlamışlarsa da Tanrının suçlanmasının Müslüman kutsal delilerin sıra dışı bir yanını oluşturduğu anlaşılıyor.[107] Tanrıyla olan bu tek taraflı tartışma Tanrıdan ilham alan delinin pek çok ayırt edici özelliğini gözler önüne serer. Hellmut Ritter, Attar'ın şiirleriyle ilgili yetkin çalışmasında bu konuyu ayrıntılarıyla incelemiştir.[108] Attar, içinde yüzlerce kıssadan hisse barındıran tasavvufi efsaneleri için yalın bir çerçeve hikâye kullanan usta bir hikâye anlatıcısıydı. Attar'ın eserinin kapsayıcı yanı, insanoğlunun en sonunda kendi içinde bulacağı ve paradoksal bir şekilde yok etmek zorunda olduğu kendi acılı, sıra dışı[109] ve gözü kara Tanrı aşkıyla bitmek tükenmek bilmez Tanrı arayışıydı. Gerçekten de Tanrıya duyduğu aşk konusunda saplantılı olan kimse delidir. Bu düşünce Attar'la başlamamıştı; Eş-Şiblî'yle ilgili daha eski bir Arap efsanesi delinin kendine özgü Tanrı sevgisini vurgular. Eş-Şiblî bir akıl hastanesini ziyaret eder ve orada bir zenci görür; adamın bir eli boynuna, diğeri bir sütuna ve bu ikisi de prangalara bağlıdır. Eş-Şiblî delinin kendisini görünce şöyle dediğini söyler: "Ah Ebubekir, Rabbine de ki, beni aşkınla mecnun ettiğin yetmedi mi? Zincire vurman da mı icab etti?" Sonra deli şu mısraları okur: "Sana yakın olmaya alışan Sen'den uzak olmaya dayanamaz. Aşkın delirttiği kimse, Sana yakın olmadan yaşayamaz." Bunları işiten Eş-Şiblî düşer

s. 163-164, 202-203, 223.)

107 Oysa Tanrının suçlanması sadece sufilere özgü bir şey değildi; bkz. Andrae, *In the Garden,* 122.

108 Ritter, *Das Meer der Seele* 159-180, hâlbuki bu inceleme "Muslim Mystics' Strife with God" adlı çalışmasında yeterince iyi özetlenememiştir: *Oriens* 5 (1952), 1-15.

109 Attar'ın şiirlerinin yaygın bir teması, sufiyle Tanrı arasındaki aşkı akıllara getiren bir eşcinselliktir; *İlahi-name*, 99-102.

bayılır. Kendine geldiğinde zincirler çözülmüş, zenci prangalarıyla beraber yok olmuştur.[110]

Saraya ve saray halkının zevklerine hitap eden kadim İran şiirinin aksine bu küçük hikâyelerin çoğunun kahramanları dilenciler, deliler ve sufiler gibi toplumun en yoksul ve düşük tabakalarından seçilmiştir. Kutsal delilikteki gibi alt tabakadan gelenler yüksek tabakadan gelen güçlü kimselere kıyasla ruhsal olarak daha üstündürler. "Alt sınıflara yeni bir öz-bilinç kazandırarak onların ağızlarını açıp konuşmasını sağlayan şeyin sufizm olduğuna hiç şüphe yoktur; hâlbuki önceden bu sınıf sessiz kalmaya mahkûm edilmişti.[111]" Attar insanlığın Tanrıya olan öfkesini ve sükût-u hayâlini ifade etmek için özellikle kutsal deli gibi tiplemeler kullanmıştı. Sufizmin baskın karakteristiği *çileci rida* idealiydi; Tanrının isteğine boyun eğmekti. Özellikle sufinin başına gelen her şeye sabırla katlanması bekleniyordu; Tanrı aşkı bu dünyada çekilen geçici acılardan çok daha önemliydi. Maddi dünyanın faniliği ve anlamsızlığının bilincinde olan Rabia gibi bir sufi için bu dünyadaki yaşam diğer dünyaya dönmeden önce neşeyle oynanması gereken bir oyundu. Manevi olgunluğun bu mertebesine ulaşan sufi, Tanrının yarattıklarını eleştirmez, aksine en nahoş yönlerine rağmen onlardan hoşnut olurdu. Müslümanlar için bu tavrı simgeleyen şahsiyet Hz. İsa'ydı. Bir keresinde Hz. İsa havarileriyle bir köyden çıkarken yolun kenarında ağzı açık, çürümüş bir köpek leşi görürler. Havariler elleriyle burunlarını kapatıp leşin yaydığı dayanılmaz kokudan şikâyet ederler. Hz. İsa'ysa şöyle der: "Baksanıza dişleri ne kadar da beyaz![112]"

Bütün bunlarla birlikte Attar, evliya gibi delileri, bir nesil önceki Müslüman entelektüellerin kafasını kurcalayan temel felsefi ve dinî meseleleri etkin ve açık açık eğlenceli bir şekilde ifade etmek amacıyla kullandığı için önemlidir. Bütün bu canlılar niçin yaratılmıştır? İnsanın çektiği acılar ve sefaletle merhametli ve esirgeyen bir Tanrı nasıl bağdaştırılabilir? Ve inananlar arasında neden böylesine bariz bir adaletsizlik ve eşitsizlik vardır?

110 Ritter, 'Muslim Mystics', 9; a.g.e., *Das Meer*, 170.

111 Ritter, 'Muslim Mystics', 2-3.

112 Ritter, 'Muslim Mystics', 15. Çileci İsa ve özellikle bu meşhur alıntı için bkz. Andre, *In the Garden*,15-29.

Kutsal deli okumuş kimselere bahşedilmemiş sürekli bir manevi iç görüye sahip olduğundan bütün bu sorulara zekice yanıtlar verir; bununla birlikte bu tür bir öngörü yalnızca evliya gibi delilerin tekelinde değildir, zira Attar'ın hikâyelerindeki sıradan insanlar da benzer bir feraset sergiler. Attar'ın amacı, Tanrının insanlara olan müdahalesini ızdırapla sorgulayan akıllı delilerin hikâyelerinde daha sık görüldüğü gibi toplumu bu kadar çok eleştirmek değildir. Ritter'in belirttiği üzere bu manevi yakınmanın üslubu kötümser, küstahça ve çoğu zaman saygısızdı.

Tanrıya karşı böylesi cüret Attar'a göre bir sufi için doğaldı. *Mantıku't Tayr* (*Kuşların Dili*) *adlı* tasavvufi yolculuğu anlattığı alegorisinde Tanrı katında "kimsenin öğretemeyeceği incelikli anlayış"a nail olmuş bir kimsenin cesareti sorgulanamaz. Tıpkı tutkun âşığın ya da delinin durumunda olduğu gibi burada da herhangi bir ihtiyat yahut suçlama söz konusu değildir; zira Tanrıya delicesine âşık biri için elbette hiçbir ihmal yoktur. Bu bakış açısını desteklemek için Attar ikisi kutsal delilerle ilgili birtakım hikâyeler anlatır:

> Mısır'da meşum bir kıtlık çıkmış—
> İnsanlar ekmek ararken zail olmuş—
> Ölüm yolları kaplamış; yaşayanlar ölüleri yemiş.
> Onların bu zavallı hâlini gören bir derviş
> 'Ey Allah'ım, o yüksek makamından aşağıdakilere bak—
> Madem ki yiyecek ekmek yok, o zaman daha az insan yarat!" demiş.

Ve doluya tutulan deli derviş:

> Dervişin biri, her yanı çürük içinde
> Sürekli taş atan çocuklar peşinde.
> Eski bir baraka bulup içine girer
> Çatının delik olduğunu görmeden
> Birden dolu başlar
> Yaşlı adamın kafasına delikten dolu yağar
> Söylediğine göre kafasına taş yağar
> Adam kızıp bağırmaya başlar
> Çocukların yine taş attığını sanır
> Küfürler savurup bela okur vurarak ayaklarını yere
> "Hava da çok karanlık" der kendi kendine
> Bu kez taş atanlar çocuklar değildir belki
> Rüzgârdan kapı açılır birden ve dolu açığa çıkar

Adam hatasını anlayıp hayıflanmaya başlar:
"Karanlık beni kandırdı Allah'ım
Beni bulsun okuduğum bütün belalar
Deli dervişler böyle davranırsa
Sen bunu ters anlama
Sana sarhoş.görünürlerse, onları hakir görme
Acılı, yabanıl ve âtıl onların hayatları
Bir ömür ümitsizlik mahkûmları
Her an dert eklenir dertlerine
Hareketlerine ses etme, hor görme
Boyun eğenleri aşka ve deliliğe
Elbet Sen de affederdin
Dayandıkları karanlığı bir görseydin[113]

Yoksullarla sufilerin Tanrıyla konuşurken takındıkları teklifsizlik, kimi evliyavari delilerin Tanrıya olan nefretini beslemişe benziyor. Tıpkı azizler gibi delilerin de Tanrıya epey yakın olmalarından ötürü Onunla gayet teklifsizce konuşmaları mümkündü; meczubun sitemleri âşıkların kavgasının bir parçasıydı.[114] Delinin bu denli açık sözlü olmasına sırf deli olduğu ya da Tanrıya yakın olduğu için görünüşte izin verilirdi; daha da önemlisi İslam dininin delinin ayrıcalıklı konumunu kabul etmesiydi. Yazıcı melekler diğer insanlara yaptıkları gibi delilerin günahlarıyla sevaplarını yazmazlardı.[115] Hadislere göre deliler Kuran'da yer alan ceza hükümlerine (*hudud*) tâbi değildi. [116]

Bu hususi dinsel-yasal konumun deli tarafından edinilmesi kutsal deli Lokman es-Serahsî'nin biyografisinde şairane bir dille tasvir edilir. Daha önce karşımıza çıkmış olan Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr'ın ilk sufi şeyhiyle ve sonuçta sufi kariyeriyle tanıştığı söylenir. Ebû Saîd'in şöyle dediği rivayet edilir:

Başlangıçta Lokman çileciydi. Sonra kendisinde delilik emareleri baş gösterince eski yaşam tarzından vazgeçer. Kendisine sorulunca şöyle der: "Ne kadar çalıştıysam, daha o kadar yapacak iş kalıyordu.

113 *The Conference of the Birds*, çev. Afkham Darbandi ve Dick Davis (Harmondsworth, 1984), 142-143. Ayrıca bkz. Ritter, *Das Meer*, 168-169.

114 Bkz. Ritter, *Das Meer*, 163-165.

115 A.g.e. 166.

116 A. J. Wensinck ve J. P. Mensing, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, ii (Leiden, 1943) 280. Aşağıda İslam kanunlarına göre deliliğin incelemesini bulabilirsiniz.

Sonunda artık çalışamayacak hâle geldim ve dedim ki: 'Allah'ım, kral-lar köleleri yaşlanınca onları azat ederler. Sen muazzam bir kralsın ve ben senin hizmetinde yaşlandım. Beni azat et!' Sonra bir sesin şöyle dediğini işittim: 'Seni azat ettik.' Azadın emaresi olarak Allah aklını almıştı. O artık Allah'ın azadıydı ve bu yüzden kanunların emir ve ya-saklarından muaftı.[117]

Lokman, Allah'la tek vücut olduğu için ruhsal olarak özgür bir adamdı. Çoğu benzer hikâye gibi Attar bu anlatıyı vahdet-i vücudu vurgulayarak aşağıdaki gibi yeniden şekillendirmişti:

Lokman es-Serahsî bağırır: "Rabbim baksana
Zavallı, şaşkın, kocamış sadık kuluna
Azat edilir kocamış bir köle
Ben ömrümü geçirdim sabırla sadakatle
Acıdan iki büklüm oldum, ağardı saçlarım
Azat et beni Rabbim, bırak gideyim"
Bir ses yanıt verir: " Kalınca serbest
Aklının, düşüncenin ipleri, bitecek köleliğin
Bu ikisi gidince hür olacaksın"
Lokman der ki:" Rabbim, benim taptığım Sen'sin
Tahayyülü ne'yleyim, ne'yleyim ben aklı?"
Ve vecd ile bırakır orda aklını
Raks edip bağırarak çırpar ellerini:
"Köle ben öldü. Kimim ben şimdi?
Özgürlük, hizmet ne ve neredeler?
Sevinç de keder de uçup gittiler
Ne bir vasfım var, ne de vasfa ihtiyacım
Gizli sırları seyreyler körlüğüm
Sen ben misin bilmem yoksa ben mi Sen'im?
Artık ikilik yok, kendimi sende kaybettim[118]"

Tanrının azat ettiği bir köle olarak kutsal deli, Tanrının bu dünyayı idare etme şeklini eleştirerek O'nunla doğrudan ve sa-mimi bir şekilde konuşabilir. Bu eleştirinin üslubu kimi zaman kasvetli bir melankoli ya da ümitsizliktir; kimi zaman da şikâyet ve suçlamadan azarlama, hatta tehdide kadar varabilir. "Garip ama bütün bunlara rağmen tuhaf ve en canlı içsel münasebet, onlarla kavga ettikleri Tanrının arasında var olmaya devam eder.

117 A.g.e. Ritter, 'Muslim Mystics', 8; ayrıca bkz. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, 6-7.

118 *The Conference of the Birds*, çev. Darbandi ve Davis, 193-4. ar. Ritter, *Das Meer,* 167.

Başlarına gelen her şey onların nazarında her zaman Tanrının onlar adına yaptığı doğrudan müdahaledir. Her zaman Tanrıyla doğrudan uğraşmak zorundadırlar. Ve Tanrıyla olan bu doğrudan, yakın ilişkileri, onların sahih sufiler olduklarına işaret edip onları İbn el-Râvendî ve Ebu'l-Âlâ el-Maarri gibi kendilerini Tanrıdan tamamen soyutlamış sapkınlardan ve filozoflardan ayırt eder.[119]"

Meselenin özünde Attar'a göre Tanrının yarattıkları için görünen bir sebep yoktu; bu, kimsenin vâkıf olamayacağı bir sırdı. Attar'ın hikâyelerinden birinde adamın biri bir *divane*ye sorar: "Tanrı gerçekten ne yapıyor?" Deli cevap verir: "Siz hiç mektebe giden çocukların yazı tahtasını gördünüz mü? Tanrı tıpkı bu çocuklar gibi tahtaya bir şeyler yazıp sonra da yazdıklarını siler. Sürekli aynı şeyi yapıp durur. Yaratıp yok etmekten başka bir iş yapmaz.[120]" Attar'ın bir başka eserinde Tanrı, rolleri bittikten sonra kuklalarını çöpe atan bir kukla oynatıcı ya da yaptığı çömlekleri bilerek kıran bir çömlek ustasıdır. [121]

Kuran'a göre Tanrının insanlarla hayvanların rızkını verdiği söylenir; buna rağmen fukaralık içinde yaşayan ve açlıktan ölen pek çok kimse vardır. Eğer Tanrı her şeyin kaderini önceden çizmişse bu adaletsiz gelir dağılımı nasıl açıklanabilir? Bu bağlamda delilerin hikâyeleri kimi zaman güldürür, kimi zaman da alaycı ve sert olabilir. Örneğin,

> Avanağın biri kalabalıkların arasında çıplak dolaşırken çok güzel kıyafetler görüp şöyle bağırır: "Rabbim beni de bu insanlar gibi mutlu etsin" Bir ses cevap verir: "Sana güneşin ince sıcaklığını verdim, bununla yetin!" "Rabbim güneş seni giydirir lâkin beni örtmez." Ses der ki: "On gün bekle, sana verdiğim kıyafeti o zaman göreceksin." On gün geçer; yoksul bir adam bu avanağa yırtık paçavralardan dikilmiş pejmürde bir cübbe verir. "On günü eski yama ve iplerle bu cübbeyi dikerek geçirdin", der deli; "Eminim bir sürü değerli kıyafeti bu parçaları bir araya getirmek için mahvettin—kuluna böyle güzel dikiş dikmeyi nerde öğrendiğini söylemeyecek misin?"[122]

---

119 Ritter, 'Muslim Mystics', 9; *Das Meer*, 169.

120 *İlahi-name*, 254; Ritter, 'Muslim Mystics', 3.

121 Ritter, 'Muslim Mystics', 3. Ayrıca bkz. *İlahi-name*, 171-172.

122 *The Conference of the Birds*, çev. Darbandi ve Davis, 85-

Ve aşağıdaki üç hikâye de tam olarak aynı noktaya temas eder. Delinin birini hastanede filanca ziyaret edip ona kendisi için bir şey yapıp yapamayacağını sorar. Deli cevap verir: "On gündür bir şey yemedim." Ziyaretçi şöyle der: "Gidip sana ekmek, et ve helva getireyim." Deli, adamı uyarır: "Laflarına dikkat et, Tanrı duymasın, yoksa sana mâni olur. Seni duyarsa bana ekmek getirmene müsaade etmez, sana beni açlıktan ölüme terk etmeni söyler." Bir de dindar bir memurun komşusu olan yoksul delinin hikâyesi vardır. Memur ona düzenli olarak yemek gönderir fakat bir gün kralın emri üzerine kasabadan ayrılmak zorunda kalır. Deli, adama sorar: "Bana yemek getirmesi için kimi görevlendireceksin?" Memur cevap verir: "Allah'ı!" Deli karşılık verir: "Sakın bunu yapma, O beni kesin aç bırakır." Ve de adamın birinden bir lokma ekmek dilenen delinin acıklı hikâyesi. Adam dilenciye, "Allah versin!" der. Dilenci de "Bunu kıtlık çıktığı sene öğrendim. O sene insanlar açlıktan ölmüştü ama Tanrı yine de bana ekmek vermemişti.[123]

Attar'ın dünyanın adaletsizliği karşısındaki öfkesi aşağıda bir evliyavari bir deliyle ilgili anekdotta ifade edilir:

> Bitap düşmüş bir deli Nişabür'e gelir. Yolda ineklerle dolu bir tarladan geçer. "Bu inekler kimin?" diye sorar. İnsanlar da "valinin" der. Yürümeye devam eder ve bir bozkıra gelir, burada otlayan bir sürü güzel at görür. "Bu atlar kimin?" diye sorar ve yine valinin olduğu cevabını alır. Yürümeye devam eder; bu kez güzel elbiseler giymiş, genç, yakışıklı bir Türk köle alayı görür. "Bu köleler kimin?" diye sorar. "Bunlar valinin en sevdiği köleler" cevabını alır. Şehre gelir ve burada muhteşem bir saray görür. Kimin sarayı olduğunu sorduğunda "bilmez misin, valinin sarayıdır" cevabını alır. Yoksul adam dayanamaz, öfkelenir. Kafasından sarığını çıkarıp gökyüzüne doğru fırlatarak şöyle haykırır: Al bu sarığı valine ver! Nasılsa her şey onun, sarığım da onun olsun![124]"

İnsanın çektiği acılar ve adaletsizlik tabiatıyla meczubun şikâyetçi olduğu konulardır. Eş-Şiblî'nin genç bir delinin kendisine Tanrının ona niçin bu kadar eziyet ettiğini, niçin onu evinden, anasından babasından böylesine uzak bir yerde aç,

86; kar. *İlahi-name*, 140. Ayrıca bkz. Ritter, 'Muslim Mystics', 11-12; a.g.e. *Das Meer* 176-177.

123 Ritter, 'Muslim Mystics', 4; *Das Meer*, 173.

124 Ritter, 'Muslim Mystics', 10; *Das Meer*, 174.

susuz, soğuktan titreyerek tuttuğunu sorması için yalvardığı bir hastaneyi ziyaret ettiği söylenir. Tam Eş-Şiblî oradan gitmek üzereyken delikanlı bağırır: "Yok, Tanrıya hiçbir şey söyleme! Yoksa daha beterini yapar. Ben artık O'ndan bir şey istemeyeceğim, zira O'na hiç bir şey kâr etmiyor; O hiç kimseye muhtaç değil.[125]" Dünya berbat bir yerdi ve bu durumun, hatta haşeratın bile sorumlusu Tanrıydı:

> Meczubun biri bakımsız bir yerde yaşardı
> Bir gün Peygamberle karşılaştı
> Peygamber ona dedi ki: "Senin yaşantında
> Cennetten gelen huzurun alametlerini görüyorum"
> Huzur! Kurtulamayınca aç pirelerden geceleri ,
> Veya sineklerden gündüzleri
> Küçük bir tatarcık girer Nemrud'un beynine
> Ve vızıldaması adamı döndürür deliye
> Ben zamane Nemrud'u görünürüm—sinekler, pireler
> Cirit atar kafamda tatarcıklar ve sivriler [126]

Ortaçağın ilimle uğraşan isimleri bu teolojik sorulara düşünceli ve çoğu zaman karmaşık çözümler getirmiştiler. Dahası sapkınlık ve inançsızlığa sebebiyet verebiliyorlardı. Cehm bin Safvan'ın (ö. 128/746) ortodoks fikirleri eleştiren ilk Müslüman olduğu söylenir; Allah'ın sıfatlarını reddetmiştir; yandaşlarını cüzzamlılarla diğer hastalıklıları görmeye götürdüğü söylenir. Sonra da onlara "bakın! Bütün bu gördüklerinizi rahmanlar rahmanı yaptı!" der.[127] Kendisiyle ilgili bu söylenenler doğru olmasa bile [128] Cehm, Ömer Hayyam gibi açık açık geleneksel inançları eleştiren ve Allah'a zıt düşmekten sakınmayan, kendinden sonra gelen Müslümanların benimsediği bir bakış açısını temsil etmişti.[129]

Attar, Tanrıya yahut dinî müesseseye bu tür doğrudan meydan okumalardan kaçınır ama yine de insanoğlunun Tanrıyla olan çatışmasının çeşitli yönlerini ifade eder. İnsan Tanrıyı tehdit

125 Ritter, 'Muslim Mystics', 4; *Das Meer*, 173. Kar. *İlahi-name*, 160.

126 *The Conference of the Birds*, çev. Darbandi ve Davis, 87.

127 Ritter, 'Muslim Mystics', *6; Das Meer*, 119-160.

128 Bkz. *EI*$_2$, 'Djahm b. Safwan' maddesi (W. Montgomery Watt).

129 Bkz. Ritter, 'Muslim Mystics', 6-7; *Das Meer*, 160-163.

edemez ya da O'nu kandırmaya, alt etmeye çalışamaz.[130] İnsanın Tanrıyla olan mücadelesinin nihai beyhudeliği, oyuncak atına binerek savaşa giden delinin gülünç imgesiyle etkili bir biçimde ifade edilmiştir. Attar ise anlatısında bu motife şöyle yer verir: Lokman es-Serahsî elinde bir sopa, tıpkı bir çocuk gibi at başlı değneğiyle savaşa gider. Bir Türk onu yakalayıp at başlı değneğini elinden alır ve döver. Kan revan içinde utançla kasabaya dönünce ağzı açık ona bakan kalabalığın içinden birisi sorar: "Düşmanı yendin mi?" Lokman yanıt verir: "Şu kanlı elbiselerime bir bak! Kahramanca çarpıştım. Bana Kendisi saldırmaya cesaret edemeyince yardım için bir Türk çağırdı; ben de tabiatıyla ona çok fazla karşı koyamadım.[131]" Attar, başını Mekke'de Kâbe'nin kapısına vuran delinin hikâyesinde aynı noktaya daha ciddi değinir. Kâbe'nin önünde bütün gece ağladıktan sonra deli (orada bulunanları), kafası kırılana ve yüreği hafifleyene dek başını kapıya vurmakla tehdit eder. Göklerden bir ses ona kafasını kırsa da fark etmeyeceğini söyler. Bunun üzerine gözlerinden kan akan adam yere düşer. "Böyle acıdan nice hayatlar söner. Mademki O'nunla mücadele edemiyoruz, feryat edip dövünmek de nafile.[132]"

Attar Tanrıyı kimi zaman da insanoğluna karşı savaşan, hatta ona acı çektiren bir figür olarak tasvir etmişti:

> Gazneli Mahmut büyük bir ordu ve bir sürü fille toprakları ele geçiriyordu. Deli bir aziz güçlüyü görüp gözlerini semaya diker ve bağırır: "Burada bir padişahın davranışını öğrenebilirsin!" Bu sözleri işiten Sultan Mahmud, "böyle konuşma" der. Deli devam eder: "Ordunla ve fillerinle burayı alınca harb yerinde bir dilenciyle muhatap olur musun? Hayır! Padişaha doğru yürürsün. Padişah, dilenciyle değil padişahla savaşır. Lâkin O, yukarıdaki benim gibi bir dilenciyle gece gündüz kavga ederken senin padişah olmana müsaade ediyor. Ve benden güçlü![133]"

Gerçekten de Tanrı nasıl davranması gerektiğine dair insanlardan talimat alabilirdi. "Tüccarın biri delirip fukara ve sefil bir hâle gelir. Bir gece Tanrıya şöyle der: 'Ben Sen'in yerinde,

130 Ritter, 'Muslim Mystics', 12-13; *Das Meer,* 175, 177-178.

131 Ritter, 'Muslim Mystics', 9; *Das Meer*, 171. At başlı değnek üstündeki deliyle ilgili bir başka yorum için bkz. İlahi-name, 222.

132 İlahi-name, III.

133 Ritter, 'Muslim Mystics', 10-11; *Das Meer*, 175-176.

Sen de benim yerimde olsaydın, ben Sen'i Sen'in beni tuttuğun koşullardan daha iyi koşullarda tutardım.[134]'" Tasavvufun ana temasıyla ilgili Attar insanla Tanrı arasındaki ilişkiyi her zamankinden daha yumuşak bir şekilde tersine çeviren şu konuşmayı aktarır:

Çölde bir deli vardı, iyice çıldırınca
Yüreğindeki acıyla semaya bakıp derdi ki: "Ah Tanrım, sevmek Sen'in işin değil, lâkin ben Sen'i hep seveceğim
Sen'i benim gibi seven çok olsa da ben Sen'den başka kimseyi sevmeyeceğim
Nasıl söylesem Sana ey dünyanın aydınlatıcısı? Bir an için benden öğren sevmenin ne olduğunu.[135]'"

Bütün bunlara rağmen Attar'ın delilerinin Tanrı kendilerine iyi davranırsa Tanrıyı savundukları [136] ve O'na minnettar oldukları zamanlar da olurdu! "Hiç namaz kılmayan delinin birinin bir gün şevkle namaz kıldığını görürler. Adamın biri deliye şöyle der: 'Bu kadar hevesle namaz kıldığına göre bugün Tanrıdan memnunsun demek.' Deli, 'Öyle! Kurt gibi açtım ama bugün O beni doyurdu. Bana iyi davrandı; bu yüzden ben de O'nun için namaz kılıyorum. O düzgün davranmaya devam ederse, ben de düzgün davranacağım.[137]'" Attar her zamanki gibi deliyle Tanrı arasında hususi bir münasebet olduğunu, bu yüzden de konuşmalarının yanlış anlaşılmaması gerektiğini ekler.

Kısmen veya tamamen deli olan ve delilikleri akıllıların aklını karıştıran sufilerle ilgili hikâyeler kolaylıkla çoğaltılabilir. Kutsal deliliğin engin yelpazesi, geniş kapsamlı biyografik literatürden, özellikle ortaçağın sonlarında yaygınlaşan sufi haciyografyasından kolaylıkla anlaşılabilir. Kutsal insanlara ayrılan bu literatürün güzel bir örneği, Denis Gil'in düzenleyip tercüme ettiği *Risaletu Safiyyüddin İbn Ebi›l-Mansur* İbn Zafir (ö. 682/1283) adlı eserdir.[138] Risale, on üçüncü yüzyılda Mısır'da-

134 A.g.e.

135 İlahi-name, 160-161.

136 Bkz. a.g.e. 140-141.

137 Ritter, 'Muslim Mystics', 13; *Das Meer*, 178.

138 *La 'Risala' de Dafi al-Din ibn Abi l-Manşur ibn Zafir: Biographies des maitres spirituels connus par un cheikh egyptien du VII[e]/XIII[e] siecle* (, 25; Kahire, 1986).

ki Müslüman manevi hayatına odaklanan bir araştırmayı ortaya koyar. Bu çalışma, Safiyyüddin'in bizzat tanıdığı ve özellikle kerametlerine tanıklık ettiği evliyaların yaşantılarına dair oldukça ayrıntılı ve güvenilir bir kaynaktır. Gösterişsizliğinin yanı sıra bu eser efsanevi figürlerle ilgilenmediği ve edebî bir iddiası olmadığı için bilhassa değerlidir.

Safiyyüddin, Fustat'ta doğmuş ve hayatının büyük bir kısmını burada geçirmişti. Eyyubî veziri olan babasına belli ki genç-ken resmî seyahatlerinde eşlik etmiş ve daha sonra *Risale*'sinde (22b-23, 50-50b) iki kez yazacağı önemli bir tecrübe edinmişti. Bir gün Safiyyüddin, Emevî Camii'nde mertebesine uygun giyinmiş, etrafını mahiyeti sarmışken yanına kocaman kafasına keçeden yırtık bir takke takmış iri yarı bir adam yaklaşır ve bu tuhaf adam ona bir avuç elma verir. "Al!" der. Adamdan korkan Safiyyüddin arkadaşlarına sığınır; bunun üzerine adam geri çekilip hepsine teker teker elma atar, sonra da camiden çıkıp gider. Bir vakit sonra kasabanın dinî eşrafından iki önemli kişi oraya gelir ve kendilerine anlatılan bu olayı hayretler içinde dinlerler. Safiyyüddin'ü tebrik ederek ona o tuhaf adamın *muvallah* (deli) Ali el-Kürdî olduğunu söylerler. Şam'da yaşayanların hayli itibar ettiği Ali el-Kürdi *kutb eş-Şam*, Şam'ın kutbu, yaşayan evliyaların en yücesi sayılıyordu. Ruhani liderler Ali el-Kürdi'nin Safiyyüddin'e bir misafirperverlik nişanesi vermeye geldiğini ve bunu çok az kimse için yaptığını söylerler. Sonunda Safiyyüddin, Ali el-Kürdi'nin karşısına çıkıp onu selamlar ve elini öper; Ali el-Kürdi güler. İstikbaliyle ilgili bir kehanet olarak gördüğü bu duruma dayanarak Safiyyüddin bu misafirperverlik nişanesinin (*diyafa*) onun evliyalar âlemine ilk girişi manasına geldiğine inanır. Fustat'a dönünce Safiyyüddin babasının karşı çıkmasına rağmen bir sufi şeyhinin müridi olarak dinî bir misyon üstlenir.

Safiyyüddin daha sonra hocasına Ali el-Kürdi'yle olan karşılaşmasından bahsedince hocası ona o adamın zamanın imamı olduğunu (51) söyler. *Risale*'de Safiyyüddin, Ali el-Kürdi'nin bazı mucizelerini anlatarak onun Şam'da es-Sühreverdî'yle karşılaşmasından bahseder. Es-Sühreverdî bu mübarek adamı görmek isteyince namaz kılmayan ve çoğu zaman çıplak dolaşan bir adamı görmekle vakit kaybedeceği gerekçesiyle onu bu isteğinden vazgeçirmeye çalışırlar lâkin o, bu adamı görmekte

ısrar eder. Ali el-Kürdî, Yakut adında bir başka kutsal deli oraya yerleşene dek Emevi Camii'nde kalmıştı ve Safiyyüddin onu orada görmüştü. O zaman Ali el-Kürdî Şam'dan ayrılmış, ölene dek kalacağı Bab el-Saghir mezarlığında yaşamaya başlamıştı. Artık Yakut'un egemen olduğu şehre bir daha hiç dönmemişti. Es-Sühreverdî Ali el-Kürdî'yi Emevi Camii'nde arayınca Yakut ona aradığı kişinin mezarlıkta olduğunu söyler; Es-Sühreverdî de kendisine söylenen yere gider ve Ali el-Kürdi'nin ilk başta kendisini nezaketsiz bir şekilde terslemesine rağmen ona hürmet eder.[139]

Safiyyüddin, tabiatıyla naklettiği erkeklerle kadınların hayatlarının tasavvufi yolculuk kısmına epey merak sarmıştı. Bu insanların hayatlarında manevi derinliklerinin veya mertebelerinin nişanesi olarak çoğunlukla imâ edilen, nadiren de şifa mucizeleri içeren kerametten çok daha önemli şeyler olmaktaydı. Safiyyüddin, diğer dünyaya aidiyetlikleri bilindik sınırları aşan kimselerin hayatlarına özellikle ihtimam gösterir ve bu kimselerin sahih manevi yolculuklarının bir ifadesi olan davranışlarına eleştirel yaklaşmaz. *Muvallah* (*imra'a muvallah; hem kadın, hem erkek için kullanılan* deli manasındaki terim), Safiyyüddin'in Allah aşkıyla delirenleri anlatmak için kullandığı "delirtilen kimse"lerdi. Hıristiyan kutsal delileri gibi muvallahın da deliliği, tuhaf davranışlarını ve şerî kanunları çiğnemesini örtbas edip manevi derinliğine bir kılıf vazifesi görürdü. Şam'da Ali el-Kürdî'yle Yakut'un yanı sıra [140] Safiyyüddin Mısır'da şahsen tanıdığı birtakım kutsal delilerden bahseder. Beni Süveyf'in kuzey batısında bir köy olan Bilifiya'da adamın biri diğer insanlar onu yalnızca sıradan bir *mecnun* olarak görse de, *keşf*inden ötürü (aydınlandığı için) *muvallah*tır.[141] Öte yandan Bahnasa bölgesinde sofu bir adama sayısız vahiy iner lâkin adamın tasavvufi esrikliğinin (*veleh*) harici emareleri onu dürüst, akıllı bir yaşam sürmekten alıkoymaz.[142] Safiyyüddin aynı zamanda

139 A.g.e. 49, 53-53b.

140 Daha fazla bilgi için bkz. L. Pouzet, 'Aspects de la vie religieuse à Damas au XIIIe siècle' (Lyon Üniversitesi II, 1981), 248, 261-262.

141 *La 'Risala' de Şafi al-Din*, 96-96b.

142 A.g.e.

İskenderiye'de Abdülkadir en-Nakkad adında sofu bir şeyh tanır. Abdülkadir en-Nakkad (önce) bir şeyhin müridi olduktan sonra tasavvufi bir yolculuğa çıkar. *Veleh*in (kutsal deliliğinin) etkisi altında öyle şaşırtıcı şeyler söyler ki, kadı söylediklerine katlanamaz ve onu muhtemelen Selahaddin Eyyubi'nin yaptırdığı *bîmâristâna* kapattırır.[143] Oysa Abdülkadir en-Nakkad'ın maneviyatı esaret altında daha da kuvvetlenir. Bunun üzerine hayli itibarlı bir şeyh olan Ebu'l Abbas el-Munşî bir gün onu ziyaret edip orada gördüklerini ve işittiklerini kaleme alır. Yazdıklarını adamın ismi üzerinde oynayarak şöyle sonlandırır: bu adam *abd-ü kadirin*, yani her şeye kadir olan Allah'ın bir kuludur. Bu tanıklık onun mübarekliğini kanıtlamak için yeterlidir.[144]

Allah aşkıyla deliren diğer kimseler arasında[145] Safiyyüddin Mekke'ye hacca giderken yolda gördüğü Muhammed'den bahseder. Aslen İranlı olan Muhammed kutsal deli olmadan önce fakih olmuş olabilir. Saplantılı gezintileri ve Allah'a gece gündüz sürekli yakarışlarıyla tuhaf biriydi. Ayrıca kendisine yemesi için bir şey ikram edildiğinde vahşi bir hayvan gibi davranırdı. Yine de hoş bir görünümü vardı ve her ne kadar nafile namazı kılarken taşkınlaşsa da namazını hiç bırakmazdı. Sayısız manevi tecrübe yaşamıştı.[146] Dahası Safiyyüddin Bilbeis'de kimseden bir şey istemeyen, bilhassa para almayı reddeden, insanlar ne verirse onunla yaşayan Ziyâde adında bir kutsal deli tanıyordu. Emirler ve varlıklı kimseler helvanın içine dinar saklayıp ona vermeye çalışırlardı. Ziyâde onların bu yaptığını anlayınca onlardan şeytan görmüş gibi kaçardı. Çoğu kutsal deli gibi onun da doğaüstü güçleri vardı: muazzam bir fizyonomi *(firasa)* bilgisine sahipti.[147] Safiyyüddin Fustat'ta ise çoğu zaman Fustat ve Kahire'deki musalla taşlarında yatan Ahmed adında bir adam tanıyordu. Namazda bile çok gülerdi lâkin aptal ya da budala değildi. Hiçbir şeye ihtiyacı olmasa da, durumunu gizlemek için dilenirdi. Sık sık tasavvufi vecd hâline girer ve diğer insanların

143 *Bkz.* The Travels of Ibn Jubayr, *33.*

144 La 'Risale' de Safi al-Din, *103b-104.*

145 Ayrıca bkz. a.g.e. 116b—117 ('Izz ad-Din), 119b (al-Qamini), ve 121 (Hath'am).

146 A.g.e. 117-117b.

147 A.g.e. 119-119.

düşüncelerini okuyabilirdi.[148] Benzer şekilde Kahire'de kötürüm bir kutsal deli geleceği görebildiği için bütün başkentte tanınmaktaydı.[149] Son olarak Safiyyüddin, Giza'da kutsal deli bir kadın tanıyordu. Kadın üç yıl boyunca hiç oturmadan ve üzerinde herhangi bir korunak olmadan çimlerin üzerinde durmuştu. Yılanlar kadının etrafına sığınmış ve kadın yalnızca kendisine ne verdilerse onu yiyerek hayatta kalmıştı.[150]

Safiyyüddin yalnızca bir kez bir *meczup*tan bahseder. Onun eserinde kimi zaman ortaya çıkan *meczup*la *muvallah* arasındaki farkın kutsal delilikle kalıcı kutsal delilik arasındaki fark olmadığı,[151] istemeden deliren biriyle kutsal deliliği başarmak için çabalayan biri arasındaki fark olduğu anlaşılıyor. "*Meczup*, Yukarı Nil'de Damamin adlı bir köyde sofu bir şeyh olan Müferric'di. Safiyyüddin onun Yukarı Nil'den bir tüccarın satın aldığı Etiyopyalı bir köle olduğunu söyler, lâkin onu Tanrı seçmiştir. Ortada hiçbir sebep yokken ve herhangi bir uyarı olmaksızın bir gün Müferric'i büyük bir büyü (*ahsa*) ele geçirir; Müferric bütün duyularını yitirir ve bana anlattığına göre altı ay boyunca yiyip içmeden bu vaziyette kalır.[152]" Şeyhi kızıp Müferric'i döver lâkin attığı dayağın onun üzerinde hiçbir tesiri olmaz. Şeyhi Müferric'in içine dişi bir cin girdiğini sanıp iyileşsin ve tekrar yemek yemeğe başlasın diye onu birisine kırbaçlattırır. Müferric iyileşmez; bunun üzerine onu kırbaçlayan adam "çık" diye bağırarak dişi cini çıkarmaya çalışır. Müferric adama "çıktı" der. Çıktı derken aslında kendi ruhunu kasteder, oysa adam içindeki dişi cinin çıktığını sanır. Sonra Müferric'i bağlayıp hapsederler; geri geldiklerinde onu kapattıkları yerin dışında bulurlar; bu Müferric'in mucizelerinin ilkidir. Bu büyülenme sürecinin (*ahsa*) sonunda Müferric kendisini müridi olarak kabul eden iyi bir şeyhe rastlar. Şeyh, Müferric'in durumunu kabul edip onun tasavvufi vecd hâlinin sahihliğine inanarak bütün dikkatini ona verir. Müferric bu şeyhte huzur bulur. Büyünün başında [Müferric] *meczup*tur; bilinci geri gelince

148 A.g.e. 119b-120.
149 A.g.e. 120—120b.
150 A.g.e. 120b.
151 La 'Risale' de Safi al-Din, *s. 41.*
152 A.g.e. 87-87b.

ise şeyhte huzur bulmuştur. Şeyh de onun mübarekliğini tasdik eder.[153] Müferric'in duygusal güvenlik hissine ihtiyaç duymanın ötesindeki tasavvufi yolcuğundan sonra tam olarak neden bir şey aradığını anlamak imkânsızdır. Bu birliktelik muhtemelen dinî yolculuğuna şekil vermiş ve çoğu tecrid meczubun aksine elbette müritlerin sonunda ona meyletmesini kolaylaştırmıştır. Sonunda mübarekliği bütün Mısır'da öylesine meşhur hâle gelir ki adını muskalara yazarlar. Müferric hem varlıklı, hem de yoksul kesim tarafından sevilir ve kendisine gelen vahiyler hayatının geri kalan kısmını hareketlendirmeye devam eder.[154]

Başkalarını eleştirebilmek amacıyla deli numarası yapanlara Safiyyüddin'in eserinde de rastlamak mümkün—bu, mübarek insanlarının akıllı delilerle ortak özelliğidir. Örneğin Safiyyüddin, Musullu ünlü bir sufi olan Kadib-ül Ban'ın (ö. H. 570) hikâyesini anlatır. Bir gün Kadib-ül Ban paçavralara sarınıp üstü başı darmadağın bir hâlde bir başka ünlü şeyh olan Ebü'n Necâ'nın evine gider. Ebü'n Necâ'nın nerede olduğunu sorar, müritleri şeyhlerinin gittiğini söyler. Kadib-ül Ban, şeyhin Şeytana hizmet etmeye gittiğini söyleyerek hakaret etmeye başlar. Talebeler şaşırır; içlerinden biri asıl yalan söyleyenin onun Şeytanı olduğunu söyler. Kadib-ül Ban öfkelenip üstündekileri çıkarır; avludaki havuzun yanında çırılçıplak kalır ve üzerine su dökmeye başlar. Sonra yırtık pırtık kıyafetlerini giyip oradan ayrılır. Ebü'n Necâ döndüğünde kendisi yokken orda neler olduğunu sorar; talebeleri de Kadib-ül Ban'ın sıra dışı ziyaretini anlatır. Ebü'n Necâ, Kadib-ül Ban'ın haklı olduğunu söyleyerek o esnada Musul valisiyle beraber olduğunu ve orda duygularını gizlemek, ikiyüzlülük etmek zorunda kaldığını açıklar. Ebü'n Necâ sonra anlaşılmaz bir şekilde Tanrının kendisine üreme organlarıyla ilgili bilgilendirdiğini ve niçin insanlara örtünmelerini emrettiğini anlatır. Bir saat sonra Kadib-ül Ban geri gelir; şeyh onu hürmetle buyur eder. Kadib-ül Ban ne deli (*veleh*), ne de divânedir (*kibel*); dengesini geri kazanmıştır. İki adam kendilerinin ve başkalarının maneviyatlarıyla ilgili sohbet ederler. Safiyyüddin bu anekdotun iki yönüyle ilgili yorum yapar. Şeyh, kendisinin iyi niyetine rağmen onu nifaka sevk

153 A.g.e. 88-88b.

154 A.g.e. 88b-90b; ayrıca bkz. s. 60-61.

eden valiyle riyakârca konuştuğu konusunda Kadib-ül Ban'la hemfikirdir. Yazarın bu gözlemi, maneviyatlarına zarar verebileceği sebebiyle ruhani liderlerin hükümdarlarla görüşmemesi gerektiğine dair genel İslamî kaideyle tutarlıdır. İkincisi Ebü'n Necâ, Müslüman kutsal delisinin genel karakteristiklerinden biri olan *avra* (çıplaklık) kelimesinin manasını anlar ama açıklamaz. Çıplaklık şehveti imlemekteydi; tıpkı cennetteki Adem'in avret yerleri oluşmadan önceki hâli gibi şehvetsiz çıplaklık olmazdı. Safiyyüddin'e göre delinin çıplaklığa olan kayıtsızlığı, şehvet hissini yitirdiğinin bir göstergesidir ve bu yüzden de cennetsi masumiyetin geri kazanılmasıdır.[155]

Lâkin olay bundan ibaret değildi. Erken Hıristiyanlıkta olduğu gibi Adem'le Havva'nın hikâyesi insanın sosyal ve cinsel zorunluluklardan, despot yönetimlerden ve konformist dinden kurtuluşunu, kısacası ahlâki hürriyetini temsil etmiştir. Kuran'daki hikâyede daha açık bir şekilde insanlığı temsil eden Âdem, Tanrının yeryüzündeki temsilcisi olmakla görevlendirilir; ahlaki bir sosyal düzen oluşturmak onun vazifesidir. "Biz emaneti, göklere, yerlere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yüklendi" (33: 72). Kuran'daki bu alıntı, kabulüne rağmen "emanet"e hıyanet eden insanın zalim ve *cahil* olduğunu söyler. O hâlde insan cahil, ilahi "emanet"i yüklenmekten vazgeçen sufi ise akıllı değil midir? Her hâlükârda geleneksel Müslüman kutsal deli, İslam'da "Asli Günah" engeli olmadığı için ruhani Hıristiyanlar gibi deruni ve ruhani bilgi vasıtasıyla ahlâki hürriyetlerini arayıp yeniden kazanmaya çalışmıştı.[156] Kadib-ül Ban'ın deli davranışıyla ilgili açıklaması—belli ki didaktik bir anekdottur—Ebü'n Necâ'nın varlıklı ve güçlü kimselerle ilişki kurarak kendinden ödün vermemesi ve arif bir kimse olarak kişisel hürriyetini yeniden kazanması gerektiğine ilişkindir. Bu bağlamda kutsal delilik, kişinin kendini yönetebilmesi için gerekli ahlaki hürriyetin radikal bir ifadesiydi.

Geç ortaçağda kutsal deli tavrı doruk noktasına ulaşmıştı.

155 A.g.e. 44b-47.

156 Bkz. Elaine Pagels, 'The Politics of Paradise', *New York Review of Books*, 35: 8 (12 May 1988), 28, daha fazla ayrıntı için: *Adam, Eve, and the Serpent* (New York, 1988).

Kutsal delilik kavramı İslam tasavvufunun en önde gelen kuramcı ve tefsircisi olan İbni Arabi (ö. 638/1240) tarafından yüceltilmişti. En ünlü eseri *Fütûhat-ı Mekkiyye*'de tasavvufi öğretisinin sistematik bir açıklamasını verir. Tahmin edileceği gibi insan aklı onun öğretisinde katı bir biçimde sınırlandırılmıştır. *Fütûhat-ı Mekkiyye*'nin giriş kısmında İbni Arabi *ilm*i üç sınıfa ayırır: akıl yoluyla edinilen ilim, duyular yoluyla edinilen ilim ve tasavvufi olarak edinilen ilim. Bu sonuncu ilim türünü insanın kalbine ruh üfler; bu ilim, ilk iki ilim türüyle edinilen bilgiye benzer fakat ondan üstündür. Bu manevi gerçeklik peygamberlerce vahiyler yoluyla, bilhassa Kuran-ı Kerim vasıtasıyla kısmen elde edilir fakat yoğun bir tasavvufi terbiyenin ardından kutsal olmanın yolu insanlara da açıktır. Bu hususi bilginin (*ma'arif*) boyutları belli ki dünyevi akıl vasıtasıyla elde edilmez. Gerçeklik mantığa, deneye ya da kanıta değil, kaynağına dayanmaktaydı.[157]

Fütûhat-ı Mekkiyye'nin kırk dördüncü bölümü "delilerle deli üstatları"na ayrılır.[158] Başlıktaki terimlerin kendileri efsanevi Bühlül figürünün kutsallıkla eş anlamlı hâle geldiğini imler; soytarı, bir azize dönüşmüş ve kutsal deliler imam ya da ruhani liderliğe yükseltilmişti. Sofu *çileciliğin*, tasavvufun ve evliyalığın unsurları İbni Arabi tarafından başarıyla harmanlanmıştı. İbni Arabi eserine tabiatıyla kendi bakış açısını destekleyen bir Kuran ve hadis şerhiyle başlar. Ona göre tasavvufi aydınlanma insana birden gelir ve böylece kişi aklını yitirir; Tanrı, delinin (*el-muvallah*) diline bilgelik ve uyarılar koyarak onun ağzından konuşur. *Ukalayi mecanin* (akıllı deliler) Tanrının kullarıdır; delilikleri mizacın fiziksel sebepler yüzünden bozulması gibi doğal süreçlerden kaynaklanmaz. Tersine delilikleri kalplerindeki ilahi bir tecellidir. Gerçeğin bu ani ortaya çıkışı akıllarını başlarından alır, Tanrıda kaybolurlar. "Akılları olmadan feraset sahibidirler!" Böyle bir tecellinin bir insandaki en güçlü örneği başlangıçta kendisine inen vahiylerden korkup ümitsizliğe kapılan Hz. Muhammed'di.[159] Tanrının akıllı delilerine gelince Eş-Şibli el-Bağdadi'ye rivayete göre akıllı delilerle ilgili soru sorulur; o da

157 EI_2, 'Ibn al-'Arabi' maddesi (A. Ates).

158 İbni Arabi, Fütûhat-ı Mekkiyye.

159 A.g.e. 92-94.

onların kıvrak zekâlı (*milahun*), akıllıların en zekisi olduklarını söyler. Sonra ona delileri, diğer insanlardan nasıl ayırabildiğini sorarlar; o da *kâdr*in (kâdir) izlerinin delilerde belirgin olduğunu söyler.[160]

İbni Arabi'ye göre faniler arasında ilahi tecellinin üç mertebesi (*merâtib*) vardır. Birinci mertebede "hayvani ruhu" işlevini sürdürse de kişi bütün rasyonel edimlerini ölene dek yitirir. Bu kimselere *ukalayi mecanin* denir. İkinci mertebede delilik hâli kalıcı değildir; kişi, aklı başında bir hâlde tastamam topluma geri döner ve kendi işlerini görebilir. Bu tür kimseler peygamberlerle evliyalardır. Üçüncü mertebede sıradan kimseler zaman zaman manevi bir yolculuğa çıkarlar. İbni Arabi, evliyaların tasavvufi esrikliklerinden istedikleri zaman kurtulma veya esriklerini kontrol altında tutma şansları yokken peygamberlerin bunu yapabildiklerine inanmanın yanlış olduğunu ekler.[161]

İbni Arabi bu akıllı delilerin bazılarıyla tanışmış ve onlardan bir şeyler öğrenmeye çalışmıştı. İçlerinden bilhassa birini iyi tanıdığını belirtir ve bu kişinin manevi körlükle ilgili sofu sözlerini anlatır. Yazar bu adamın o güne dek karşılaştığı en iyi delilerden (*ma'tuhin*) biri olduğunu söyler. İbni Arabi bu adamın aklını neyin aldığını sorunca kendisine soruyu soranın deli olduğu cevabını alır— "Benim aklım olsaydı, sen bana aklımı neyin aldığını nasıl sorabilirdin?" Bu ilahi bir gizemdi. Söz konusu kutsal deli yalnız kalmak istiyordu; insanlar kendisine anlayış gösteriyor, çocuklarla diğer kimseler kendisini rahatsız etmiyordu. Sakin, *mebhût* (şaşkın, sersem) ve hürmetkârdı; sürekli camiye gidip namaz kılardı. İbni Arabi'nin kendisine yaptığı ibadetlerle ilgili yönelttiği sorulara bunu kendi iradesiyle yapmadığını, Tanrının onun üzerinden hareket ettiği cevabını verir.[162]

İbni Arabi *mecanin el-hakk*tan da (hakikatin delileri) bahseder. Bu deliler (*behâlîl*) arasında Bühlül, Sa'dun ve Ebu Vahab el-Fazıl vardır. Kimileri mutlu, kimileri mutsuzdur. Ferasetlerinin ne kadarının alındığına göre farklılık gösterirler. İbni Arabi Tanrının cezbine kapılmış tanıdığı birtakım kimselerin

160 A.g.e.
161 A.g.e. 92-94.
162 A.g.e. 94-98.

isimlerini verir. Sonuçta kendisinin de bir keresinde camide beş vakit namaz kıldırırken kutsal deliliği tecrübe ettiğini *(makam el-bahlila)* itiraf eder. Nerede olduğunu ve ne yaptığını hatırlamaz; ona rüya gibi gelir. Bu, ilahi bir tasavvurdur. "Bundan [bu tecrübeden] *mükellif*, *teklif* ve *mükellefi* tanıdım.[163]" Kutsal deliler (*el-mecanin el-ilahiyn*), ilahi inayetin harici ve zahiri emareleriydiler.

(4) Âhir Zaman Azizleri

Mülhem, çapulcu deli İlk Çağdan bu yana bilinen bir tipti. Üçüncü yüzyıl Hıristiyan yazarı Minucius Felix, bir arkadaşına mundar ruhlarla ve onların putperest dinlerle ilişkisine dair yorumunu söylemişti: "Sokaklarda koşuşturan delilerden, tapınaksız türden, öfkeli, atıp tutan, ortalıkta raks ederek dönüp duran kâhinlerden de onlar sorumlular; aynı şekilde cine tutulma söz konusudur lâkin esriklik nesnesi farklıdır.[164]" Ortaçağın sonunda Pero Tafur, Mısır'ı ziyaret eder ve aşağıdaki şu canlı tasviri kaleme alır:

> Babil'de [Fustat] saçı, sakalı, kaş ve kirpiği usturaya vurulmuş adamlar var ve bu adamlar deliler nasıl yaşarsa öyle yaşıyor. Bunu kutsallık üzerinden yaptıklarını söylüyorlar ve Tanrıya kulluk etmek için bu dünyadan ve onun şatafatından kaçıyorlar; bu yüzden de kendilerini tıraş ediyorlar. Kimileri boynuz takar, kimileri üzerlerine bal döküp tüy yapıştırır; kimileri ucundan fener ve kandiller sarkan bakraç taşır, kimileri atılmaya hazır ok ve yay taşır. Hıristiyanların işkencecileri olduklarını söyleyerek çeşit çeşit kılıklarda ortalıkta dolanırlar. Endülüs Emevileri onlara büyük saygı gösterirdi. Bir gün birkaç adamla karşılaştım ve onlara nereye gittiklerini sordum. Onlar da kimin daha önce yanacağını öğrenmek için Hıristiyan köpeklerle ateşe gireceklerini söylediler.[165]

Osmanlı dönemine gelince delilerle ilgili tarihsel belge sayısı giderek arttığından bu dönemde de göze çarparlar. Giderek artan ecnebi seyyahların yanı sıra yerli yazarlar da delilerle, özellikle meşhur kutsal delilerle ilgili eleştirel yazılar

163 İbni Arabi, Fütûhat-ı Mekkiyye, iv (Kahire, 1975), 100-1001.

164 A.g.e. Welsford, *The Fool*, 76-77.

165 Pero Tafur, *Travels and Adventures, 1435-1439,* çev. ve ed. Malcolm Letter (Londra, 1926), 71-72.

kaleme alırlar. Önde gelen Mısırlı sufilerden Abdulvahhâb eş-Şa'rânî (ö. 973/1565) eserlerinde kutsal delilerle kutsal olmayan sahtekârları ayırt etme yanlısıydı. Abdulvahhâb eş-Şa'rânî'nin kanunlara itaat eden kutsal zatların biyografilerinin yanı sıra, her ne kadar bu durum haciyografi türüne aykırı olsa da, adı kötüye çıkmış sufilerle şarlatanların yaşamlarına da yer veren *menâkıb* edebiyatının ilk yazarlarından biri olduğu anlaşılıyor.[166] Her hâlükârda eş-Şa'rânî, davranışları "tamamen mekruh" sayılan dervişleri eleştirmekte hızlı çıkmıştı.[167]

Eş-Şa'rânî'nin "terzi" lâkaplı Şeyh Berekât el-Hayyât (ö. 923/1517) adlı biyografisi bu tür sahtekâr kutsal adamların tipik bir örneği olabilir lâkin eş-Şa'rânî açısından bu tür tuhaf kimselere bir nebze belirsizlik de katmıyor değil.

Berekât bir Hıristiyan gibi çizgili muslin giyerdi ve çok pisti. Terzi dükkânı vardı ama içerisi kedi, köpek ve kuzu leşiyle dolu olduğundan insanlar orada duramazdı. Şa'rânî'nin şeyhi Nureddin el-Marsafî ne zaman birinin bir sıkıntısı olsa Berekât'tan yardım isterdi. Dükkânının yanına taş koyarak konuyla ilgili kendisini bilgilendirirler; o da mucizevi bir şekilde sorunu çözerdi. Lâkin kendisi bütün bu sorunları çözerken diğer şeyhler hediyelere boğulduğu için pişman olur. Kendisine inanan Ezherî el-Ezher müftülerinden birinin yanı sıra diğer ulemayı da Berekât'ı ziyaret etmeleri için ikna eder. Günlerden Cuma olduğundan ziyaretçiler Berekât'la beraber namaz kılmak isterler; Berekât namaz kılmaya alışkın olmadığını söyleyerek onların bu isteğini reddeder. Sonra gidip köpeklerin su içtiği bir yerde abdest alır ve bu davranışıyla Ezherîlere hakaret eder. Bir keresinde masum bir adamın birisine karşı yanlarında kimse yokken suç işlediğini iddia ederek adamı yetkililere şikâyet eder. Zavallı adam feci şekilde dayak yedikten sonra Berekât adamı başka biriyle karıştırdığını söyler. Bir keresinde de onu tehdit eden yüksek mertebeden bir devlet görevlisi hemen görevinden alınır.[168]

Söz konusu biyografi, sufizmin Mısır toplumunun çeşitli katmanlarından nasıl geçtiğini gösterirken diğer yandan kutsiyetin sınırları böylesine genişken ortodoksluğu ayırt etmedeki zorluğu akıllara getirir.

166 Bkz. *EI*$_2$, 'Manakib' maddesi (C. Pellat), konuyla ilgili çarpıcı bir inceleme.

167 Michael Winter, *Society and Religion*, 115-116.

168 A.g.e. 116.

Eş-Şa'rânî Kahire'nin delileriyle ilgili pek çok hikâye anlatır. Sahih bir mübarek zatın doğaüstü güçlerine tamamen inanır. Örneğin insanları tanımadığı hâlde onlara isimleriyle hitap eden Üryan İbrahim adında bir adamdan bahseder. Tamamen çıplak bir vaziyette insanlara olur olmaz yerde vaaz verir. Rivayete göre sesinin tatlılığından kimse onun yanından ayrılamaz ve onu rahatsız edemez. Bir diğer Mısırlı da manevi yolculuğu başlayınca kendini hadım eden Abdurrahman el-Meczûb'du. Bir sene boyunca kumların üstünde diz çöker, sırasıyla üç ay susar, üç ay konuşurdu. Tebessüm ederek çocuk gibi konuşur, kendisinden üçüncü şahıs olarak bahsederdi.[169]

Sufilerle ilgili biyografisinde Eş-Şa'rânî davranışları tuhaf olan iki tür "âlim" tanımı yapar: *mecazib* [170] yani "kendiliğinden evliya" sayılanlar ile *erbâb el-ahvâl*, "vecd hâlindeki kimseler." Kimileri İbrahim gibi çıplak dolaşır ya da tuhaf kıyafetler giyerler; kimileri de Hıristiyanlar gibi giyinir ya da Hıristiyan keşişler gibi yaşarlardı. Eş-Şa'rânî insanın bu kimselere karşı çıkmayı yalnızca içinden geçirmesinin bile tehlikeli olduğunu düşünürdü. Dahası insan onların hayır duasını almaya çalışmamalıydı, zira hayırdan çok zarara sebep olarak seni lanetleyebilirlerdi. "Esrik hâlleri" olan söz konusu adamlar tıpkı deliler gibi çoğu ahlâki ve kanuni kısıtlamalardan muaftılar. Eş-Şa'rânî, Deştûtî'den alıntı yaparak "*erbâb el-ahvâl*"in Tanrıyla insanoğlu yaratılmadan ve dinler vahyedilmeden önceki hâlde olduklarını söyler. Bir kimse onların doğaüstü güçlerini kabul etmeli fakat davranışlarını örnek almamalıdır.[171] Eş-Şa'rânî'nin iki grup arasında net bir ayrım yaptığı görülmez fakat söz konusu ayrımın istemsiz ve istemli esrikler arasında olduğu anlaşılıyor.

Gerçek Melamî sofuluğunun örneği Eş-Şa'rânî'ye göre ilk halife Ebubekir'di: "Durmaksızın vicdan muhasebesi yapılması, kişinin gerektiğinde kendini kınaması ve nefsine hâkim olması için çağrıda bulunur. Başkalarının hatalarını bağışlamaya çalışır, hayır işlerinin gizli yapılmasını, yapılan hayırları da başkalarına isnat etmeyi salık verir, yüksek dinî mertebede olduğunu iddia

169 Dermenghem, *Vies des saints,* 344-345.

170 Bkz. M. Horten, 'Monchtum und Monchsleben im Islam', *Beitrdge zur Kenntnis des Orients*, 12 (1915), 107.

171 Winter, *Society and Religion,* 115.

edenlere karşı insanları uyararak herkesi riyayla mücadele etmeye çağırır.[172]" Diğer yandan Eş-Şa'rânî samimiyetsiz, şarap ve haşhaş içen, kadınlarla oğlanları öpen Melamîleri suçlu ve şeytanî kimseler olarak ifşa eder. Özellikle halk şöyle der: "Bu adamlar *mecazib*; gözleri Tanrıdan başka bir şey görmüyor.[173]"

Tanrıdan ilham alan bu delilerin bir kısmı daha önceden gördüğümüz gibi kendi durumlarından ötürü Tanrıyı suçlamalarıyla ve Tanrıyla olan tartışmalarıyla biliniyorlardı. Diğerleri de geleneklerden pek hoşlanmıyor, utanç duygusu taşımıyor, inançlara ters düşen ifadeler kullanma eğilimi taşıyordu ve çoğu özellikle Tanrı tarafından kötü muamele görmekten ya da öldürülmekten mazoşist bir haz duyarak toplumsal değerleri alaşağı ediyordu.[174] Bu tür delilerin mazur görülebilecek yanı kutsal yaşam tarzları ama en çok da mucizeler yaratabilme yetileriydi. Eş-Şa'rânî örneğin kendi çağında yaşamış bir Melamî delisi olan Ebü'l Hüda'nın hikâyesinden bahseder. Ebü'l Hüda garip kıyafetler giyen ve yolda karşılaştığı herkese sarılan tuhaf bir adamdı. Adı çıkmış, eşcinsel ve uçuk siyahi kölelerin arkadaşıydı. Bir keresinde Dimyat'ta bir gemiye binmeye çalışmış, kötü şöhreti yüzünden gemiye alınmamıştı. Fakat sonrasında gemi esrarengiz bir şekilde limandan ayrılamamıştı. Yakışıksız davranışlarına rağmen onun mübarek bir adam olduğuna inanılıyordu.[175]

Meczub, İslam tasavvufuna düşman olanlar için kolay bir hedef hâline gelmişti. Erken on altıncı yüzyılda Afrikalı Leo Kuzey Afrika ve Mısır'da tasavvufun aşırı yorumlarını gözlemlemiş ve bu kişilerin tuhaf davranışlarını eleştirmişti. Birtakım sufi tarikatlarını sapkın olarak nitelendirmişti. Fez'deki sufilerle ilgili incelemesi bağlamında Afrikalı Leo bir tarikatın, belli ki Melamîlerin kuralından bahseder. Bu tarikatın üyelerinin ma-

172 A.g.e. 113.

173 A.g.e. 114.

174 Bausini, Note sul "Passo Sacro" nell'Islam', 99.

175 A.g.e. Horten, 'Monchtum und Monchsleben im Islam', 80. 18. Asır Türkistanında uç bir Melamîyle ilgili inceleme için bkz. Paul W. M. Hartmann, 'Meshreb der weise Narr und fromme Ketzer: Ein zentralasiatisches Volksbuch', *Der Islamische Orient: Berichte und Forschnngen*, 1: 5 (Berlin, 1902), 147-193. Grosso modo, Bausani sahte Melamîyi yanlışlıkla tipik "kutsal deli" şeklinde yorumlar ('Note sul "Pazzo Sacro" nell'Islam', 96-99).

neviyatlarını ifşa etmeden, deli numarası yaparak bir günahkâr gibi, bazen bir kadın tüccarı olarak yaşamlarını sürdürmeleri gerekiyordu. Bu bahaneyle Afrika'da nerdeyse çıplak denecek bir halde eski püskü elbiselerle sayısız dolandırıcı ve düzenbaz dolaşıyordu. Afrikalı Leo bu insanların hiçbir çekinceleri yahut utanma duyguları olmaksızın bu şekilde davrandıklarını belirtir. Kimi zaman hayvanlar gibi umuma açık yerlerde kadınlarla çiftleşirlerdi—bu, Afrikalı Leo gibi çoğu yazarın bahsettiği ama kadınların mübarek erkeklerin menisi vasıtasıyla kazanacaklarını sandıkları doğurganlık arzusuyla ilişkilendirmedikleri bir durumdu.[176] Bu erkekler sıradan halk tarafından evliya sayılıyordu.

Afrikalı Leo bu ayaktakımının Tunus'ta çok fazla olduğunu[177] fakat en çok Mısır'da, özellikle Kahire'de yuvalandıklarını gözlemlemişti.

Kahire'de Beynel Kasreyn'de bu kişilerden birinin hamamdan çıkan güzel bir kadını tutup sokak ortasında yere yatırarak ırzına geçtiğini gözlerimle gördüm. Adam bu kadını bırakır bırakmaz herkes kadına bir evliyanın dokunduğunu düşünerek sanki bu kadın kutsal bir nesneymişçesine onun elbisesine dokunabilmek için etrafına üşüştü. Millet kendi arasında evliyanın kadını iğfal ediyormuş gibi yaptığını ama aslında bunda bir kötülük olmadığını konuşuyordu [?]. Kadının kocasına haber gidince adam bunu aleni bir lütuf olarak telakki eder. Tanrıya şükreder ve kendisine sunulan bu lütfun karşılığında sevinç gösterisi olarak bir ziyafet verir. Kanunların yetkili kıldığı kadılarla hekimler bu sahtekârı en sert şekilde cezalandırmak ister fakat halk her seferinde bu insanları ölümden kurtarır [?] çünkü bu insanların her biri cahil halkın nezdinde büyük saygı görür ve kıymetli hediyeler alır.[178]

Eş-Şa'rânî'yle Afrikalı Leo'dan kısa bir zaman sonra İtalyan

176 Bkz. Meyerhof, 'Beitrage', 341.

177 Leo Africanus, *The History and Description of Africa*, çev. Brown, iii. 721 = *Description de l'Afrique*, çev. Epaulard, s. 384: "Bu şehirde insanın deli sanacağı, yalınayak başıkabak gezen, yanlarında taş taşıyan belirli insanlar var; bu adamlara hususi mübarekliklerinden ötürü halk tarafından hürmet ediliyor. Dahası bu deli adamlardan Sidi d-Dahi isimli birinin yüzü suyu hürmetine Tunus kralı daha önce bahsi geçen manastırlardan birini yaptırmış ve bu manastırı en şaşaalı eşyalarla süslemiş."

178 Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, çev. Epaulard, i. 223-224.

fizikçi-botanist Prospero Alpino 1581-1584 yıllarında Mısır'a gelir. Mısır tıbbıyla ilgili anlatıları ilk kez 1591'de yayınlanır ve bu kitap yabancı bir gözlemci tarafından kaleme alınmış Avrupa dışı tıpla ilgili en eski çalışmalardan biridir. Prospero Alpino ayrıca Mısır'ın doğal tarihiyle ilgili bir tasvir de yayınlar. Alpino, geç on altıncı yüzyılda Mısır'daki sosyal yaşamın bütünüyle çarpıcı bir tablosunu ortaya koyar. Senelik hacı uğurlama töreniyle ilgili incelemesinde çoğu ecnebi gibi kafilenin geçidini takip eden "dervişler"i tasvir eder. Belirli aralıklarla bu adamlardan beş veya daha fazlası bir zikir halkası oluşturup yüksek sesle tekbir getirir, ağızları köpürene değin bağırmaya devam ederlerdi. Hareketleriyle Peygamberi taklit ettiklerine inanırlardı.[179] Ayrıca Alpino Arapça şeyh ve *veli* sözcüklerinin, içinde hem kutsiyet hem de delilik olan kimseyi imlediğini söyler. Bu şeyhler üzerlerinde tek bir gömlekle şehir, kasaba ve köylerde dolaşırlardı; öylesine hareket özgürlükleri vardı ki, haksızlık yahut sahtekârlık dâhil istedikleri her şeyi yapmalarına izin verilirdi. Alpino'nun söylediğine göre canları isterse yapmayacakları hiçbir ayıp şey yoktu; hatta sokak ortasında kimseden tepki görmeden bir kadının ırzına bile geçebilirlerdi.[180]

Müslüman kutsal delinin klasik batılı tasviri, Edward Lane'nin ilk kez 1836'da yayınlanan *Manners and Customs of the Modern Egyptians* [*Modern Mısırlıların Örf ve Adetleri*] adlı kitabında yer alır. Batı kültüründeki kadim "Hıristiyan kutsal deli" geleneğini unutan Edward Lane belli ki Müslüman evliyaların akıllılığıyla ilgili çok az şüpheye yer bırakarak onları hakir görür. Konuyu ele alış biçiminin tamamını alıntılamakta fayda var:

> Bir budala veya deli onlar tarafından kabaca müstehcen yerleri sıradan fanilere karışırken aklı cennette olan varlık olarak görülür; sonuçta deli cennetin özel bir gözdesi sayılır. Meşhur bir evliya ne kötülük yaparsa yapsın (ve dinî kuralları sürekli çiğneyen çok kimse var) bu tür eylemler evliyanın kutsiyetine dair şöhretini etkilemez; zira bu eylemler o mübarek zatın aklını, ruhunu ve muhakeme melekelerini dünyevi şeylerden soyutlamasının sonucu sayılır; (bu kişi) ruhuyla muhakeme yetileri tamamen Tanrıya adandığından hislerini kontrol edemez. Topluma zararlı deliler bir yere kapatılır; oysa zararsızlar genelde evliya

179 *Alpin,* Histoire naturelle de l'Egypte, *57, 94.*

180 A.g.e. 94. Ayrıca bkz. Meyerhof, 'Beitrage', 332.

olarak görülür. Mısır'daki meşhur evliyaların çoğu ya deli, ya budala ya da sahtekârdır. Kimileri tamamen çıplak dolaşır ve öylesine hürmet görür ki, kadınlar onlardan kaçmak yerine kimi zaman bu pisliklerin umuma açık yerlerde kendilerinden istifade etmesine göz yumarlar ve kimi yönergelerle nadiren rastlanan bu tür eylemlerden ötürü rezil olmuş sayılmazlar. Diğerleri bir cübbeye yahut delk denen rengârenk yamalı, bir sürü tespihlerle bezeli uzun bir örtüye sarınır, eski püskü bir sarık takar ve üstüne rengârenk paçavralar bağlanmış âsâ taşırdı. Kimileri saman ve cam yer, çeşitli tuhaf davranışlarıyla dikkat çekerlerdi. Bu ülkeye ilk ziyaretim sırasında Kahire'nin sokaklarında sık sık neredeyse çıplak sayılabilecek, saçı keçeleşmiş, bir başka adamın çektiği eşeğe binen sakat bir adama rastladım. Karşılaştığımız zamanlarda beni görünce hemen eşeğini tam önümde durdurur, Fatiha okur, sonra da sadaka için avuçlarını uzatırdı. Bu şekilde ilk kez önüme çıktığında onunla karşılaşmamaya çalıştım ama yoldan geçen biri adamın evliya olduğunu görünce bana kızıp başıma bir bela gelmesini istemiyorsam, ona hürmet etmem ve dediklerini yapmam gerektiğini söyledi. Bu tür adamlar çoğu zaman istemek zorunda kalmadan aldıkları sadakayla geçinir. Meşhur bir ermişe genelde *şeyh*, *murabıt* ya da *veli* denirdi. Bu kişide delilik, budalalık veya zekâ geriliği varsa ona daha uygun bir şekilde *meczub* yahut *meslub* denirdi. *Veli*, yerinde bir şekilde yalnızca seçkin ve çok sofu erenlere yakıştırılan sıfattır ve "cennetin gözdesi" anlamına gelir fakat sahih ve sahte deliler için de öylesine çok kullanır ki bu sözcüğe aptal, bön anlamına gelen *belid* sözcüğünün eş anlamlısına dönüşen yeni bir yorum kazandırmıştır. Bu iki terimin hem anlam açısından, hem de ebced hesabına göre birbirleriyle eşdeğer olduklarını belirtmekte fayda var: *veli*, numerik değerleri sırasıyla 6, 30 ve 10 Arapça vav, lam ve ye harfleriyle yazılır ve toplam değeri 46'dır; *belid* ise numerik değerleri 2, 30, 10 ve 4 olan be, lam, ye ve dal harfleriyle yazılır ve onun da toplam değeri 46'dır. Bu yüzden aptal birine çoğu zaman *veli* denir.[181]

Diğerleri çöllerde Tanrıya ve başkalarının vereceği sadakaya bel bağlayıp keşiş hayatı sürerken, kimi sözde ermişler Lane'e göre saygıdeğerlerdi ve diğer insanlar gibi davranıyorlardı. Birtakım dervişlerse Lane'in Örf ve Adetler adlı kitabında tasvir ettiği gibi sofuluk ve feragatlarında gösterişçiydiler. Delilerle

181 Lane, *Manners and Customs*, 1860 baskısı, s. 227-229. Ayrıca bkz. Meyerhof, 'Beitrage', 331-332; *EI*1, 'Wali' maddesi. Hemen hemen aynı dini düşünceler yaklaşık sekiz yıl sonra Herbert E. E. Hayes tarafından Islam and Magic in Egypt [Mısır'da İslam ve Büyü] adlı kitabında ifade edilir: *Moslem World*, 3 (1913), 402-403.

deli numarası yapan kimselerse, en ağır şekilde cezalandırılması gereken olmadık taşkınlıklar yaparlardı. Lane, Fransızlar on sekizinci yüzyılın sonunda Mısır'ı işgal ettiğinde Fransız kumandan Menou'nun Kahire ulemasına delilerle ilgili fikrini sorduğu zaman ulemanın kumandana bu adamların davranışlarının İslam kanunlarınca yasaklandığı cevabını verdiği hikâyeden bahseder. Fransız kumandan ulemaya teşekkür edip bu tür insanların taşkınlıklarının engellenmesi için emir verir. Deli olduğu anlaşılanlar *maristan*a kapatılacak, aklı başında olanlarsa ya bu tür davranışlarından vazgeçecek ya da şehri terk edeceklerdir.

Sonuçta Lane, El-Cabarti'nin Mısır tarihine dayanarak "genelde ermiş sayılan delilerin genel karakter ve davranışlarını gözler önüne serdiği için şöhret sahibi bir modern ermişin, Ali el-Bekri'nin bir tasvirini" ortaya koyar. Ali, epey itibar gören bir meczubdu; kimi zaman gömlek giyip yün takke takan uzun boylu, zayıf bir adam olarak tasvir edilirdi fakat çoğu zaman Kahire'nin sokaklarında çıplak dolaşırdı. Sinekkaydı tıraşıyla uzun bir baston taşır, şaşkın şaşkın konuşurdu; o konuşurken insanlar kulak kesilir, onun söylediklerini istedikleri yana çekerlerdi. Bu adam, bir kadın şeyhe örnek olmuştu; kadın, tıpkı onun gibi başını ve vücudunu büyük bir örtüyle örtmüş, onun anlaşılmaz konuşmasını taklit etmişti. Müstakil bir eve girdiklerinde kadın harem kısmına çıkıp kadınların güvenini kazanır, kadınlar da ona para ve elbise verirdi. Şeyhin kendisini dinî esrikliğiyle etkilediğini, bu yüzden kendisinin de ermiş sayıldığını söylerdi. Lane'e göre kadın giderek daha da delirip kendini kaybetmiş, yüzünü açıp erkek kıyafetleri giymişti. Bu kadınla şeyh beraber dolaşmaya devam edip şeyhin kudretinden etkilendiğini düşünen bir sürü yaramaz çocukla serseriyi kendilerine çekmiş, sonuçta kendilerine çektikleri bu insanlar da onlar gibi tuhaf davranmaya başlamıştı. Kalabalıklar kadının elini öpüp hayır duasını almaya çalışırken peşine takılanlar tuhaf davranmayı bıraktıklarında kadın onlara kimi zaman Arapça, kimi zaman da Türkçe hakaret ederdi. Bir vakit sonra Türk bir kollukçu onları yakalayıp evine götürür, şeyhe yiyecek bir şeyler verir, ardından kadınla diğer meczubları hapse atar. Ali serbest bırakılır, diğerleriyse falakaya yatırılıp kadınla birlikte bilahare *mâristan*a kapatılır. Kadın bir süre hastanede kalır; oradan ayrıldıktan sonra

itibar sahibi bir şeyh olarak tek başına yaşar. Yandaşlarından ayrı düşünce abisi Ali'yi eve kapatıp bakımına orda devam eder. Ali, erenlerin *kutb*u olduğunu iddia ettiği için insanlar kafese kapatılmış bu mübarek adamı ziyaret ederler. Ölünce şaşaalı bir törenle Kahire'nin modern kesimine defnedilir ve burası zamanla bir hac merkezi hâline gelir.[182]

Kuzey Afrika'da deliliğin topografisi yirminci yüzyılın ilk yarısında ilk etnograflardan Edvard Westermarck tarafından daha hoşgörülü bir şekilde incelenir. Edvard Westermarck'ın terminolojik ayrımları bilhassa faydalıdır ve ortaya koyduğu genel tasvir ortaçağdan bu yana İslamî kültürel motiflerle bu motiflerin doğulu teamüllere olan yakın benzerliği arasında güçlü bir devamlılık arz eder. Westermarck konuyu incelikle şöyle özetler:

> Son olarak budalalarla delilerden müteşekkil bir grup mübarek adamla kadın var. Marakeş'te akli bozukluğa her daim doğaüstü güçler atfedilir. Manikler yakınlarındakiler için tehlike arz eden, *cünun*a tutulmuş mecnun sayıldığından *mâristan*a kapatılır; zararsız delilerse bedenleri yeryüzünde, ruhları gökyüzünde olan ermişlerden sayılıp itibar görür. *Bûhâlîya*da (tkl: *bûhâlî*, diş: *bûhâlîya*, çğl: *bûhâlîyat*) [sessiz, sakin ve genelde pasaklı budala delileri imlemek için kullanılan Arapça bir sözcük] durum böyledir. Az ya da çok aklını yitirmiş, geveze, genelde saçı uzun (ki bu tür kimselere Fez'de şébşûb denir) lâkin alışkanlıklarında çoğu zaman temiz *meczûb* (çğl: *mecazib*, diş: *meczûbe*, çğl: *meczubîn*) için de aynı şeyler geçerlidir. *Meczûb*, *bûhâlî*'den daha mübarek sayılır; gerçekten de ikincisi için kimi zaman *bûhâlî hali men rahmet allah (*bûhâlî Allah'ın rahmetinden mahrumdur*) denir. Baraka, evliyalık mertebesindeki mkhálkhal* (çğl. *mkhalkhlin;* diş. *mkhdlkhla*, çğl. *mkhalkhlat:* büyük asabi heyecanla ortaya çıkan bir tür delilik) denen kişiye atfedilir. Bu ifade sıradan bir kimsenin mecnun, meczub yahut bûhâlî sayılabildiği durumlardaki şerifler için kullanılır. Ermiş deli tuhaf davranışlarından sorumlu tutulmaz. Fez'e ilk gidişimde çırılçıplak dolaşan deli bir kadın görmüştüm. Aynı kasabayı on iki yıl aradan sonra ikinci kez ziyaret ettiğimde kadın hâlâ yaşıyordu ve aynı alışkanlığını sürdürüyordu. Fez'de, Sidi Hammadi'de hayatı boyunca *meczub* olarak yaşayıp ölmüş ermişlerden birinin de kasabada çıplak dolaştığı bilinir; adam yaşadığı eve gömülmüştür ve akrabaları tarafından her sonbaharda anısına bir şenlik (*mûsem*) düzenlenir. Deliler dinî vecibelerin en gereklilerinden biri sayılan oruç tutmaktan da muaftı-

182 Lane, *Arabian Society*, 60-69.

lar. Tetuan'da iftara kadar aç kalmak yerine güpegündüz yol ortasında yemek yiyen bir deli için insanların acıyarak "Zavallıcık ne yaptığını bilmiyor; aklı hep Allah'ta" dediklerini duydum.[183]

Aynı zamanda Canaan'ın, Filistin'deki Müslüman ermişlerle ilgili çalışması *meczub*la ilgili çok daha fazla ayrıntıya yer verir. Sufi yahut dervişe gelen tasavvufi çağrının ani olabileceğini ve kişinin bu çağrıya hemen icabet edebileceğini, bu yüzden de etrafındakilerin onun akli dengesinin bozulduğunu sanabileceklerini söyler. Gerçekten de bu durumun, *meczub*luğun çoğu dervişin kariyerinin normal başlangıcı olduğuna inanılıyordu. *Meczub* bütün dünyevi şeyleri unutup— bir bakıma Çağırıcısıyla yaşayarak—sadece içinden gelen çağrıya kulak verir. Tüm dikkatini maneviyatına verdiğinden zahiri varlığı kopuk kopuk konuşması, sürekli aynı cümleyi tekrarlayıp durması, sokaklarda, tarlalarda avare dolaşması, sadece ot ve hatta leşle karnını doyurmasıyla zuhur eder. Eş-Ša›râni'nin bir *meczub* biyografisinden alıntı yapan Canaan cezbelenenlerin kendilerine manevi çağrı geldiği zaman sahip oldukları zahiri özelliklerini muhafaza ettiklerini iddia eder. Ayrıca Canaan birtakım *mecazib* örnekleri verir; görünen o ki Canaan konuyu incelediği zaman *meczub* sözcüğü Arapça konuşma dilinde *mecnun*la eşanlamlıydı. Benzer şekilde Türkçe *meczub* sözcüğü de günlük konuşma dilinde "çılgın, deli" anlamında kullanılırken eskiden ilahi aşka kapılmış sufi anlamına gelmekteydi.[184] Canaan *meczub*un davranışının içine şeytan girenlerin davranışından farklı olmadığını öne sürer. Yine de klasik Arapçada *meczub*un içinde iyi bir ruh taşıyan ve Tanrı tarafından O'nun yanına çekilen kimse olduğunu, bu yüzden *mecnun*un içine kötü ruh girmesine karşılık *meczub*un Tanrının kendi içine yerleştirdiği iyi ruhun kurbanı olduğunu savunur.[185]

Kutsal delilerin İslam toplumlarındaki bu modern gözlemcileri genelde kuşkucu olup delinin anormal ve grotesk davranışını vurgulama eğilimindeydiler. Fakat Lane bile ermiş bir tanıdığının vazıh doğaüstü güçlerini fark etmişti.[186] Yerel halkın

183 Westermarck, *Ritual and Belief*, i. 47-49.

184 Redhouse Yeni Türkçe-Ingilizce Sozlük, *'meczub' maddesi.*

185 Canaan, *Mohammedan Saints*, 320-321.

186 Lane, *Arabian Society*, 60-69.

çoğunun nazarında kutsal deliliğe olan inancı sağlamlaştıran şey, elbette kutsal delilerin bu doğaüstü yetileriydi.

Geriye bakacak olursak kutsal delinin bu yetisiyle bütün bu kutsal delilik meselesi geç ortaçağda aklı başında insanlarca nasıl anlaşılmıştı? İbni Haldun'un konuyla ilgili mantıklı ve öğretici bir yorum sunan incelemesine sahip olduğumuz için bir kez daha şanslıyız. *Mukaddime*'nin başında İbni Haldun, hilkaten yahut sonradan edinilmiş doğaüstü ferasete sahip çeşitli insan türlerini inceler. Kitabına Tanrının kendi amaçlarına hizmet etmesi, öncelikle halkını yönlendirip onlara kurtuluş yolunu ve Tanrının onlara tebliğ ettiklerinin sıradan fanilerce elde edilemeyeceğini göstermesi için peygamber olarak belirli insanları seçtiğine dair temel iddialarla başlar. Seçilmiş kişi kendisine vahiy geldiğinde yanındakilerden uzaklaşmış görünmesiyle fark edilebilir. Bu duruma baygınlık yahut bilinçsizliğe benzeyen ama ikisiyle de alâkası olmayan bir boğulma hissi eşlik eder.[187] Manevi âleme bu giriş veya karşılaşma, insanların sıradan algılarına tamamen yabancıdır lâkin kendisine vahiy gelen kimse Hz. Muhammed'in yaptığı gibi bu vahyi anlayıp muhafaza edebilir. Vahiy alma süreci bu olağandışı şartları yarattığından peygamberlerin cine tutulmuş olmakla suçlanması sık rastlanan bir durumdu. Tanrı tarafından seçilenler de günahsız ve başkalarına örnek teşkil eden hayatlarıyla sıradan insanlardan ayırt edilebilir; bu tür mülhem kimseler diğer insanların saygısını kazanıp peygamberlerin mucizeleri yahut ermişlerin daha küçük maharetleri gibi doğruluklarını ispat eden kerametler yaratırlar.[188]

Peygamberlikle ilgili sonraki bölümde İbni Haldun insan ruhunu bedenin görünmez ancak aşikâr bir parçası olarak tasvir eder. Ruh, kendisini sahih ferasete hazırlayan duyu algılarını edindiği bedenle bilimsel ve doğaüstü ferasetler edindiği melekler âlemi arasında bir vasıtadır. Vahiy yoluyla gelecekten haber vermenin altında yer alan kehanette bulunma, insan ruhuna özgü bir özelliktir; kâhin, kafiyeli sözler yardımıyla duyularını görmezden gelmeyi başarabilir. Bu, kehanette bulunmanın ayırt edici bir özelliğidir; lâkin ya iblislerden ilham alır ya da tasavvurların tesiri altında kalır. Doğaüstüyle olan eksik bağlantısı,

187 *Mukaddime*, i. 184.

188 A.g.e. i. 184-191.

doğruyla yanlışın birbirine karışmasıyla sonuçlanır. Dahası sezgi veya ruhun manevi algısı, uyku esnasında bütün insanlar tarafından bölük pörçük deneyimlenir; o vakit bedenin esaretinden kurtulan ruh, zaten kendisine ait olan algıları ruhsal bir varlık hâlinde geri kazanarak gelecek olayların malumatını edinir. Galen terimleriyle söyleyecek olursak İbni Haldun rasyonel ruhun hazırlandığı işleve—ruhun ilksezgisine—geri döndüğünü söyler; uyanırken ise rasyonel ruh algı ve davranış oluşturmak üzere bedenin hayvani ruhu vasıtasıyla harekete geçer. İstemdışı, çoğu zaman bulanık ve kontrol edilemez olsa da, bütün insanlar böylelikle uykuları sırasında bir an için doğaüstü olanı görürler—buna, âşık oldukları ve cinsel esrikliği yaşadıkları zamanları da ekleyebiliriz. "Uyku âleminde bu mümkünse, diğer koşullarda da nâmümkün değildir..."[189]

Böylece kimi insanların özel bir doğal yetileri vardır yahut geleceği görmeye meyyaldirler. Hiç kimse İbni Haldun'un öne sürdüğü gibi bu tür kâhinlerin var olduğunu inkâr edemez. "Doğaüstü şeylerle ilgili ifadeler aynı zamanda delilerin diline yerleştirilir; böylece deliler doğaüstü şeylerle ilgili bilgi verebilir." Benzer şekilde uykuya dalmak ya da ölmek üzere olan kimselerle tasavvuf rahle-i tedrisinden geçmiş kimseler doğaüstü hakkında konuşabilir.[190] Doğaüstü algıya erişebilenler bir şekilde "duyuların perdesi"ni kaldırabilir ya da ruhun, bedenin fiziksel işleyişiyle olan meşguliyetinden kurtulabilir.

İbni Haldun deliliğin yanı sıra delilerin doğaüstü güçlerini açıklamak için Galen'in ortaya koyduğu mizaçları, Platoncu formları ve İslamî iblisleri dâhiyane bir şekilde bir araya getirir. Fiziksel zayıflık ve/veya kötücül güçlerin saldırıları bireyi hâkim tensel dünyayla temasa geçmekten alıkoyarak ebedi hakikatlerin mânevi âlemine atar:

> Delilerin genellikle mizaçları bozuk ve zayıf bir hayvani ruhları olduğu için onların rasyonel ruhları bedenlerine zayıf bir şekilde bağlanmıştır. Bu yüzden (delinin bedenine) ait olan ruh, duyulara derunî bir şekilde gark olmaz. Ruha tesir eden eksikliğin acılı hastalığı ruhu fazlasıyla meşgul eder. Çoğu zaman ruh, ona musallat olan birtakım şeytani güçler tarafından kendini (deliye) bağlamak zorunda bırakılır;

189 A.g.e. i. 195-212; ayrıca bkz. s.214 b.a..

190 A.g.e. i. 214.

zira ruh, bu şeytani güçlerden uzak duramayacak kadar zayıftır. Böylece delinin içine cin/şeytan girer.[191] Ruhlarının özünün bozulmasının neticesinde mizaçları bozulduğu için ya da Şeytani güçlerin şiddetli saldırıları yüzünden bu şekilde içlerine cin/şeytan girince duyusal algılardan tamamen koparlar. Ruhlarının dünyasını bir an için görür gibi olurlar. (Ruhları) nesnelerin imgesini edinir, bu imgeler de tahayyül tarafından dönüştürülür. Bu durumda bu insanlar çoğu zaman istem dışı konuşurlar. Bütün bu (gruplardaki) (doğaüstü) algı hakikatle yalanı, birbirine girmiş şekilde bir arada içerir. Duyusal algılarından kurtulabilseler de ancak tasavvurun yardımıyla bizim yaptığımız gibi (doğaüstüyle) bağlantı kurmayı başarabilirler. Bu da bütün bu (doğaüstü) algılarda sahteliğe yol açar.[192]

Sonuçta İbni Haldun delinin dünya dışı varlıklarla olan bağlantısını göz ardı etmeden fakat aynı zamanda onun bu konudaki çarpıtılmış aktarımlarına güvenmeyerek delinin algılarının güvenilirliği hakkındaki ciddi şüphelerini ifade eder.

Doğaüstü algılar İbni Haldun'a göre kişinin kendini cezalandırmasıyla yapay bir şekilde de eğitilebilir. Bu tür *çileciliğin* amacı tıpkı ölümdeki gibi ruhu maddi duyulardan kurtararak bedeni ve bedenin ruh üzerindeki tesirini yok etmektir. Diğerleriyse bu amaca ulaşmak için Hindistan'daki yogiler gibi bedenlerini disiplin altına alırlar. Buna karşılık İbni Haldun sufi terbiyesinin dindar ve bu yüzden daha fazla övgüye lâyık olduğuna inanıyordu; zira sufi terbiyesinin temel amacı dünyevi meselelerle ilgili doğaüstü algılara sahip olmak değil, ilm-i ledüne ve vahdet-i vücuda ulaşmaktı. Doğaüstü algılarla ilgili örnekler kazara meydana gelir ve bunlara *keramet* denir. Hz. Muhammed'le sahabelerin bu tür doğaüstü güçleri olduğu iddia edilmişti; bu da sufilerle dindar kimselerin bu tür güçlerinin olabileceğini gösterir.

Bu bağlamda İbni Haldun kutsal deliliğe döner ve kutsal deliliğin hakikiliğine dair çok az bir şüphe ifade eder. Kutsal delinin dinî ya da geleneksel normlara tâbi olmadığı gerçeğine dikkat çekmek için delinin kanunlardan muaf olduğunu vurgu-

191 A.g.e. i. 218 n. 318a: "tehabbete cine tutulmak anlamına gelir", kar. Kuran; 2: 275 (276), ve A. Spitaler, *Orientalische Literaturzeitung*, 48 (1953), 535.

192 *Mukaddime*, i. 218; kar. Macdonald's translation, *The Religious Attitude*, 98-99.

lar; bu konuyu bir sonraki bölümde ayrıntılarıyla ele alacağız. Kutsal deli, diğer deliler gibi fiziksel anlamda hasta değildir. İbni Haldun kutsal deliyi diğer sıradan delilerden ayırma konusunda ısrarcıdır. Deli, normal bir maddesel hayat sürdürmek için gerekli olan akıldan yoksun saf bir ruhtur. İbni Haldun şöyle der:

Tasavvuf ehli arasında rasyonel varlıklardan ziyade deliye benzeyen aptallarla ahmaklar vardır. Yine de Hak yolunda evliyalık ve sufilik mertebesini hakkıyla kazanmışlardır. Bu kişiler yasal açıdan sorumlu tutulmasalar da, onları tanıyan tasavvuf ehli onların durumunun bu olduğunu bilir. Doğaüstü hakkında verdikleri bilgiler kayda değerdir. Onları hiçbir şey bağlamaz. İstedikleri gibi konuşup dikkate şayan şeyler söylerler. Kadılar bu kimselerin yasalar karşısında sorumlu olmadıklarını görünce onların tasavvufi bir mertebeye mazhar olduklarını çoğu zaman inkâr ederler; zira ancak ibadet yoluyla evliya olunabilir. Bu bir hatadır. "Allah dilediğine dilediği zaman inayetini verir." Evliyalığa mazhar olma yalnızca (doğru) ibadetle yahut başka bir şeyle sınırlandırılamaz. İnsan ruhu bir varlık olarak sebat ettiğinde Allah onu dilediği her mükâfat için seçebilir. Bu tür insanların rasyonel ruhları yok değildir; delilerinki gibi mizaçları da bozuk değildir. (Sadece) yasal yükümlülük altına girebilmek için gerekli olan ve kuramsal yetilerini yönlendirerek onlara öğreten akıldan yoksundurlar. (Bu akıl) ruhun özel bir yanıdır. İnsana gerekli olan ve onun kuramsal yetisini yönlendirerek ona geçimini nasıl sağlayacağını ve evini nasıl idare edeceğini öğreten çeşitli bilgiler anlamına gelir. Bir insanın geçimini nasıl sağlayacağını bildiği takdirde yasal yükümlülük altına girmemek için hiçbir bahanesinin kalmayacağı, bu yüzden de ahireti için hazırlanabileceği söylenebilir. O hâlde (akıl denen ruhun) (hususi) yanından mahrum biri yine de ruhun kendisinden mahrum değildir ve gerçekliğini unutmamıştır. Yasal yükümlülüğü beraberinde getiren akıldan yoksun olsa da gerçeklik duygusu yani geçimini nasıl sağlayacağına dair bilgisi vardır. Bu durum abes değildir. Allah kullarını ilim için birtakım yasal sorumluluklarına (bunları yerine getirip getirmediklerine) bakarak seçmez.

Bu doğruysa, bu adamların durumunun sık sık rasyonel ruhları bozuk ve hayvaniyete ait olan delilerle karıştırıldığının bilinmesi gerekir.[193]

İbni Haldun kutsal delilerle sıradan delilerin üç kıstasa bakarak ayırt edebileceğini söyleyerek yazısını bitirir, fakat tarihsel kanıtlara dayanarak bu üç şeyin bir kılavuz olarak

193 *Mukaddime,* i. 224-226.

tamamen güvenilir görünmediğini söyleyebiliriz; İbni Haldun daha önceki "meczub" tasvirinde de tutarlı değildir.[194] Söz konusu kıstaslar bir yazarın sıra dışı davranışı değerlendirme kıstaslarını formülleştirme çabası olmaktan öteye geçmese de oldukça sınırlandırıcıdır. İbni Haldun, kutsal deliliğin ayrıcalıklı yasal konumundan ötürü muhtemelen bu kategoriyi sınırlandırmayı amaçlamıştı. İlk kriterin söz konusu kişinin kendini zikir, her ne kadar biraz farklı ibadet etse de, ve ibadete adaması olduğunu söyler; hâlbuki deliler hiçbir şekilde sofu değildir. Gördüğümüz gibi ister taklit, ister hakiki olsun, kutsal delilik ironik bir biçimde kesinlikle kutsal olarak addedilemez. Aslında deli numarası yapanların amacı dindarlığın görünen emarelerinden, bilhassa cami ve tekkelerdeki Müslüman ibadetlerinden kaçınmaktı. Tanrısal deliliğin ayırt edici yanı, aptallık ya da toplumsal kurallara karşı nispeten daha zararsız bir karşı duruştu. Belli ki İbni Haldun kutsal deliyi dayanak noktası geniş ama kabul gören geç ortaçağ tasavvufu sınırları içinde olan, itibarlı bir esrik olarak görmek istemişti. İkincisi İbni Haldun'a göre kutsal deli doğuştan aptaldı; sıradan deliyse geçirdiği fiziksel bir kazanın sonucunda aklını kaybetmişti. Bu yüzden bu delilerin rasyonel ruhları bozulmuş ve "kayıp"tı. Diğer bir deyişle kutsal deli doğuştan *meczup*tu. Bu nitelendirme yine çok dardır. Bir yandan doğuştan zekâ geriliği olanları göz ardı eder, diğer yandan da çoğu zaman yaşadıkları bir dinî "açmazın" neticesinde Tanrının "cezbine kapılmış" ve belli ki çoğunlukta bulunan kimseleri dışarıda bırakır. İbni Haldun ne sufi ne de hekimdi ve kutsal deliliğe dair üçüncü kıstasında yanlış bir yola saptığı anlaşılıyor: budalalar, büyük ihtimalle şeriat yasası ölçütlerine göre kimi iyi kimi kötü "büyük hareketleriyle" göze çarparlarken delilerse bu tür davranışlar sergilemez. Bu yanları, oldukça ajite oldukları, kendileri ve etraflarında bulunanlar için tehlike teşkil ettikleri söylenen "deliler"le ilgili çoğu tarihsel veriyle çelişir. Kutsal deli psikolojik açıdan olmasa da fiziksel anlamda özünde zararsızdı. İbni Haldun (delilerin) yasal kısıtlamalara tâbi olmadıklarını vurgulasa da, "büyük hareket" ifadesiyle ne demek istediği oldukça belirsizdir. Eğer kutsal delilik olgusu, incelemesinde

194 *Mukaddime*, i. 226.

gözünden kaçtıysa, İbni Haldun konuyla cebelleşip ne yapacağı kestirilemeyen, en az Tanrının kendisi kadar akıl almaz olan meczubun hakkını bir nebze teslim etmek zorunda kalmıştır.

III. DELİLİK: AYRICALIK VE MAHRUMİYET

14. İSLAM KANUNLARINDA DELİLİK

İslam kanunlarında delinin konumu yanıltıcı bir şekilde basittir: hiçbir yasal yükümlülükleri yoktur. Kanun çerçevesinde ciddi akli bozukluklarla ilgili gerçekler düşünüldüğünde bu, öyle çok da kolay anlaşılacak bir mevzu değildir. Öncelikle delilik nedir? Bir insanın deli olup olmadığına kim karar verir ve bunun kıstasları nelerdir? Akıl hastalarının akıllarının başlarında olduğu zamanlarda yasal durumları nedir ve de yalnızca kısmen akıl hastası olanların durumları nedir? Akli bozukluğu olanların dinî vecibeleriyle ilgili sorumlulukları nelerdir? Delinin ne tür yasal hak ve ayrıcalıkları vardır? Ve bugün hala modern toplumların bir cevap aradığı soru: delinin ceza gerektiren suçlarla ilgili yükümlülüğü nedir?

Deliliğe ilişkin ortaçağ İslam kanunu teorisini tek başına ele almak yerine hem İslam kanunları öncesindeki, hem de İslam kanunlarıyla çağdaş yasal gelenekler bağlamına oturtmak gerekir. Böyle yapılmasındaki amaç ille de İslam kanunlarındaki etkilenmeleri ya da başka kanunlardan alıntıları tespit etmek değil, ortaçağ Ortadoğusundaki basmakalıp alışkanlıklarla delilerin yasal tedavisine özgü şeyleri ayırt etmektir.

(a) ARKA PLAN

Çoğu toplumda delilik büyük ölçüde davranışlarla tanımlanır; kişinin davranış biçimi, bu davranışın arkasında yatan mantıklı gerekçeler, üslup ve tutarlılık söz konusu kişinin toplum içinde herkesçe kabul gören normlara iştirak edip etmediğini ölçen klasik kıstaslardır. Oysa çoğu yasa bireyin akli durumunu değerlendirmekle değil, kendisine ve diğerlerine karşı davranışlarının sonuçlarıyla ilgilenir. Böylece delilere ilişkin Yunan ve Roma kanunları büyük ölçüde toplumun diğer üyelerinin mal varlığının ve güvenliğinin korunmasıyla ilgilenir.[1] Platon'un *Yasalar*'ına dayanarak eski Atina'da akli

1 Rosen, *Madness in Society*, 121-129.

dengesi bozuk kimselerin yasal velayet işlemiyle (*dike paranoias*) himaye edildiğini söylemek mümkün.[2] Platon aslında ailenin mal varlığının aile reisi tarafından batırılması ve oğlun olayı mahkemeye intikal ettirip ettirmemesi gerektiğine dair kendisini yönlendirecek olan yasal danışmaya başvurma hakkıyla meşguldu; söz konusu yetkililer babanın salahiyetsizliği konusunda oğulla aynı kanıda olurlarsa oğlu desteklerler. Eğer mahkeme babayı akli açıdan salahiyetsiz bulursa, baba bütün yasal hak ve yükümlülüklerinden mahrum edilirdi. Platon konuyu şöyle noktalar: "Bırakın [baba] hayatının geri kalan günlerinde evinde tıpkı bir çocuk gibi yaşasın."

Yasalar'dan alıntılanan bu pasaj pek çok açıdan oldukça aydınlatıcıdır. Platon makul bir şekilde bir insanın aklını kaybedip kaybetmediğini diğer insanlardan ziyade o kişinin ailesinin fark edebileceğini ve bu durumdan en yakından yine ailenin etkileneceğini gözlemler. Belli ki kanunlar yalnızca mal sahibi kimselerle ilgilenmekteydi ve bu sınıfla ilgili ciddi sıkıntılar vardı. Aristoteles Atina Anayasası'nı anlatırken yüksek mahkeme yargıcının yasal vakaları bir ön görüşmeden sonra mahkemeye intikal ettirdiğini söyler; bu tür davaların arasında "bir kimsenin bir diğerinin mal varlığını fütursuzca harcadığı için delilikle suçladığı soruşturmalar da vardır.[3]" Öte yandan diğer kaynaklardan anladığımız kadarıyla çocukların anne babalarını yasal yaptırımlarla mal varlıklarının salahiyetinden mahrum etmesi

2 "Ve hastalık, yaşlılık ya da sert mizaç yahut bunların hepsi bir adama dünyadaki diğer insanlardan daha fazla aklını kaybettirirse—fakat bu durum bu kimseyle beraber yaşayanların dışında kimse tarafından dışarıdan anlaşılmazsa—ve mal mülk sahibi bu kişi evine felaket getirirse ve bu adamın oğlu babasının aklından şüphe etmeye başlarsa o zaman kanunlara göre oğul önce en yaşlı kanun yetkililerine gitsin ve onlara babasının başına gelen talihsizliği anlatsın. Onlar konunun icabına bakacaklar ve oğlun babasını itham edip edemeyeceğine dair nasihat vereceklerdir. Eğer oğla bu işi mahkemeye intikal ettirmesini söylerlerse onun hem tanığı, hem de avukatı olacaklardır. Eğer baba çığırından çıkmışsa, o zaman hayatının en ufak bir yanını bile düzenlemekten acizdir. Bırakın bu kişi hayatının geri kalan günlerinde ölene değin ailesinin yanında tıpkı bir çocuk gibi yaşasın." (a.g.e. 121-122.)

3 A.g.e. 123.

sık rastlanmayan bir durum değildi. Yine de birinin deli olup olmadığına karar verilmesi gibi zorlu bir konunun o kişinin oğlu, danışmanlar ve jüri üyelerinin kişisel yargılarına bağlı olduğu anlaşılıyor oysa mahkemelerin tıbbi otoritelerin görüşlerine başvurduğuna dair bir kanıt yoktur. Yunan kanunları menşeli bir diğer konu da antik dönem ve ortaçağ kanunlarında sürekli karşımıza çıkar: delilerle çocuklar arasındaki benzerlik.

Bekleneceği üzere antik Yunan'da sağlam bir akıl, vasiyette bulunmak ve evlat edinmek için ön koşuldu. Vasiyet eden kişinin deli olduğu ya da aklının tam anlamıyla başında olmadığı bir zamanda bir başkasının tesiri altında kaldığı gerekçeleriyle çoğu zaman vasiyetlere itiraz edilmişti. Ayrıca Roma ve Yahudi kanunlarındaki gibi delilerin evlenmesi yasaktı; ancak evlilik ve boşanma kanunlarına dair bu konularda pek fazla kanıt yoktur. Dahası Platon delilerin kutsal şeylere karşı işlenen suçlar ve vatana ihanet gibi ağır suçlar için genelde sorumlu tutulmadıklarını iddia eder. Bu tür suçları işleyen normal insanlar ölüm cezasına çarptırılırken deliler suçlu bulundukları takdirde para cezasına mahkûm edilirlerdi. Cinayet işlerlerse bunun cezası bir yıllık sürgündü, zira öldürülen kişinin ruhunun katile delilikle saldıracağına dair ilkel bir inanış vardı. Deli, bir yıl dolmadan geri dönerse iki yıl süreyle hapse atılması gerekiyordu. Yasal anlamda kişinin delilikle itham edilmesinin delileri sokaklardan uzaklaştırdığına dair gündelik yaşamda bir kanıt yoktur. [4] Maddi durumu yetersiz delilerin refahını sağlayacak bir kanun ve henüz akıl hastaneleri olmadığı için bu kimseleri bu tür yerlere sevk edecek bir merci de yoktu.

Köleci toplumlarda kölelerin akli durumu da önemli bir konuydu. Bir köle satıldığında Atina yasaları satıcının alıcıya kölenin akli ya da fiziksel kusurlarını söylemesini şart koşuyordu. Bu durumun akli yetersizlikleri de kapsadığı anlaşılıyor. Eğer satıcı bunu yapmazsa alıcının zararını karşılaması gerekiyordu. Platon'un bu kanunla ilgili anlatısında hekimlerin, bilhassa bu tür kusurları muhtemelen diğer insanlara göre daha kolay fark edecekleri düşünüldüğü için hiçbir tazmin haklarının olmaması enteresandır. Satıcının acemi bir alıcıya kusurlu bir köle satması

4 Agnes C. Vaughan, *Madness in Greek Thought and Custom* (Baltimore, 1919), 66.

ve alıcının belirli bir süre içinde tazminat istemesi durumunda meseleyi çözüme kavuşturmak üzere iki tarafın bir hekim tayin etmesi gerekirdi. Satıcının hatalı olması durumunda kendisine ödenen paranın iki katını alıcıya geri ödemesi şarttı.[5] Bildiğim kadarıyla kanuni olarak bir kimsenin fiziki ya da akli durumuna dair ilgili tıbbi otoritelerin görüşüne başvurulduğu bu tür bir vakaya pek rastlanmaz. Akıl hastası köleye gelince, onu koruyacak hiçbir kanunun olmadığı anlaşılıyor. Bu korunmasızlık Platon'un kusurlu kölesine bakamayan birinin ağır bir cezaya çarptırılması gerektiğine dair önerisiyle tutarlıdır.

Delilerin bakımından aileleri mesulken, kanunlar esasen toplumu delilerden korumayı amaçlıyordu. Platon'un "akıl hastası birinin sokağa çıkartılmaması, ailesinin ceza almaması için bu kişiye göz kulak olması gerektiğine dair" *Yasalar*'ındaki tavsiyesi, ailenin kendi üyelerinden birine karşı beklenilen davranışını yansıtır. Bu talimat delinin sebebiyet vereceği ağır hasarın sonuçlarından delinin yahut yakınlarının muaf olduğunu söylemez; bu sadece böyle bir olası zararı engelleme amaçlı bir tedbirdir.[6] Daha sonra Roma kanunları akıl hastası anne babalarına sahip çıkmayan çocuklara ağır cezalar getirmişti. Justinyan, çocuklarının sahip çıkmadığı bir babaya sahip çıkan kimsenin, bu babanın yasal varisi sayılması ve öz çocuklarının mirastan mahrum edilmesi gerektiğine dair bir yasa çıkarmıştı. Anne babalar ayrıca yasalar tarafından akli dengesi bozuk çocuklarına bakmakla yükümlü tutulmuştu.[7] Bu kanunlar gerçekte karşıt şartları gösterse de açık bir şekilde devletin ailelerin, akıl hastalarının sığınabileceği tek makbul yer olduğuna dair düşüncesini pekiştirme niyetini gösterir.

Delilerle ilgili Roma kanunları Yunan kanunlarına oldukça benzerdi. Yunanca velinin Roma'daki karşılığı, delinin (*furiosus*) mal varlığından yasalar önünde sorumlu vâsi [*curatory*] idi. En eski Roma kanunu olan M.S. beşinci asrın ortasından kalma On iki Levha Kanunları şöyle bir koşul öne sürer: "Eğer bir adam zırdeliyse, bu kişinin ve menkul mallarının meşru vâsiliği

5 Rosen, *Madness in Society*, 125.

6 Nigel Walker, 'The Insanity Defense before 1800', *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 477 (1985), 26.

7 R. Colin Pickett, *Mental Affliction and Church Law*, 26.

akrabalarına yahut yakınlarına aittir... Kendi mallarını idare etmekten men edilen bir deli veya savurgan biri akrabalarının gözetiminde olacaktır."[8] Antik dönem yasaları, Romalıların en eski zamanlardan beri asıl ilgilendiği şey olan mal varlığı ve bu mal varlığının aile içinde muhafaza edilmesine dayanan bir vesayet sistemi kullandıklarına tanıklık eder. Kişinin deli olup olmadığına ilk önce ailesinin karar verdiği ve daha sonra bu kararı yüksek mahkeme yargıçlarının yetkisine bıraktığı anlaşılıyor. İşin esası vâsi, akılca zayıf birinin aile reisinin yerine vekâlet eden kimseydi. Akli dengesi bozuk ama herhangi bir aile reisinin kanatları altında olan kimselerin vesayete ihtiyacı yoktu. Roma kanunlarının gelişimi ve kavimlerin vesayetinin ortadan kayboluşuyla delilerle onların malvarlıkları akrabalarının vesayetine girmişti. Yasal bir vâsinin olmadığı yahut yetersiz kaldığı yerde yüksek mahkeme yetkilileri kimi durumlarda (ilgili kişiye) bir vâsi atayarak meseleyle ilgilenirlerdi. Sonuçta üç tür vâsi vardı: *curator testamentarius* (vasiyetle atanan vâsi), *curator legitimus* (yasal vâsi yani baba tarafından en yakın akraba) ve *curator dativus* (yüksek mahkemenin atadığı vâsi).[9]

Maniklerin (*furiosi*) yanı sıra vesayet, budalalarla zihinsel engellileri (*mente capti*) de kapsayacak şekilde genişletilmişti; vâsinin hem kişinin kendisini, hem de malını mülkünü koruması gerekiyordu. Eski Roma kanunlarına göre bir koca akıl hastası karısının, bir oğul da anne babasının vâsisi olamıyordu fakat Justinyen bu kanunu değiştirmişti. Vâsi nasıl seçilirse seçilsin, kanunlar bu kişinin yeterliliği ve dürüstlüğü konusunda titizdi. Bazı kimseler, özellikle asker, hekim ve hatipler vâsilik yükümlülüğünden muaftılar[10] (Dahası erken Hıristiyan döneminden beri vâsiye, mülkünde vâsinin ihmalinden kaynaklanan zararı tazmin etme zorunluluğu getiren *restitutio in integrum* dedikleri önemli bir yasal prosedür vardı).[11] Kölelere gelince, akıl hastası olması hâlinde hiçbir erkek ya da kadın azat edilemezdi; eğer azat edildikten sonra delirirse hâkim bu kişiye bir vâsi atayabilirdi. Geç antik dönemde delilerin vesayet altına alınmasına di-

8 Rosen, *Madness in Society*, 126.
9 Bkz. Pickett, Mental Affliction, 22.
10 A.g.e. 24.
11 A.g.e. 24-25.

ğer zihinsel engellilerle sağır-dilsizler ve tedavisi olmayan hastalıklara yakalananlar da yasal salahiyetlerini yitirmemelerine rağmen dâhil edilerek vesayetin kapsamı genişletilmişti. Oysa akıl hastalarının çoğu zaman bir vâsilerinin olmadığı anlaşılıyor. Yine de akıl hastalarının Roma kanunlarında belli ki Yunan kanunlarında olmayan bir yasal vesayet hakları vardı.

Delinin vâsisi olsun ya da olmasın, hukuki bir işlemi etkileyecek yeterliliği yoktu. Gaius'un *Institutions*'ına göre (M.S. 150): "Akıl hastası biri hiçbir akit benzeri şey yapamaz, zira ne yaptığını anlamaz.[12]" Bu ifadeyle netleştirildiği üzere akıl hastaları bilhassa vâsiyet ve evliliğe ilişkin sözleşmeler konusunda salahiyetsiz kılınmıştı. Justinyan'ın *Digest*'inde özellikle şöyle yazar: "Vasiyetçinin vasiyetini yazarken fiziksel değil, zihinsel anlamda sağlığının yerinde olması gerekir.[13]" Oysa Roma kanunlarında akıl hastalığının tanımına ya da akıl hastalığıyla ilgili tıbbi görüşlere yer verilmez. Romalılar kalıcı delilikle bu tür bütün meseleleri etkileyen geçici delilik arasında net bir ayrım yapmışlardı. Akli dengesizliklerinin gerilediği dönemlerde kişi yasal salahiyetini geri kazanır, böylece örneğin kişinin delirmeden önce yani aklı başındayken yazdığı bir vasiyet tamamen geçerli hâle gelirdi. Kişi aklını tekrar yitirirse ve eğer önceden bir vâsisi var idiyse, bu durumda vâsi, mahkeme yetkililerinin kararına gerek duyulmaksızın eski haklarına kavuşurdu. Vâsinin ömür boyu atanması ilkesi belli ki Justinyan tarafından yürürlüğe konmuştu.[14] Justinyan kanunları vasiyetinin kendisine varis olarak kendi soyundan gelen akıl hastası birinin yerine diğer kimseleri seçmesine izin veriyordu; daha önceden bu tür bir değişiklik için imparatorluktan izin alınması gerekiyordu.

Evlilik de bir tür akit olduğundan delilik evliliğin geçerli sayılmasının önünde bir engeldi. *Digest*'te konuyla ilgili şu ifade geçer: "Delilik evlilik akdine müsaade etmez, zira evlilik bir irade meselesidir; önceden imzalanmış bir evlilik akdiniyse geçersiz kılmaz.[15]" İkinci ifadeyle ilgili *Corpus Juris Civilis*'in deliliği, evliliğin sona ermesi için yeterli bir sebep olarak görmesi

12 A.g.e. 13.
13 A.g.e.
14 A.g.e. 22.
15 A.g.e. 15.

tartışılır ancak Corpus'taki bu özel kanun maddesi Roma hukukunda belli ki bir istisnaydı.[16] Evlilikle ilgili meselelerde akıl hastası bir babanın çocuklarının babalarının rızası olmadan evlenmelerine Markus Aurelius (M.S. 161-80) tarafından izin verilmişti—babanın rızası Roma'daki evliliklerde çok önemli bir unsurdu; Justinyan bu yasayı geçici süreyle akıl hastası olan ve çeyiz hazırlıklarını başlatması gereken babaları da içine alacak şekilde genişletmişti.[17] Kanunlar budalalık ve delilik konusunda zihinsel yeterlilikle ilgili genlerin erkek tarafından geldiğini öne sürerek ve kusurlu mirasın önünü keserek bir şekilde erkeklere karşı ayrımcılık yapıyordu.

Genel anlamda diğer taraf kişinin durumundan bihaber olsa bile akıl hastası birisiyle yapılacak her anlaşma hükümsüzdü. Akıl hastaları işledikleri suçların sebep olduğu hasar ve cezalardan sorumlu değildiler ve hırsızlık yahut cinayetle suçlanamazlardı. "Deliliğin müdafaası"nın en eski kanıtı Modestinus'un M.S. 230'larda kaleme aldığı iddiasıdır: "Eğer bir deli cinayet işlerse, bu kişi kaderinin talihsizliği yüzünden mazur görüldüğü için [yasal sonuçları belirleyen] Cornelian Kanunu'na tabi olmaz.[18]" Sonrasında delinin dokunulmazlığı için başka sebepler olmalıydı; zaten deliliğin kendisi (suçlu için) çoğu zaman yeterli bir ceza olarak görülüyordu. Kimi yargıçlar tarafından akıl hastalarının tıpkı çocuklar gibi kötü niyetli olamayacakları düşünülüyordu. Niyet ve irade yasal anlamda birine zarar vermenin temel dayanağıydı ve niyet için akıl gerekirdi. Bu yüzden akıl hastaları yasalar önünde masumdu. Bu bağlamda usule

16 Söz konusu inceleme için bkz. a.g.e. 18. Yeri gelmişken bu konuya ilişkin Bizans İmparatoru Leo İsauryalı'nın (M.S. 717-741) kanununda deliliğin doğaüstü sebeplerine dair enteresan kanıtlar vardır. Bu kanuna göre bir koca deli karısına karşı üç yıl boyunca iyileşebileceği umuduyla anlayışlı olmak zorundaydı; eğer karısı iyileşmezse evlilik sona ererdi. Bu kurala bir de tedbir eklenmişti: "kocanın bizzat kendisinin yahut başkaları aracılığıyla büyü gibi vasıtalarla bu duruma sebep olup olmadığının yani deliliğin sebebinin araştırılması gerekirdi. Eğer koca suçlu bulunursa hayatının geri kalan kısmını suçunu telafisi için kendisine münasip cezaların uygulanacağı manastıra kapanarak geçirmeye mahkûm edilirdi" (a.g.e.).

17 A.g.e. 20.

18 Walker, 'The Insanity Defense', 26.

ilişkin İngiliz genel hukukuyla Roma hukuku arasındaki temel farklılık, delinin İngiliz yasalarına göre işlediği suçlardan ötürü sorumlu değil fakat suçlu sayılması, bu yüzden de yargılanarak kral tarafından affedilmesi zorunluluğuydu. Sivil vakalarda eski İngiliz yasaları niyete bakmıyordu; bundan ötürü akıl hastaları işledikleri suçlardan yasal anlamda sorumlu tutuluyordu. Enteresan bir şekilde Roma hukuk sisteminde akıl hastaları İslam kanunlarındaki gibi kimi zaman yargıçlar tarafından namevcut, uykuda hatta ölü sayılıyordu.[19] Son olarak *Digest*'te yer alan bir diğer metne göre akıl hastalığı Romalılar tarafından utanç verici bir şey veya söz konusu hasta vatandaşın inkâr edilmesi için bir sebep olarak görülmüyordu; isterse yüksek yargıç olsun, deli malvarlığının salahiyeti dâhil konumu ve rütbesini aynen muhafaza etmeye devam ediyordu.[20] Özetle Roma kanunları hem akıl hastalarıyla malvarlıklarına koruma sağlıyor, hem de onlardan bütün yasal haklarını alıyordu.[21]

Hıristiyan fâkihler *Corpus Juris Civilis*'e dayanarak ve ona sayısız Kilise konsül kararları, düzenlemeler ve otoriter bildiriler ekleyerek kilise hukukunu oluşturmuşlardı. Bu dağınık literatür yirminci yüzyılda Gratian tarafından Kilise hukukunun özünü oluşturan *Decretum* adını verdiği bir kitapta düzenlenerek bir araya getirilmişti. "Kilisenin delilikle ilgili yasalara yönelimi, ruhun akıl yoluyla yasal istilasıydı.[22]" Bir başka deyişle kilise fâkihleri teolojik meseleyle, deliliğin sebebiyle hukuki suçlardan daha fazla ilgilenmekteydi. Böylece kilise kanunları deliliğin hem doğasına, hem de kurbanına ve Kiliseye verdiği ruhsal zarara ilişkin Roma kanunlarının ötesine geçmişti. Delilik türleriyle ilgili tartışmalar her zamanki gibi çağdaş tıp literatürüyle alakasız görünüyor. Kilise fâkihleri delinin dinî ayinlerle olan ilişkisi ve bunun sonucu olarak da ahiretteki kurtuluşu yüzünden akli bozuklukların dereceleri ve sürelerine ilgi göstermişlerdi. Bir Hıristiyanın bu dünya ve ahiretteki konumunu etkilediğinden bu ayinlere katılabilmek önemliydi; örneğin ölüm döşe-

19 Pickett, *Mental Affliction*, 26; Judith S. Neaman, *Suggestion of the Devil: The Origins of Madness* (Garden City, NY, 1975), 87.

20 Pickett, Mental Affliction, 27.

21 Neaman, *Suggestion of the Devil,* 75.

22 A.g.e. 88.

ğinde yapılan kutsamanın inkârı, günahkâr birinin cehenneme gitmesine yol açabilirdi. Esasında kişinin ayinlere alınıp alınmaması algılama kriterine bağlıydı; ayinleri anlayamayan birinin bu ibadetlerin nimetleri ve sorumluluklarından nasibini alamayacağı ve bunları kirletebileceği düşünülürdü. Aziz Thomas deliler hususunda bir ayin hiyerarşisi oluşturmuştu— vaftiz gibi bu ayinlerden bazıları herhangi bir rıza veya anlamaya ihtiyaç duyulmaksızın delilere yöneltilebilirdi; evlilik ve papaz atama töreni gibi diğerleriyse tam bir idrak ve rıza gerektirmekteydi.

Vaftiz deliler için önemliydi; nasıl ki bir bebek günahlarından arınma isteğini dile getiremezse, akıl hastaları da işte öyle günahlarından arınma isteklerini dile getirmek zorunda değillerdi. Delilerin vaftizine ilişkin en eski atfın İskenderiye Piskoposu Timothy'nin (ö. M.S. 385) sözde *Canonical Responses* adlı kitabında olduğu anlaşılıyor. Timothy, hastalık yüzünden akli dengesi bozulan ve bu yüzden inancını mesleği hâline getiremeyen bir kateşizm talebesinin ölmeden önce vaftiz edilmesi gerektiğini söylemiştir.[23] Vaftiz deliye, yasalar karşısındaki muafiyetine benzer bir ruhsal muafiyet sağlamıştır. " İster yetişkin, ister çocuk olsun akli dengesi yerinde değilse, kişiye vaftizden sonra işlediği günahlarının cezası yazılmazdı.[24]" Günah çıkarma, komünyon ve kutsal yağ sürme ayinleri için kişinin önce isteği gerekliydi. Evlilik ve papaz atamasıysa birer akit olduğundan deliler bunlardan tamamen mahrum edilmişlerdi.[25] Hâlbuki bir evlilik akdi oluşturulduktan sonra bu akit Tanrı katında kutsal sayılıyor ve taraflara hiçbir şekilde boşanma hakkı tanınmıyordu. Papazlığa gelince asıl zorluk, ataması yapıldıktan sonra akli dengesi bozulan kişi noktasında başlıyordu; bu kişi görevini bırakamazdı lâkin papazlık yükümlülüklerinden de mahrumdu. Hem akıl hastası din adamlarının, hem de akıl hastası sıradan kimselerin büyük ihtimalle kilisenin kutsiyetini bozacakları düşünülüyordu. Bir papazın sorumluluklarını yerine getirmesini engelleyen hastalıkların belirlenmesinde kilise fâkihleri fiziksel

23 Pickett, *Mental Affliction*, 29.

24 Neaman, *Suggestion of the Devil*, 92-93.

25 Pickett, *Mental Affliction*, 40-42. Pickett, Toledo Konsülüne (675) göre içine şeytan giren ya da benzer rahatsızlıklardan muzdarip birinin papazlık makamına hizmet edemeyeceğini belirtir (s. 39).

hastalıklarla akıl hastalıkları ve cine/şeytana tutulma vakaları arasında bir ayrım yapmışlardı.[26]

Kilise kanunlarının delilikle ilgili merkezi bir unsuru bireyin iradesi meselesiydi ve bu mesele, delilerin korunmasının da kaynağıydı. Aziz Augustinus'a göre "İradenin olmadığı bir yerde günah söz konusu olamazdı." Sonuçta delilerin özgür iradesi ve muhakeme yeteneği olmadığından günah veya suç işleyemezler, yaptıkları şeylerden sorumlu tutulamazlardı.[27] Delilerin tamamen içgüdülerle hareket ettikleri düşünülürdü. Ayrıca delilik günaha sebep olamaz, ancak günahın sonucu olabilirdi. Kilise kanunlarına göre: "delilik günah olmasa da, tıpkı ateşli hastalıklarla tensel diğer bütün tutkular gibi günahın bir cezasıydı.[28]" Delilik aynı zamanda kilise kanunlarınca bireyin sorumlu tutulduğu bir hastalık, mizaçların dengesizliği olarak görülmekteydi. Akli dengesi bozuk kimseler akılları başlarında değilken yaptıklarından ötürü suçlanmazdı fakat akılları başlarına geldikten sonra hastalıklarına sebep olan günahları işledikleri için kefaret ödemek zorundaydılar. Dahası kilise kanunları delilerin acı ve yaralanmalara karşı hissiyatsız olduğuna dair bilindik ama yanlış düşünceyi destekliyordu. Olumlu yönden bakıldığında Kilise delilere vaftiz ve konfirmasyon ayini tesellisi sunmuş ve hatta uygun koşullarda ökarist, daha hafif kefaret imkanı ve ibadet hakkı tanımıştı.[29] Erken Hıristiyan kaynaklarında delilere kutsal yağ sürme ayini yapıldığına dair bir kanıt yoktur.

Kilise aynı zamanda Roma vesayet müessesesini de desteklemişe benziyor ve din adamlarının yasalar önünde salahiyetsiz kimselere bilhassa manastırlarda kol kanat gerdiği anlaşılıyor. Dahası papazlar delileri iyileştirmek için Tanrı vergisi bir yetiye sahip olduklarını iddia ederlerdi fakat bu tedavi yöntemi bariz nedenler yüzünden dünyevi büyüden keskin bir şekilde ayrılırdı. Gratian *Decretum* adlı kitabında aşağıdaki yasayı alıntılar: "Büyü ve sihir, insanların zihinsel istikrarsızlıklarına karşı bir şifa yöntemi olarak hiç uygun değildir. Papazlar inananlara büyü ve sihrin insanın zihinsel istikrarsızlıklarına çare olamayacağı-

26 Neaman, *Suggestion of the Devil*, 97.
27 Pickett, Mental Affliction, 43-46.
28 Neaman, *Suggestion of the Devil*, 99.
29 Pickett, *Mental Affliction*, 29-37.

nı hatırlatsın; zayıf hayvanlar da sakatlık ya da ölümcül hastalıklardan kurtulamazlar fakat bu durum, insanoğlunu kurnazca kandırmaya çalışan pusuya yatmış kadim düşmanın [Şeytanın] bir tuzağıdır. Bir din adamı bu tür işlere kalkışırsa (büyüden medet umarsa) görevinden azledilmeli, sıradan bir kimse ise aforoz edilmelidir.[30]" Kilise kanunlarına göre her delilik bir cine/şeytana tutulma vakası değildi; kişi içine Şeytan girmeden de delirebilirdi.

Yahudi kanunlarına bakacak olursak akli bozukluk çeşitli özel sorunlarla ilişkilendirilerek ele alınırdı. Akli dengesi bozuk kimse çocuklarla sağır-dilsizler gibi akıldan yoksun biri olarak görülür ve davranışlarından ötürü yasalar karşısında sorumlu tutulmazdı; mal alıp satması tıpkı mahkemede şahitlik etmesi gibi geçersizdi. Bir kimsenin salahiyetsiz olduğuna kanaat getirilirse, mahkeme bu kimseye bir vâsi atardı. Resmi vesayet Helenistik etkinin sonucu gibi görünüyor, zira *Mişna*'daki sözcük vâsi veya yönetici anlamına gelen Yunanca *epitropos* sözcüğünden türemiş olan *apotropos*tur. Akıl hastaları bir diğer insana verdikleri fiziksel zarardan sorumlu tutulamazken, akli dengesi bozuk birine hakaret etmekle suçlanan birine hiçbir yasal işlem yapılamazdı. Evlenecek kişilerden biri veya her ikisinin de akıl hastası olması durumunda evlilik geçersizdi. Koca deli olduğu sürece evliliğin sona ermesi mümkün değildi çünkü boşanma sürecini yalnızca erkek başlatabilirdi. Koca da karısı delirince onu boşamamalıydı. Bunların dışında deliler mahkemede tanıklık yapamazdı fakat akıllarının başlarında olduğu zamanlarda söz ve davranışları yasalar önünde geçerli sayılırdı.[31]

Delilerle ilgili özel durumların dışında Talmud bilginleri genel ilkeler ortaya koymuşlardı. Kimileri kanunları çiğneyen her suçlunun akıl hastası olduğunu öne sürmüştü. Oysa Talmud akıl hastalığı ya da bozukluğunun tanımına yer vermez, (onun yerine) şu kıstasları sunar: deli, gece tek başına dışarı çıkan, mezarlıkta uyuyan ve elbiselerini yırtan kimsedir.[32] Bu yetersiz deli tanımının getirdiği sıkıntılar ortadadır. İbadetle ilgili deliler

30 Neaman, *Suggestion of the Devil*, 101.

31 Rosen, *Madness in Society*, 65-67; Granek, 'Le Concept de fou', 13-36.

32 Granek, 'Le Concept de fou', 20-22.

çoğu zaman Torah dinletileri ve kurban kesme gibi herhangi bir ritüele katılmaktan ve din görevlisi olmaktan men edilmişlerdi.[33]

(b) İSLAM KANUNLARI

İslam kanunlarında delilik, kanun kitaplarında ayrı ya da başlı başına bir kategori olarak ele alınmaz. Vergilendirme, evlilik, boşanma, miras, sözleşme ve dini yükümlülükler gibi geniş kapsamlı alanların içinde bir *hacir* (engelleme, kişinin mali tasarruflarından men edilmesi) sebebi ve belirli bir maluliyet olarak ele alınır. İslam kanunlarında deliliği anlamanın en faydalı yolu hem *hacir*in uygulanışını, hem de *mahcûr*un (hacir tedbiri konulan kimse) konumunu düzenleyen *hacir*e yakından bakmaktır.

Delilerin hacredilmesine geçmeden yasal salahiyetin[34] tam bir tanımına bakmakta yarar var:

> Yasal salahiyetin en üst derecesi özgür, *akıl baliğ* Müslümandır; bu kimse *mükellef*tir. Bu duruma genelde fiziksel emarelere bakarak karar verilir; fiziksel emareler yeterli değilse (kişinin) on beş yaşına girmiş olması yeterlidir. *Mükellef*in sözleşme yapma ve feshetme *tasarruf*u vardır. Dinî vecibelerini yerine getirmekle yükümlüdür ve irade sahibi (amd) olduğu için tamamen kanunlara tabidir.[35]

Roma ve kilise kanunlarında olduğu gibi bir suç işlemek için niyet yahut kasıt gerekliydi.[36] İradesizliğin sonuçları bir hadiste gayet iyi ifade edilir: "Yazıcı, uyuyan uyanana, oğlan çocuğu

33 Granek, 'Le Concept de fou', 20-22.

34 Cezai ehliyet kavramının tarihsel gelişimi ve bu kavramın akılla olan ilişkisi için bkz. R. Brunschvig'in al-Pazdawi'nin (ö. 482/1089) kitabına dayanan çalışması: 'Theorie generale de la capacite chez les Hanafites medievaux', *Revue Internationale des Droits de l'Antiquite*, 2 (1949), 157-172.

35 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 124-125.

36 Akıl baliğ bir Müslümanın uykusunda, bilinçsizken ya da sarhoşken iradesi yoktur. İlk iki durumda kişinin sözcükleri onun niyetinin bir ifadesi, göstergesi olamaz; bu yüzden bu sözlerin hukuki bir etkisi yoktur. Diğer yandan İslam kanunları alkolü yasakladığı için ayyaşın durumu karmaşıktır. Sonuçta hukukçular, çoğu kişinin sarhoşken yaptıklarından sorumlu olduğunu söyler. Bkz. Y. Linant de Bellefonds, *Traité de Droit Musulman Comparé* (3 cilt; The Hague-Paris, 1965-1973), i. 248-250.

buluğa erene, delininse aklı başına gelene kadar günahlarını yazmaz.[37]"

İster doğuştan, ister sonradan baş gösteren delilikten olsun çoğu mezhebe göre bu durumda kişi hükmen hacredilir. *Mecnun mutbakan* yani kimilerince bir ay, kimilerince bir yıl zarfında sürekli deliliği olanların tıpkı çocuklar (*tıfl*) gibi hiçbir yasal yükümlülükleri yoktur.[38] Hanefi kanunlarında deliler aslında *bâtıl*dır (yoktur).[39] *Hacr*in sonucunda deliler malvarlıklarından diledikleri gibi tasarruf etme salahiyetlerini kaybederler; çünkü *hacr*in amacı temelde *mahcûr* ve mirasçılarının çıkarlarını korumaktır. *Hacr*in dereceleri vardır; en çok hacredilenler çocuklar ve ölüm döşeğindekilerle delilerdir.[40]

Delilerin hacredilmeleri dört geleneksel fıkıh kaynağına dayanır ve fıkıhçılar tabiatıyla Kuran-ı Kerim'i çıkış noktaları olarak kabul ederler.[41] Eş-Şafi'i (ö. 204/820) *Kitabu'l*-Ümm adlı eserinde bu hukuki süreci gayet iyi tasvir eder. Ona göre bir kimsenin hacredilmesinin kıstasları Kuran'da belirtilmişti (4: 6 ve 2: 282). İlk ayete göre: "Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin, eğer onlarda akılca bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler (de geri alacaklar) diye o malları israf ile ve tez elden yemeyin." Eş-Şafi'i bu ayeti bir yetimin—burada budala, zayıf ya da deli iması da vardır—iki koşulda mallarının sorumluluğunu alabile-

37 Al-Hujwiri, *The Kashf al-mahjub*, 351.

38 Gotthelf Bergstrasser, *G. Bergstrasser's Grundzuge des islamiscben Rechts*, ed. Joseph Schacht (Lehrbucher des Seminars fur orientalische Sprachen zu Berlin, 35; Berlin-Leipzig, 1935, 35. Oysa Bergstrasser delilerin kendi teşrikleri olmaksızın *sadaka-i fıtır* ödemeye, kendi ebeveynlerine köle olarak sahip olduklarında onları azat etmeye mecbur ve kölelerinin iadesi için *cu'l* ödemekle yükümlü olabileceklerini öne sürer (a.g.e. 35 vd.).

39 Hanefi kanunlarındaki hacrin, cahil hekimleri kapsayarak halkı bu hekimlerin icra edeceği hekimlikten koruması enteresandır. Linant de Bellefonds, *Traité*, iii. 259, 289.

40 *EI*$_2$, 'Hadjr' maddesi (J. Schacht); Linant de Bellefonds, *Traité*, iii. 259.

41 Konuyla ilgili yayınlanmamış makalesini benimle paylaştığı için Dr Gary Leiser'a minnettarım; 'On the Concept of Insanity in Islamic Law'.

ceği şeklinde yorumlar: olgun ve reşit olması. *Reşit* olmak çok önemlidir; burada "dinde doğruluk ve bu sayede mal taksimi beyanında bulunabilme" anlamına gelir. Birinin bu tür bir taksimi anlayıp anlamadığını görebilmek için kişinin sınava tabi tutulması gerekirdi. Bu sınav söz konusu kişinin türüne göre farklılık gösterirdi. Örneğin olgunlaşmadan önce ve sonra kaba bir dil kullanarak alımla satımı birbirine karıştıran kimse daha fazla sınava tabi tutulmalıydı. Söz konusu kimse, parasını nasıl harcadığını görmek için sınanmalıydı. Şayet kişi kendi yararına, ihtiyacına göre fiyatı uygun olduğu için para harcıyorsa ve harcamalarında kolay kolay kazıklanmıyorsa bu kişinin malı kendisine teslim edilmeliydi. Bir kadının sınanmasıysa aynı şekilde olmakla birlikte daha fazla titizlik gerektirir; kadın, yine kadınlarla yakın akrabaları (cu el-mahrem) tarafından sınanmalıdır.

Konuyla ilgili ikinci ayetse şudur: "Eğer borçlu, aptal veya aciz ya da yazdıramayacak durumda ise velisi, doğru olarak yazdırsın" (2: 282). Eş-Şafi'i ayeti aptal veya aciz ya da yazdıramayacak durumda birine her hâlükârda bir veli atanması gerektiği şeklinde yorumlar. Birinin (bir şey) yazdıramayacak durumda olmasının en olası sebeplerinden birinin aklını kaybetmesi olduğunu ekler. Nevevi (ö. 676/1278) Şafii fıkıhçılar arasında delilerle budalaların bakımıyla ilgili görüş farklılığı olduğunu öne sürer: kimilerine göre yetişkin bir kimse ne durumda olursa olsun mahkemenin gözetimine bırakılmalıdır. Diğerlerine göreyse bu kişi eğer yetişkin değilse velisinin gözetimine bırakılmalıdır.[42]

Eş-Şafi'i Kuran ayetlerini harfiyen takip eder. Bu ayetlerde tek başına delilikten bahsedilmez, ayrıca delilerin yasal durumlarıyla ilgili doğrudan bir gönderme de yoktur. Eş-Şafi'i konuyu açık açık ele almaz, ancak "zihinsel melekelerini yitirmiş kimse" ifadesinde elbette akli dengesi bozuk kimseler yer alır. Deliler aptal, aciz ya da yazdıramayacak durumdakiler ifadesinde üstü kapalı bir şekilde yer alır. Eş-Şafi'i diğer yandan bu sonraki terimleri tanımlamaz; bunun yerine onlara dolaylı, kolektif bir anlam verir. Bunlar *reşit* olmayan kimselerdir ve Eş-Şafi'i bize

42 Minhaj at-talibin, çev. L. W. C. Van den Berg ve E. C. Howard (Londra, 1914), 167-169.

birinin *reşit* olup olmadığını nasıl anlayacağımızı öğretir.[43]

Hanbelî fıkıhçısı İbni Kudâme'nin (ö. 620/1223) *El-Mugnî* adlı eseri söz konusu fıkıh mezhebini gayet güzel temsil eder fakat üç aşağı beş yukarı Eş-Şafi'i'yle aynı bilgileri verir. Eş-Şafi'i'nin alıntıladığı iki ayete ilaveten İbni Kudâme Kuran'dan şu ayeti alıntılar: "Allah'ın geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı aklı ermezlere (reşit olmayanlara) vermeyin; o mallarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin" (4: 5). Eş-Şafi'i gibi o da ister ergen olmayan çocuk, ister budala, isterse akli dengesi bozuk biri olsun *reşit* olmanın bu kimsenin hacredilip edilemeyeceğini belirlemenin anahtarı olduğunu düşünür. Bu yine söz konusu kimsenin sınanması gerektiği anlamına gelir. İbni Kudâme reşit birinin yalan söyleyemeyeceğini ve ahlaksız bir yaşam süremeyeceğini anlattıktan sonra bu kişinin işlerini nasıl yürüttüğünü görmek için konumuna göre sınanması gerektiğini söyler. Har vurup harman savurmuyor ve hile yapmıyorsa *reşit*tir.[44] İbni Kudâme de Eş-Şafi'i gibi deliliğin tanımını yapmaya çalışmaz ama en azından deli sözcüğünü kullanır ve bir yerde delinin aklı noksan kimse olduğunu söyler.[45] Ona göre birinin deli olup olmadığını anlamak çok da zor değildir. Deliliği anlamak herhangi bir *içtihat* gerektirmez, zira delilik kolay fark edilir ve hacir kendiliğinden gelir; bir kadının bunu karara bağlamasına gerek yoktur.[46]

Hanefi mezhebinin hacirle ilgili duruşunu Es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Kitâb el-Mebsût fi'l-fürû* adlı muazzam eserinde bulmak mümkün. Es-Serahsî *mecnun*un *adîm el-akl* (aklı olmayan kimse), *ma'tuh*'un ise *nakis el-akl* (aklı noksan kimse) olduğunu söyler. Delilerle budalaların hacredilmesini Eş-Şafi'i'nin alıntıladığı aynı Kuran ayetlerine dayandırır. Reşit olmayanlarla *mecnun* ve *ma'tuh*'un uzun bir karşılaştırmasına yer verir; genelde deliler için geçerli olan kurallar reşit olmamış çocuklar için de geçerlidir ve yasalar karşısında durumları aşağı yuka-

43 Kar. Carl E. Sachau, *Muhammedanisches Recht nach Schafiitischer Lehre* (Lehrbucher des Seminars fur orientalische Sprachen zu Berlin, 17; Stuttgart-Berlin, 1897), 61.

44 Taha M. az-Zayni, ed., iv (Kahire, 1969), 343, 351-352.

45 A.g.e. 353.

46 A.g.e. 344.

rı aynıdır.[47] Aklının başında olduğu zamanlarda ise kişi yasalar karşısında tüm haklara haizdi.[48] El-Kâsânî'nin (ö. 587/1191) önemli bir kitabında hacir ve *habis* (hapis, alıkoyma) birlikte ele alınır. Hacrin en önemli sebepleri her zamanki gibi delilik, çocukluk ve kölelikti. Ateşli hastalıklardan saflığa kadar geniş olası akli bozukluklar yelpazesine bir ilgi söz konusu değildir. El-Kâsânî delilik hakkında çok az şey söylese de kısacası delinin aklı başına geldiği zaman (*ifakat*) hacrin sona erdiğini söyler. Eğer iyileşen kişinin tamamen iyileşmediği görülürse (*reşit*e karşı *sefih*) bu kişi yasal anlamda çocuk sayılmamalıdır; gerçi olgunluğun tanımıyla ilgili bu mesele Hanefi fıkıhçılara göre tartışmalı bir konudur. Hanefi tartışmalarına hacrin bir sebebi olarak *ma'tuh*'un yanı sıra ilk kez *gafle* (embesillik) sınıfını El-Marcinani (ö. 593/1197) eklemiştir.[49]

Dördüncü Sünni mezhebi Malikiler delileri, deliliklerinin epilepsi ve hezeyandaki gibi geçici ya da kalıcı olmasına bakmaksızın yasal açıdan çocuklara benzetir. Böylece kalıcı delilikle deliliğin geçici türleri arasında yasal bir ayrım yoktur; diğer bir deyişle kişinin aklının başında olduğu dönemlere dair bir hüküm söz konusu değildir.[50] Dahası Maliki mezhebine göre bir yetişkinin deli olup olmadığına karar verebilmek için bir kadı gerekir. Maliki fıkıh kitaplarının bu yüzden kadının kişinin deli olup olmadığına karar verebilmesi için diğer mezheplerin fıkıh kitaplarına göre daha ayrıntılı bilgi ve daha net yönergeler sunması beklenebilir. Oysa bu beklenti karşılanmaz.[51] Malikiliğin

47 Kitab al-Mabsut (30 cilt; Kahire, 1906-13), xxiv. 156-158.

48 'Abd ar-Rahman al-Jaza'iri, ed., Kitab al-Fiqh 'ala , madhahib al-arba'a (Kahire, 1933), ii. 478. Hacre ilişkin Hanefi görüşleriyle ilgili bir inceleme için bkz. Chafik Chehata, *Etudes de droit musulman*, Travaux et rechercnes de la Faculté de droit et des sciences economiques, Afrique, 7; Paris, 1970, 93-155.

49 *The Hedaya, or Guide: A Commentary on the Mussulman Laws*, çev. Charles Hamilton, 2. baskı, ed. S. Grady (Londra, 1870), 524 vd.

50 Al-Jaza'iri, *Kitab al-Fiqh*, 479.

51 Örneğin Halil bin İshâk'ın (ö. 767/1365) *Muhtasar* adlı eseri kadının kamu açısından hacredilen kimselerle alışveriş yapılmasını engelleme vazifesiyle ilgili anlaşılır bir tasvir ortaya koyar fakat delilerle ilgili bir şey söylemez: *Precis de jurisprudence musulmane*, çev. M.

kurucusu Mâlik bin Enes'in (ö. 179/795) *El-Muvatta* adlı kitabında delilik şöyle dursun, hacirle ilgili hiçbir görüşe yer verilmez.[52] Aynı şey Sahnun'un (ö. M.S. 854) *El-Müdevvene el-Kübra* adlı kitabı için de geçerlidir.[53] Batıda Averroes adıyla bilinen İbni Rüşd (ö. M.S. 1198) *Bidayet'ül Müçtehid* isimli kanunlarla ilgili eserinde hacri tasvir eder.[54] Bu tasvirinde deliliği bilindik genel terimlerle ele alır: deliler akıldan mahrumdur ve durumları geçici ya da kalıcı olabilir; kimileriyse sadece kısmen delidir. Deliler hacredildiklerinde genelde reşit olmayan kimseler gibi muamele görürler. Bir kadı reşit bir deliyi hacretmelidir lâkin konuyla ilgili ayrıntılara yer verilmemiştir. Dahası İbni Rüşd gibi önemli bir hekim ve filozofun akıl hastalıklarının çeşitli türlerinden yahut bunların akıllara getirdiği şeylerden bahsetmemesi şaşırtıcıdır. Hicri sekizinci yüzyıl Maliki fıkıhçısı Halil bin İshâk da hacri ele almıştır. Çocukluk gibi 'tabii' hacredilmeye karşın deliliği "kazara olan şey" şeklinde görmüştür. Ne türden olursa olsun delilik, mağdurun varsa anne babası, yoksa bir kadı tarafından, o da yoksa cemaatin görüş birliğiyle hacredilmelidir.[55] Görünen o ki bir bireyin yasal konumuyla ilgili aileden kimse talepte bulunmasa da kadının böyle bir karar verme hakkı vardır. Böylece Maliki hakimi kararını herhangi bir özel prosedür yerine sadece iki yetişkin Müslüman şahidin tanıklığına dayanarak verir; söz konusu kişinin yahut ailesinin sorgulanmasına lüzum yoktur.

Perron (Exploration scientifique de l'Algerie pendant les années 1840, 1841, 1842; Paris, 1848-1852), iv. 74L; v. 140.

52 Tunus, 1280 AH.

53 Beyrut, 1970.

54 Kahire, 1952, ii. 275-280. G.-H. Bousquet tarafından çevrilmiş hacirle ilgili *Bidaya* bölümü büyük ölçüde yetişkin bir sefihin hacredilmesi meselesiyle ilgilenir; Maliki kanunlarına göre delilerle mukayese edildiğinde yetişkin sefihlerin hacredilmesi kararı bir kadı tarafından verilmelidir ('La "Bidaya" d'Averroes: Le Livre de l'interdiction (Kitab-el-h'adjr)', *Revue algerienne* (1949), 41-49).

55 Khalil ibn Ishaq, *Precis*, iv. 58 vd. Ayrıca bkz. F. H. Ruxton'un tercümesi: *Ibn Ishaq's* al- Mukbtasar: Maliki Law (Londra, 1916), 183 vd, ve G.-H. Bousquet'nin tercümesi: *Abregé de la loi musulmane selon le rite de l'Imam Malek* (Publications de l'Institut d'etudes orientales de la faculte des lettres d'Alger; Cezayir, 1956-1962), par. 213 vd., 173, 282.

Ayrıca kanunlarda kararı ilan ya da temyiz etmekle ilgili bir hüküm yoktu. Hukuk kitaplarında delilerin hapsedilmesine ilişkin hiçbir şey söylenmez.[56]

Bu hukuksal görüşleri özetleyecek olursak hacir salahiyetsizlik ön koşuluna dayanırdı. Delilerle çocukların her ikisi de muhakeme gücünden yoksun oldukları için her daim salahiyetsiz sayılırdı ve vesayet çoğu zaman erişkin olmayanlarla çocuk velayetinin (*hadane*) bir uzantısı olarak görülürdü. Prensipte yasal salahiyetsizlik kavramı belli ki savunmasız kimselerin korunması esasına dayanır.[57] Deliliğin yasal bir tanımı olmasa da, çocuklarda muhakeme yetisi ve ferasetin tasvir edilmesinde fayda var. Müslüman yasalarında çocuğun ne zaman muhakeme yetisine sahip olacağına dair belirli bir yaş yoktur fakat reşit olmayan birinin muhakeme yapabilecek düzeye gelip gelmediğini anlamanın kıstasları vardır ve bu kıstaslar bize yasal açıdan kimlerin akli yeterliliğe sahip sayıldığına dair bir nebze ipucu verir. Örneğin Hanefi kanunlarını temel alan *Mecelle*'de şöyle yazar: "Muhakeme yeteneğinden yoksun, ergin olmayan biri satın almakla satmak arasındaki farkı anlamayan, satmanın malından vazgeçmek, satın almanın ise onu edinmek anlamına geldiğini bilmeyen ve ağır yaralanmayla hafif yaralanmayı ayırt edemeyen kimsedir."[58] Delilik nasıl alımlanırsa alımlansın, Maliki mezhebi birinin deli olduğuna hükmedebilmek için mahkeme kararı gerektiğine dair esasıyla sıra dışıydı. Vesayetle ilgili pek çok İslam mezhebine göre mahkeme kararı Roma kanunlarındaki gibi çoğu zaman gerekli değildi. Genelde mezhepler deliyle ilgili ilk tespiti ve malvarlığına ilişkin birincil sorumluluğu aileye, en sonunda da yerel mahkeme yetkilisine yüklemişlerdi. Yetişkin bir kimsenin deliliği yüzünden hacredilmesine tek istisna kişinin aklının başında olduğu zamanlardı; bu zamanlarda kişinin davranışları tamamen geçerliydi. Kimi fâkihlere göreyse kişinin bu tür zamanlardaki hukuki fiilleri vâsisinin onayına tabi tutulmalıydı.

Sonuçta delilerin hacredilmesiyle ilgili İslam kanunlarının

56 Kar. Victor Perreimond, *De la protection juridique des incapables en droit musulman: Etude de droit* (Paris, 1903), 270-289.

57 Chenata, Etudes, 80 b.a.

58 Linant de Bellefonds, *Traité*, 245.

genel kuralları oldukça basittir: akıldan mahrum akli dengesi bozuk kimse hukuki fiillerden sorumlu tutulamaz ancak aklının başında olduğu zamanlarda bütün hukuki işlevler kendisine açıktır. Bu durumun elbette zorlukları vardır. Akli dengesi bozuk kimselerin hacredilebilmeleri için Maliki fıkıhçıların vereceği bir hukuki kararın gerekliliği, delilerin karar verilmeden önceki fiillerinin geçerliliğiyle karar verildikten sonra akıllarının başlarında olduğu zamanlardaki fiillerine ilişkin sorunlara yol açar fakat bu tür sorunlar kişinin hukuki fiil anındaki akıl sağlığına dair herhangi bir şüphe olan her durumda ortaya çıkacaktır. Ayrıca deliliğin dereceleri vardır. Deliliğin anlayamamak manasına geldiğine dair sade tanımı, Hanefilerin zihinsel yetersizliği *ataha* (budalalık) adıyla bir başka sınıflandırmaya sokmalarıyla karmaşıklaşır.[59] Hanefilerin arasında budalanın yasal anlamda deliyle eşdeğer olduğunu düşünenler olduğu gibi budalanın yarı ya da kısmi deli olduğunu düşünenler de vardı. İlk gruptakiler *ma'tuh*'u deliden sadece daha az saldırgan davranışlarıyla ayırır. Böylece *ataha* pasif deliliği imlerken *cünun* vahşi deliliğe tekabül eder. Bir fıkıhçı şöyle der: "*Ma'tuh* aptallaşmıştır ama deli değildir. ... anlama güçlüğü çeken, kendini doğru düzgün ifade edemeyen ve davranışları bozuk bir kimsenin sorunudur. Ayrıca bu kimse gerçek bir deli gibi [diğer insanlara] vurmaz ve hakaret etmez." İkinci gruptakilere göreyse budala, muhakeme yeteneği açısından reşit olmayanlarla mukayese edilir ve tamamen kendi çıkarına yönelik iş yapıp bağış ve sadaka kabul edebilirdi. Bu ikinci görüş Hanefi yazarların çoğunluğunun bakış açısını temsil etmiştir.[60]

Kısmi yetkisizlik çoğu mezhep tarafından hukuki işlemleri sonuçlandırma yetisi sınırlı olan aptallarla *sefih*lere ve embesillerle ahmaklara (*zül-gafle*) atfedilir. Ebu Hanife her iki grubun da hacredilmesine karşı çıkmıştı. Oysa Ebu Hanife'nin iki müridi diğer mezheplerin fâkihleriyle birlikte iki grup arasında bir ayrım gözetmeksizin aptallarla ahmakların hacredilmelerini desteklemişlerdi. Yvon Linant de Bellefond'un belirttiği gibi bu durum, ilk gruptakilerin ahlaki zayıflığıyla ikincidekilerin zi-

59 En-Neysaburi'ye göre bu terim genelde doğuştan deli demekti ('Uqala', 19).

60 Linant de Bellefonds, *Traité*, i. 247-248, iii. 262-263.

hinsel yetersizlikleri arasında çok az bir benzerlik olduğu için şaşırtıcı görünüyor.[61] Yine de fıkıhçılar her iki grupta da zihinsel yetilerde eşit bir azalma görmüşlerdi. Prensipte yetersizlik, muhakeme yaşına varmış reşit olmayan bir kimseyle aynıydı. Benzer şekilde aptallarla embesillerin velileri onaylasa da, onların çıkarlarına zarar veren hukuki fiiller kesinlikle yasaklanmıştı. Ancak bu insanlar bir hediye yahut miras kabul etme gibi sadece kendi çıkarlarına yönelik fiillerde bulunabilirlerdi. Mezhepler aptallarla ahmakların bir zarara sebep olabilecek hukuki fiillerde bulunmasına izin verilip verilmemesi konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdi. Hanefiler haricinde diğer mezhepler bu kimselere vasiyet etme ve malvarlıklarını vakıflaştırma hakkı tanıyordu. Evlilik, boşanma ve azat etme gibi Allah'ın verdiği haklara aptallarla budalalar da haizdi ve söz konusu kişilerin bu tür edimleri sadece Hanefilerin izin verdiği azat etme istisnası dışında diğer mezheplerce geçerli sayılıyordu.

Hacrin önemli bir parçası *velayet-ül mal* yani bu kimselerin malının korunması ve veraset işlemlerinin yürütülmesidir. Şahsi kanun gereği her hür insan kendi haklarından vazgeçme yetkisine (*vilaya*) sahiptir. Belirli durumlardaysa bu yetki bir başkasına devredilebilir ve devredilmelidir. İslam kanunlarında gelinin evlilik velayeti altına alınması ve çocuk velayeti (*hadane*) gibi vesayetin çeşitli türleri vardır.[62] *Veli*nin temel anlamı malul bir kimsenin yasal haklarını kullanmak amacıyla yetkilendirilmiş kimsedir.[63] Dahası hem Sünni, hem de Şii kanunlarında kadı, yasal olarak dezavantajlı bireylerin işlerine göz kulak olma yetkisini kullanır.[64] İbni Haldun kadının sıkı hukuki işlevinin yanı

61 A.g.e. i. 254.

62 Bkz. *EI*$_2$ 'Hadana' maddesi (Linant de Bellefonds); Hans-Eberhard Klinkhardt, *Die Personpnsorge nach islamischen Recht* (Beitrage zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, 18; Bonn, 1966). Vâsi genellikle ebeveyn sorumluluğunu taşır fakat hukuk mezhepleri vâsiyi belirleme konusunda farklılık gösterir; nihai sorumluksa kadıda olurdu. Maliki kanunlarında erişkin olmayanlarla velayet konuları için bkz. Khalil ibn Ishaq, *Precis*, iv. 59-74; Perreimond, *De la protection*, bk 1; Ruxton, *Maliki Law*, 155 vd.

63 Chehata (*Etudes*, 82-84) vâsi ya da veliyle bir kişiye yasal anlamda vekalet eden kimse arasındaki farkı vurgular.

64 İkincisi için bkz. A. Querry, *Droit musulman: Recueil de lois*

sıra yetersiz kimselerin kadının gözetimi altında olması fikrinin erken İslami dönemde geliştiğini öne sürer.[65] Velayetle ilgili yasalar Kuran'da yetimlerin korunmasıyla ilgili ayetlerden alınmıştı.[66]

Mal vesayeti büyük ölçüde salahiyetsiz kişinin babasına verilir; eğer baba bir vâsi tayin edemeden ölmüşse genelde vâsi büyükbaba olur. İkincisi mal vesayeti anne *vâsi* tarafından yürütülebilir ya da üçüncü seçenek olarak vâsi mahkeme tarafından atanabilir. Vâsi zihinsel melekeleri yerinde, *adil* ve bu sorumluluğu alabilecek bir Müslüman olmalıdır. Vesayet dinî bir vazife olarak görülür ve sadece *kadı*nın onaylayacağı önemli sebeplerden ötürü geri çevrilebilir. Fiili (*de facto*) ve hukuki (*de jure*) vâsi vesayeti altındaki kimseye ve malına sorumluluk duygusuyla yaklaşmalıdır fakat yine de bu durumun kötüye kullanılmasını sınırlayacak kanunlara rağmen potansiyel açıdan oldukça fazla istismar söz konusuydu. Vâsinin yetkileri vesayeti altındaki kimsenin evlenip boşanması ve diğer kişisel işleriyle ilgiliydi. Bu kimsenin mülküyle iş kurabilir lâkin kendi mülküyle iş kuramazdı ancak bu kimsenin toprakları ve evlerini yalnızca kadı kararıyla elden çıkarabilirdi. *Vâsi*nin vesayeti altındaki kimseye yaptıklarının hesabını vermesi gerekiyordu. Vesayet vâsi yahut vesayet altındaki kimsenin ölümü, delinin *reşit* olup kendi malını idare edebilecek hâle gelmesi ya da vâsinin uygunsuz davranışından ötürü görevinden alınmasıyla sona erer.[67] Kadıyı bilgilendirmek, vâsinin uygunsuz idaresini bilen herkesin görevidir; bu durumda kadı gereğini yapıp vâsiyi görevden alır ve yerine yenisini atar.[68] Böylece toplumsal refahı ilgilendiren konularla ilgili kadı, "başka vâsisi olmayanların vâsisidir.[69]"

Bireyin vesayetiyle ilgili deliler yasalar önünde çocuk sa-

---

concernant les musulmans schyites (2 cilt; Paris, 1871), ii. 391.

65 *Mukaddime*, i. 455.

66 Özellikle 4: 2 vd.

67 EI_1, 'Wilaya' maddesi (W. Heffening); Şafii kanunlarıyla ilgili bkz. T. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes* (Leiden, 1910), 195-201.

68 Seymour Vesey-Fitzgerald, *Muhammadan Law: An Abridgement* (Oxford, 1931), 106-110.

69 Schacht, *Introduction*, 188; ayrıca bkz. Ibn Haldun, *Mukaddime*.

yılır ve delilerin bakımını üstlenen kimsenin bir ebeveyn gibi hareket etmesi beklenir. Akli dengesi bozuk çocuklarla ilgili yasal anlamda bir sıkıntı yoktur; bu çocuklar sürekli ailelerinin gözetimi altında kalır. Evli bireyin eşinden kendisine bakmasını isteme hakkı vardır; bu konuda kız evlatlar vâsiliğe haiz olma açısından anneleri hariç diğer bütün akrabalardan önce gelir. Şafii kanunları akıl hastası bir malule bakmakla yükümlü olmaları için genelde kadınlardan yana tercih hakkını kullanır.[70]

Genelde vâsi, delinin sebep olduğu zarardan sorumluydu. Maliki kanunlarında yasal sınırlama getirilen deli kendisine emanet edilen maldan ötürü kusurlu bulunamazdı zira bu, o malı bu kişiye emanet edenin risk alması olarak görülüyordu; aksi takdirde deli sorumluydu.[71] Deliler Sünni kanunlarında dinî açıdan yasaklanmış suçlar için genelde suçlu tutulamazdı[72] oysa Şii kanunlarında bir delinin aklı başında bir kadınla zina yaptığında cezadan muaf tutulması ihtilaflı bir konudur. [73] Sıradan suç ve cezayla ilgili delilerin özel bir konumu vardı. Akli dengesi bozuk kimseler kasıtlı bir şey yapamayacaklarından ceza gerektiren suçlardan sorumlu tutulamazlardı ancak bu kimselerle vâsileri (başkalarına gelebilecek) zararlardan sorumluydu. Adam öldürmede de genelde aynı kural geçerliydi. Bir delinin işlediği cinayet hem dava edilebilir ve kazara, hem de kasıtsız sayılırdı. Dava edilebilirdi çünkü "kanunların temel amacı maktulün kavmi yahut ailesinin zararını tazmin etmekti. Buradaki kanun mutlak sorumluluk kavramına çok yakındır; istemeden ya da masum bir davranışın sonucu da olsa, (bir kimse) kendi davranışının sebep olduğu bir ölümden çoğu zaman sorumlu tutulacaktır.[74]" Deli yasal anlamda kasıtlı suç işleyemeyeceğinden

70 Klinkhardt, *Die Personensorge*, 78; Sachau, *Muhammedanisches Recht*, 114.

71 J. Lapanne-Joinville, 'La Responsabilite de l'incapable en droit musulman malekite', *Revue Marocaine de Droit*, 10 (1958), 119-124.

72 SEI, 'Zina' maddesi (J. Schacht). Cinlerle ilişkiye giren erkek ya da kadın, Maliki kanunlarına göre herhangi bir hukuki cezaya tabi değildir. Bkz. Khalil ibn Ishaq, *Precis*, vi. 458, no. 1.

73 Querry, *Droit musulman*, ii. 484; ayrıca bkz. Ruxton, *Maliki Law*, 330.

74 M. J. Coulson, *Succession in the Muslim Family* (Cambridge,

suç kazaradır ve bu yüzden deli ölüm cezasına çarptırılamaz. Böylece İngiliz kanunlarındaki gibi kişi deli olsa da yargılanabilir. Yine de normal haksız fiil ilkelerinden sonra delinin dava edilebilir ya da yasadışı cinayeti, kurbanın ailesine kan parası yahut tazminat ödeme mükellefiyeti getirir.[75] Diğer yandan aklı başında bir adam nefsi müdafaa ile bir deliyi kasten öldürürse, kısas yapılmaz ve kurbanın mirasçılarına "daha yüksek meblağda" kan parası ödenerek zarar tazmin edilmelidir.[76]

İslam kanunlarında adam öldürmenin bir yanı da delinin maktulünden miras alıp alamayacağı (örn. oğlun öldürdüğü babasından miras alıp alamayacağı) mevzuudur. Bütün mezhepler tabiatıyla bir katilin maktulünden miras alamayacağı yönündeki temel prensibi benimsemişlerdir.[77] Delilerinse doğrudan öldürdükleri birinden miras almaları genelde yasaklanmamıştır. Bu istisna delilerin yasalar çerçevesinin dışında kalan özel bir sınıfa tabi olmaları yüzündendir. Mısırlı bir çağdaş fâkihe göre "kanunları yapan kimselerin emir ve yasakları onları bağlamaz." Örneğin Hanefi mezhebinde delilerin ayrıntılı miras kanunlarından muaf tutulması taammüdün olmaması yüzündendir; deli katilin bir "günahı" yahut "suçu" yoktur; bu yüzden maktulünün mirasını alabilir.[78] Diğer yandan Maliki mezhebine göre deliler taammüden cinayet işlerlerse kasıtlı suç işleyemeyecekleri için kısasa tabi olmadıklarından mirastan mahrum edilir ki bu da oldukça mantıksız görünüyor.[79] Şafii fıkhı taammüt ve illiyeti dikkate almaz; katilin maktulünden miras alamayacağı prensibi değişmez. Şii fıkhıysa deliler konusunda oldukça tutarlıdır. Akli dengesi bozuk kimseler taammüden adam öldürmekle suçlanamaz zira burada cinai kasıt söz konusu değildir. Yalnızca taammüden adam öldürme miras almaya bir engel teşkil eder, bu yüzden delilerin miras edinme hakkı vardır.[80]

Belli ki delilik, evlilik ve kölelik gibi kişisel konumla ilgi-

---

Mass., 1971), 176-177.

75 A.g.e. 179, 181; Schacht, *Introduction*, 182.

76 Schacht, *Introduction*, 182; Bergstrasser, *G. Bergstrdsser's Grundzuge*, 102.

77 Coulson, *Succession*, 176.

78 A.g.e. 181.

79 A.g.e.

80 A.g.e. 181.

li birtakım meseleleri de etkilemişti. Delilik, iktidarsızlık ya da hastalık evliliğe tam anlamıyla bir engel değildi; deli, tıpkı bir çocuk gibi bir vâsi vasıtasıyla evlilik akdine müdahil olabilirdi.[81] Delinin evlenmesi gerektiği düşünüldüğünde ona herkesin hakkı olan mutluluğun verilmesi ya da bir vâsi veya gözetici sağlamak gerekirdi[82] zira evlilik işlemleri hâliyle vâsi tarafından tamamlanırdı. Şafii mezhebine göre deli, evlilik vâsiliği yapamazdı. Dahası baba ya da dede yetişkin, akıl hastası kızları için koca aramalıydı; erkek akıl hastasının vâsisiyse, akıl hastasının bir eşe ihtiyacı olduğu aşikar olmadığı sürece bu adama eş aramamalıydı. Akli dengesi bozuk, vesayet altındaki her iki taraf için de evlilik yemini edilemez.[83] Eğer koca deliyse vâsisi bu kişinin karısının günlük ihtiyaçlarını karşılamalı ve adamı her gece sırasıyla [*partage des nuits*] eşlerine götürmelidir.[84] Aksi takdirde delilikle tedavisi olmayan hastalıklar boşanma sebebi teşkil ederdi.[85] Kocanın karısını boşayabilmesi için akli denge-

81 Hanefi mezhebinde vesayet altındaki bir kimsenin yaptığı bütün anlaşmalar geçersizdi; bkz. J. N. D. Anderson, 'Invalid and Void Marriages in Hanafi Law', University of London, School of Oriental and African Studies, *Bulletin*, 13 (1950), 357-366.

82 Ibn Qudama, a.g.e. Linant de Bellefonds, *Traité*, i. 246. Benzer şekilde Şafi'i mezhebi için bkz. Sachau, *Muhammedanisches Rechty*, 23 vd.

83 An-Nawawi, *Minhaj at-talibin*, 285. Ayrıca bkz. Ruxton, *Maliki Law*, 92.

84 Ruxton, *Maliki Law*, 118; Bousquet, *Abregé*, para. 134.

85 Bkz. Bergstrasser, *G. Bergstrasser's Grundzuge*, 85 vd.; Vesey-Fitzgerald, *Muhammadan Law*, 40, 80; Ruxton, *Maliki Law*, 104. Yirminci yüzyılda Mısır'da bir Hıristiyan misyoner Kahire'deki varlıklı bir arkadaşının karısına ihanet ettiğini, karısının da bunun üzerine büyücüye gittiğini anlatır. "Büyücünün kendisine söylediği gibi kadın gece kocası yatakta uyurken soyunup dama çıkar. Tuzlu suyla yıkandıktan sonra ... ateş yakar ve büyücünün zararsız bir yılanın kafasından kestiği birtakım sihirli zamkları burada tütsüler; bu sırada kocasından intikam almasını sağlayacak bazı sihirli sözcükler söyler. Ertesi gün kocasının karısına duyduğu sevgi geri gelir; fakat kadın kocasının sevgisini geri çevirir. Bunun üzerine adam büyücünün söylediği gibi delirir. Kadın da kocasının delirdiğini söyleyerek boşanma talebinde bulunur" (Herbert E. E. Hayes, 'Islam and Magic in Egypt', *Moslem World*, 3 (1913), 398-399).

sinin yerinde (*compos mentis*) olması gerekir; vâsi böylece yasal açıdan yetersiz kocanın adına hareket edebilir. [86] Filistin'de yirminci yüzyılın başlarında iki deli taraf arasında evlilik akdi yapılamıyordu. Eğer koca evliyken delirmişse karısının kadıdan boşanma talebinde bulunma hakkı vardı; koca "dönüşü olmayan bir şekilde delirmişse" kadı adamın karısına bu hakkı tanıyordu. Öte yanda kocaysa delirmiş karısını boşayabilir ya da durumu çok ciddi değilse bu kararını erteleyebilirdi. Her ne kadar deliliğin evliliği geçersiz kıldığı söylense de adam karısını boşamaya zorlanamazdı.[87] Şii mezhebinde kadın evlendikten sonra olsa bile deliren kocasından ayrılabilir; kimi fıkıhçılar evliliğin sona ermesinin ancak kişinin deliliğinin namaz vakitlerinde geçmemesi durumunda mümkün olacağı görüşündeydiler! Bir adamın karısını boşayabilmesi için yasal açıdan geçerli sebepleri tahmin edileceği üzere bir kadının sebeplerinden çok daha fazlaydı ve bu sebeplerin arasında süreğen delilik ve cüzzam vardı.[88]

Kısacası kölelikle ilgili Maliki mezhebi âdet olduğu üzere satıcı hesabına herhangi bir "kusura" (*uyub*) karşı üç gün, delilik ve cüzzama karşıysa bir yıl garanti süresi taahhüt ederdi.[89] Hanefi mezhebine göre delilik kölenin kalıcı bir kusuru olarak görülür fakat alıcı, kölenin deliliği nüksetmediği sürece kusurlu köleyi iade edemez.[90] Akli dengesi bozuk kölelerin muhtemelen daha düşük fiyata alınıp satıldığı anlaşılıyor. Örneğin bir sufi anekdotunda satır aralarında genç bir kadın sufinin *mecnun* olduğu düşünüldüğü için yalnızca yedi dinara satıldığı anlatılır.[91] Bir kimse belirli bir iş için ya da daha uzun süreliğine kölesine malvarlığını idare etmesi iznini verebilirdi; ikinci durumda kölenin delirmesi hâlinde bu izin yasalar tarafından geri alınırdı.[92] Maliki mezhebine göre bir köle bir başka deli köleyle evlenme-

86 SEI, 'Nikah' maddesi (J. Schacht).

87 Stephan, 'Lunacy in Palestinian Folklore', 4.

88 Querry, *Droit musulman*, i. 708 vd.

89 *EI*$_2$, 'Abd' maddesi (R. Brunschvig). Beşinci yüzyıla ait bir Süryani hukuk kitabına göre köle alıcı, genç bir köleyi satıcısına kölenin içinde cin olması dışında iade edemez (Bruns and Sachau, *Syrisch-Romisches Rechtsbuch*, para. 39).

90 *The Bidaya*, 259.

91 Dermenghem, *Vies des saints*, 340.

92 Schacht, *Introduction*, 129.

ye zorlanamazdı.[93]

Delilik meselesi geniş bir yelpazede Müslüman hayatının yarı-yasal, aslında ibadet yönlerine de değinir. Genelde deliler dini vecibe ve *ibadet*lerden kurtulur.[94] Şii mezhebinde (deliler için) görece bir muafiyet vardı; örneğin kişi delilik krizi yüzünden kaçırdığı yahut bozduğu namazı tekrar kılmak zorunda değildir.[95] Temelde fiziksel ya da ruhsal manada *taharet* (dinî temizlik) delilerin ulaşamayacağı bir şeydir; deliler taharet kurallarını layıkıyla uygulayamazlar yahut namaza *niyet* edemezler.[96] Maliki mezhebine göre deli veya budala kurban kesemez; ayrıca zihinsel melekelerin kaybolması da namazı bozar.[97]

Taharet konusuyla ilgili olarak delilerin ibadetin kutsiyetini bozabilecekleri gerekçesiyle beş vakit namaz kılma, cumaya gitme ve cenaze namazı kılma mecburiyeti yoktu.[98] Maliki mezhebinde delilik atağı gibi geçerli bir sebep haricinde namaza geç kalmak mekruhtur; buna ilaveten bir delinin kıldırdığı namaz kabul olmaz.[99] Hastalıktan, bilhassa delilikten muzdarip bir mümin derhal camiyi terk etmelidir.[100] Camideki (kalan) hastalar da ziyaret edilmemelidir;[101] bu da camilerin böyle bir işlevinin olduğunu ima eder. Şii mezhebinde delilerin camide kalmasına izin verilmemeli, akıl hastası kadıysa görevinden alınmalıdır.[102]

Sünni mezhebindeyse akli bozukluk bir kadının görevden

93 Ruxton, *Maliki Law*, 92.

94 *EI*$_2$, 'Ibadat' maddesi (G.-H. Bousquet).

95 Querry, *Droit musulman*, i. s. 53.

96 *SEI*, 'Tahara' maddesi (A. S. Tritton). *Tahara* sünnet için kullanılan bir sözcük hâline gelmiştir ve bu konuda delilikle ilgili hiçbir şey söylenemez; muhtemelen (delilik taharete) bir engel değildir.

97 Khalli ibn Ishaq, *Precis*, i. 15, 44.

98 SEI, 'Salat' maddesi (A. J. Wensinck).

99 Khalil ibn Ishaa, *Precis*, i. 91-203.Bu arada cüzzamlı birinin imamlığındaki namaza kişinin hastalığı başkalarını rahatsız edecek seviyede olmadığı ve imamın sesi boğuklaşıp çatallaşmadığı sürece müsaade edilir (a.g.e. 208, ayrıca bkz. s. 265). Batı İslam ülkelerinde cüzzamlılara karşı bu üstü kapalı müsamaha Şii mezhebinde açık bir şekilde cüzzamlıların *imam*lık yapmasının yasaklanmasıyla karşılaştırılabilir; bkz. Querry, *Droit musulman* i. 118.

100 Khalil ibn Ishaq, *Precis*, i. 506.

101 A.g.e. i. 503.

102 Querry, *Droit musulman*, i. 122, ii. 389.

alınmasına hem bir sebepti, hem de göreve atanmasına bir engeldi. İkincisi El-Hucvirî'nin Hanefiliğin efsanevi kurucusu Ebu Hanife el-Numan'la (ö. 150/767) ilgili bir anekdotunda anlatılır. Abbasi halifesi El-Mansur, zamanında imparatorluğun yeni başkentine kadı olarak dört isimden birinin (Ebu Hanife, Sufyan et-Tavri, Mis'ar bin Kidâm ve Şureyh) atanmasını planlamıştı. Söz konusu kişiler kendilerini çağıran halifeyi görmek üzere Bağdat'a giderlerken Ebu Hanife yanındakilere şöyle der: "Bu vazifeyi ben bir hileyle reddedeceğim, Mis'ar deli taklidi yapacak, Sufyan kaçacak ve Şureyh kadı olacak." Bunun üzerine Sufyan gemiyle kaçar. Kalan üçü El-Mansur'un sarayına gider; halife Ebu Hanife'den görevi kabul etmesini ister. Ebu Hanife Arap olmadığını, sadece Arapların müşterisi olduğunu, bu yüzden de onların kendisinin vereceği kararları kabul etmeyeceklerini öne sürerek bu teklifi reddeder ve oradan kaçar. Sonra Mis'ar öne çıkar ve halifenin elini tutup "Siz, çocuklarınız ve yük hayvanlarınız nasıl?" diye sorar. Halife "Götürün bunu, delirmiş bu adam!" diye bağırır. Sonunda görev Şureyh'e teklif edilir ama o da melankolik ve aklının gelgeç olduğunu söyler. Bunun üzerine halife ona aklının başına gelmesi için bitkisel karışım ve iksirler içmesini salık verir ve onu başkentin kadısı ilan eder.[103]

Hanefi mezhebinde deliler zekât vermekten muaftırlar.[104] Tarihsel olarak bu muafiyet (bize) delilerin Osmanlı İmparatorluğu'nun *vergi* defterlerinde yer almasını izah eder. Maliki mezhebindeyse deli yahut vesayet altındaki kimsenin

103 Al-Hujwiri, *The Kashf al-Mahjub*, 93-94. El-Hucviri hikâyenin Ebu Hanife'nin dünyevi şöhret, şatafat ve zenginliğe kapılmamaktaki bilgeliğini gösterdiğini söyler. Bu üç kıymetli zat şatafattan kaçmaya çalıştıkları için yazara göre (hikâye) *melamet*in sağlamlığını gösterir (s. 94). Schacht bu biyografik efsane ve benzerlerinin Ebu Hanife'nin hayatıyla ilgili gerçekleri, (1) hapiste öldüğünü ve (2) bu meşhur hukuk âliminin hiçbir zaman *kadılık* yapmadığını açıklama amacı taşıdığını belirtir; gerçek şu ki Ebu Hanefi Hicri 145'te Alevi isyanları sırasındaki tedbirsiz yorumlarıyla kendini tehlikeye atmış ve bu yüzden hapse atılmıştı. Bkz. *EI*$_2$, 'Abu Hanifa al-Nu'man' maddesi (J. Schacht).

104 SEI, 'Zakat' maddesi (Q. Schacht).

malı zekâta tabiidir.[105] Bu mezhepte de müflis delirirse, aklı başına geldiğinde tekrar hapse girmesi koşuluyla serbest bırakılır.[106] Oruçla ilgili Şafi'i mezhebi ṣa'im yani oruç tutan kimsenin aklı başında (*akil*) bir Müslüman olmasını şart koşar.[107] Deliler genelde hac farizasından da muaftırlar.[108] Deli şahitlik yapamaz[109], vasiyet de yazamaz. Tek başına bir şey de vasiyet edemez; vasiyeti sözleşmeli bir malvarlığı hediyesi olarak kişinin ölümüne dek ertelenir.[110] Diğer söz ve yeminlerinin yanı sıra şehadeti de geçersizdir. Ayrıca domuz etinden uzak durma gibi yediklerine dikkat etmesi ve cihada katılması beklenmez. Maliki mezhebinde deli, eğer babası Müslümansa Müslüman sayılır ve deli bir savaş esiri Müslüman kabul edilir.[111] Cezası ölüm olan şirk ve küfür mevzuundaysa delilik bir mazeret değildir.[112] Gündelik, sıradan konularda deliler örtünme, hatta edep yerlerinin örtünmesi gibi adabı muaşeret kurallarına da tabi değillerdi.

Delilerin Müslüman toplumundaki geniş muafiyeti, *muhtasib*in vazifelerinin ana hatlarını belirleyen *hisba* kitaplarındaki kanunlarda karşımıza çıkar. Örneğin 729/1329'da ölmüş Mısırlı İbni Uhuvve'nin *hisba* kitabına bakarsak mevzu birtakım yerlerde karşımıza çıkar. Bizatihi *muhtasib* Müslüman, hür ve şahitlik yapabilecek durumda olmasının yanı sıra aklı başında ve sağlam muhakeme gücüne sahip olmalıdır.[113] Kurallar bir keresinde kâfir, deli, vesayet altındaki bir *zimmi*ye ve baskı al-

105 Ruxton, *Maliki Law*, 44; bu mesele Şii mezhebinde tartışmalı bir konudur (Querry, *Droit musulman*, i. 34).

106 Ruxton, *Maliki Law*, 180.

107 *SEI*, 'Sawm' maddesi (C. C. Berg). Bu mesele Şii mezhebinde tartışmalı bir konudur; bkz. Khalil ibn Ishaq, *Precis*, i. 471. Ayrıca Maliki mezhebinde bir eş kocası delirince cinsel perhizini bile terk edebilir (Bousquet, *Abregé*, para. 153).

108 *EI*$_2$, 'Hadjdj' maddesi (B. Lewis).

109 *SEI*, 'Shahid' maddesi (W. Heffening). Şii mezhebi için bkz. Querry, *Droit musulman*, ii. 452.

110 Coulson, Succession, 215-227.

111 Khalil ibn Ishaq, *Precis*, v. 515 vd.

112 A.g.e.

113 The Ma'alim al-Qurba fi ahkam al-hisba, ed. ve çev. Reuben Levy (E. J. W. Gibb Memorial Series, NS, 12; Londra, 1938), 4.

tında hareket eden birine içki içtikleri için ceza verilmediğini söyler. [114] Delilerle genelde ticaret yapılamaz; [115] bir delinin yahut vesayet altındaki birinin, kör ve sarhoşun kurban kesmesi caiz değildir zira bu kimseler kurban keserken hata yapabilir; [116] deliler bütün toplumsal cezalardan muaftırlar[117] ve mahkemede delinin şahitliği geçerli değildir.[118] Eğer kadının kendisi "deliliğe yenik düşerse, yetkisi sona erer fakat bayılmaları olursa yetkisi elinden alınmaz, zira bu bir tür hastalıktır. [?][119]" Ayrıca Peygamber oğlan çocuklarıyla delilerin camilerden uzak tutulmalarını salık verdiği için oğlan çocukların hocaları onlara camilerde yazı yazmayı öğretmemelidir.[120] Deli biri caminin müezzini de olamaz.[121]

Elbette kanunlar her zaman tahakküm ettirilmemiştir ancak bir toplumun doğru ve adil saydığı ve zaman zaman gerçekleşmesini istediği tavır ve davranışları yansıtırlar. Bütün bu yasal yaptırımların etkilerine dair tarihsel kanıtlar nelerdir? Maalesef çok azdır. Ortaçağ İslam mahkemelerinden günümüze ulaşan bir kayıt olmadığı bilindik bir gerçektir. Açıkçası *fetvalar* mahkeme kayıtları değil, hukuki meselelerle ilgili davacının mahkemede kullanacağı, *müftü*nün bağımsız fikirleridir.[122] Yine de doğası gereği *fetva* gündelik yaşamın gerçeklerine kitaplardan daha yakın değildir.[123] Örneğin Medine'de Hanefi bir müftünün verdiği on

114 The Ma'alim al-Qurba fi ahkam al-hisba, ed. ve çev. Reuben Levy (E. J. W. Gibb Memorial Series, NS, 12; Kahire baskısı (1976)), 88.

115 A.g.e. Levy baskısı, 18.

116 Bu kısım Levy'nin tercümesinde atılmıştır; bkz. Kahire baskısı, 161.

117 A.g.e., Levy baskısı, 18, 71.

118 A.g.e., Levy baskısı, 84.

119 A.g.e., Levy baskısı, 80; Kahire baskısı, 301.

120 A.g.e. , Levy baskısı, 59, 61, ayrıca bkz. s. 82; Kahire baskısı, 260, 263.

121 A.g.e. , Levy baskısı, 64; Kahire baskısı, 268.

122 EI_2, 'Fatwa' maddesi (E. Ttyan).

123 Osmanlı toplumunun tarihsel kaynakları olarak *fetva*ların kullanılması Johannes Benzing tarafından örneklerle açıklanmıştır: *Islamische Rechtsgutachten ah volkskundliche Quelle* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 3; Mainz, 1977).

sekizinci yüzyıla ait bir *fetva*da adamın birinin 34 yaşında delirdiği yazar. Adam altmış yaşına kadar böyle yaşamıştır. Bu adam "en başında hacredilmiş ve akli dengesizliğine dair dört belge (*hücec*) yazılmıştı." Altmış yaşında durumu biraz düzelmiş, geri zekalı biri hâline gelmişti. Mesele adamın bu haliyle ona malvarlığının emanet edilip edilemeyeceğiyle ilgiliydi. Karar olumsuz yönde verilmişti.[124] Bu *fetva*nın gösterdiği şey, salahiyetsiz bireyin umulacağı üzere hacre tabi tutulduğu ve bu durumun kişinin deliliğini gösteren yazılı belgelerle desteklendiğidir.

Bu belgeler muhtemelen kadının iştirakiyle yahut bilgisi dâhilinde yazılmışlardı. Adamın deli olduğuna kanaat getirmelerini sağlayan kıstas *zala akluhu* yani "aklının gittiği" idi. Bir başka *fetva* ise 1299/1881'de ölümüne değin Kahire'nin Maliki müftüsü olarak çalışmış İleyş el-Maliki için çıkarılmıştı. Fetva delirmiş bir adamla ilgiliydi, fakat adam delirmeden önce bir başkasının lehine onun yükümlülüğü altındaydı. Bu kişinin yükümlülüğü altındaki deliyi yükümlülüğünden azat etmesi mi gerekirdi yoksa hala bu yükümlülüğü sürdürme hakkı var mıydı? Yanıt, eğer maddi bir yükümlülükse söz konusu yükümlülüğün delinin malvarlığından karşılanması fakat eğer *hadd* (şeriatça verilen ceza) gibi fiziksel bir yükümlülükse delinin aklı başına gelene kadar ertelenmesi gerektiği yönündeydi.[125] Söz konusu fetva delilerle ilgili yasalarla tutarlıdır.

Ortaçağda deli numarası yapmak, insanın resmi bir kamu görevine atanmak gibi vatandaşlık sorumluluklarından kaçmasının bir yoluydu. Bilhassa kadılık Müslümanların devletle başlarının belaya girmesini ve rüşvet almayı istemedikleri için kaçmaya çalıştıkları bir sorumluluktu; sonuçta bu tür kimseler için deli numarası yapmak en kestirme çareydi. A. J. Wensinck Müslüman teamülleriyle paralellik taşıyarak kamu görevlerini reddeden güçlü Yahudi-Hıristiyan geleneğini vurgular.[126] Örne-

124 *'Uddat arbab al-fatwa* (Bulaq, 1304), 450—Eş-Şirvani'nin 1207/1792'de çağdaşı Abdullah bin Esad'ın *fetva*larından hazırladığı bir koleksiyon.

125 Fath al-ali al-Malik (Kahire, 1958), ii. 161. Farhat Ziadeh'e bu iki referans için teşekkür ederim.

126 Bkz. A. J. Wensinck, 'The Refused Dignity', in *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne*, ed. T. W. Arnold ve R. A. Nicholson (Cambridge, 1922), 491-499.

ğin Efrahim'in hayatını anlatan altıncı yüzyılda popülerleşmiş sahte bir parçada Basil, Efrahim Syrus'a piskoposluğun yüceliğini anlatması için iki papaz yardımcısı gönderir ve onları Efrahim'in deli numarası yapması durumunda bile vazifelerini layıkıyla yerine getirmeleri için uyarır. "Efrahim, papaz yardımcılarının geldiklerini fark edince rengârenk cüppesini giyip eline bir ekmek alır ve bunu yiyerek sokaklarda dolaşmaya başlar; ekmeğini yerken bir yandan da salyalarını akıtır. 'Bütün bunları piskoposluğun ağırlığından korktuğu için yapar.'" Papaz yardımcıları bu mübarek adamı tanımaz ve vazifelerini yerine getiremeden Basil'e geri dönerler.[127] Bu gibi şeyler tipik bir "akıllı deli" olan Bühlül'ün deliliğinin geç dönem Acem yazarlarından biri tarafından Bühlül'ün halife Harun Reşid'in emriyle Bağdat kadılığına atanmaktan kaçma isteğine atfedildiği doğu anlatılarında yansıtılır.[128]

Vakayinameler suç işledikleri zaman deli olduklarını iddia ederek ceza almaktan kurtuldukları söylenen kişilerle ilgili bilgilendiricidir. Bunun en güzel örneklerinden biri ortaçağın belki de en iyi fizikçisi olan İbni Heysem'dir (ö. M.S. 1040). Yaşamıyla ilgili on üçüncü yüzyıla ait anlatılara göre İbni Heysem Nil'in sularının akışını düzenleyebileceğini iddia etmişti. Bunu duyan Mısır'ın Fatimi halifesi El-Hakim bu ünlü matematikçiyi Irak'tan Mısır'a davet eder. İbni Heysem Mısır'a gelir; halife saygısından ötürü kalkıp Kahire'den El-Handak köyüne bu ünlü alimi karşılamaya gider. Hekimlerin on üçüncü yüzyıl tarihçisi El-Kıftî İbni Heysem'in daha sonra Nil'in yüksek bir yerden ülkeye girdiğine inandığı Mısır'ın güney sınırına bir vazife için gittiğini söyler. Burada çok güzel inşa edilmiş eski tarihi binaları görünce yavaş yavaş cesaretini yitirir ve kendi projesi uygulanabilir olsaydı, bunun yüzyıllar önce zaten yapılmış olacağının farkına varır. *El-Cenâdil* yani *katataraktlar* diye adlandırılan Asvan'ın güney kesiminin bu proje için uygun olmadığını görünce korkuları haklı çıkar. Başarısızlığını kendisini bir devlet görevine atayan El-Hakim'e itiraf eder. İlk başta İbni Heysem bu görevi aslında korkudan kabul eder fakat sonra halifenin huysuzluğu sonucu içinde bulunduğu tehlikenin farkına varır. Bu

127 A.g.e. 495-496.

128 Bkz. Marzolph, *Der Weise Narr Buhlul*, 19.

yüzden El-Hakim'in olası cezasından kaçmak için deli taklidi yapar: "Deli ve kafası karışmış (*cünun ve habal*) birinin taklidini yapmaktan başka çare yoktu, bu yüzden bu taktiği kullanıp herkese teşhir ederek El-Hakim'le yardımcılarından kendini korudu. Halife, İbni Heysem'e kimin bakıp işlerini idare edeceğini ayarladı ve böylece İbni Heysem Halife ölene dek evine hapsoldu.[129]" Daha sonra İbni Heysem aslında deli olmadığını açıklar ve el konmuş mallarını geri alarak hayatının geri kalanını Kahire'de okuyup yazmakla geçirir. *İbn Ebî Üsaybi'a* (ö. M.S. 1270) tıp tarihçisi arkadaşı El-Kıftî'den aldığı İbni Heysem biyografisine İbni Heysem'in çağdaş bir Mısırlı matematikçiden duyduğu yaşamının bir tasviriyle başlar. Bu anlatıya göre İbni Heysem Basra'da yüksek mertebede bir devlet vazifesindeydi fakat hayatını tamamen ilme adayabilmek için görevinden alınana dek deli numarası yapmıştı. Sonra Mısır'a gelip hayatının geri kalan kısmını burda El-Ezher Camii'nde Öklid ve Ptolemy'nin yazdıklarını kopyalayarak geçirmişti.[130]

Delilik konusu çoğu zaman beraberinde sapkınlık suçlamalarını da getirmiş ve özellikle meczuplar gibi Tanrıdan ilham alan, mahkeme önünde suçlanan boşboğaz kimselere delilikleri bir savunma kalkanı vazifesi görmüştür. Oysa çoğu şeyin özel koşullara bağlı olduğu anlaşılıyor; bu yüzden "delilik savunması" dine aykırı davranışlara karşı her zaman bir açık çek [*carte blanche*] değildi. Bu savunmanın tuhaf davranışları korumaya yetmemesi aşağıdaki örnekte gayet güzel anlatılır. Hicri 701 senesinde Kahire'nin Maliki başkadısı İbn Makhluf, Fetheddin Ahmed bin Muhammed el-Bakaki Bin Mahluf'u *kafir*likle suçlayıp idamını istemişti. Fetheddin'in Ramazan'da oruç tutmadığı, tutanlarla dalga geçtiği ve Kuran-ı Kerim'i ayak iskemlesi olarak kullandığı (herkesçe) biliniyordu. Ayrıca küfürlü bir dil kullandığı, kadıları kötülediği ve dinle alay ettiği de bilindik şeylerdi. Fetheddin söz konusu ikinci suçları işlemeden önce hapse atılmıştı. Kendisine karşı yeni suçlamalar, Bin Mahluf'la ilgili hakaret içeren şeyler yazmaya başladığı için yöneltilmişti. Fetheddin, Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in pey-

129 Ibn Abl Usaybi'a, 'Uyun al-anba' fi tabaqat al-atibba ed. A. Muller (Kahire, 1882), ii. 91.

130 A.g.e. 90; bkz. DSB, 'Ibn al-Haytham' maddesi (A. I. Sabra).

gamberliğine şahadet etmiş fakat Bin Mahluf onun şahadetini kabul etmemişti. Şafi başkadıysa şahadet getiren birinin idam edilmesine karşıydı. Bu yüzden Fetheddin'in arkadaşları davayı Şafi başkadıya aktarmaya çalışmış ve Fetheddin'in deli olduğunu iddia etmişlerdi. Şafi başkadı, Fetheddin'in aklının başında olduğunu bildiği için onu deli ilan edemeyeceğini, bunu yaparsa Fetheddin'in hiçbir sorumluluk alamayacağını söyler. Dava sultana gider; sultan Maliki başkadıyla hemfikir olur ve Fetheddin'in idam fermanı imzalanır.[131]

Bir Müslüman için deliliğin sivil, ceza gerektiren ve dini sorumluluklarına dair sonuçlarıyla ilgili bu tespitlerden sonra üç genel gözlem yapılabilir. Birincisi kadılar delilikle kısa, dolaysız ve çoğu zaman üstün körü bir şekilde ilgilenmişlerdi; deliliğin yasal kavramının kendisi de oldukça belirsiz ve müphemdi. Söz konusu özneye bu şekilde muamele yapılmasının sebebi İslam kanunlarının temel kaynağı olan Kuran-ı Kerim'in delilikten yalnızca aşağılayıcı bir şekilde bahsetmesi ve deliliği başlı başına bir konu olarak ele almaması olabilir. Buna karşılık kadıların delilikle ilgili söylediklerinin Kuran merkezli yaklaşımları yüzünden hayli sınırlı olduğu anlaşılıyor. Yunan-Roma, Yahudi ve Hıristiyan kilise yasaları bağlamında bakıldığında İslam kanunlarında deliliğe yapılan sınırlı muamelenin istisnai olduğu söylenemez. Deliliğin tanımını yapmakta başarısızlık, delilikle ilgili görece bir kısalık ve tıbbi bilgi veya uzmanlığın göz ardı edilmesi söz konusudur. Bizim bakış açımızdan bu son nokta en çarpıcı olandır. Akli bozuklukların bir nebze hastalık olarak algılandığı anlaşılsa da Müslüman hukuki tartışmalarında tıp, kelimenin tam anlamıyla göz ardı edilmiştir; oysa hekimler konuyla ilgili ayrıntılı açıklamalar yapmışlardı. Hukuk terminolojisiyle tıp dilinde delilikle ilgili kullanılan sözcükler bile birbirlerinden oldukça ayrıdır. Ve deliliğin tespitinde hekimlerden hiçbir zaman bilirkişi olarak bahsedilmemiştir. Bu yoksaymanın bir nedeni genel olarak hastalık ya da fiziksel rahatsızlıkların İslam kanunlarında yasal anlamda bir salahiyetsizlik sebebi

131 Joseph H. Escovitz, The Office of 'Qadi al-Qudat' in Cairo Under the Dahri Mamluks (*Islamkundliche Untersuchungen*, 100; Berlin, 1984), 136-137, kar. s. 135.

olarak görülmemesidir.[132] Deliliğin dışında bu kurala tek istisna yatalak hastalıklarla cüzzamdır.[133] Roma kanunlarındaki gibi zihinsel yetersizliğin sebepleriyle ilgilenilmiyordu; önemli olan bireyin yasal yetkileriydi. (Hastalığın) sebeplerine karşı oluşan bu ilgisizliğe doğaüstü sebepler de dahildi; hukuki metinlerde cine/şeytana tutulma bahsi hiç geçmemişti. Sebep yahut anlama yetisi bütün hukuksal edimlerin varlığı için gerekli bir koşuldu ve delilerin bu koşulu sağlamadıkları düşünülürdü.

Müslüman fıkıhçıların deliliğe yeterince ilgi duymamalarının sebebinin deliliği açık ve ortada olan bir şey saymaları ve deliliği fazla ayrıntılandırmaya gerek duymamalarının olduğu öne sürülebilir. Bu iddia fazla olası gözükmüyor, zira Malikiler bir kimsenin deli olduğu iddiasıyla ona yasal sınırlama getirebilmek için belli ki bir kadının kararının gerekli olduğunu düşünmüşlerdi. Bu karar beraberinde *fıkıh* kitaplarında cevapları olmayan pek çok sorunu gündeme getirebilir. Bir bireyin aklının başında olduğuna tanıklık etmek için nitelikli şahitler çağrılabilirdi ve bu tür tanıklık şer'i mahkemelerde normal bir prosedürdü. Her halükarda (bir kimsenin) yasal salahiyetsizliğini ölçmenin görece zorluğunun, çoğu hukuk sistemindeki tanım eksikliğinin asıl sebebi olduğu anlaşılıyor; bu durum yargılamanın esnek, bu amaca yönelik [*ad hoc*] bir zeminde yapılmasına imkan tanır. Böylece deliliğe yönelik bu belirsiz yaklaşım, muhtemelen bütünsel, tek parçalı bir fenomen şeklinde bir delilik olmadığına dair makul öncüle dayandırılmıştır. Delilik çeşitli tuhaf davranış türlerini içine alan, geniş kapsamlı bir ifadeydi ve bugün hala öyledir.

Deliliğin belirlenmesini başka etmenler etkilemiş olabilir.

---

132 Linant de Bellefonds, *Traité*, 262.

133 Klasik İslam fıkhındaysa cüzzam tıpkı delilik gibi yasal yetki önünde her zaman bir engel değildi. Bu durum ortaçağ İslam toplumunda cüzzamlılara gösterilen toleransı anlamamıza yardımcı olur (Bkz. Dols, 'The Leper in Medieval Islamic Society', *Speculum*, 58 (1983), 891-916.) Diğer yandan Osmanlı Ceza Hukuku'nda yer alan cüzzamlıların toplumdan tecrit edilmesi gerektiğine dair kanun, onların erken modern dönemdeki yasal yetkisizliğini ve şehrin dışında yer alan cüzzamlı evlerinde tecrit edilişini anlamamıza yardımcı olur. (Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. V. L. Menage (Oxford, 1973), 120, 303.)

İnsanlar haklı olarak ciddi sonuçlar taşıyan bu tür bir tümevarımsal yöntemden şüpheciydi. Bir mahkeme suçlanan kimsenin dışarıdan görünen davranışlarına bakarak ya da kişinin "akli durumuyla ilgili kendisinin veya başkalarının şahitliğine dayanarak" o kimsenin sadece niyetini anlayabilir.[134] Ortaçağ İslam tıbbı metinlerindeki akıl hastalıklarının teşhisinde olduğu gibi sabit emare ve semptomlar yoktur. Sosyolojik açıdan delilikle ilgili yasanın belirsizliği, hem bir toplumun üyelerini hak ve yükümlülüklerinden mahrum etmek, hem de onlar için sorumluluk almak için duyulan güçlü bir isteksizliğin bir ifadesi olabilir. Bu meseleye ilişkin Talmud bilginleri arasında rastladığımız üzere bir bireyin zihinsel yeterliliği ve toplumdan olası soyutlanışıyla ilgili bir karar vermeden önce epey ihtiyat söz konusudur. Bir yandan toplumun sosyo-hukuksal hayatını, diğer yandansa bireyin bütünlüğünü muhafaza etmeye yönelik güçlü bir istek vardır.[135] Kanunların hem toplumu, hem de bireyi koruma amacı delilerin içinde ayrıcalık ve mahrumiyeti bir arada barındıran paradoksal konumunu açıklar.

İkinci olarak İslam toplumunda delilerin sorumluluğu ailenin elindedir. Bu konuda Yunan-Roma ve Yahudi kanunları normalde devletin dezavantajlılara karşı kayıtsız kalacağı yerde gerekli bağlamı hazırlar. Sıra dışı bir alternatifse pek çok ortaçağ İslam şehrinde kendini ortaya koymuştur. Hastaneler akıl hastası Müslümanlar için yeni bir sığınak yeri olmuşa benziyor. Fakat gerçekten öyle miydi? İlk Çağda kamuya ait hayır amaçlı hastanelerin olmadığı kesinlikle doğrudur fakat adeta birbirinden ayırt edilemez hale gelmiş geç Roma ve kilise kanunları Bizans devletiyle Kilisenin kronik akıl hastalarının refahı için sorumluluk üstlendiklerine ve bu insanların manastırlarda barındırıldıklarına dair güçlü bir izlenim verir. Belli ki Kilise Roma vesayet kurumunu desteklemiş, bu uygulamaya iştirak etmiş ve muhtemelen bu kurumdan devletin istediğinden daha fazla yararlanmıştı. Hıristiyan kurumundan doğan İslam hastanelerinin mağdur yoksul kesimin aynı ihtiyaçlarına daha doğrudan cevap verdikleri söylenebilir. Böylece Bizans'ın dağınık sosyal hizmetleri büyük ölçüde *maristan* adıyla bildi-

134 Coulson, *Succession*, 177.

135 Granek, 'Le Concept de fou', 16.

ğimiz yeniden şekillendirilmiş tıbbi müesseseye odaklanmıştı.

Bildiğim kadarıyla *fıkıh* kitaplarında *maristan* hakkında bir şey söylenmez. Yine de Kudüs'te geçtiğimiz yıllarda bulunan geç Memluk döneminden kalma Haram dokümanları deli hikayelerindeki sıradan yorumlarla birlikte kadının hastaneler münasebetiyle toplumsal refahın bir denetçisi olarak çok önemli bir rol oynadığını akıllara getirir. 796/1394'ten kalma Haram celsesinden bir kanıta göre ölen bir kimsenin mal varlığının kayıt altına alınma prosedürünün yerel hastaneye giriş yapan hastalara muntazaman uygulanan bir prosedür olduğu anlaşılıyor.

Şalahi hastanesine giren hastaların, malvarlıklarını listeleyen bir belge teslim etmelerinin standart bir prosedür olduğu belgede açık bir biçimde geçer. Bu belgeyi imlemek için kullanılan terimler katiplerin emlak envanterlerini imlemek için kullanılan terimlere benzerdir:.. "Şahsın Şalahi hastanesine girdiği için malvarlığı beyanına ait belge mutattır." Hastanedeki hastaların ölme olasılığı yüksek olduğundan mahkemenin hastaların malvarlıklarını hastaneye girmeden önce kayıt altına aldırmasının daha güvenli olacağını düşündüğü söylenebilir.[136]

Bu belgeden daha ilgi çekici bir diğer şeyse 794/1392'den kalma aynı el yazmaları grubundan bir emlak envanterinin arkasındaki şifreli bir nottur. Muhtemelen hastanede ölenlerin bir listesinden sonra notta şöyle yazar: İki isimle "hastaneye girmelerine izin verilenler" ve kabul edildikleri gerçeği.[137] Bu kontrolün kadı mı yoksa hastane müdürü tarafından mı yapıldığı belli değildir. Yine de bu belgelerden kadının hastaların hastaneye girişi üzerinde bir denetleme yetkisinin olduğu anlaşılıyor.[138]

136 Huda Lutfi, Al-Quds al-Mamliikiyya: A History of Mamluk Jerusalem Based on the Haram Documents (*Islamkundliche Untersuchungen*, 113; Berlin, 1985), 21-22; ayrıca bkz. D. P. Little, A Catalogue of the Islamic Documents... (*Beiruter Texte und Studien*, 29; Beyrut, 1984), 266. Kopya ettiği bu belgeyi bana gösterdiği için Donald Richards'a minnettarım.

137 Little, *A Catalogue*, 230.

138 Bir yerde meşhur bir Bağdat kadısı olan Muhammed bin Abdülbaki'nin (ö. 535/1141) *kadı-el-maristan* (maristan kadısı) olarak bilindiği yazar. Bu takma isim kadının yerel bir hastanenin denetimini üstlenmiş olmasından ya da sadece yaşadığı yerin adından (*Sûk el-Maristan*) kaynaklanmış olabilir. Bkz. Heinrich Schutzinger, 'Der

Müslüman kadının bu tür bir denetimsel rolü net olarak tanımlanmamışsa da, bütün savunmasız bireyler üzerindeki yetki alanıyla tutarsız değildir.[139] Kadının vesayete ilişkin sorumluluğuysa nispeten daha net tanımlanmıştır. Aslında vesayet İslam kanunlarının delilerle ilgili en belirgin özelliğidir ve belli ki Yahudi ve Hıristiyan kanunlarından etkilenmiş geç Roma kanunlarındaki velayete çarpıcı bir şekilde benzerdir. Belki de Roma kanunlarındaki *vâsi*yle Müslüman *veli* benzerlikten öte bir şeydir. Patricia Stone'un *veli*yle ilgili güncel çalışmasının ışığında Müslüman vesayetinin de Roma'nın ve Roma'nın fethettiği topraklardaki taşra kanunlarının açtığı yolda gelişmiş olabileceği muhtemel görünüyor.[140] İslami vesayetin bazı ayırt edici özellikleri Crone'a göre Arap kökenli değildir. İslam hukuku kitaplarındaki vesayet, bu aynı özelliklerin bazılarını velilikle paylaşır: İslami vesayetle birebir ilişkisi ve vâsiyi vasiyet yoluyla yetkilendirme olasılığı.[141] İslam kanunlarındaki vâsinin vesayet altındaki kimsenin malvarlığının korunmasından sorumlu oluşu Roma kanunlarının önemli bir yönüdür. İslami vesayetin gelişimi için gerekli taşra bağlamı beşinci asırdan kalma bir Süryani hukuk kitabında yeterince iyi ifade edilmiştir; söz konusu kitap vesayet sisteminin ilkeleriyle ilgilidir ve bu sistemin ayrıntılı işleyişi daha sonra ortaya çıkacak olan Müslüman kurumununkine oldukça benzerdir.[142]

Üçüncüsü Yahudi ve kilise kanunları genelde ritüelleriyle

Qadi 'l-Maristan', *Die Welt des Islams*, 18 (1978) 108.

139 Emile Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'I slam (*Annales de l'Université de Lyo*n, 2; Lyon, 1943), 29-31.

140 Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate* (Cambridge, 1987), 112 n. 25.

141 A.g.e. 42, 93.

142 Bruns ve Sachau, ed., *Syrisch-Romiscbes Rechtsbuch, paragraphs*, 5-8, 32, 34, 90. Veliyle (*epitropos*) vâsi (*curator*) arasında bir ayrım yapılır (para. 5). Ayrıca bu iki sorumluluktan gönüllü ve zorunlu bir muafiyet söz konusudur: "şehirler ve kırsaldaki hekimlerle okumuş kimseler ... yetimlere veli ya da vâsi olmak zorunda değillerdir çünkü hekimler bedeni, okumuş kimselerse ruhu iyileştirirler (para. 116). Askerlerle devlet görevlilerinin de vâsi veya veli olmalarına izin verilmez (para, ii). "Yasaya göre beşten daha az çocuklu bir adamın yetimlere veli olması gerekir" (para. 32).

toplumun delilerden korunması için Şeriye kanunlarıyla maddi bir kaygı paylaşırlar. Kilise kanunları deliliği tanımlamakta Roma kanunlarının ötesine geçmiş ve delilik, delilerin ahiretteki kurtuluşlarına yönelik kaygılardan ötürü teolojik bir mesele haline gelmiştir. Bu bağlamda İslam kanunları, delilikle ilgili Roma kanunlarının konumuna daha yakından benzer: delilik yalnızca anlayış ya da akıl eksikliğidir. Müslüman kadılar sebeplerle derinlemesine ilgilenmemişlerdi; deliliğe vücut sıvılarının dengesizliğinin mi, kötü ruhların mı yoksa Tanrının mı sebep olduğu onlar için alakasız bir konuydu. Yine de delinin akıldışılığı Müslüman hayatının tam bağrında yer alır, zira *niyet* bütün yasal edimlerle çoğu dinî ritüelin takibi için gerekli, çok önemli bir kavramdır. *Niyet*in kalpte, akıl ve zihnin merkezi organında olduğuna inanılırdı—bu da profesyonel tıbbın dinsel-hukuksal düşünceden ne kadar uzak olduğunun bir diğer göstergesidir. El-Buharî meşhur *hadis* derlemelerini gelenekle açar: "Ameller yalnızca niyetlere göredir." Ve El-Ezher Camii'nin ana giriş kapılarından birinde şu sözler yazar: "Ameller niyetlerine göre yargılanırlar; her bir insanın yaptıkları niyetlerine göre yazılır." Ardından şu *hadis* gelir: "Allah der ki: 'Gel, yaptıklarında değil, niyetlerinle karşıma çık.[143]'" Deliler niyet etmek için gerekli akıldan yoksun olduklarından geçerli bir şekilde hiçbir şeye niyetlenemezlerdi. Bir fetvada deliler için şöyle denir: *zala akluhu* [aklı gitmiş].

143 Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. Andras ve Ruth Hamori (Princeton, NJ, 1981), 42. Ayrıca bkz. *SEI*, 'Niya' maddesi; Schacht, *Introduction*, 116—118.

15. DEVLET VE DELİLER

Toplumsal refah açısından ortaçağ İslam toplumlarıyla ilgili en çarpıcı gerçek, yoksullara ve engellilere yönelik kamusal kurum ve hizmetlerin eksikliğiydi.[1] Kentsel özerklik ve kurumların klasik gerçekliğinin büyük oranda çoktan kaybolduğu geç Helenistik kültürün en önemli topraklarını Müslüman Arapların fethettiklerini hatırlamak gerekir.[2] Bu dönüşümün bir göstergesi geç antik dönem toplumundaki Hristiyan kutsal adamın ve rolünün yükselişidir.[3]

Evelyne Patlagean toplumun yeniden düzenlenmesini erken Bizans yoksulluğuyla ilgili çalışmasında kısaca şöyle tasvir eder:

> Klasik toplumdan post-klasik topluma geçişteki en önemli değişikliklerden biri, kent bazlı ve bileşenleri vatandaşlarla vatandaş olmayanlardan müteşekkil, belirlenmiş siyasi toplum modelinin yerini daha kapsayıcı bir ekonomik modelin almasıydı. Bu ekonomik modele göre kentte ve kırsalda bütün toplum benzer görülmekteydi ve zenginlerle yoksullar arasında bölünmüştü; zenginler dinî açıdan sıkı bir şekilde zekat müessesesiyle yoksulları desteklemekle yükümlülerdi.[4]

---

1 İslam toplumu hayırseverliği ve sosyal refahıyla ilgili şu çalışmalardan daha kapsamlı bir çalışma yoktur: S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Community of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza* ii (Berkeley, Calif., 1971), D. J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* (New Brunswick, NJ, 1968).

2 Bkz. S. M. Stern, *'The Constitution of the Islamic City', in The Islamic City*, ed. A. H. Hourani ve S. M. Stern (Oxford, 1970), 26-30.

3 Peter Brown, *'The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity', in his Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley, Calif., 1982), 103-152.

4 A.g.e. Brown, *The Cult of the Saints*, 45. Bu değişim dördüncü yüzyılda Mısır'da başlayan ve belki kentsel hayırseverliğin en önemli kaynağı olan diyakozluğun [*diaconiae*] gelişiminde görülebi-

Yoksullar, geç antik kentlerin sık sık karşımıza çıkan bir yanını oluşturuyordu ve onların müşküliyetlerini hafifletme zorunluluğu erken Hristiyan yazarların göze çarpan bir konusuydu. "Kentsel yaşamın bu değişmez zemini" dördüncü yüzyıl Antakya'sında John Chrysostom tarafından dokunaklı bir biçimde tasvir edilmişti: "[yoksullar] ara sokaklarda sokak köpekleri gibi dolaşarak köşe başlarını mesken tutarlar; konakların bahçelerine girip kilerlerden bağırarak sadaka isterler.[5]"

Bu ekonomik toplum modeli Ortadoğu'da fethettikleri topraklarda Müslümanlarca miras alınmış ve büyük ölçüde kalıcı hale getirilmişti. Ancak Müslümanların gerçek bir Müslüman devleti yaratmaya yönelik sürekli girişimleri başarılı olamamıştı. Abbasi Devleti parçalanmıştı ve M.S. dokuzuncu yüzyıldan itibaren ortaçağın halefleri yalnızca özel "ahlâki yükümlülük cemaati"ni koruyan yabancı askerî soylulardı.[6] Yine de mevcut coğrafyada geç İlk Çağın devamlılığı söz konusuydu ancak toplumsal örgütlenmenin bu yapı taşlarının izini sürmek her zaman kolay değildir.[7] Doğu Akdeniz'de bürokrat ve kent-

---

lir; bkz. Frances J. Niederer'in *'Early Medieval Charity'*, *Church History* adlı çalışması [21 (1952), 285-95] ile Henri Marrou, *'L'Origine orientale des diaconies romaines'* adlı çalışmaları [47 (Roma, 1940), 95- 142] büyük ölçüde dokuzuncu yüzyılda Roma'daki diyakozlukla ilgilenir. Bütün bu çalışmalara rağmen diyakozluğun erken ortaçağ döneminde Ortadoğu'daki rolü çok daha fazla ilgiyi hak eder.

5 A.g.e. Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York, 1988), 310.

6 R. P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton, NJ, 1980), 188.

7 Suriye'yle ilgili bkz. Hugh Kennedy'nin incelemesi, 'From Polis to Madina: Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria', *Past and Present*, 106 (198), 3-27; Kennedy ikna edici bir şekilde demografik azalma ve toplumdaki değişimler nedeniyle fazlasıyla uzun bir evrim sürecini savunur. Ortadoğu'nun eski Bizans bölgelerinin dönüşümünün kapsamlı bir incelemesi İrfan Shahid'ın Bizans ve Araplarla ilgili dizisinin tamamlanmasıyla mümkün olacaktır. İrfan Shahid *Rome and the Arabs* (Washington, DC, 1984) ve *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century* (Washington, DC, 1984) adlı çalışmalarını yayınlamıştır. Görece devamlılık meselesi ve eski Sasani topraklarındaki değişim Michael G. Morony tarafından *Iraq After the Muslim Conquest* adlı eserinde ele alınmıştır (Princeton, NJ, 1984).

sel memur sınıfında (*muhtesib* yani zabıta memurları benzeri memurlar),[8] pazar yerlerinde ve loncalarda değiştirilmiş devamlılıklar görülebilir. Tıbbi bakış açısından hamamlarla[9] su şebekeleri genel kent nüfusunun sağlığı ve hijyeni için bilhassa büyük nimetlerdi.

Bu tür unsurların uyarlanmasına rağmen İslamî devlet yapısı en az üç temel yönden klasik kent (*polis*) idealinden çok uzaktı. Esas hukuki/siyasi devlet, belediye ve kamusallık kavramlarından yoksundu. *Devlet* teriminin ortaçağda günümüzdeki gibi bir "devlet" anlamı yoktu; bu terim daha ziyade "hanedanlığı" ya da genel olarak İslam âlemini imlemekteydi.[10] İkincil olarak ortaçağda kentler, yasal bir statüden ve şehirsel bütünlüğü ve şehrin içindeki birliği tanımlayan müessesse kavramından yoksunlardı.[11] Siyasi açıdan yönetenle yönetilen arasında "toplumsal sözleşme" yoktu ancak yönetenle Tanrı arasında bir sözleşme vardı. Bu ikinci perpektiften kamu işleri sık sık hükümdarın vaatlerini gerçekleştirmesi şeklinde belirtilmiş ve "hükümdarla Tanrının temel akdî ilişkisinin, Tanrının istediği gibi böyle bir hükümdarın tebası yararına tedavülde ve işler vaziyette olduğunu tasdiklemeye hizmet etmişti.[12]" Hükümdarın tebasına yaptığı yardımlara ilişkin "devlete karşı soyut bir minnettarlık düşünülemez. Kamu işleri gibi *ni'mah*ın (fayda, yarar) bazı çeşitleri tek bir insanla soyut olarak tanımlanmış insanlar kategorisi arasındaki işlemler oldukları için [kişisel] taahhüde benzerdi ancak bu kimselerin bireysel olarak minnettar oldukları ve herhangi bir fiziksel/maddi minnettarlıktan ziyade hayır sahibine 'duacı oldukları' varsayılırdı.[13]"

Üçüncüsü özel mülkiyete karşı [*res privata*] kamu mülkiyeti

8 Bkz. Benjamin R. Foster, 'Agoranomos and Muhtasib', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 13 (1970), 128-144.

9 Kennedy, 'From *Polis* to *Madina*', sf. 8-11, 19-20.

10 Mottahedeh, *Loyalty and Leadership*, 4. bölüm; Bernard Lewis, *Islam in History* (London- New York, 1973), 253-254.

11 A. H. Hourani, *'Introduction', The Islamic City*, 14 vd.; Stern, 'The Constitution of the Islamic City', a.g.e. 25-50; Dols, 'The Leper', n. 132.

12 Mottahedeh, *Loyalty and Leadership*, 68.

13 A.g.e. 77-78.

[*res publica*] kavramının geç İlk Çağda sessiz sedasız öldüğü anlaşılıyor.[14] İslam hukukunda,

> kamu güçleri kural gereği özel hak ve görevlere indirgenmişti... "Otorite, hakimiyet ve yöneten erke Arapçada soyut bir terim olan *sultan* sözcüğü karşılık geldiği için bu çok daha fazla önemlidir. Bu sözcük ancak dördüncü/beşinci yüzyıldan itibaren bir ünvan olarak kullanılmaya başlanmıştır ancak İslam hukuku buna karşılık bir yasal kavram geliştirmemişti. Bu nedenle İslam devletinin temel kurumları tüm cemaatin etkinliğiyle değil, farz-ı kifaye şeklinde kurulmuştur; aslında kurum kavramı hiç yoktur.[15]

Dahası Arapça —Kuran'da ve ortaçağ kullanımında—ortak ve herkesin kullanımına açık kamu mülkiyeti anlamında "umumiyet"e tekabül eden bir terim içermişe benzemiyor. Sözcüğün sıfat hâli *amme* veya *umumi* modern *el-maslaha el-amme* ("kamu refahı") ifadesindeki gibi "genel, evrensel veya yaygın" anlamlarına gelirdi.[16] "Kamuya tekabül eden diğer modern sıfatlarsa ortaçağ döneminin umumiyetini yansıtmazlardı.[17] Umumiyetin yokluğu, fiziksel özelliklerinden toplumsal işleyişine değin ortaçağ İslam toplumunun doğasına dair çok şeyi açıklar. Diğer yandan fiziksel mahremiyet kavramına fazlasıyla saygı duyulurdu ve bu kavram derinden kökleşmişti.[18] Diğer bir deyişle mahrem olmayan şey hiçkimsenin mülkü değildi.

Farklı bir bakış açısından Peter Brown, Ortadoğu'daki klasik kentin âdetlerinden ortaçağ kentine bu değişimi John

---

14 S. I. Benn ve G. F. Gaus'un konuyla ilgili incelemeleri için bkz. *Public and Private in Social Life* (London-New York, 1983); Barrington Moore, *Privacy: Studies in Social and Cultural History* (Armonk, New York, 1984). Kennedy haklı olarak kaynakları ve Roma şehrinde bu ayrımı yerleştirme niyetini vurgular ('From *Polis* to *Madina*' 21 vd.). Aynı zamanda benim İslam hukuku ve toplumunda kamu mülkiyetinin görece yokluğuna yoğunlaşmamı tamamlayan İslam hukukundaki özel mülkiyetin rolüne dikkat çeker.

15 Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 206.

16 Bkz. Lane, s. 2150.

17 Öm. *medenî*, *vatanî*, *hukukî*, şa'bî, *ictimaî*, *müşâ'*, *alenî*.

18 Geleneksel bir Ortadoğu şehrinde mahremiyet meselesine ilişkin kayda değer bir makale için bkz. Abraham Marcus, 'Privacy in Eighteenth-Century Aleppo: The Limits of Cultural Ideals', *IJMES*, 18 (1986), 165-183.

Chrysostom'un idealize Hristiyan aile hayatı incelemesinde gayet başarıyla tasvir etmiştir. "Erken ortaçağ kasabalarının havasız dünyasında hem Bizans'ta hem de İslami Yakın Doğu'da imtiyazlı evsel alan algısı bununla ilişkilendirilen ahlâki değerlerle birlikte—abartılmış cinsel utanç duygusu, cinsel ihtiyaçlarca ve eril cinsel kıskançlığınca belirlenmiş bir evlilik tutumuyla erkeklerin kadınlar üzerinde daha da keskinleşen tahakkümü—John [Chrysostom]'un klasik kente ait daha özgürlükçü ve daha fazla kamu hukuku arzusunun aksine sonunda galip gelmişti.[19]"

Kamu refahı için devlet sorumluluğunun yokluğunda doğrudan kişisel hayır, özellikle deliler gibi kronik hastalar için çok önemliydi. Norman Stillman Müslümanların pratik, gündelik hayır işlerini vurgulamıştır. Temel ihtiyaçlarını karşılayacak kadarından fazlasına sahip olanlar, yoksullara bilhassa Ramazan ayının sonunda ve diğer mübarek günlerde erzak, *zekat el-fitr*[20] (fitir sadakası) verirlerdi. "Ayrıca varlıklı her ailenin yardım ettiği belirli ihtiyaç sahipleri vardı; aileler mübarek günlerde bu kimselere hayır amaçlı onların *hakkı* sayılan hediyeler verirlerdi.[21]" Batılı eleştirmenlerin İslami hayırseverlikle ilgili görüşlerine karşılık Stillman kişisel hayırseverlik meselesini şöyle özetlemişti:

> Başlangıcından beri İslam dininde insanı iyiliğe yönelten bir emir söz konusudur. Allah'ın nazarında amellerine bakılmaksızın tüm inananlar eşittir. Elbette toplumsal eşitlik hiçbir zaman mevzu bahis olmamıştı. Doğal eşitsizlikler "dilenciyi geri çevirmeyiniz" benzeri dinî emirlerle ve en aşağısından bir dilenciye bile nezaketi görgü gereği zorunlu hâle getiren Müslüman *adabı*yla azaltılmıştı (93: 10). Kişinin verecek sadakası yoksa dilenciye "Allah sana kolaylık versin" (*Allah yusahhil leke*), "Allah versin" (*Allah ya'tik*), "Allah seni refaha çıkarsın" (*Allah yiftah 'aleyk*) gibi dualar ederdi; zira dilenci katiyen boş çevrilemezdi.[22]

Müslümanların hayırsever olmaları gerektiğine dair bu ahlâki emir tabiatiyle Kuran öğretisine dayanır. Kuran Müslü-

19 Brown, *The Body and Society,* 321.

20 *EI*$_1$, 'Zakat' maddesi.

21 Normann A. Stillman, 'Charity and Social Service in Medieval Islam', *Socieatas*, 5 (1975), 114.

22 A.g.e.

manları dul ve yetimlere, yolculara ve ihtiyaç sahiplerine hayır yapmaları konusunda sık sık uyarır. *Zekat* vermek İslam'ın "beş şartı"ndan biridir.[23] Kendisi de bir yetim olan Hz.Muhammed'in bilhassa sosyal açıdan dezavantajlı kimselere karşı hassas olduğunu düşünmek makuldür ancak Peygamberin herşeyden önce—Hz.İsa'dan daha fazla— zenginliğin paylaşılmasına kafa yoran bir sosyal reformcu olduğu yorumunu yapmak yanlıştır. Peygamberin "dul ve yetimlere kötü muamele yapılmasına karşı vaaz vermesi onun kabul ettiği temel Yahudi-Hristiyan ahlâk anlayışının bir parçasıydı.[24]" Zenginliğin paylaşılması hiçbir zaman hayırseverliğin amacı değildi ve büyük ekonomik farklılıklar ortaçağ İslam toplumlarının değişmez bir özelliği olarak kalmıştı.

Hz. Muhammed'in asıl ilgilendiği şey insanların kurtuluşuydu; cennet, özellikle hayır sahiplerine müjdelenmişti.[25] Odak noktası belli ki maddi faydadan ziyade manevi faydadaydı; yoksullar hayır sahiplerine bunun karşılığını (manevi mükâfat olarak) veriyordu. Hayır bir Müslüman için günahlarını bağışlatmasının ve Allah'ın cömertliği karşısında minnettarlığını göstermesinin bir vasıtasıydı. Bu tür eğilimler İslamiyet öncesi Arapların misafirperverlik ve cömertlik yükümlülükleriyle tutarsız değillerdi. Ayrıca bir Müslümanın Allah'a borçlu olduğu sadakalar "onun müminlerle, Allah'ın cemaatiyle etkin dayanışmasının nişaneleridir.[26]" Diğer taraftan dünyevi zenginliğe

23 Kuran'da hayırseverlikle ilgili bir inceleme için bkz. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, 38-42; Robert Roberts, *The Social Law of the Quran* (London, 1925), 70-78. Hayırseverliğin ortaçağ Sünni yorumuna uygun bir ifade El-Gazali'nin İhya'Ulumi'd *Din* adlı eserinde zekat hakkında yazdığı kısımdan yapılan tercümedir: N. A. Faris, trans., *The Mysteries of Almsgiving* (Beyrut, 1966).

24 Stillman, 'Charity', 106. Yahudi ve Hristiyan hayırseverliği için bkz. Ephraim Frisch, *An Historical Survey of Jewish Philanthropy* (New York, 1969) ve Ramsay MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, 54 vd.

25 Stillman, 'Charity', 106.

26 Ulrich Haarmann, 'Islamic Duties in History', *Muslim World*, 68 (1978), 8; ayrıca bkz. W. M. Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh, 1968), 60.

kendini kaptırmaksa sahih bir dindarlığa engel sayılırdı.[27]

Hayır yapma yükümlülüğü muhtemelen Mekke zamanında getirilmiş ve çoğu zaman namazla ilişkilendirilmişti. İslam hukuku daha sonra hayrın iki türü olan *sadaka*yla (*sadakat et-tatavvu*) *zekat* arasında bir ayrım yapmıştı.[28] Bu ayrımın Hz. Muhammed'in yerine geçen Hz. Ebubekir'in (11/632-13/634) kararından ortaya çıktığı söylenir. Hz. Ebubekir sürekli gelir ihtiyacının farkına varmış ve *zekat*ı bütün Müslümanların düzenli ödemesi gereken bir vergi şeklinde kurumsallaştırmıştı. Bu vergilendirme sistemi, sofu geleneklerde şart koşulan taşınabilir malların değerinin sabit yüzdelerine dayanmaktaydı.[29] Ebu Bekir'in kararı sonraki Müslüman kuşaklar için ciddi zorluklara yol açmıştı. Bu zorluklar Ulrich Haarmann tarafından kısaca şöyle özetlenir:

> [Hz. Ebu Bekir] Orta Arabistan'ın yedinci asır bedevi toplumunun şekillendirici etkisi altında ve çevresinde, zekat yükümlülüğünün uygulamaya dönük yönlerini belirlemişti. Müslüman devletin Emevi ve Abbasi yönetiminde kentleşmesi ve müteakip sosyal ve ekonomik değişiklik, kadim zekat usüllerini hemen hemen hiç etkilememişti. Zekat, bozulmamış şekliyle varlığını sürdürmüş ve asırdan asıra gittikçe

---

27 Hayırseverliğin tam karşıtı ise tefecilikti (*riba*); bkz. sûre 30: 29. (kar. Arberry, *The Koran Interpreted, ii.* 109.) *Riba* konusunda bkz. Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, çev. Brian Pearce (Londra, 1974), 14 vd., 18 vd.; M. S. Noorzoy, 'Islamic Laws on Riba (Interest) and Their Economic Implications', *IJMES*, 14 (1982), 3-17.

28 H. E. Kassis, *A Concordance of the Qur'an*, (Berkeley, Calif., 1983), "sadaka", "zekat", "ma'un", ve "hayır" maddeleri. *Sadaka* Kuran'da çoğu zaman *zekat*la eş anlamlıdır; yine de *sadaka*nın Medine döneminde genellikle *zekat* adı altında resmi bir vergiye dönüştüğü anlaşılıyor; oysa *zekat* önceki dönemde özellikle *sadaka*dan ziyade ahlâki mükemmeliyet veya kalben saflık düşüncesini akıllara getirirdi. Bkz. *EI*$_1$, 'Sadaka' maddesi (T. H. Weir); Clifford Edmund Bosworth, *The Mediaeval Islamic Underworld*, (Leiden, 1976), 2. Ayrıca Franz Rosenthal'ın bu iki terimle ilgili önemli incelemesi için bkz. 'Sedaka, Charity', *Hebrew Union College Annual*, 23 (1950-1951), 411-30.

29 Bkz. *EI*$_1$, 'Zakat' maddesi (J. Schacht); *Dictionary of the Middle Ages*, 'Alms Tax, Islamic' maddesi (D. S. Powers); Haarmann, 'Islamic Duties', 10-11. *Hadis* literatürünün bir örneği için Müslümanlarda *zekat*la ilgili bölüme bkz., *Al-Jami' as-Sahih*, çev. A. H. Siddiqi, ii. (Lahor, 1976), 465-521.

artan bir anakronizm hâline gelmişti.[30]

Yetersiz vergi getirisiyle *zekat*ın modası geçmiş ve sonraki devlet yöneticileri köprü geçiş ücretleri, kiralar ve gümrük vergileri gibi daha kârlı ancak meşru olmayan vergilere (*müküs*) yönelmişlerdi.[31] Diğer yandan *zekat*ın yeniden uygulamaya konulması ve meşru olmayan vergilerin yeni siyasi rejim tarafından kaldırılması yaklaşık on birinci asırdan itibaren gerçek İslamiyet'e—devletle cemaatin ideal bütünlüğüne— dönüşün bir sembolü haline gelmişti.[32] Her halükârda *zekat*ın başarısızlığı gönüllü, hususi sadaka verenlerin sürekli geçerliliğine zarar vermemişti. *Hadisler* sadaka vermenin asıl sebebinin sadaka verenin ruhuna yönelik yarar olduğu düşüncesini sürdürmişlerdi: "Veren el alan elden üstündür.[33]" Hayırseverliğin temel amacı modern filantropi (iyilikseverlik) düşüncesindeki gibi esasen sıkıntının nedenlerini ortadan kaldırmak değil, etkilerini hafifletmekti.[34]

---

30 Haarmann, 'Islamic Duties', 9.

31 *EI*$_2$, 'Bayt al-mal' maddesi (Cl. Cahen).

32 Haarmann, 'Islamic Duties', 12. Örn. bkz. Yvonne Y. Haddad, 'Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival', in *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (Oxford, 1983), 92. Böyle bir reformizm üstü kapalı bir biçimde daha önceki Müslüman devlet yönetimlerinin ideal İslam toplumuna ulaşmadaki başarısızlıklarını kabul eder. Tarihsel olarak İslamiyet'in yedinci asırda devlet eliyle bir din olarak doğuşu, dördüncü asırda Hristiyanlık'ta olduğu gibi toplumsal refah açısından belli başlı sosyal reformlar veya büyük çapta yeniden düzenlemeler yaratmamıştı; bkz. Rodinson, *Islam and Capitalism*, 72, 181 vd., 186, ve W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity* (Philadelphia, 1984), 569 vd.

33 A.g.e. Bosworth, *Mediaval Islamic Underworld*, i. 2.

34 Bkz. modern Ortadoğu'da kamu refahıyla ilgili Monroe Berger'in incelemesi; *EI*$_2$ 'Khayr' maddesi: ortaçağda devletin üstlendiği sosyal refahın iki istisnası vardı. Bahreyn'de onuncu asırda mevcut Müslüman toplumundaki haksızlık ve zulümlerin yerine adalet ve eşitlik getireceklerini vadeden Karmatîler tarafından agresif bir devlet yaratılmıştı; Karmatîler bir İsmailî mezhebiydi. Her ne kadar önceki komünal mülkiyet denemeleri kısa ömürlü olmuşsa da, Karmatî "refah devleti"nin düzen ve adaleti Karmatî olmayanların bile hayranlığını kazanmıştı. (Bkz. *EI*$_1$, 'Karmati' maddesi (W. Madelung); Rodinson, *Islam and Capitalism*, 26.) İkinci durumda Halife En-Nasır (M.S.

Bu genel bağlam içerisinde deliler esasen iç huzur ve düzene karşı potansiyel bir tehdit olarak devlet için önem arz etmekteydiler. Bu yüzden El-Makrîzî'nin Mısır tarihinde 753/1352'de Kahire'deki iki deliyi tasvir ettiği aşağıdaki aşırı uzun ve ayrıntılı anlatıya yer verdiği anlaşılıyor:

Bu vakitte [10 Cümâde II] Safed'den Cümâde I'in sonunda Cuma günü Hattin köyünde (Safed bölgesinde) [741/1340'ta saltanat sürmüş] Sultan Ebubekir el-Mansur bin Sultan el-Malik Nasır Muhammed bin Kalavun olduğunu iddia eden birinin peyda olduğu haberi gelmişti.[35] Bu kişinin yanında tahminen on kişiden oluşan bir köylü grubu vardı. Haberler Safed *na'ib*inin (vali) kulağına gitmiş ve bunun üzerine *na'ib* yardımcısıyla saray nazırını [işin aslını öğrenmeleri için] o bölgeye göndermişti. Adamı yakalamışlar, *na'ib* adamı insanlarla kadıların önüne çıkartmıştı. Adam Kûs'ta bulunduğunu ve Kûs valisinin kendisini öldürtmeyip serbest bıraktığını iddia eder. Sonrasında gemiyle yolculuk yapıp Katya'ya varmıştır. O zamandan beri de Gazze'dedir ve orada kıvrık uçlu hançeriyle [36] devlet mührü olan bir bakıcısı vardır. *Na'ib* şöyle der: "O zamanlar sarayda çeşnigirdim. Sabah akşam yemek tadardım ama seni tanımıyorum." Adam anlattıkları konusunda ısrar eder; orada bulunanların bazıları adamdan yana çıkar, zira ondan şüphe etmezler. Gazze'deki araştırma sonucu adamın bakıcım dediği kadın bulunarak konu açıklığa kavuşur. Kadın söz konusu adamın kendi oğlu olduğunu ve oğlunun yılda genelde iki-üç kez aklının gidip geldiğini söyler. Gazze'dekiler adamın Ebubekir bin Rammah adıy-

---

1180-1225) Bağdat'ta halifeliği canlandırmak için teokratik bir refah devleti yaratarak önemli bir teşebbüste bulunmuştu. Eliyahu Ashtor'a (*A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, 232 vd.) göre En-Nasır'ın yaptığı "bir yenilik"ti, zira kendisinden önceki halifelerin övgüye değer hayır işlerinin ötesine geçmişti. Niyeti sadece iyilik yapmak değil, devletin yoksullarla doğrudan ilgilenmesiydi. En-Nasır muhtaçlara sadakanın yanı sıra günlük ekmek ve et dağıtılmasını şart koşmuştu. Recep ayında yoksullara ayrıca ödemeler yapılmış ve mübarek Ramazan ayı boyunca aşevleri açık tutulmuştu. Mekke'ye hacca giden hacılara yiyecek, giyecek ve sadaka verilmişti. Ayrıca Stillman kadim Arap imparatorluğunun "Müslüman cemaatin teminatı için oluşturulan *imam*ın idaresindeki *beyt-ül mal*dan (devlet hazinesi) *atâ* (maaş) alan Arap yönetici sınıfı için belirli yönlerden müreffeh bir devlet olduğuna dikkat çeker ('Charity', 107)."

35 Başarılı bir hükümet darbesinin [*coup d'etat*] ardından Kûs'a sürülen en büyük oğlu burada aynı yıl vali tarafından idam edilmişti.

36 *An-nimjah*. Bkz. Dozy, ii.732.

la bilindiğini ve kötü bir şöhrete sahip olduğunu söylerler. Sonuçta adam sık sık delilik nöbetine girer ve bu sebeple sürekli kırbaçlanır. Bu yüzden adamın [kasabanın] dışına atılması emri verilir; Safed *na'ibi* adamın elleriyle ayaklarını zincire vurdurur. Sonrasında boynuna da zincir vururlar ve adam sultanın huzuruna [Kahire'ye] gönderilir. (Ayın) 18'inde Salı günü oraya varır ve emirlerin huzurunda sorguya çekilir. Adamın konuştukları anlaşılmaz ve ipe sapa gelmez şeyler söyler. Sonra sultanın huzuruna çıkarılır. Adam içinden geldiği gibi konuşur ve (ayın) 20'sinde Salı gecesini [sultanla] hoşsohbet geçirir. Kahire ve Fustat'ta meşhur olur. Bu şartlarda sanki sultanmışcasına konuşur ve şöyle haykırır: "[Şu anki] sultanınıza acıyın; yakında size dönüyorum." Bir sürü insan adama içecek ve tatlı ikram ederek etrafına toplanır ve onunla konuşur. Ne zaman birisi içmesi için ona biraz su getirse, adam [deli] sudan önce onu kendisine ikram edenin içmesini isterdi.[37] Ne zaman bir emir görse bağırırdı: "Bu benim ve babamın *memlûk*u.[38]" Bir de şöyle derdi: "Kaderim tıpkı kardeşlerim En-Nasır Ahmed [743/1342], El-Kamil Şa'ban [746/1345 - 747/1346] ile El-Muzaffer Hacı'nın kaderleri gibi... Hepsi öldürüldüler". İki gün zincire vurulu kalır, üçüncü gün zındana atılır. Zındanda da eskiden davrandığı gibi davranır ve dilini keserler.

Yine bu zamanlarda Kahire'de birisi çıkıp peygamber olduğunu iddia eder ve kendisiyle evlenecek kadının, kendisinin peygamberliğini ilan edecek bir oğul doğuracağını söyler. Ona "Sen ne kötü peygambersin!" derler. O da "Sizler kötü insanlar olduğunuz için" diye cevap verir. Hapse atılır. Durumu incelenir ve adamın on iki gün önce *maristan*dan delilerin [*mamrurin*] arasından kaçtığı ortaya çıkar. Daha önce de [hastaneden kaçtıktan sonra] defalarca yakalanmıştır. Adam *mecnun*dur, bu yüzden de delilerin arasına konulur.[39]

Delilerden ilki prens, ikincisiyse peygamber olduğunu iddia eder. Her ikisi de tehlikeli bulunup hapse atılır. Kendini sultan

37 Burada amaç sultanların geleneğine göre saki içmeden sultanın sudan içmemesidir.

38 Memlûkler asıl amaçları güvenilir ve hünerli süvari bölükleri oluşturmak olan hür kimselerdi; M.S. dokuzuncu asırdan itibarense Memlûk kollukçuları çoğu İslam devletinin sivil kontrolünü gasp etmiş ve bu devletlerde kendilerine has bir yönetici kastı oluşturmuşlardı. Bkz. Daniel Pipes, *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military State* (New Haven, Conn., 1981), Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge, 1980).

39 El-Makrîzî, *Kitab es-Sulûk li Marifet-i Duve'li'l- Mulûk*, böl. 2, cilt, iii (Kahire, 1958), 865—867.

ilan eden adam, kayda geçmemiş çoğu delinin sanrılarını gayet güzel temsil edebilir. Ebubekir bin Er-Rahmah ise büyük bir hayran kitlesi kazandığı ve istikrarsız devlet karşısında potansiyel bir tehlike oluşturduğu için devlet yetkililerinin dikkatini çekmeyi başarmıştır. Konu yerel makamlarca ciddiyetle araştırılmış ve söz konusu şahsın çok uzun zamandır deli olduğu ortaya çıkmıştı. Bunun üzerine oranın valisi bu adamı zincire vurdurup Kahire'ye göndermişti; adam Kahire'de sultan ve emirlerce sorgulanmış ve adamın eski sultanı taklid edişi bu büyük kentin halkı arasında kulaktan kulağa yayılmıştı. Her ne kadar askeri tabakanın elit kesimine komik ve eğlenceli görünse de kendini sultan ilan etmesi halk tarafından sevilen biri olduğu için belli ki ciddiye alınmıştı. Bu yüzden hapse atılmıştı ve sanrıları burda da devam etmişti. El-Makrîzî'nin metnine bakarak bu kişinin literal anlamda mı yoksa mecazen mi susturulduğunu söylemek zordur.

Kendini peygamber ilan etmiş olan adam Kahire'de pekçok insanın ilgisini çekmiş ve muhtemelen rahatsızlığa yol açmış, bu yüzden de hapse atılmıştı. Büyük ihtimalle bir kadı tarafından muayene edimiş ve adamın sık sık *maristan*dan, muhtemelen el-Mansuri hastanesinden kaçan bir deli olduğu ortaya çıkmıştı. Dindar delibozuk tiplere epey anlayış gösterilmesine rağmen peygamber hikayesi kutsal adamların da gerçekten deli olabileceklerini akıllara getirir. Bu iki deliyle ilgili anlatılar aynı zamanda devletin harekete geçmeden önce bu tür vakaları araştırmaya özen gösterdiğini gösterir. Dahası bu iki olay, doğru düzgün kayıt altına alınmayan delilerin tarihinin önemli bir yanına ışık tutar. Bilhassa halkı tahrik ederek devlete zararlı olduğu düşünülen delilerle muhtemelen suça karışan deliler çoğu zaman hapse atılıyorlardı. Maalesef ortaçağ İslam kentlerinde hapishanelerin işleyişine dair nerdeyse hiçbirşey bilmiyoruz.[40]

Genelde kayıt altına alınmayan şey, bir delinin sebep olabileceği cemaate zararlı davranışlardı. Örneğin Evliya Çelebi belli ki on yedinci yüzyıl İstanbul'unun sokaklarında rastladığı

40 Mısır Memluk hapishaneleriyle ilgili sırasıyla bkz. Muhammad Ziyadah, 'as-Sujun fi Misr fi l-'usur al- wusta', *ath-Thaqafa*, 260, 262, 279. ciltler (Kahire, 1943-1944), s. 2123-2125, 20-22. Ancak (bu çalışma) konumuzla ilgili bilgilendirici değildir.

insanları anlatmayı seviyordu. Aşağıda onun bir anekdotuna yer veriyoruz:

Söylemesi garip, bir gün bu *divane*, Nesim adlı bir Yahudinin cenazesiyle 300 Yahudiye rastlar. (Bu) yaşlı yarım akıllı (gördüğü) Yahudilerin arasına katılır. Başındaki *helvacı* şapkasını Yahudinin başına, Yahudininkini [*lacuna*] de kendi başına takarak tam cenazenin önünden geçerken *müezzin* gibi davranmaya başlar. Yahudiler rahatsız olur ve "hey sen çelebi! [*lacuna*]" diye bağırırlar. Adam yere tükürüp burnunu sümkürerek Müslüman olmadıklarını söyleyenlere yumruğunu kaldırır; sonra da Yahudinin tabutunun altından geçer. Yahudiler korkup tabutu yolun ortasında bırakırlar. Yahudilerin tuhaf inanışına göre eğer ölmüş bir Yahudinin altından bir Müslüman geçer veya üzerinden atlarsa, ölen kişi [*lacuna*] cehenneme giderdi. Sonuçta Yahudinin cenazesi yolun ortasında kalır. Sonra bir kısım Müslüman birkaç *kuruş*la yarım akıllıyı sakinleştirir. Sonra... deli, Yahudinin cenazesenin üstüne işer [?]... ve başındaki şapkayla birlikte kaçar. İşte bu kişi böyle bir deliydi.[41]

Aklı başında kimseler de "kanun ve nizam" ya da yalnızca gelenekler için bir tehdit oluşturduklarında delilikle suçlanabilirlerdi. Modern batı söylemindeki gibi doğu dilleri bu tür rasyonel veya akıllı "delilik" için tasvirî terimler açısından oldukça zengindi. Birilerinin diğer aklı başında insanları geleneklere aykırı, sıradışı yahut rahatsız edici, özellikle dinî kurallara aykırı davranışlarından, ötürü "deli" diye nitelendirmesi gayet doğal bir şeydi. Bunun en güzel örneği daha önceki bölümlerde evliyaların kutsallaştırılmasına karşı eleştirileriyle tanıdığımız İbni Teymiyye'dir. Ünlü dünya gezgini İbni Battûta (ö. c. 779/1377) İbni Teymiyye'yi akli açıdan dengesiz olarak görmüştü.[42] İbni Battûta'nın İbni Teymiyye'nin şahsiyetiyle ilgi-

41 *Seyahatname*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe MS 2371, cilt. i, fol. 150a = Meshure Eren, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi Birinci Cildinin Kaynakları üzerinde bir Araştırma* (İstanbul, 1960). Bu referans için Gary Leiser'a minnettarım.

42 Donald P. Little, 'Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?', *Studio, Islamica*, 41 (1975), 93-111 = *History and Historiography of the Mamluks* (Londra, 1986), no. 8; kar. *Ibn Taimiya's Struggle Against Popular Religion*, ss. vii-viii. Ayrıca Donald Little'ın oldukça bilgilendirici makalesini de paylaşmak isterim: 'The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya', *IJ-*

li yorumu, 726/1326'da gittiği Şam tasvirinde yer alır. Şehrin abideleri, önemli âlimleri ve kadılarını anlattıktan sonra İbni Teymiyye'yle ilgili aşağıdaki anekdota yer verir:

Şam'daki önemli Hanbeli *fakih*lerinin arasında oldukça itibar sahibi ve ilmî disiplinlerde söz sahibi Takî el-Dîn İbni Teymiyye'nin bir tahtası eksikti.[43] Şamlılar kendisine aşırı hürmet ederdi. Minberden kendilerine vaaz verirdi. Bir keresinde *fakih*lerin menfur saydığı bir şekilde konuşmuştu; bunun üzerine onu [Memlûk sultanı] El-Malik el-Nasır'a şikayet etmişlerdi; (sultan) şikayet üzerine İbni Teymiyye'yi Kahire'ye çağırtmıştı. [Kahire'de] *kadılar*la *fakih*ler sultanın şûra odasında toplanmışlardı. Şeref el-Din el-Züvavi onlara "bu adam şunu şunu demiş" diyerek İbni Teymiyye'nin menfur ifadelerini tek tek söyleyerek *başkadı*nın önünde aleyhinde ifade vermişti. Başkadı, İbni Teymiyye'ye bu suçlamalar karşısında ne söyleyeceğini sorunca, "Allah'tan başka ilah yoktur" der ve kadı soruyu tekrarlayınca da yine aynı cevabı verir. El-Malik el-Nasır, İbni Teymiyye'nin hapse atılmasını emreder. İbni Teymiyye hapiste kaldığı yıllarda *el-Bahr'ul-Muhît* isimli nerdeyse kırk ciltlik bir Kur'an meali kaleme alır. Daha sonra annesi, El-Malik El-Nasır'a oğlunun serbest bırakılması için yalvarır; sultan, İbni Teymiyye'nin serbest bırakılması emrini verir. Ancak bilahare ben Şam'dayken aynı olay tekerrür eder. Benim de hazır bulunduğum bir Cuma hutbesinde büyük camiinin minberinden vaaz verirken "tıpkı benim bu minberden indiğim gibi Allah da bu dünyanın semasına iniyor" diyerek minberden bir basamak aşağıya iner. İbni el-Zahra adıyla bilinen bir Maliki *fakih* bu sözlere itiraz ederek İbni Teymiyye'yi kınar. Bunun üzerine cemaat ayaklanıp bu *fakih*e elleri ve ayakkabılarıyla vurmaya başlarlar; bu arbede sırasında adamın başından sarığı düşer ve başındaki ipek takke ortaya çıkar. İpek giydiği için adama bağırıp çağırırlar ve adamı Hanbeli *kadısı* İzzeldin bin Müsellem'in evine götürürler. Kadı adamın hapse atılıp kırbaçlanmasına hükmeder. Ancak Maliki ve Şafi *fukaha* bu cezaya karşı çıkıp konuyu dürüst ve namuslu *emir*lerden biri olan Malik el-Ümare' Seyf el-Din'e götürürler. *Emir*, El-Malik el-Nasır'a konuyla ilgili bir mektup yazıp İbni Teymiyye aleyhinde şöyle bir yazılı ifade gönderir: "Üç kere 'boş ol' demek yerine bir kere 'boş ol' diyen yalnızca bir 'boş ol'a tabidir" ve "Kâbe'ye gitmek için yola çıkan yolcu (Allah ona mis kokusu versin) namazını bırakamaz." Bu yazılı ifadeyi El-Malik el-Nasır'a yollar; o da İbni Teymiyye'nin kale içinde hapse atılmasını

MES, 4 (1973), 311-327 = *History and Historiography of the Mamluks* (Londra, 1986), no. 7.

43 İfadenin Arapça aslı şöyledir: *illâ enne fî 'aklihi* şay'an.

emreder. İbni Teymiyye ölene dek orda kalır.[44]

Bu pasajı dikkatlice incelediğimizde Donald Little'ın İbni Battûta'nın hikâyesindeki zorluklara dikkat çektiğini görürüz ancak yine de İbni Battûta'nın Şam'da bulunduğu süre içinde İbni Teymiyye'yle ilgili özel bir bilgi topladığı ve yıllar sonra *Seyahatler*'ini yazarken bu bilgileri kullandığı anlaşılıyor. Bu bilgilerin, İbni Teymiyye'nin şöhretine rağmen İbni Battûta'yı onun düşünce ve davranışlarının bir şekilde tuhaf göründüğüne inanmasını sağladığı anlaşılıyor. Çok az kimse "*hikaye*nin bir bütün olarak bıraktığı izlenimin, akli melekeleri yerinde olan bir adamın antropomorfik görüşlerini herkesin içinde ulu orta ifşa etmeyeceğini ya da yakalanıp sorguya çekildiğinde yetkililerle işbirliği yapmayı reddetmeyeceğini farketmiştir. Ayrıca yine böyle biri hapse girmesine neden olan hatalı bir davranışını da tekrar etmezdi. Belli ki bu, İbni Battûta'nın şahsi kanaatiyle ilgili bir meseleydi; aynı bilgiler İbni Teymiyye'nin kendi düşüncelerini savunarak devlete meydan okuyan bir kahraman olduğunu kanıtlamak için de kullanılabilir.[45]" Gerçekten de İbni Teymiyye hakkında kendisinin yazdıklarının yanı sıra başkalarının kaleme aldığı oldukça geniş biyografik literatür bu ikinci görüşü destekler; maalesef konuya ilişkin nerdeyse bütün biyografik anlatılar haciyografiktir. Bu duruma tek istisna El-Zehebî'nin İbni Teymiyye'yle ilgili eleştirileridir.

İbni Teymiyye'nin çağdaşı El-Zehebî İbni Teymiyye'ye "kendisinin *ulema*ya karşı takındığı tavırlara ve bilhassa kibiri, inadı, tahammülsüzlüğü, müşkülpesentliği ve ortama göre davranmamasına yönelik öfke dolu yorumlar" içeren bir mektup yazar.[46]

İbni Teymiyye'nin ulu orta davranışlarına dair tarihsel anlatılar El-Zehebî'nin eleştirilerini doğrular. İbni Battûta'ya ve onun İbni Teymiyye'nin deli olduğuna dair iddiasına dönecek olursak Little konuya ilişkin aşağıdaki sonuca varır: "İbni Battûta, İbni Teymiyye'nin hafiften *mecnun* olduğunu söylemek istediyse onun bu yorumu gözden çıkarılabilir zira El-Zehebî dâhil diğer kaynaklarda bu görüşü destekleyen en ufacık bir

44 A.g.e. Little, 'Did Ibn Taymiyya', 95-96.
45 A.g.e. 98-99.
46 A.g.e. 100.

kanıt parçası bile yoktur... İbni Battûta'nın yargısı tamamen suçlayıcı değildi ancak bunun bir kindarlık olduğunu anlasak da (bu kindarlık) bir övgüyle ölçülü hâle getirilmişti. Bu saldırgan söyleme bağlamı içinde bakacak olursak sanırım İbni Battûta yalnızca İbni Teymiyye'nin iyiliğini düşünerek onun toplum içinde arbede çıkarmadan duramadığını ve sağduyulu olmadığını söylemeye çalışmıştı. Eğer bu yorum doğruysa İbni Battûta'nın karakter tahlilinin geçerliliğini yadsımak zordur, zira onun karakter tahlili El-Zehebî'nin aksine birden fazla olaya dayandırılarak oluşturulmuştur. (İbni Battûta'nın yorumu) belki zalimlik, hattâ küstahlıktır ancak söylediklerinde doğruluk payı yok değildir.[47]" İbni Battûta İbni Teymiyye'yi *mecnun* olarak nitelendirmemişti; onu nitelendirmek için kullandığı Arapça ifade, İbni Teymiyye'nin "sarığının içinde bir arı" olduğu ifadesine yakındır.

İbni Teymiyye'yle ilgili sabık bir makalede Little, Memluklerin birkaç vakaya dayanarak neden İbni Teymiyye'ye karşı harekete geçip onu toplamda altı yıldan fazla olmak üzere altı kez hapse attıkları sorusunu gündeme getirmişti. Little, İbni Teymiyye'nin hapse atılmasına yönelik üç sebep öne sürer: birincisi resmi kayıtlarda İbni Teymiyye'nin teolojik görüşleri Müslümanların ahireti ve devletin bekası için bir tehdit unsurudur; ikinci görüşe göre İbni Teymiyye'nin düşmanları onun siyasi emelleri olduğunu iddia etmişlerdi; çağdaş tarihçilerse (söz konusu) ihtilafın ideoloji bazında değil şahıslar bazında olduğunu öne sürmüşlerdi.[48] Little'ın İbni Teymiyye'nin hapse atılma sebepleriyle ilgili değerlendirmesi bir sonuca varmaz; yanıtı muhtemelen bu üç açıklamayı da kapsar. Little'ın kendi tahlilinden İbni Teymiyye'nin her ne kadar herhangi bir siyası ihtirası olmasa da reform tutkusunun potansiyel olarak Memlük askeri rejiminin dengesini bozacağı aşikardır. İslamiyetle ilgili aşırı yorumları belli ki geniş halk kitlelerince rağbet görmüştü, elbette buna (özellikle sufilerle) diğer pekçok kimse dahil değildir. Tıpkı İslam tarihi boyunca Kuran'ın günümüze değin siyasi eylemlere bir zemin oluşturması gibi onun yorumları da siyasi eylemlere bir zemin oluşturabilirdi. İbni Teymiyye'nin kendisi

47 A.g.e. 108.

48 Little, 'The Detention of Ibn Taymiyya', 320-323.

dâhil herkes onun bir fanatik olduğunu ve devletin gözetimi altında tutulması gerektiğini farketmişti; hattâ İbni Teymiyye bir keresinde cemaatin selameti (*maslaha*) için kendisinin hapse atılması gerektiğini söylemişti.[49] Belki de İbni Battûta sadece sıradan insanın ateşli bir yenilikçinin coşkunluğu karşısındaki şaşkınlığını anlatmaya çalışmıştı.

Kendini peygamber ilan edenlerle ulu orta vaaz verenlerin yarattıkları huzursuzluğun yanı sıra delilerin yarattığı huzursuzluktan devlet değil (delilerin) aileleri mesuldü. Geleneksel görüş bu yüzden İslam devletinin toplumsal refaha yönelik pek birşey yapmadığı yönündeydi. Zekat dâhil mali kaynakların devlet hazinesince sosyal hizmetler için harcanması, belli ki devletin asli görevi olan savunmayla kanun ve nizamın korunmasından sonra ikinci sıradaydı.[50] Sosyal hizmetler çoğu zaman yönetici

49 A.g.e. 326.

50 *EI*$_2$, 'Beytül-mal' maddesi; Rodinson, *Islam and Capitalism,* 73. Ortaçağda kıtlık ya da yokluk dönemleri dışında Osmanlı imaret ve aşevleri gibi yiyecek yardımı yapan yerlerin yaygın olduğuna dair çok az kanıt vardır (bkz. *Dictionary of the Middle Ages,* 'Famine in the Islamic World' maddesi (Dols)). Diğer yandan En-Nasır'ın yukardaki denemesi için bkz. (n. 34). Ayrıca Osmanlı öncesi Hebron'daki *simat*ın (aşevinin) yoksullara günde üç kez ücretsiz yemek verdiği de bilinmektedir (Amnon Cohen ve Bernard Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century* (Princeton, NJ, 1978), 73; *SEI,* 'Masdjid' maddesi, 342). İmaret Osmanlı döneminde önemli bir amme hizmetiydi; Haim Gerber geç on beşinci yüzyılda Edirne'de nüfusun yarısından fazlasının her daim aşevlerinde karınlarını doyurduklarını ve bu aşevlerinin Roma ve Bizans'takilerle boy ölçüşebileceklerini söyler ancak bu şüphelidir (The Waqf Institution in Early Ottoman Edirne», in *Studies in Islamic Society: Contributions in Memory of Gabriel Baer,* ed. G. R. Warburg ve G. G. Gilbar (Haifa, 1984), 43-45). Vakayinamelerde karşımıza çıkan ortaçağ İslam devletince yoksullara çarpıcı ve törensel bir şekilde zekat dağıtılması genelde çeşitli sebeplerin sonucuydu: dinî bayramlarda ve resmi törenlerdeki geleneksel zekat dağıtımı, kent nüfusu içinde yaratılan ilişkiler ağı ya da yönetici elitlerin klasik *euergetes*i (İmparato Euergetes zamanında halka yağılan bağışlar) hatırlatan, ara sıra yaptıkları bağışlar (bkz. Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1967), 178-183; R. Stephen Humphreys, 'The Expressive Intent of the Mamluk Architecture of Cairo: A Preliminary Essay', *Studia Islamica,* 35 (1972), 87-88).

elit kesimin üyeleri tarafından hayata geçirilmişti. Örneğin Müslüman hükümdarlar erken Abbasi döneminden kalan dindaşları için hastaneler kurmuşlardı. Bu koşullar Horasan'ın Abbasi valisi Tahir bin el-Hüseyin'in Diyar-ı Rabia valiliğine atanması üzerine oğlu Abdullah'a yazdığı bir mektupta ifade edilir. Bu mektup halife El-Memun (M.S. 813—833) tarafından çok beğenilir.[51] 206/821-822 senesinden kalma bu uzun mektupta baba oğluna vali olarak neler yapması gerektiğini anlatır. Diğer şeylerin yanısıra oğluna şöyle der: "Hasta Müslümanlar için evler yap, onlara sığınabilecekleri yerler sağla. Bu evlerde hastalara iyi bakacak hastabakıcılarla onları tedavi edecek hekimler vazifelendir. Hazinenin parasının çarçur edilmesine yol açmadıkları sürece onların isteklerini yerine getir![52]"

Müslüman hükümdarlarca kamu sağlığına yönelik iyi niyetli tedbirler alınmış ancak bu tedbirler düzenli olarak sürdürülememişti.[53] Tıbbi hizmetlerin onuncu yüzyıl Irak'ında kırsal alanlarla hapishanelere götürüldüğüne dair kayıtlar, çoğu zaman geleneksel kamu sağlığı hizmetlerinin kanıtı olarak alıntılanır. Oysa burada söz konusu vakalar istisnaidir ve daha fazla kanıt olmadan bu belirli uygulamaların genel uygulamayı temsil ettikleri düşünülemez.[54] "Buradan çıkartabileceğimiz tek güvenilir sonuç, kırsal bölgelerdeki muhtemel vahim tıbbi vaziyeti saymazsak tıbbi bakımın hapishanelerde mevcut *olmadığıydı*.[55]"

---

51 EI_1, 'Tahir b. al-Husain' maddesi (W. Barthold).

52 Franz Rosenthal, 'The Physician in Medieval Muslim Society', 490, n. 40.

53 İlk Çağda ve kara ölüm sonrası Avrupa'da bulaşıcı hastalık/enfeksiyon korkusu, devletin kamu sağlığına yönelik önlemler alması için büyük bir itici güçtü, bkz. Dols, 'Leper', 895- 896; *IM,* böl. 6; Avrupa için Carlo M. Cipolla, *Public Health and the Medical Profession in the Renaissance* (Cambride, 1976, ch. I.). Hastalıkların insandan insana bulaşamayacağına dair Müslüman inanışı, Müslüman hükümdarların kamu sağlığına müdahele etmeleri önünde büyük bir engel teşkil etmiş olabilir. Geçmişte Müslüman davranışındaki bu dinî etkiyi yargılamak oldukça zor ancak Batı usulü karantina kısıtlamalarına belli ki çoğu Müslüman ülkesinde on dokuzuncu yüzyılın ortalarına değin direniş gösterilmişti.

54 *MIM*, 32.

55 Rosenthal, 'The Physician in Medieval Muslim Society', 490.

Hekimlerin devlet tarafından denetlenmesi için de hemen hemen aynı şeyler söylenebilir. Bu tür denetlemelerin iki örneği oldukça sıradışı görünüyor.[56]

"Kamu sağlığı"nı etkileyen bu olağandışı önlemler bireysel teşebbüslerin sonuçlarıydı. Diğer taraftan bu önlemler (söz konusu bireysel teşebbüslerin) niyetlerini sürdürebilecek olan kamu kurumsallaşmasının yokluğuna delalet ederler. Hastanelerin temellerinin siyasi liderlerce atılmasıysa özel, kurumsal olmayan kanallarca desteklenen geniş çaptaki hayırsever faaliyetlere dikkat çeker ki bu da ortaçağ İslam toplumlarının *kilim*vari sosyal yapısıyla tutarlıdır. Toplumsal refah bireylerin bilhassa vakıflar gibi belirli amaçlara yönelik gönüllü para ve mal bağışlarıyla desteklenirdi.[57] Bağışlanan mal varlığından istifade hakkı camiler, sufi tekkeleri, mektepler, darülacezeler, hastaneler, köprüler ve çeşmeler gibi birtakım sosyal hizmet ve imkânların desteklenmesi yararına kullanılmalıydı. Bağışlar yoksullar üzerindeki vergileri sübvanse edebilir, yoksullara ölmüşlerin ruhlarına her gün Kuran okumaları için cüzi ücret şeklinde ödenebilir ya da talebeleri,[58] sufileri ve tekkelerini,[59]

---

56 *MIM*, 32.

57 Bkz. EI_1, 'Wakf' maddesi (W. Heffening); Claude Cahen, 'Reflexions sur le waqf ancien', *Stadio Islamica*, 14 (1961), 37-56; Stillman, 'Charity', 108-109; George Makdisi, *The Rise of Colleges* (Edinburgh, 1981), 35-74; M. M. Amin, *The Waqfs and Social Life in Egypt 648-923/1250- 1517* (Arapça) (Kahire, 1980); Joseph Schacht, 'Early Doctrines on Waqf', *Fuad Köprülü Armağanı* (İstanbul, 1953), 443-452; Abraham Marcus, ‹Real Property and Society in the Premodern Middle East: A Case Study›, in *Property, Social Structure and Law in the Modern Middle East*, ed. Ann E. Mayers (Albany, NY, 1985), 122-123. Bu önemli konuyla ilgili Kudüs İbrani Üniversitesi'nde düzenlenen uluslararası seminerin ürünü olan makaleler yayınlanacak (1979); Gabriel Baer ve G. Gilbar, ed., *Social and Economic Aspects of the Muslim* Waqf, özellikle Norman A. Stillman, 'Waqf and the Ideology of Charity in Medieval Islam'. Kar. P. W. Duff, 'The Charitable Foundations of Byzantium', *Cambridge Legal Essays Written in Honour of and Presented to Doctor Bond, Professor Buckland, and Professor Kenny* (Cambridge, 1926), 83-99.

58 EI_2, 'Madrasa' maddesi; Makdisi, *The Rise of Colleges*, 180-187.

59 Moshe Gil, *Documents of the Jewish Pious Foundations from*

kutsal Mekke ve Medine şehirlerindeki yoksulların ihtiyaçlarını karşılayabilirdi.[60]

Erken İslamî dönemden itibaren *vakıflar* hayırseverlikle ilişkilendirilmişti; hukuk teorisinde yoksullar dinî bağışların nihai sahipleriydiler.[61] *Vakıf*, geliri hayır amaçlı kullanılan malvarlığına dayalı sürekli bağıştı.[62] Teoride değilse bile uygulamada iki çeşit *vakıf* vardı: *vakf-ı hayrî* (gelirinin doğrudan bütün Müslüman cemaate tahsis edildiği vakıflar) ve *vakf-ı ehli / zürrî* (gelirinin öncelikle vakfın ailesine tahsis edildiği vakıflar). İkinci tür vakıflar İslamiyet öncesi Arap teamülüyle mutabıktır ve batı Avrupaî "hayır evde başlar" tavrıyla mukayese edilebilir. *Vakf-ı hayrî* aynı zamanda bağışçıyla ailesi için vakfın yöneticileri olmaları vesilesiyle bir gelir kaynağı vazifesi görebilirdi.[63] *Vakıflar* üzerindeki devlet denetimi bu *vakıflar* sık sık suistimal edildikleri, sayıları ve büyüklükleri arttığı için ve devlet himayesi potansiyellerinden ötürü ortaçağ boyunca giderek fazlalaşmıştı.[64] Yine de bu kurumların özel yapısı vurgulanmalıdır. Örneğin Müslüman eğitim kurumları *vakıf* kanununa dayanmaktaydı. (Bu kurumlar) "Müslüman bireylerin devletin herhangi bir müdahelesi olmaksızın kendi istekleriyle yaptıkları bağışlardı. (Vakfın) kurucusu halife, *sultan*, *vezir* ya da bir başka devlet yetkilisi olsa dahi, bağışını Müslüman bir birey olarak kendi özel mülkiyetini kamu yararına *vakıf*laştırarak yapıyordu. Bu kurumlar herkesin katılımına açık olmaları babında kamusal değiller-

---

the Cairo Geniza (Leiden, 1976), 102; Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, 128 vd.

60 Stillman, 'Charity', 109.

61 Goitein, *A Mediterranean Society*, ii. 118 vd.

62 Her ne kadar Osmanlı'da bu kurumun önemli gelişimi nakde dayansa da (konuyla ilgili) bkz. Jon E. Mandaville, 'Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire', *IJMES*, 10 (1979), 289-308.

63 *Vakf*ın büyük ölçüde ailenin malvarlığını koruma amacı güttüğüne dair yaygın görüşe rağmen erken Osmanlı döneminde "kamu yararına olan vakıfların ailelerin yararına olan vakıflardan çok daha yaygın oldukları"nı söylemek için yeterince kanıt vardır (Gerber, ‹The Waqf Institution in Early Ottoman Edirne›, 34); on sekizinci yüzyıl Halep'i için bkz. Marcus, ‹Real Property›, 122-124.

64 Bkz. Lapidus, *Muslim Cities*, 107-115, 187-191.

di.[65]" Ayrıca *vakıf* müessesesi oldukça sınırlandırıcı olabilirdi ve vakfa sonradan yapılacak olan eklemelerle önemli değişikliklere tâbiydi. Fazlasıyla idealize edilmiş hastaneler bile her zaman kamusal değillerdi. Örneğin Kahire'deki meşhur Mansuri hastanesine bakacak olursak "ırkı, mezhebi ve cinsiyetine bakılmaksızın hiç kimsenin geri çevrilemeyeceği"ni söylemek doğru olmaz.[66] Aslında bu hastaneyle ilgili yayınlanan *vakıf* belgesi hiçbir Yahudi ve Hristiyanın ne hekim, ne hasta, ne de yönetici olarak vakfa kabul edilemeyeceğini söyler.[67]

Bunların dışında özel kurumlar olarak hayrî vakıflar istimlak, kötü yönetim ve ekonomik enflasyona karşı oldukça savunmasızdılar. Büyük çapta bir hayır kurumunu ayakta tutma sorununun bir örneği Fatimi sultanı Ez-Zâhir'in Kahire'de El-Ezher yakınındaki hastaneye ziyaretini tasvir eden aşağıdaki anlatıda karşımıza çıkar:

> Bu vakitte [Rabi II, 415 hicri] Emir el-Mü'minin tedbil-i kıyafet kölelerinin arasında *bimaristanı* ziyaret eder ve orada dolaşır. Orada kalan delileri görür ve her birine elli *dirhem*, bakıcılarına da beş yüz *dirhem* verir. Sultan hastanenin yenilenmesini, tasarımına göre suların akmasını ve delilere ilaç temin edilmesinin yanı sıra onlara her gün yemek pişirilmesini emreder.[68]

*Vakıf*ların yoksullarla hastalara sağladıkları faydaları değerlendirmek zordur. Diğer yandan yönetici kesimin hayır işleri yapması için sayısız teşvikler vardı ve hayır işleri konusunda çok katı yaptırımlar yoktu. Çoğu İslam devletinde yönetici tabakadaki seçkinler, yabancı bir sosyal sınıf olarak oynadıkları dinî otoritenin bekçileri rollerini pekiştirerek yetkilerini meşrulaştırmaya, sert tutumlarını telafi etmeye ve halkın, bilhassa *ule-*

65 EI_2, 'Madrasa' maddesi (J. Pedersen-G. Makdisi), 1128-1129; kar. s. 1136.

66 Rahman, *Health and Medicine*, 70.

67 İbni Habib'e yapılan eklemeye bkz., *Tadhkirat an-nabih fi ay-yam al-mansur wa banih,* ed. M. M. Amin (3 cilt.; Kahire, 1976-1982), i. 367.

68 Al-Musabbihi, *Akhbar Misr*, ed. A. F. Sayyid ve T. Bianquis (Institut francais d'archeologie orientale du Caire, Textes arabes et etudes islamiques, 13:1 (1978), 35. Bu alıntıyı bana Haifa Üniversitesi'nden Fatimi döneminde özellikle *zekat* konusunu çalışmış olan Profesör Yaacov Lev vermiştir.

*ma*nın sevgisini kazanmaya çalışmışlardı.[69] Geleneksel olarak bir hükümdarın yaptığı yararlı işlerin müstefitler (yararlanıcılar) açısından bir tür zorunluluk, adeta aile dışı sadakat bağı taşıdığı anlaşılıyordu.[70] Geç ortaçağ Kahire'sinin dindar yapılarının inşaasında, seçkinler arasında kişisel gururun yanı sıra bir rekabet unsurunun da olduğu görülüyor. Şüphesiz (hayır işlerinde) manevi bir motivasyon ve kadim geleneğe öykünme söz konusuydu; hayır işleri sultanın iyi davranışlarının bir teminatı (*necr*) olarak görülebilirdi. Yine de askeri aristokrasiye yönelik maddi avantajları oldukça fazlaydı. Ortaçağ politikalarının tutarsızlığı düşünüldüğünde *vakıf*, bir mirası birilerinin zorla ele geçirmesini engellemenin, miras kanunlarına karşı malvarlığını muhafaza etmenin, kimi zamanda vergi koruması bulmanın neredeyse tek yoluydu.

*Vakıf*ların sağladığı hizmetlerle şahısların yaptıkları hayır arasında değişken, gayriresmi filantropi (iyilikseverlik) ağları olduğu anlaşılıyor.[71] Örneğin ortaçağ Mısır'ındaki Yahudi cemaatin belgelerine sahip olduğumuz gibi maalesef bu tür sosyal hizmetlerin belgelerine sahip değiliz.[72] Bu tür bir cemaat içi hayırseverliğin bir göstergesi, Evliya Çelebi'nin on yedinci asır Kahire hastaneleri tasvirinde karşımıza çıkar. (Çelebi) bu hastanelerin iki çeşit olduklarını söyler: "[*Makam*-ı Musa Bi-

69 Bkz. Carl Petry, 'A Paradox of Patronage During the Later Mamluk Period', *Muslim World*, 73 (1983), 182-207, ve Goitein, *A Mediterranean Society*, ii. 91.

70 Mottahedeh, *Loyalty and Leadership*, 72-76.

71 Ortaçağ Avrupa'sında gayri resmi hayır yöntemleriyle ilgili belirli bir örnek için bkz. John Henderson, 'The Parish and the Poor in Florence at the Time of the Black Death: The Case of S. Frediano', *Continuity and Change*, 3 (1988), 247-272. Daha genel olarak Hordern ortaçağ Avrupa hastanelerine yönelik tarih yazıcılığının ve bu hastanelerin toplumla olan ilişkilerini değerlendirmenin zorluklarının ustalıklı bir genel taslağını sunar (‹A Discipline of Relevance›, 359-374).

72 Goitein'in Yahudi toplumunu tasvir etmek için ustaca kullandığı günümüze ulaşan Geniza belgelerinden dolayı M.S.on birinci ve on üçüncü yüzyıllarda özellikle Mısır'daki Yahudilerin sosyal refahıyla ilgili pekçok bilgiye sahibiz. Yahudiler bilhassa azınlıklara dayatılan ağır kelle vergisiyle yoksullara itinayla yardım etmişlerdi (bkz. Gil, *Documents*, 106-108). Kıptîlerinse kendi cemaatlerinin yoksullarıyla muhtaçlarına ne kertede benzer bir destek sağladıkları belirsizdir.

marhanesi]nin evkafı yoktur, herkese açıktır. Hayır sahipleri hastalara yemek gönderirler. Bazı fukaralar burada parasız hizmet ederler. Herkes onlara malının zekatını verir. Diğeri Ezher Camii Tımarhanesi'dir. Bu da ücretsizdir. Evkafından ziyade nimeti boldur.[73]

Profesyonel tıbbın sınırlı dünyasında hayırseverlik ve kamu refahı, tabiatiyle (birbirleriyle) yakından ilişkilidir ve tıp ortaçağdaki sosyal hizmetlerin genelde şahsi, kurumsal olmayan yapısını yansıtır.[74] Teoride ortaçağ Galenizmi güçlü bir profesyonel etik unsurunu muhafaza etmişti.[75] İslamî hekimlerin deontolojik çalışmaları her ne kadar hekimlerin hastalara ücretsiz bakma gibi bir zorunlulukları olmasa da, her daim yoksul hastaların ücretsiz tedavi edilmesini vurgulamıştı. Mesleğin gerektirdiği fedakârlık İslami öğretiyle tutarlıydı çünkü İslam dini tıpkı Yahudilik ve Hristiyanlık gibi şiddetle yoksulların hayır sahiplerince tedavi ettirilmesini buyurmuştu.[76] Oysa hekimler bir meslek zümresi olarak açgözlülükleriyle tanınıyorlardı.[77] Yine de İbn el-Cezzâr (ö. 369/ 979-980) gibi birtakım Müslüman hekimler hayırseverlikleriyle ün kazanmışlar ve özellikle yoksullar yararına tıpla ilgilenmişlerdi.[78] Et-Tanûhî'nin (ö. M.S.

73 Evliya Çelebi Seyahatnamesi, x (İstanbul, 1938), 262; bkz. Leiser ve Dols, 'Evliya Chelebi's Description of Medicine', *Sudhoffs Archiv,* 72 (1988), 49-52.

74 Tunus'ta ortaçağdaki tıbbi hizmetlerin bir tasviri için bkz. H. H. 'Abd al- Wahab, 'at-Tibb al-'arabi fi Ifriqiya', *al-Fikr*, 3 (Tunus, 1958), 909-816, 951-955; Mısır için bkz. Amin, *The Waqfs and Social Life in Egypt*, 155-177.

75 Bkz. *MI*, 223-227.

76 Goitein, *A Mediterranean Society*, ii. 133, 252. Rosenthal'ın "tıbbi hayırseverlik için bu tür dinsel motivasyonun İslam dininde ortaçağ Avrupa'sındakinden çok daha az olduğunu..." niçin söylediğini anlamıyorum ('The Physician in Medieval Muslim Society', 488). Bkz. *MIM*, 35.

77 Goitein, *A Mediterranean Society*, ii. 257.

78 Bkz. *MIM*, 67f.; Rosenthal, 'The Physician in Medieval Muslim Society', 483, 487-489. Diğer örnekler için; H. H. Biesterfeld bu durumu sert bir dille eleştirerek şu sonuca varır: "Eğer bu Orta Çağ 'Müslüman' hekiminin mesleğinin maddi yanına dair birkaç vakadaki oldukça sıradışı tavrı birşeyin göstergesiyse, münferit hastalardan ücret almayı reddetmesi bekleneceği üzere (bu hekimin gelir getiren) bir

994) hikâyelerinden El-Kati'i adında bir hekimin zenginleri tedavi ederek kazandığı büyük gelirini yoksulların tedavisinde harcadığını öğreniyoruz. Bu hekim "evinin bir bölümünü bir nevi hastaneye çevirmiş ve kazandıklarının çoğunu harcayarak burada yoksulların ihtiyacı olan her tür ilaç, yiyecek ve bakımı kendilerine sağlamıştır.[79]"

Hekimin, gardiyanın ve ailevi kısıtlamanın ulaşamadığı deliler tıpkı yoksul, engelli ve muhtaçlar gibi kayda değer bir kişisel özgürlüğün tadını çıkarmışa benziyorlar.[80] Bu kimseler temel ihtiyaçları için diğer insanların hayır yardımlarına bel bağlayabilirlerdi. Dilencilik karşıtı güçlü İslam geleneğine rağmen dinî hassasiyet gerçek yoksullarla muhtaçları hukuki tacizle toplumsal hoşgörüsüzlükten giderek artan bir şekilde korumuşa benziyor. Gerçekten de hayır beklentisi, daha fazla merhamet duygusu uyandırabilmek için insanların kimi zaman kasten kendilerini sakatladıkları "profesyonel" dilenciliğin önünü açmıştı.[81] Her halükârda kentlerde ve kasabalarda delilerle akli dengesi bozuk kimseler özellikle camilerin yakınlarında muhtemelen dilencilerle berduşların arasına katılmışlardı, zira imam-

başka işinin daha olması ya da (bir başkasının) himayesi altında olmasıyla açıklanabilir (‹Some Opinions on the Physician›s Remuneration in Medieval Islam›, *BHM*, 58 (1984; s. 18 vd.)

79 *The Table-Talk of a Mesopotamian Judge*, 111. Tıbbi hayırseverliğin aynı zamanda Galen tıbbının işe yaramaz ve kötü olduğunu düşünenlere karşı mesleğin bir savunması olduğunu söylemek çok da ahlaksız olmaz. Profesyonel cömertlik, hekimlerin din kardeşlerine bu "ecnebi ilmi" sevdirmiş olabilir (Bkz. Franz Rosenthal, 'The Defense of Medicine', 519-532.) Ayrıca hem entelektüel hem de sosyal açıdan bu zanaatin statüsünü yükseltmiş olabilir. Bir disiplin olarak tıbbın doğasındaki mükemmeliyet kavramı tıbbın "ne Helenistik bilimler sistemindeki, ne de birtakım ilim alanlarını sınıflandırmada çeşitli Müslüman teşebbüslerindeki birinci sınıf konumunca temin edilmemişti" (Biesterfeldt, 'Some Opinions', 24). On birinci asır Kahire'sinde İbni Rıdvan gibi bir hekimin yaşamında hayırseverlik hem profesyonel statünün hem de kişinin kendine olan saygısının bir işaretiydi.

80 Bkz. Dols, 'The Leper', 891-916.

81 Bosworth, *Islamic Underworld*, i. 37 vd. Hayır işlerinin bu çirkin yanı, Necip Mahfuz'un meşhur *Midak Sokağı* romanında dilencilik yapabilsinler diye insanları sakatlayan güçlü Zayta karakterinde resmedilmiştir (Beyrut, 1966).

ların idare ettikleri camilerin yoksulların refahı için en önemli aracılar oldukları anlaşılıyor.[82] Bir yandan zararsız deliler diğer insanların hoşgörü ve hayırseverliğine sığınabilirlerken, diğer yandan "kamu sağlığı"na yönelik sınırlandırıcı kanun ve "kamu kurumları"nın eksikliği delilere muazzam özgürlük sağlamıştı.[83]

82 *SEI*, 'Masdjid' maddesi. Örneğin bak. Elias N. Saad, *Social History of Timbuktu* (Cambridge-New York, 1983), 119.

83 Kar. R. L Moore, *The Formation of a Persecuting Society* (Oxford, 1987).

SONUÇ

Eğer ortaçağ Ortadoğu'sunda deliliğin tam manası sonuç bölümünde kolaylıkla açıklanabilseydi, deliliğin çeşitli ve çoğu zaman şaşırtıcı yorumlarını ve bu yorumlara gösterilen sosyal tepkileri uzun uzadıya anlatmaya çok da gerek kalmazdı. Her ne kadar konuyla ilgili geniş analitik sınıflandırmalardan yararlanıldıysa da delilik hala çok karmaşık ve oldukça kendine özgü bir olgudur. Delinin izini çetrefilli yollarda sürmek, çoğu zaman zorlu ve gizemli olmuş ancak aynı zamanda keşfedilmemiş alanların yeni perspektiflerine yelken açmamızı sağlamıştır.

Bu çalışmanın en temel amacı konuyu tarihsel bağlama oturtabilmek ve deliliğin birbirinden kopuk tıbbi, dini ve hukuki kavramlar halinde sunulmamasını sağlamaktı. Ortaçağdan kalma kanıtların sınırlandırmaları yüzünden bu amaç tam manasıyla başarılamamışsa da delilik genel anlamda İslam toplumu tarihinin önemli bir yanı olarak sunuldu. Tıbbi bir kavram olarak delilik İslami bilim ve kurumların gelişimleriyle yakından ilişkiliydi. Dini şifacılık Müslüman evliyaların yükselişiyle yakından ilişkilendirilmişti ve kutsal deli figürüyle delinin kendisi Müslüman dindarlığının evriminin canlı bir kanıtıydı. Dahası delilerin iyileştirilmesi, algılanması ve korunmasına ilişkin genel alanlarda Ortadoğu'daki İslamiyet öncesi Hristiyan kültürüyle çarpıcı bir süreğenlik vardır. Galen tıp geleneğinin hem teori hem de uygulamadaki kalıcılığı çarpıcıdır. Bu kadar çarpıcı olmasa da en az onun kadar önemli bir diğer şey dini şifacılık ve büyü, deliliğin kutsal ve profan alımlamalarındaki süreğenlik ile delinin yasal statüsüdür.

Belli ki bu dönemde deliliğe çok daha fazla dikkat edilmekteydi. Hekimler için Galenci delilik, insan davranışının yeni bir alanının tıbbileştirilmesini ve bu alanın yeni bir tıbbi kurumda tedavisi kavramını temsil etmişti. Fakihler için delilik teolojik açıklamalarla uygun tedavi yöntemlerini doğurmuştu. Büyücüler içinse deliliğin yani cine/şeytana tutulmanın tedavisi egzor-

sizmdi. Ayrıca deli tıpkı alay konusu ve şaka malzemesi olan köyün delisi ya da budalası, karasevdanın melankolik mağduru, mestane sufisi, akıllı deli yahut kutsal deli gibi İslam edebiyatının yaygın bir tiplemesi hâline gelmişti. Delinin çeşitli edebi portreleri, delilikle ilgili geniş yelpazedeki görüşler ve deliye karşı gösterilen toplumsal tepkilerle tarihsel kanıtları güçlendirir. Delilikle ilgili bütünleştirici bir görüşün yokluğu akli dengesi bozuk kimselere karşı elbette daha fazla sosyal hoşgörüye yol açmıştı.

Sonuçta İslam toplumunda delilikle ilgili bu uzun deneme doğal olarak şu soruyu akıllara getirir: delilik neydi? *Akıl* kavramı çoğu zaman delilik tasvirlerinin üzerinde en çok durulan olgusu olarak karşımıza çıkmıştır. (*Akıl*) İslam dininin temel kavramıdır. İslam'ın doğuşunda *Cahiliye* devriyle Kuran-ı Kerim'in inmesi arasındaki ayrım *akıl*dır. İslam insanlığa doğruyu yanlıştan ayırıp buna göre hareket etmesi için akıl bahşetmiştir. *Akil* (olan) Allah'ın *helal* ve *haram* kıldıklarını bilebilir yahut öğrenebilir. Hadisler, erken İslam toplumunda çoğu zaman *akl*ı ve *akıl*dan nelerin kastedildiğini tartışır. Örneğin Peygamberin aklın üç şeyden oluştuğunu söylediği rivayet edilir: kendisine akıl bahşedilen kimse Allah'ın bilgisine, O'na kulluk etmeye ve O'nun emirlerine sabırla katlanmaya vâkıftır. Sonuçta çoğu kimse tarafından Peygamber dönemi hafızalardan silindikçe insanların giderek *akıl*dan uzaklaşarak deliliğe yaklaştıklarına inanılır. Ebü'l Hüzeyl ve el-Gazali gibi kimi ilahiyatçılar dünyanın sonunda Peygamberin dönüşünü ve *akıl* çağına geri dönüleceğini müjdelemişlerdi.[1]

Akıl aynı zamanda önemli bir felsefi ve hukuki kavramdı.[2] Teolojik olarak akıl insanı Tanrının yarattığı diğer bütün canlılardan ayıran ve onu akıl sahibi meleklerle bir yapan şeydir. Akıl noksanlığı insanı hayvanlaştırır. İnsanın akıl sağlığına bu kadar önem verilmesi, delilere İslami akıl hastanelerinde özenle bakılmasının sebeplerinden biri olabilir. Örneğin Kahire'deki ünlü Mansuri Hastanesi'ne yeni bir idarecinin atandığını bildiren 1174/1760-1761 tarihli *i'lam*da şu ifade özellikle kayda değer

1 Nasrallah Purjavadi, 'Analysis of the Concepts of "'Aql" and "Junun"', 7-19.

2 Bkz. *EI*$_2$, 'Akl' maddesi (F. Rahman).

görünüyor. Kahire ve çevresindeki bütün Müslümanlar "büyük ya da küçük, akut ya da kronik, fiziksel ya da fiziksel olmayan hastalıklarından ötürü hastanede tedavi edileceklerdir. Fiziksel olmayan hastalıklarla ilgili en önemli amaç akıl sağlığının muhafaza edilmesidir. En çok itina aklını, dolayısıyla onuru kaybedenlere gösterilecektir."[3]

Modern antropolojistler *aklı* çeşitli şekillerde yorumlamışlardır: "sosyal duyu ya da farkındalık, toplumsal düzen içinde geçici olmak koşuluyla gerçekten var olan hâkimiyet ve itaat kalıplarını ayırt edebilme ve bunlara uygun davranabilme yetisi", toplumda, özellikle toplu ibadette öğrenme yoluyla edinilen "işbirliği ve itidal".[4] "Aklın" önemi, Lila Ebu-Lughod'un, Mısır'ın Batı Çölü'nün Evlad Ali kavmiyle ilgili güncel çalışmasında iyi ifade edilir. Ayrıca soylu bir aileden gelme (*aşl*) ön koşuluyla bilindik cömertlik, sadakat, dürüstlük, dayanıklılık ve benzeri erdemlerin yanı sıra kişinin kendini kontrol edebilmesi, hatta stoacılık (acıya karşı dirençlilik) bedevi onurunun önemli bir yanıdır.[5] *Akıl* bir adamın duygularına ve başkalarına ihtiyaç duymasına gem vurabilmesi demektir. Aynı zamanda *akıl*la yakından ilişkili bir diğer şey *haşem* yani genellikle gençlerle kadınlardan oluşan ve tamamlayıcı taraftarlar ideali olan gönüllü itaat olgusudur. Ayrıca *haşem* yol yordam bilmeyle ilgili bir anlam ağı taşır. Utanç, utangaçlık veya mahcubiyet duyguları giyim-kuşam, jest ve mimiklerle tavırlarda tevazu ve alçakgönüllülüğün çeşitli türlerine yol açabilir. *Haşem, akıl* kavramıyla, onurlu kimselerin toplumsal sağduyusu ve kendilerine hakim olabilmeleriyle yakından bağlantılıdır. Nasıl ki "*akıl* sahibi olmak insanın onursal ülkülerinin farkına vararak ihtiyaç ve tutkularını kontrol edebilmesini sağlıyorsa, aynı zamanda onun toplumsal düzeni ve kendisinin bu düzen içindeki yerini algılamasını da sağlar.[6]"

---

3 A.g.e. Rahman, *Health and Medicine*, 70.

4 Lila Ebu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley, Calif.-Kahire, 1987), 283, n. 6.,

5 A.g.e. 85-97.

6 A.g.e. 108. Ayrıca "pek fazla *akıllı* oldukları söylenemeyen çocuklara haşem öğretilmedilir (v.). Sosyalleşmenin temel amacı, onlara toplumsal bağlamları anlamayı ve uygun davranmayı yani ne zaman *taheşşem* etmeleri gerektiğini öğretmektir. Anneler çocuklarına

Diğer yandan çocukların akılsız doğdukları, büyüdükçe akıl sahibi olduklarına inanılır. Çoğunlukla insanın dini vecibeleri düşünüldüğünde bir Müslüman davranışlarının sorumluluğunu almayı öğrenmiştir ancak kırk yaşına kadar arzularına gem vurmayı ve gerçek anlamda "akıllı" ve "makul" olmayı beceremez. "Doğruyu yanlıştan ayırt edebildiği ve noksansız hale geldiğinde" olgunluğa erişmiştir. Yaşlılığın son safhası kişi bunamadığı sürece yalnızca olgunluğun temdididir. Delilerle akli dengesizler *akıl*ları gelişmemiş kimselerdir. Bu tür kimseler cahiliyet içinde yaşarlar.

Çocuklar gibi [deliler]in de sosyal algıları yoktur; *bir* şey yiyip içerken, hacetlerini giderirken yahut cinsel ihtiyaçlarını karşılarken kendilerine hiç dikkat etmezler. Her ne kadar bu kimseler Bedevi toplumunda hoşgörülüp dışlanmasalar da toplum içine eşit bireyler olarak katılmaktan men edilirler. Bütün yaşamları boyunca (başkalarına) bağımlı olarak, genelde yakınlarının gözetiminde yaşarlar. Akıl ve sosyal algılarının noksanlığı toplum kuralları ve kültürel ideallerine uymalarına mani olduğundan onurları yoktur.[7]

Ebu-Lughod'un çağdaş bedevi kavminde harükulade deli tasviri, deliliğin çok temel bir yönünü vurgular. Diğer herhangi bir hastalık veya sakatlık gibi delilik her daim büyük ölçüde aile üzerinde bir bağımlılık yaratmıştır. Geçmişte deli kendine,

---

çoğu zaman "uslu dur" ya da "uslu ol" anlamlarına gelebilen ve "ayıp" imâsı taşıyan emir kipleriyle azarlarlar. Uygun duygu türleri ve istemli davranış kontrolünün ikili çağrışımları burada açıktır. *Haşem* ve *akıl* kavramları ideal kadın algısında birleşmiştir. *Akıllı* kadının davranışları düzgündür; sosyal yaşamda gerektiği gibi, tüm diyaloglarında konumuna hayli uygun davranır."

7 Lila Ebu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley, Calif.-Kahire, 1987), 91. Ayrıca Abu-Lughod'un çalışmasının gösterdiği gibi delilik veya aptallığın kavmin üyelerince başkalarının davranışına atfedilmesi, toplumsal davranışın ortak paylaşılan beklentilerinin bir yansımasıdır. Ahlak kurallarına bağlı kalmadıkları, özellikle cinsel arzularına gem vurmadıkları yahut kadınlara aşırı bağımlı oldukları için erkeklere deli veya aptal denir (sf. 92-97). Toplumsal bir eleştiri olarak (birine) deli damgası vurmak normalde aklı başında erkeklerle kadınların çoğu zaman "deli", "çılgın" veya "budala" olarak addedilmelerinin nedenini açıklar.

duygularına ve arzularına hakim olamamasıyla tanımlanmıştı. Davranışı çoğu zaman uygunsuz ve münasebetizdi ve toplumun kurallarına uymazdı. Esas itibariyle *akıl*dan noksandı. Bir bedevi toplumundaki deliyle ve bir ortaçağ kentindeki deli arasındaki temel farkın kalacak yer ölçüsü olduğu anlaşılıyor. Gördüğümüz gibi ortaçağ toplumunda deli onursuz bir adam olabilirdi. Deliye karşı bu olumlu veya daha insancıl bakış açısı bir yandan tedavi çoğulculuğu diğer yandansa Tanrıdan ilham alan biri olarak Kurani Mecnun görüşü ve düşkünlere hayır yapma emriyle tesis edimişti.

KAYNAKÇA

Abd el-Vahab, H. H., 'et-Tibb al-tarabi fi İfrikiyah', *el-Fikr;* 3 (Tunus, 1958), 907-16; 951-955.

Abel, A., 'La Place des sciences occultes dans la decadence', in *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam,* Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Bordeaux, 1956 (Paris, 1957), 291-318.

Agathon, *Livre de la consecration du sanctuaire de Benjamin,* ed. ve çev R.-G. Coquin (Institut français d'archeologie orientale du Caire, Bibliotheque d'etudes coptes, 13; Kahire, 1975).

Alexander of Tralles, *Alexander von Tralles: Original Text und Ubersetzung nebst einer einleitenden Abhandlung, ein Beitrag zur Geschichte der Medicin,* ed. T. Pusehmann (2 cilt; Viyana, 1878-1879).

all, M. A., *Mugafa 'Ali's Description of Cairo of 1599*, ed. ve çev. Andreas Tietze (Forschungen zur islamischen Philologie und Kulturgeschichte, 5; Viyana, 1975).

Ali, Z., 'La Psychothérapie dans la medecine arabe', *Bulletin. Societe française d'histoire de la medecine,* 30 (1936), 268-272.

Alpin, P., *Histoire naturelle de l'Egypte, 1581-1584*, çev. R. de Fenoyl ve S. Sauneron (2 cilt; Institut français d'archeologie orientale du Caire, Kahire, 1979).

-- *La Medecine des Egyptiens, 1581-1584,* çev. R. de Fenoyl (2 cilt; Institut français d›archeologie orientale du Caire, Kahire, 1980).

Emin, M. M., *The Waqfs and Social Life in Egypt, 648-923/1250-1517* (Arapça) (Kahire, 1980).

Ammar, S. 'La rnedecine de l'âme chez les Arabes', in *Verhandlungen des xx.*

Internationalen Kongresses für Geschichte der Medizin. Berlin, 22-27 August

1966 (Hildesheim, 1968), 315-322.

Amundsen, D. W., 'Romanticizing the Aneient Medical Profession: The Characterization of the Physician in the Graeco-Roman Novel', *Bulletin of the History of Medicine,* 48 (1974), 320-337.

-- ve Ferngren, G. B., 'Medicine and Religion: Early Christianity Through the Middle Ages', in *Health/Medicine and the Faitb Traditions,* ed. M. E. Marty ve K. L. Vaux (Philadelphia, 1982), 93-131.

Anavati, G. C., 'Trois talismans musulmans en arabe provenant du Mali (Marche de Mopti)', *Annalles islamologiques,* II (1972), 287-339.

And, M., *A History of Theatre and Popular Entertainment in Turkey* (Ankara, 1963-1964).

-- *Karagöz: Turkish Shadow Theatre* (İstanbul, 1977).

Anderson, J. N. D., 'Invalid and Void Marriages in Hanali Law', *University of London, School of Oriental and African Studies, Bulletin,* 13 (195o), 357-366.

Andrae, T., *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (Archives d'etudes orientales, 16; Stockholm, 1918).

-- *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism,* çev. B. Sharpe (Albany, NY, 1987).

el-Antaki, Yahya (ö. 1066), *Eutychii Annales Accedunt Annales Yahiia ibn Said*

Antiochensis, ed. L. Cheikho, B. Carra de Vaux, H. Zayyat (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Arabici, 3. ser., 7; Beyrut-Paris, (909).

-- *Histoire de Yahya-ibn-Said d'Antioche,* ed. ve çev. I. Kratchkovsky ve A. Vasiliev (fas. 2, Patrologia Orientalis, 23; Paris, 1932).

Arberry, A. J., *The Koran lnterpreted* (2 cilt; New York, 1965).

Archer, J. C., *Mystical Elements in Mohammed* (New Haven, Conn., 1924).

Aristoteles, *The Works of Aristotle,* W. *D. Ross* editörlüğündeki çeviri (2 cilt; Oxford, *1917;* yeniden baskı 1953).

Asad, Abdullah, '*Uddet erbab el-fetva, e*s-Şirvani (Bulak, 1304 AH).

Ashtor, E., *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages* (Londra, 1976).

Enar, F., *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' ('Memorial of the Saints'),* çev. A. J. Arberry (Chicago-Londra, 1966).

-- *İlahi-nâme,* çev. J. A Boyle (Persian Heritage Series, 29; Manchester, 1976).

-- *The Conference of the Birds,* çev. A. Derbendi çev D. Davis (Harmondsworth, 1984).

Aune, D. E., 'Magic in Early Christianity', in *Aufstieg und Niedergang der römischen welt,* 2. *Principat,* 23: 2 (Berlin, 1980), 1507-1557.

Baer, G., 'The Structure of Turkish Guilds and its Significance for Ottoman Social History', *Israeİ Academy of Sciences and Humanities, Proceedings, 4* (1970), 176-196.

-- ve Gilbar, G., ed., *Social and Economic Aspects of the Muslim Waqf.*

Baillet, M., *Discoveries in the fudaean Desert,* vii. *Qumran Grotte,* 4. *ıu* (4Q482--4Q520) (Oxford, 1981).

el-Bekri, *A., Description de l'Afrique Septentrionale,* ed. ve çev. M. De Slane *in Joumal asiatique,* 5. ser., 12 (1858), 412-534; 13 (1859), 58-80, 97-194, 310-415, 469-519; 14 (1859), 117-52.

-- *el-Mesalik ve -l-Memalik,* 2. baskı, ed. M. De Slane (Cezayir, 1911).

Ballour, J. G., 'An Arab Physician on Insanity', *Journal of Mental Science,* 22 (Temmuz 1876),241-249.

Bannerth, E., *Islamische Wallfahrtsstatten Kairos* (Schriften des österreichischen

Kulturinstituts Kaire, 2; Kahire, 1973).

Barsanuphe et Jean de Gaza: Correspondance, çev. L. Regnault *ve arkadaşları.* (Sablesur-Sarthe, 1972).

Bassoe, P., 'Spain as the Cradle of Psychiatry', *American Journal of Psychiatry,* 101 (1945),731-738.

Bausani, A., 'Note sul "Pazzo Sacro" nell'Islam', *Studi e Materiali di Storia delle Religione,* 29 (1958), 93-107.

Bay, E., 'Islamische Krankenhauser im Mittelalter unter besonderer Berücksichtigung der Psychiatrie', (Düsseldorf, 1967).

Bazzoui, N., ve Al-Issa, I. , 'Psychiatry in Iraq', *British Journal of Psychiatry,* 112 (1966), 827-832.

Bell, J. N., *Love Theory in Later Hanbalite Islam* (Albany, NY, 1979).

--'Avicenna's *Treatise on Love* and the Nonphilosophical Muslim Tradition', *Der Islam,* 63 (1986), 73-89.

Bell, R., *The Qu'ran* (2 cilt; Edinburgh, 1937-1939).

-- *Bell's Introduction to the Qur'an,* W. M. Watt (Edinburgh, 1970).

Ben Cheneb, M., *Abu Dolama, Poete bouffon de la cour des premiers caliphes abbassides* (Cezayir, 1922).

Ben Yahia, B., 'La Science dans les pays musulmans au XVI. siecle: Da'wud Antaki et sa Tadhkira', in *La Science au seizieme siecle,* Union internationale d'histoire et de philosophie des sciences, Colloque international de Royaumont, 1957 (Paris, 1960).

Benjamin of Tudela, *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela,* çev. M. N. Adler (Londra, 1907).

-- *The ltinerary of Benjamin of Tudela: Travels in the Middle Ages* (1983).

'Benn, S. I. ve Gaus, G. F., ed., *Public and Private in Social Life* (Londra-New York, 1983).

Benzing, J., *Islamische Rechtsgutacbten als volkskundliche Quelle* (Akademie der Wissenschaften und der Literature, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 3; Mainz, 1977).

Bergstrasser, G., ed. ve çev., *Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galen Uebersetzungen* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 17: 2; Leipzig, 1925).

-- G. *Bergstrssser's Grundzüge des islamischen Rechts,* ed. J. Schacht (Lehrbücher des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin, 35; Berlin-Leipzig, 1935).

Bernheimer, R., *Wild Men in the Middle Ages: A Study in Art, Sentiment and Demonology* (Cambridge, Mass., 1952).

Betz, H. D., ed., *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells* (Chicago--Londra, 1986).

Biesterfeldt, H. H., 'Some Opinions on the Physician's Remuneration in Medieval Islam', *Bulletin of the History of Medi-*

cine, 58 (1984),16-27.

-- 'Galinüs Quwa n-nafs', *Der Islam,* 63 (Berlin, 1986), 119-136.

-- ve Gutas, D., 'The Malady of Love', *Journal of the American Oriental Society, 104* (1984), 21-55.

Blackman, W. S., *The Fellahin of Upper Egypt* (Londra, 1927).

Book of the Thousand Nights and a Night, çev. R. Burton (6 cilt. New York, 1962).

Book of the Thousand Nights and One Night, J. C. Madrus'un Fransızca çevirisinden İngilizceye çev. P. Mathers (4 cilt.; Londra, 1971; yeniden baskı. 1986).

Boswell, J., *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Westem Europe from the beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago, 1981).

-- *The Kindness of Strangers: The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance* (New York, 1988).

Bosworth, C. E., *The Mediaeval Islamic Underworld* (Leiden, 1976).

Bousquet, G.-H., çev., 'La "Bidaya" d'Averroes: Le Livre de l'interdiction (Kitab-el-h›adjr)', *Revue algérienne* (1949), 41-49.

-- 'Fiqh et sorcellerie', *Annales de l'Institut d'etudes orientales,* 8 (1949-1950), 230-234.

Brock, S. P., 'An Introduction to Syriac Studies', in *Horizons in Semitic Studies,* ed. J. H. Eaton (Birmingham, 1980), 7.

-- 'A Syriac Life of John of Dailam', *Parole de l'Orient,* 10 (1981-1982), 113-189.

---'From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning', in *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period,* ed. N. Garsoian *ve arkadaşları,* Dumbarton Oaks Symposium, 1980 (Washington, DC, 1981), 17-34.

--ve Harvey, S. A., çev., *Holy Women of the Syrian Orient* (Berkeley, Calif., 1987).

Brockelmınn, C., *Geschichte der arabischen Litteratur,* 2. baskı (2 cilt; Leiden, 1945-1949); *Supplements* (3 cilt.; Leiden, 1937-1942).

Brown, L. C., ve Itzkowitz, N., ed., *The Psychological Dimensions of Near Eastern Studies* (Princeton, NJ, 1977).

Brown, P., 'Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: From Late Antiquity into the Middle Ages', in *Religion and Society in the Age of St. Augustine* (Londra, 1972), 119-147.

-- *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, 1981).

-- *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley, Calif., 1982).

-- 'Late Antiquity', in *A History of Private Life,* ed. P. Aries ve F. Duby (4 cilt; Cambridge, Mass.-Londra, 1987).

-- *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York, 1988).

Browne, E., çev., 'The "Chahar Maqala" ("Four Discourses") of Nidhami-i 'Arüdi-i-Samarqandi', *Journal of the Royal Asiatic Society* (Londra, Temmuz ve Ekim 1899).

--*Arabian Medicine* (Cambridge, 1921; yeniden baskı 1961).

Browning, R., 'The "Low Level" Saint's Life in the Early Byzantine World', in *The Byzantine Saint,* ed. S. Haekel (Studies Supplementary to Sobornost, 5; Londra, 1981), 117-127.

Bruns, K. G., ve Sachau, C E., ed. ve çev., *Syrisch-Römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert* (Leipzig, 1880).

Brunschvig, R., "Théorie générale de la capacité chez les Hanafites medievaux', *Revue internationale des droits de l'antiquité,*(1949), 157-172.

Budge, E. A. W., ed. ve çev., *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margi, AD 840* (2 cilt; Londra, 1893).

--ed. ve çev., *The Histories of Rabban Hôrmizd the Persian and Rabban Bar-' Idta,* ii: I (Londra, 1902).

Bürgel, J. C, 'Zur Musiktherapie im arabischen Mittelalter', in *Festscbrift Arnold Geering,* ed. Victor Ravizza (Berne--Stuttgart, 1972), 241-245.

--'Psychosomatic Methods of Cures in the Islamic Middle Ages', *Humaniora islamica,* i (Paris, 1973), 157-172.

--'Der Mufarrih an-nafs des ibn Qadi Ba'albakk, ein Lehrbuch der Psychohygiene aus dem 7. jahrhundert der Hijra', *Proceedings of the Sixth Congress of Arabic and islamic Studies*

(1972) (Leiden, 1975), 201-212.

--'Secular and Religious Features of Medieval Arabic Medicine', in *Asian Medical Systems: A Comparative Survey,* ed. Charles Leslie (Berkeley, Calif., 1977), 44-62.

Caelius Aurelianus, *On Acute Diseases and On Chronic Diseases,* ed. ve çev. I. E. Drabkin (Chicago, 1950).

Cahen, C., 'Reflexions sur le waqf ancien', *Studia Islamica,* 14 (1961), 37-56.

Cameron, A., 'The Early Religious Policies of Justin II', in *The Orthodox Churches and the West,* ed. D. Baker (Studies in Church History, 13; Oxford, 1976), 51-68.

-- 'An Emperor's Abdication', *Byzantinoslavica,* 37: 2 (1976), 161-167.

Canaan, T., *Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel* (Abhandlungen des Hamburgisehen Kolonialinstituts, 20; Hamburg, 1914).

-- *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine* (Londra, 1927).

-- *Damonenglaube im Lande der Bibel* (Morgenland, 21; Leipzig, 1919).

Canivet, P., 'Erreurs de spiritualité et troubles psychiques', *Recherches de science religieuse,* 50 (1962), 161-105.

Casanova, P., 'Karakoüch' in *Memoires publiées par les membres de la mission arcbéologique française du Caire 1881-1884* (Paris, 1897), 447-491.

Chabot, J.-B., çev., 'Vie du moine Rabban Youssef Bousnaya', *Revue de l'Orient cbrétien,* 3 (Paris, 1898), 77-124.

Chehara, C, *Etudes de droii musulman* (Travaux et recherches de la Faculté de droit et des sciences économiques, Série Afrique, 7; Paris, 1971), 77-155.

Ciavolella, M., *La 'malattia d'amore' dall'Antichita al Medioevo* (Roma, 1976).

Cipolla, C. M., *Public Health and the Medical Profession in the Renaissance* (Cambridge, 1976).

Clinton, J. W., 'Madness and Cure in the 1001 Nights', *Studia Islamica,* 61 (1985), 107-115.

Clugnet, L., ed., 'Vie et Récits de l'abbé Daniel, de Scété (VI[e] Siecle). 1', *Revue de l'Orient cbrétien,* 5 (1900), 49-75.

Cohen, A., ve Lewis, B., *Population and Reuenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century* (Princeton, NJ, 1978).

Coleman-Norton, P. R., *Roman State and Christian Church* (3 cilt: Londra, 1966).

Colin, G., *Avenzoar; sa vie et ses oevures* (Publications de la Faculté des lettres d'Alger, Bulletin de correspondance africaine, 44; Paris, 1911).

Constantelos, D. J., *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* (New Brunswick, NJ, 1968).

Costa-Louillet, G. da, 'Saints de Constantinople aux VIII^e^, lX^e^ et X^e^ siecles', *Byzantion,* 24 (1954), 179-263.

Couleon, H., 'L'Etrange Folie de Don Quichotte: Cervantes et la psychiatrie', *Annales medico-psycbologiques,* i: 4 (1964), 555-566.

Coulson, N. J., *Succession in the Muslim Family* (Cambridge, Mass., 1971).

Crapanzano, V., *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsycbiatry* (Berkeley, Calif., 1973).

-- 'Saints, Jnün, and Dreams: An Essay in Moroccan Ethnopsychology', *Psyichiatry,* 38 (1975),145-159.

-- 'Mohammed and Dawia: Possession in Morocco', in *Case Studies in Spirit Possession,* ed. V. Crapanzarıo ve V. Garrison (New York, 1977), 141-176.

Crone, P., *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge, 1980).

-- *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate* (Cambridge, 1987).

ed-Damiri, M., [*Ad-Damiri's*] *Hayat al-Hayawan,* çev. A. S. G. Jayakar (2 cilt, Londra, 1906-1908).

Daneshvari, A., *Anımal Symbolism in Warqa Wa Gulshdh* (Oxford Studies in Islamic Art, 2; Oxford, 1986).

Danon,M. A., 'Contributions a l'histoire des sultans Osman II et Mouçtafa 1', *Journal asiatique,* 11. ser., 14 (Paris, 1919), 69-139, 243-310.

Daremburg, C., *Oeuvres anatomiques, physiologiques et medicales de Galiens,* ii (Paris, 1856).

Dawes, E., ve Baynes, N. H., çev., *Three Byzantine Saints:*

Contemporary Biographies Translated From the Greek (Crestwood, NY, 1948; yeniden baskı. 1977).

Degen, R., 'Ein Corpus Medicorum Syriacorum', *Medizinhistorisches Journal, 7 (1972),* 114-122.

-- 'Galen im Syrischen: Eine Übersicht über die syrische Überlieferung der Werke Galens', *Galen: Problems and Prospects,* ed. V. Nutton (Londra, 1981),131-166.

Demir, Ö., *Cradle of History, Cappadocia: Derinkuyu* (Ankara, 1980).

Demirel, H., 'The Love Story of Layla va Majnün', *Doğu Dilleri,* 2 (1975), 191-203.

Dermenghem, E., *Le Culte des saints dans l'Islam magbrebin* (Paris, 1954).

-- *Vies des saints musulmans* (Cezayir, 1959).

Desmaisons, J. G., *Des asiles d'aliénés en Espagne* (Paris, 1859); yeniden baskı. İn *Psychiatry in Russia and Spain* (New York, 1976), 50-54.

Devine, L., *Nile* (New York, 1983).

Dictionary of Scientific Biography, ed. C. Gillispie (16 cilt; New York, 1970-1980).

Diethelm, O., *Medical Dissertations of Psychiatric Interest Printed before 1750* (Basle, 1971).

Dietrich, A., ed. ve çev., *'Ali ibn Ridwan: 'Über den Weg zur Glückseligkeit durch den arztlichen Beruf'* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, 3: 129; Göttingen, 1982).

Dols, M. W., *The Black Death in the Middle East* (Princeton, NJ, 1977).

--'The Leper in Medieval Islamic Society', *Speculum,* 58 (1983), 891-916.

--'Insanity in Byzantine and Islamic Medicine', in *Symposium on Byzantine Medicine, Dumbarton Oaks Papers,* 38 (Washington, DC, 1984).

--'The Origins of the Islamic Hospital: Myth and Reality', *Bulletin of the History of Medicine,* 61 (1987), 367-390.

--ve Gamal, A. S., ed. ve çev., *Medieval Islamic Medicine: ibn Ridwan's Treatise, 'On the Prevention of Bodily Ills in Egypt'* (Berkeley, Calif, 1984).

Donaldson, B.A., 'The Koran as Magic', *Moslem World,* 27 (1937), 254-266.

Doob, P. B. R., *Nebuchadnezzar's Children: Convenions of Madness in Middle English Literature* (New Haven, Conn.-Londra, 1974).

Doutte, E., *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* (Cezayir, 1908).

Dozy, R. P. A., *Supplement aux dictionnaires arabes* (2 cilt; Paris, 1967).

Drabkin, I. E., 'Remarks on Ancient Psychopathology', *Isis,* 46 (1955), 223-234.

Drijvers, H. J. W., 'Hellenistic and Oriental Origins', *The Byzantine Saint,* ed. S. Hackel (Studies Supplementary to Sobornost, 5; Londra, 1981), 25-33.

Duff, P. W., 'The Charitable Foundations of Byzantium', *Cambridge Legal Essays* (Cambridge, 1926), 83-99.

Dugat, G., 'Etudes sur le traité de médecine d›Abou Djafar Ah›mad, intitulé: Zad al-Moçafir «La Provision du voyageur»», *Journal asiatique,* 5. ser., 1 (1853), 289-353.

Durrany, K. S., 'Arab Psychiatry', *Studies in the History of Medicine* (September, 1980), 214-224.

Dwedary, A., 'al-Bimaristanat fi Halab', *Adiyat Halab,* I (1975), 129-145 (Arapça); 28-30 (İngilizce özet).

Dymock, W., *Pharmacographia Indica: A History of the Principal Drugs of Vegetable Origin Met With in British India* (Londra, 1890; yeniden baskı *Harndard* içinde, 15 (1972).

Ebu-El-Haj, R. A. 'The Narcissism of Muştafa II (1695-1703): A Psychohistorical Study', *Studia Islamica,* 40 (1974),115-131.

Ebu-İzzeddin, N. M., *The Druzes: A New Study of Their History, faith and Society* (Leiden, 1984).

Ebu-Lughod, L., *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley, Calif.-Kahire, 1987).

Ebul-Kasım ez-Zehrevi, *On Surgery and Instruments,* ed. ve çev. M. S. Spink ve G. L. Lewis (Berkeley-Los Angeles, 1973).

Eco, U., *Gülün Adı* (İstanbul, 2013).

Eickelman, D. F., ‹Ideological Change and Regional Cults: Maraboutism and Ties of «Closeness» in Western Morocco›, in

Regional Cults, ed. R. P. Werbner (ASA Monographs, 16; Londra, 1977), 3-28.

Elgood, C, 'The Medicine of the Prophet', *Medical History,* 6 (1962), 146-153.

--- 'Tibb-ul-Nabbi or Medicine of the Prophet: Being a translation of two works of the same name', *Osiris,* 14 (1962), 33-192.

Elwell-Sutton, L. P., 'Magic and the Supernatural in Persian Folk-Literature', in *Actes, V. Congres internationale d'arabisants et d'islamisants, Bruxelles, 1970* (Brüksel, 1970), 189-196.

Encyclopaedia Iranica (Londra, Bostorı, Henley, 1982-).

Encyclopaedia of Islam, 1. Baskı (Leiden-Londra, 1913-1934).

Encyclopaedia of Islam, 2. Baskı (Leiden-Londra, 1960-).

Encyclopaedia of Islam, 2. Baskıya Ek (Leiden, 1980-).

Eren, Meshüre, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi Birinci Cildinin Kaynakları üzerinde bir Araştırma* (İstanbul, 1960).

Escovitz, J. H., *The Office of 'Qadı al-Qudat› in Cairo Under the Bahri Mamlüks* (Islamkundliche Untersuchungen, 100; Berlin, 1984).

Evagrius, *The Ecclesiastical History,* ed. J. Bidez ve L. Parrnenıier (Londra, 1898).

Evans-Pritchard, E. E., *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande,* (Oxford, 1985).

Evliya, Çelebi, *Seyahatnamesi* (15 cilt; İstanbul, 1971).

Evliya, Efendi, *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa,* çev. Joseph von Hammer (2 cilt; Londra, 1834; yeniden baskı 1968).

Fackenheim, E. L., ‹A Treatise on Love by Ibn Sina›, *Mediaeval Studies,* 7 (1945), 208-218.

Fahd, T., *La Divination arabe: Etudes religieuses, sociologıques et folkloriques sur le milieu natif de l'lslam* (Leiden, 1966).

-- 'Le Monde du sorcier en Islam', *Sources orientales,* 7 (1966), 157-204.

-- 'Anges, démons et djinns en Islam', *Sources orientales,* 8 (Paris, 1971), 153-214.

Fakhouri, H., 'The Zar Cult in an Egyptian Village', *Anthro-*

pological Quarterly, 41 (1968), 49-56.

Falla, T. C., 'Demons and Demoniacs in the Peshitta Gospels', *Abr-Nahrain,* 9 (1969-1970), 43-65.

Farmer, H. G., *The Influence of Music: From Arabic Sources. A Lecture Delivered before the Musical Association London, 27th April 1926* (Londra, *1926).*

--A History of Arabian Music to the XIIIth Century (Londra, 1929).

-- *Sa'adyah Gaon on the Influence of Music* (Londra, 1943).

Ferdowsi, *The Epic of the Kings,* çev. Reuben Levy ("Persian Heritage" Serisi 2; Londra, 1985).

Festugiere, A. J., ed. ve çev. *Les Moines d'Orient* (4 cilt; Paris, 1961-1965).

Festugiere, A. J., ed. ve çev. *Vie de Théodore de Sykeön* (Subsidia Brüksel, 1970).

-- ve Ryden, L., ed. ve çev., *Léontios de Neapolis, Vie de Symeon le Fou et Vie de Jean de Cbypre* (Bibliotheque archéologique et historique, 95; Paris, 1974).

Fiey, J. *M., Assyrie chreıienne: Contribution a l'etude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq* (3 cilt: Beyrut, 1965-1968).

Fischer, A., 'Magnün "epileptiseh"-mu'aiiad "beglaubigt" " *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft,* 62 (1908), 151-154.

Flashar, H., *Melancholie und Melancholiker* in *den medizinischen Theorien der Antike* (Berlin, 1966).

Fosrer, B. R., 'Agoranamos and Muhrasib', *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 13 (1970), 128-144.

Foucault, M., *Madness and Civilization,* çev. R. Howard (New York, 1973).

Fox, R. L., *Pagans and Christians* (Harmondsworth, 1986).

Frend, W. H. C., *The Rise of Christianity* (Philadelphia, 1984).

Frisch, E., *An Historical Survey of Jewish Philanthropy* (New York, 1969).

Froissart J., *Chronicles,* ed. ve çev. G. Brereton (Baltimore, 1968).

Fulton, J. F., 'Origins of Electroshock Therapy', *Journal of*

the History of Medicine and Allied Sciences, ii (1956), 229 vd.

Fuzuli, *Leyla ve Mecnun, İstanbul*, 1970.

Galen, *In Hippocratis epidemiarum,* ed. ve çev. E. Wenkebach ve F. Pfaff (*Corpus Medicarum Graecorum,* 1O *(2:2);* Berlin, 1956).

-- *On the Passions and Errors of the Soul,* çev. P. W. Harkins (Columbus, Ohio, 1963),

-- *Galen›s Traktat ‹Dass die Krtifte der Seele den Mischungen 'des Kôrpers, folgen' in Arabischer Übersetzung,* ed. ve çev. H. H. Biesterfeldt (*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes,* 40; Wiesbaden, 1973).

-- *On Prognosis,* ed. ve çev. V. Nurton (*Corpus Medicarum Graecorum,* 8: i; Berlin, 1979).

Garcia Ballester, L., 'Diseases of the Soul (*Nosemata tes Psyches)* in Galen: The Impossibility of a Galenic Psychorherapy', *Clio Medica,* 9 (1974), 35-43.

Gellner, E., *Saints of the Atlas* (Londra, 1969).

Gerber, H., 'The Waqf Institution in Early Ottornarı Edirne', in *Studies in Islamic Society: Contributionsin Memory of Gabriel Baer,* ed. G. R. Warburg ve G. G. Gilbar (Hayfa, 1984), 29-45.

Gerhardt, M. I., *The Art of Story-Telling: A Literary Stıcdy of the Thousand and One Nights* (Leiden, 1963).

Ghalioungui, P., *Magic and Medical Science in Ancient Egypt* (Londra, 1963).

el-Ghazali, *The Mysteries of Almsgiving: A Translation from the Arabic with Noıes of the Kudb Asrdr al-Zakab of al-Ghazzali's Ihya' 'Ulüm al-Din,* çev. N. A. Faris (Beyrut, 1966).

Gibbon, E., *The Decline and Fall of the Roman Empire* (4 cilt; New York, 1932).

Giedke, A., 'Die Liebeskrankheit in der Geschichte der Medizin', (Düsseldorf, 1983).

Giffen, L: A., *Theory of Profane Love Among the Arabs: The Development of the Genre* (New York, 1971).

Gil, M., *Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo Geniza* (Leiden, 1971).

Gilsenan, M., *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion* (Oxford, 1973).

Goitein, S. D., *A Mediterranean Society: The Jewish Com-*

munity of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza (5 cilt; Berkeley-Los Angeles, 1967-1988).

Goldziher, I., 'Zauberelemente im islamisehen Gebet', *Noeldeke-Festschrift, Orientalische Studien,* Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet, ed. Cari Bezold, i (Gieszen, 1906), 303-329.

--*Muslim Studies,* ed. ve çev. C. R. Barber ve S. M. Stern (2 cilt; Londra, 1971).

--*Introduction to Islamic Theology and Law,* çev. A. ve R. Hamori (Princeton, 1981).

Gollancz, H., 'A Selection of Charms from Syriac Manuscripts', in *Actes du XI^e^ Congres international des Orientalistes, Paris 1*897, 4. sezon (Paris, 1898), 77-97.

-- ed. ve çev., *The Book of Protection, Being a Collection of Charms* (Londra, 1912).

Gran, P., 'Medical Pluralism in Arab and Egyptian History: An Overview of

Class Structure and Philosophies of the Main Phases', *Social Science and Medicine,* 13B (1979), 339-348.

Granek, M., 'Le Concept de fou et ses implicatiorıs dans la literature talmudique et ses exegeses', *Annales medico-psychologiques,* i (1976), 17-36.

Gray, B., *Persian Painting* (Cenevre, 1977).

Greenwood, B., 'Cold or Spirits? Choice and Ambiguity in Morocco's Pluralistic Medical System', *Social Science and Medicine,* 15B (1981), 219-235.

Guillaume, A., *The Traditions of Islam* (Oxford, 1924, yeniden baskı 1980).

-- *Prophecy and Divination Among the Hebrews and Other Semites,* (Londra, 1938).

Haarmann, U., 'Islamic Duties in History', *Muslim World,* 68 (1978), 1-24.

Haddad, Y., 'Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival', in *Voices of Resurgent Islam,* ed. J. L. Esposito (Oxford, 1983).

Hajal, F., 'Galen's Ethical Psychotherapy: Its Influence on a Medieval Near Eastern Physician', *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences,* 38 (1983), 320-333.

Hajji, Khalifa, *Kashf az-zunun 'an al-Asami wa l-Funün/ Lexicon Bibliographicum et Encyclopaedicum,* ed. ve çev. G. Flügel (7 cilt; Londra, 1835-1858).

Halın, H. 'Der Treuhander Gottes: Die Edikte des Kalifen al-Hakim', *Der Islam,* 63 (1986), 11-72.

Halil İbn İshak (ö. 767/1365), *Precis de jurisprudence musulmane [al-Mukhtasar],* çev. M. Perron (Exploration scierıtifique de l'Algerie pendant les annees 1840, 1841, 1842; Paris, 1848-1852).

-- *al-Mukhtasar: Maliki Law,* çev. F. H. Ruxton (Londra, 1916).

-- *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l›Imam Malek [al-Mukhtasar],* çev. G.-H. Bousquet (Publications de l'Institut d'etudes orientales de la Faculté des lettres d'Alger, 17, 29, 39, 40; Cezayir, 1956, 1958, 1961, 1962).

el-Hamadhani, B., *The Maqamat of Badi al-Zaman al-Hamadhani.* çev. W. J. Prendergast (Madras-Londra, 1915; yeniden baskı 1973).

Hankoff, L. D., 'The Hero as Madman', *Journal of the History of the Behavioral Sciences,* ii (1975), 315-333.

Hanson, A. E., 'Papyri of Medical Contenr', *Yale Classical Studies,* 28 (1985), 25-47.

Hanson, R. P. C., 'The Transformation of Pagan Temples into Churches in the

Early Christian Centuries', in *Studies in Christian Antiquity* (Edinburgh, 1985), 347-358.

Hare, E., 'Schizophrenia as a Recent Disease', *British Journal of Psychiatry,* 153 (1988), 521-531.

Hartmann, P. W. M., 'Meshreb der weise Narr und fromme Ketzer. Ein zentralasiatisches Volksbuch', in *Der islamische Orient: Berichte und Forschungen* (3 cilt; Berlin, 1899-1910).

Harvey, E. R., *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance* (Warburg Institute Surveys, 6; Londra, 1975).

Hasluck, F. W., *Christianity and Islam Under the Sultans* (2 cilt; Oxford, 1919).

Hatrox, R. S., *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East* (Seattle, 1985).

Hawting, G. R., 'The Significancc of the Slogan *La hukm illa lillah* and the References to the *Hudud* in the Traditions about the Fitna and the Murder of 'Uthman', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 41 (1978); 453-463.

Hayes, H. E. E., 'Islam and Magic in Egypt', *Moslem World,* 3 (1913), 396-406.

Heiberg, J. L., 'Geisteskrankheiten im klassischen Altertum', *Allgemeinen, Zeitschrift für Psychiatrie,* 86 (Berlin-Leipzig, 1927), 1-44.

Henderson, J., 'The Paris and the Poor in Florence at the Time of the Black Death: The Case of S. Frediano', *Continuity and Change,* 3 (1988), 247-272.

Hes, J. P., 'The Changing Social Role of the Yemenite *Mori',* in *Magic, Faith and Healing,* ed. A. Kiev (New York, 1964), 364-383.

Heusinger, C. F., 'Ein Beitrag zur Geschichte der Lykanthropie nach Scheik Mohammed el Tounsy', *Henschel's Janus,* 2 (1847, yeniden baskı Leipzig, 1931), 364-370.

Heyd, U., *Studies in Old Ottoman Criminal Law,* ed. V. L. Menage (Oxford, 1970).

Hickmann, H., ve Stander, W., *Orientalische Musik* (Handbuch der Orientalistik, cilt. iv; Leiden-Cologne, 1970).

Hippocrates, *Oevures completes d'Hippocrate,* ed. ve çev. E. Littré (10 cilt; Amsterdam, 1978).

Hitti, P. K., çev., *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades: Memoirs of Usamah Ibn-Munqidh* (New York, 1929).

Hodgson, M. G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (3 cilt; Chicago, 1974).

Horden, P., 'A Discipline of Relevance: The Historiography of the Later Medieval Hospital', *Social History of Medicine,* 1 (1988), 359-374.

Hornblower, G. D., 'Traces of a Ka-Belief in Modern Egypt and Old Arabia', *Islamic Culture,* i (1927), 426-430.

Horovitz, J., *Spuren griechischer Mimen im Orient* (Berlin, 1905).

Horten, M., 'Mönchtum und Mönchsleben im Islam', *Beitrage zur Kenntnis des Orients,* 12 (1915), 64-129.

Hourani, A. H., 'Introduction: The Islamic City in the Light of Recent Research', in *The Islamamic City: A Colloquium,* ed. A. H. Hourani ve S. M. Stern (Oxford, 1970), 9-24.

Hübotter, F., "Von medizinisch Interessantem im Koran und in 1001 Nacht', *Forschungen und Fortschritte,* 5 (1929), 176.

el-Hujwiri, 'Ali ibn 'Uthrnan al-jullabi, *Kashf al-mahjüb,* çev. R. A. Nicholson (E. J. W, Gibb Memorial Series, 17; Londra, 1911).

Humphreys, R. S., ‹The Expressive Intent of the Mamluk Architecture of Cairo: A Preliminary Essay›, *Studia Islamica,* 35 (1972), 69-119.

Hunayn ibn Ishaq al-'Ibadi, *Questions on Medicine for scholars,* çev. P. Ghalioungui (Kahire, 1980).

Hunter, E, C. D., ‹Saints in Syriac Anathemas: A Form-Critical Analysis of Role›, *Journal of Semitic Studies,* 32 (1987), 83-104.

Husband, *T., The Wild Man: Medieval Myth and Symbolism* (New York, 1980).

İbn Arabi, *el-Futühat el-Mekkiye,* ed. U. Yahya ve İbrahim Madkour (Kahire, 1975).

-- *Sufis of Andalusia: The 'Rüh al-quds' and 'al-Durrat al-fakhirah' of Ibn 'Arabi,* çev. R. W. J. Austin (Sherborne, 1988).

İbn Ebi Bayan, *'ad-Dustür al-bimaristani:* Le Formulaire des hôpitaux d'Ibn Abii Bayan, medecin du Bimaristan Annaçery au Caire au XIIIe siecle, ed. R. P. Paul Sbath, *Bulletin de l'Institut d'Egypte,* 15 (1932-1933), 13-78.

İbn Ebi Uşaybia, *'Uyün al-anbii' fi tabaqii: al-atibbii',* ed. A. Müller (2 cilt; Kahire-Königsberg, 1882, 1884).

İbn el-Athir, *Usd el-ghaba fi ma'rifet eş-şahaba* (5 cilt; Kahire, 1869-1871).

İbn el-Cevzi, (ö. 592/1200), *Kitab Şifat eş-şefva* (4 cilt; Haydarabat, 1936-1938).

-- *Muntazam = al-Muntazam fi ta'rikh al-mulük wa-al-umam* (Haydarabat, 1357-1359 AH).

İbn el-Cezzar, *Zad al-musafir wa-qüt al-hadir,* ed. M. Suwaysi (Tunus, 1986).

İbn Cübeyr, *The Travels of Ibn Jubayr,* çev. R. J. C. Broadhurst (Londra, 1952).

İbn Habib (ö. 779/1377), *Tadhkirat an-nabib fi ayyam al-Mansur wa banih,* ed. M. M. Amin (3 cilt; Kahire, 1976-1982).

İbn Haldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History,* çev. F. Rosenthal (3 cilt; Bollingen Series, 43; Princeton, 1958).

-- *The Muqaddimah: An Introduction to History,* çev. F. Rosenthal; ed. ve kısaltma N. J. Dawood (Bollingen Series; Prirıceton, 1967).

İbn Hazm (ö. 1064), *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Lovee,* çev. A. J. Arberry (Londra, 1953).

İbn Hisham, *The Life of Muhammad,* çev. A. Guillaume (Londra, 1955).

İbn İyas, *Badi'i' az-zuhür* (İstanbul, 1936).

-- *Histoire des mamlouks circassiens,* ii, çev. G. Wiet (Institut français d'archeologie orientale, Textes et traductions d'auteurs orientaux, 6; Kahire, 1945).

İbn Kathir, *al-Bıdayah wa ‹l-nıhaya* (Kahire, 1981).

İbn el-Marzuban, *The Book of the Superiority of Dogs Over Many of Those Who Wear Clotbes,* çev ve ed. G. R. Smith ve M. A. S. 'Abd al-Halim (Warminster, 1978).

İbn Munqidh, Usama İbn Murşid, *Usamah›s Memoirs, entitled Kitab al ‹tibar,* ed. P. K. Bitti (Princcton, NJ, 1930).

İbn en-Nedim, *The Fihrist of al-Nadim,* ed. ve çev. B. Dodge (2 cilt; New York, 1970).

İbn Kayyim el-Cezviyye, *at-Tibb an-nabawi,* ed. 'A. Qal'aji (Kahire, 1978).

İbn Kudama (ö. 610/l223), *Al-mughni,* ed. T. M. Zayni (10 cilt; Kahire, 1968-1970).

İbn Rüşd, Muhamrnad ibn Ahmad (Averroes) (ö. 1198), *Bidayat almujtahid* (2 cilt; Kahire, 1952).

İbn Sina, *De Morbis Mentis Tractatus,* çev. P. Vatterio (Paris, 1659).

-- *al-Qanün fi t-tibb* (3 cilt; Bulak, 1877).

-- *Trois traités d'anatomie Arabes par Muhammed ibn Zakariyya al-Razi, 'Ali ibn al-'Abbas et 'Ali ibn Sina,* çev. P. de Koning (Leiden, 1903).

-- *A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna, Incorporating a Translation of the First Book,* çev. O. Cameron Gru-

ner (Londra, 1930).

-- *ash-Shifa'*, ed. İ. Madkür *ve arkadaşları* (Kahire, 1952).

-- *Poeme de la medecine,* ed. ve çev. H. Jahier ve A. Noureddine (Paris, 1956).

İbn Taghribirdi, *an-Nujüm az-zahirah fi mulük Misr wa l-Qahirah* (12 cilt; Kahire, 1919-1956).

İbn Teymiye, *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion, with an Annotated Translation of his 'Kitab iqtida' aş-şirat al-mustaqim mukhalafat ashab al-jahim',* çev. M. U. Memon (*Religion and Society*, i; The Hague-Paris, 1976).

İbn el-Uhuvve, *The Ma'alim al-qurba fi ahkam al-hisba,* ed. ve çev. R. Levy (E. J. W. Gibb Memorial Series, NS 12; Londra, 1938).

-- *Kitab Ma'alim al-qubra fi ahkam al-hisba* (Kahire, 1976).

Ilayş, Muhammed İbn Ahmed, *Fath al-'ali al-Malik* (2 cilt; Kahire, 1958).

Ingleby, D., 'The Social Construction of Mental Illness', in *The Problem of Medical Knowledge: Examining the Social Construction of Medicine,* ed. P, Wright ve A. Treaeher (Edinburgh, 1981) 113-143.

Irwin, R., *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate 1250-1382* (Carbondale ve Edwardsville, III, 1986).

Isaac, Judaeus, *Kitab al-if ummaydi li-Ishdq ibn Sulayman al-Isra'ili (al-Maqala al-thafitha: Fi al-Sill): On Fevers (The Third Discourse: On Consumption),* ed. ve çev. J. D. Latham ve H. D. Isaacs (Cambridge, 1981).

el-Isfahani, Abü l-Faraj, *Kitab al-aghani* (20 cilt; Kahire, 1868).

İshak İbn İmran, *‹Maqalah fi l-malikhüliya› (Abhandlung über die Melancholie) und Constantini Africani 'Libri dua de melancholia',* ed. ve çev. K. Garber (Hamburg, 1976).

El-İslam, M. F., 'Depression and Guilt: A Study at an Arab Psychiatric Clinic', *Social Psychiatry,* 4 (Berlin, 1969), 56-58.

Issa, A., *Histoire des bimaristans (hôpitaux) a l'epoque islamique* (Kahire, 1928).

el-İssa, I., 'Social and Cultural Aspects of Hallucinations', *Psychological Bulletin,* 84 (1977), 570-587.

Ivanow, W., 'A "Witch-case" in Medieval *India', Journal and Proccedings of the Asiatic Society of Bengal,* NS 19 (192), 46-50.

Jackson, S. W., 'Galen-On Mental Disorders', *Journal of the History of the Behavioral Sciences,* 5 (1969),) 56-84.

--'Unusual Mental States in Medieval Europe, I. Medical Syndromes of Mental Disorder: 400-1100', *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences,* 27 (1972), 262-297.

-- *Melancholia and Depression: From Hippocratic Times to Modern Times* I (New Haven, Conn., 1987).

Jacquart, D., ve Thomasset, C., *Sexuality and Medicine in the Middle Ages,* çev. M. Adamson (Cambridge, 1988).

el-Cahiz, *Kitab al-Bayan wa-at-Tabyin,* ed. 'Abd as-Salam Harun (4 cilt; Kahire, 1948-1950).

--*Kitab al-Bukhald',* ed. G. Von Vloten (Leiden, 1900).

--*Kitab al-Hayawan,* ed. 'Abd as-Salam Harun (7 cilt; Kahire, 1938-1945).

Jaussen, J. A., 'Le Cheikh Sa'ad ad-Din et les *djinn,* a Naplouse', *Palestine Oriental Society Journal,* 1-4 (1920-1924), 145-157.

el-Ceza'iri, ed., *Kitab al-Fiqh 'ala l-madhdbib al-arba'a* (Kahire, 1933).

Jeanselme, E., 'Goutte et tares nerveuses dans le dynastie des Osmanlis', *Société française d›histoire de la medicine* (Paris, 1923), 389-400.

--'L'Alcoolisme a Byzance', *Société française d›histoire de la medecine* (Paris, 1924), 289-295.

Jelliffe, S. E., 'Notes on the History of Psychiatry. VII', *Alienist and Neurologist,* 33 (1912), 307-322.

Jetter, D., 'Hospitalgebaude in Spanien', *Sudhoffs Archiv,* 44 (1960), 239-258.

-- 'Zur Architektur islamischer Krankenhauser', *Sudhoffs Archiv,* 45 (1961), 261-273.

-- *Geschichte des Hospitals,* iv. *Spanien von den Anfangen bis um 1500* (Wiesbaden, 1980).

John, Bishop of Ephesus, *The Third Part of the Ecelesiastical History of John, Bishop of Epbesus,* çev. R. Payne Smith (Oxford, 1860).

-- *Lives of the Eastern Saints,* ed. ve çev. E. W. Brooks (Patrologia Orientalis, 17 (Paris, 1923); 19: 2 (Paris, 1925).

Jomard, E., 'Description de la ville du Kaire', *Description de l'Egypte: Etat moderne,* ii: 2 (Paris, 1822).

Jones, A. H. M., *The Later Roman Empire* 284-602 (3 cilt; Oxford, 1964).

Josephus, *Jewish Antiquities,* ed. ve çev. H. St. J. Thackeray ve R. Marcus (Loeb Classical Library, 9 cilt; Londra-Cambridge, Mass., 1950-1966).

-- *The Great Roman-jewish War: AD* 66-70 *(De bello Judaico),* ed. W. R. Farmer (Gloucester, Mass., 1970).

Juynboll, G. H. A., *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge, 1983).

Juynboll, T. W., *Handbuch des islamiseben Gesetzes* (Leiden, 1910).

Karmi, G., 'The Colonisation of Traditional Arabic Medicine', in *Patients and*

Practitioners: Lay Perceptions of Medicine in Pre-Industrial Society, ed. R. Porter (Cambridge, 1985), 315-339.

Kassis, H. E., *A Concordance of the Qur'an* (Berkeley, Calif., 1983).

Katchadourian, H. A., 'A Survey of Treated Psychiatric Illness in Lebanon', *British Journal of Psychiatry,* 114 (1968), 21-29.

-- 'A Comparative Study of Mental Illness Among the Christians and Moslems of Lebanon', *International Journal of Social Psychiatry,* 20 (1974), 56-67.

-- 'Culture and Psychopathology', in *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies,* ed. L. Carl Brown ve N. Itzkowitz (Princeton, NJ, 1977), 103-125.

-- 'The Historical Background of Psychiatry in Lebanon', *Bulleiin of the History of Medicine,* 54 (1980), 544-553.

-- ve Churchill, C. W., 'Social Class and Mental Illness in Urban Lebanon', *Social Psychiatry,* 4 (Berlin, 1969), 49-55.

-- 'Components in Prevalence of Mental Illness and Social Class in Urban Lebanon', *Social Psychiatry,* 8 (Berlin, 1973), 145-151.

-- 'Education and Mental Illness in Urban Lebanon', *Social Psychiatry,* 8 (Berlin, 1973), 152-161.

-- ve Sutherland, J. V., 'Affective Psychoses in Lebanon', *Lebanese Medical Journal,* 28 (1975), 159-167.

Katz, R. S., 'The Illness of Caligula', *Christian World,* 65 (1972), 223-225.

-- 'Caligula's Illness Again', *Christian World,* 70 (1977), 451.

Kee, H. C., *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times* (Society for New Testament Studies, Monograph Series, 55; Cambridge, 1986).

Keenan, M. E., 'St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine, *Bulletin of the History of Medicine,* 9 (1941), 8-30.

Kelly, H. A., *The Deuil at Baptism: Ritual, Tbeology, and Drama* (lthaca, NY, 1985).

Kennedy, H., 'From *Polis to Madina:* Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria', *Past and Present,* 106 (1985), 3-27.

Kennedy, J. G., 'Nubian Zar Ceremonies as Psychotherapy', *Human Organization,* 26 (1967), 185-94.

Khairallah, A. A., *Outline of Arabic Contributions to Medicine and the Allied Sciences* (Beyrut, 1946).

-- 'Collective Composition and the Collector's Art: Observations on the Diwan of Majnün Laila', in *La Signification du bas moyen age dans l'bistoire et la culture du monde musulman,* Actes du 81e Corıgres de l'union européerne des arabisants et islamisants, Aix-en-Provence, Eylül, 1976 (Aix-en-Proverice, 1978), 117-125.

-- *Love, Madness, and Poetry: An lnterpretation of the Majnün Legend* (Beiruter Texte und Studien, 25: Beyrut-Wiesbaden, 1980).

el- Kindi, *The Governors and Judges of Egypt* veya *Kitab el 'Umara' of el Kindi,* ed. R. Guest (E. j. W. Gibb Memorial Series, 19; Leiden-Londra, 1912).

Kislinger, E., 'Der Kranke Justin II. und die arztliche Haftung bei Operationen in Byzanz', *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik,* 36 (1986), 39-44.

Kissling, H. J., 'Die Wunder der Derwische', *Zeitschrift der deutschen morgenliindischen Gesellschaft,* 107 (1957), 348-361.

Klein-Franke, F., ed. ve çev., *-Risalah fi Tibb: Über die Heilung der Krankheuen der Seele und des Körpers* (Recherches, NS B, Orient chrétien, 4; Beyrut, 1977).

-- *Vorlesungen über die Medizin im Islam (Sudhoffs Archiv,* 23; Wiesbaden, 1982).

-- *latromathematics in Islam: A Study on Yuhanna ibn as-Salt's Book on 'Astrological Medicine', Edited for the First Time* (Texte und Studien zur Orientalistik, 3; Hildesheim, 1984).

Klibansky, R., Panofsky, E., ve Saxl, F., *Saturn and Melancholy* (New York, 1964).

Klinkhardt, H., *Die Personensorge nach islamiseben Recbt* (Beitrage zur Sprachund Kulturgeschichte des Orients, 18; Berlin, 1966).

Kolta, K. S., 'Neue Erkenntnisse zur Medizin der Kopten', *Sudhoffs Archiv,* 68

(1984), 157-172.

Krachkovskij, I. J., 'Die Frühgeschichte der Erzahlung von Macnün und Laila in

der arabischen Literatur', çev.ve şerh H. Ritter, *Oriens,* 8 (1955), 1-50.

Kraemer, C. J., *Excavatiom at Nessana* (Colt Archaeological Institute, 3; Princeton, NJ, 1958).

Kraemer, J. L., *Humanism in the Renaissance of Islam: The Culural Reviual during the Buyid Age* (Leiden, 1986).

Kriss, R., ve Kriss-Heinrich, H., *Volksglaube im Bereich des Islam* (2 cilt; Wiesbaden, 1960-1962).

Kroll, J., 'A Reappraisal of Psychiatry in the Middle Ages', *Archives of General Psychiatry,* 29 (1973), 276-283.

-- ve Bachrach, B., 'Sin and Mental Illness in the Middle Ages', *Psychological Medicine,* 14 (1984), 507-514.

---- 'Sin and the Etiology of Disease in Pre-Crusade *Europe', Journal of the History of Medicine and Allied Sciences,* 41 (1986), 395-414.

Kromm, J. E., 'Goya and the Asylum at Saragossa', *Social History of Medicine,* I (1988), 79-89.

Kroner, H., ed., *Fi Tadbir as-Sihhat:* Gesundheitsenleitung

des Maimonides für
den Sultan al-Malik al-Afdal', *Janus,* 27-29 (Leiden, 1923-1925).

Kühn, C. G., ed., *Claudii Galeni Opera omnia* (20 cilt; Leipzig, 1821-1833; yeniden baskı. Hildesheim, 1965).

Kümmel, W. F., *Musik und Medizin: Ihre Wechselbeziehungen in Theorie und Praxis von* 800 *bis 1800* (Münih, 1977).

Kunitzsch, P., 'Über das Frühstadium der Aneignung antiken Gutes', *Saeculum,* 26 (1975), 268-282.

Laignel-Lavastine, M., ve Ben Milad, A., 'L'Ecole médicale de Kairouan aux X^e^ et XI^e^ siecles', *Société française d'histoire de la médecine, Paris, Bulletin,* 27 (Temmuz-Ağustos, 1933), 235-242.

Lain Entralgo, P., *Mind and Body, Psychosomatic Pathology: A Short History of the Evolution of Medical Thought,* çev. A. M. Espinosa (Londra, 1955).

-- *The Therapy of the Word in Classical Antiquity,* çev. L. J. Rather ve J. M. Sharp (New Haven, Conn., 1970).

Lane, E. W., *Manners and Customs of the Modern Egyptiam,* ed. E. S. Poole (Londra, 1860).

-- *Arabian Society in the Middle Ages: Studies from 'The Thousand and One Nights',* ed. S. Lane-Poole (Londra, 1883; yeniden baskı 1971).

--*An Arabic-English Lexicon* (8 cilt; Londra, 1886-1893; yeniden baskı New York, 1955-1956).

-- *Cairo Fifty Years Ago,* ed. S. Lane-Poole (Londra, 1896).

Lane-Poole, S., *History of Egypt in the Middle Ages* (Londra, 1901).

Lapanne-Joinville, J., 'La Responsabilité de l'incapable en droit musulman malekite', *Revue marocaine de droit,* 10 (1958), 119-124.

Lapidus, I. M., *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1967).

Latham, J. D., '"Mahmüd" and "Iaudable" ', *Journal of the Royal Asiatic Society* (1977), 31-40.

Leclerc, H., 'Histoire des ellébores et de *l'*elleborisme', *Janus,* 22 (1917), 223-238.

Leibbrand, W., ve Wettley, A., *Der Wahnsinn: Geschichte*

der abendldndischen Psychopathologie (Orbis Academicus, 11-12; Freiburg, 1961).

Leibowitz, J. O., 'Electroshock Therapy in Ibn-Sina's Canon', *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences,* 12 (1957), 71-72.

Leiser, G., 'On the Concept of Insanity in Islamic Law', Seminer sunumu, Princeton University (1971).

-- 'Medical Education in Islamic Lands from the Seventh to the Fourteenth Century', *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences,* 38 (1983), 48-75.

-- 'Birdmen of the Middle East: Early Attempts at Human Flight', *Aerospace*

Historian (Eylül, 1988), 173-180.

-- ve Dols, M. W., 'Eviliya Chelebi's Description of Medicine in Seventeenth Century Egypt', *Sudhoffs Archiv,* 71 (1987), 197-216; 72 (1988), 49-68.

Leo, Africanus, *The History and Description of Africa,* çev. R. Brown (The Hakluyt Society, 3 cilt; Londra, 1896).

-- *Description de l'Afrique,* ed. ve çev. A. Epaulard (2 cilt; Paris, 1956).

Lewis, B., *Race and Color in Islam* (New York, 1971).

-- *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East* (Londra-New York, 1973).

Lewis, I. M., 'Spirit Possession in Northern Somaliland', in *Spirit Mediumship and Society in Africa,* ed. J. Beattie ve J. Middleton (Londra, 1969), 188-219.

-- *Religion in Context: Cults and Charisma* (Cambridge, 1986).

Lewis, R., *Everyday Life in Ottoman Turkey* (Londra-New York, 1971).

Lieber, E., 'Galen in' Hebrew: The transmission of Galen's works in the mediaeval Islamic world', in *Galen: Problems and Prospects,* ed. V. Nutton (Londra, 1981), 167-186.

Linant de Bellefonds, Y., *Traité de droit musulman comparé* (3 cilt; The Hague-Paris, 1965-1973).

Little, D. P., 'The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya', *International Journal of Middle East Studies,* 4 (1973), 311-327.

-- 'Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?', *Studia Islamica,* 41 (1975), 93-11.

--*A Catalogue of the Islamic Documents from al-Haram as-Sarif in Jerusalem* (Beiruter Texte und Studien, 29; Beyrut, 1984).

-- *History and Historiography of the Mamluks* (Variorum Reprints, 7; Londra, 1986).

Littmann;' E., çev., *Arabische Geisterbeschwörungen aus Agypten* (Leipzig, 1950).

Loosen, P., 'Die weisen Narren des Naisabüri', *Zeitschrift für Assyriologie,* 27 (1912), 184-229.

Lowes, J. L., 'The Loveres Maladye of Hereos', *Modern Philology,* I I (1914), 491-546.

Lutfi, H., *Al-Quds al-Mamlukiyya: A History of Mamlük Jerusalem Based on the Haram Documents* (lslamkundliche Untersuchungen, I 13; Berlin, 1985).

A Lycanthropy Reader: Werewolves in Western Culture, ed. C. F. Otten (Syracuse, NY, 1986).

Maalouf, A., *Afrikalı Leo* (İstanbul, 2013).

MacDonald, D. B., *The Religious Attitude and Life in Islam: Being the Haskell Lectures in Comparative Religion Delivered Before the University of Chicago in 1906* (Londra, 1909; yeniden baskı. 1985).

MacMullen, R., *Paganism in the Roman Empire* (New Haven, Conn., 1980).

-- *Christianizing the Roman Empire, AD 100-400* (New Haven, Conn.-Londra, 1984).

Magoulias, H. J., 'The Lives of the Saints as Sources of Data for the History of

Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Cerıturies', *Byzantinische Zeuchrift,* 57 (1964), 117-150.

Mahfüz, N., *Midaq Alley,* çev. T. Le Gassick (Kahire-Beyrut, 1966).

Mailler. B. de, *Description de l'Egypte,* ed. Le Mascrier (2 cilt; Paris, 1736).

Maimonides, M., 'Der medizinische Schwanengesang des Maimonides, Fi Bayan al-A'rad: *Ueber die Erklarung der Zufalle',* çev. H. Kroner, *Janus,* 32 (Leiden, 1918), 12-116.

-- *Moses Maimonides' Two Treatises on the Regimen of Health: Fi Tadbir aş-Sihhah' and 'Maqalah fi Bayan Ba'd al-A'rad wa-al-Jawab 'anha'*, çev. A. Bar-Sela, H. E. Hoff, ve E. Faris (Transactions of the American Philosophical Society, NS 54; 1964).

-- *Treatise on Poisons and Their Antidotes,* ed. S. Muntner (Philadelphia-Montreal, 1966).

el-Mecusi, *Kitab al-Malaki (kamil aş-şina'a t-tibbiyah)* (2 cilt; Bulak, 1294).

Makdisi, G., *The Rise of Colleges* (Edinburgh, 1981).

Malik Ibn Enes (ö. 179/795), *Muwarça'* (2 cilt; Tunus, 1280).

Malti-Douglas, F., *Structure of Avarice: The Bukhala' in Medieval Arabic Literature* (Leiden, 1985).

Mandaville, J. E., 'Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire', *International Journal of Middle East Studies,* 10 (1979), 289-308.

Mango, C., 'The Life of Saint Andrew the Fool Reconsidered', *Rivista di Studi Bizantini e Slavi,* 2 (1982), 297-313.

Manzalaoui, M., 'Swooning Lovers: A Theme in Arab and European romance', *Comparative Criticism,* 8 (1986), 71-90.

el-Makrizi, *al-Mawa'iz wa 'l-i'tibar fi dhikr al-khiçaç wa 'l-athar [al-khitat],* ii (Bulak, 1854).

-- *as-Sulük li-ma'rifat duwal al-mulük,* 6 ciltlik 2 bölüm. (Kahire, 1936-1958, 1970-1973).

-- *Les Marchés du Caire,* çev. A. Raymond ve G. Wiet (Kahire, 1979).

Marcel, J. J., çev. 'Précis historique et descriptif sur le Môristan, ou le grand

hôpital des fous au Kaire, et sur le fondateur de cet etablissement›, in *Contes*

du Cheykh el-Mohdy, ii (Paris, 1835), 130-156.

Marcus, A., 'Real Property and Society in the Premodern Middle East: A Case Study', in *Property, Social Structure and Law in the Modern Middle East,* ed. A. E. Mayers (Albany, NY, 1985), 109-128.

-- 'Privacy in Eighteenth-Century Aleppo: The Limits of Cultural Ideals', *International Journal of Middle East Studies,* 18 (1986), 165-183.

el-Marghinani (ö. 593/1197), *The Hedaya, or Guide: A Commentary on the Mussulman Laws,* çev. C. Hamilton, ed. S. Grady (Londra, 1870).

Marrou, H. I., ‹L›Origine orientale des diaconies romaines›, *Melanges d'archéologie et d'histoire,* 47 (Roma, 1940), 95-142.

Marzolph, U., *Der Weise Narr Buhlül* (Abhandlungen für die Kunde des Morgeqlandes, Deutsche morgenlandische Gesellschaft, 46: 4; Wiesbaden, 1983).

Massignon, L., *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam,* çev. H. Mason (4 cilt; Bollingen Series, Princeton, NJ, 1982).

el-Mas›üdi, *Les Prairies d'or (Murüj al-dahab),* ed. ve çev. C. Barbier de Meynard ve P. de Courteille (9 cilt; Paris, 1914).

Mayers, M. A., 'A Century of Psychiatry: The Egyptian Mental Hospitals', (Princeton, NJ, 1984).

Meier, F., *Abü Sa'ıd-i Abü l-Khayr (357-440/967-1049). Wirklichkeit und Legende* (Acta Iranica, 3. ser., 4; Leiden-Tahran, 1976).

Meisami, J. S., *Medieval Persian Court Poetry* (Princeton, NJ, 1987).

Messing, S. D., 'Group Therapy and Social Status in the Zar Cult of Ethiopia', *American Anthropologist,* 60 (1958), I 120-126.

Meteaif, B. D., ed., *Moral Conduct and Autbority* (Berkeley, Calif., 1984).

Meyerhof, M., 'Beitrage zum Volksheilglauben der heutigen Agypter', *Der Islam,* 7 (1917), 307-344.

-- 'New Light on Humain Ibn Ishaq and His Period', *Isis,* 8 (1926), 685-724.

-- 'The *Book of Treasure,* an early Arabic Treatise on Medicine', *Isis,* 14 (1930), 55-76.

-- 'Von Alexandrien nach Bagdad: Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern', *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften in Berlin, phil.-hist. Kl.,* 23 (1930), 389-429.

-- 'Thirty-Three Clinical Observations by Rhazes, *Isis,* 23 (Haziran 1935), 321-356.

-- 'The Medical Works of Maimonides', 7. bölüm in *Essays*

on Maimonides, ed. S. W. Baron (New York, 1941), 265-299.

-- ve Joannides, D., *Le Gynécologie et l'obstétrique che Avicenna (Ibn Sina) et leurs rapports avec celles des Grecs* (Ka hire, 1938).

-- ve Monnerot-Dumaine, M., 'Quelques maladies d'Europ dans une encyclopédie medicale arabe du XVII[e] siecle', *Bulleti de l'Institut d'Egypte,* 24 (1942), 33-47.

Mez, A., *The Renaissance of Islam,* 1. baskı, çev. S. K Bakhsh ve D. S. Margoliouth (Patna, 1937).

Midelfort, H. C. E., ‹Madness and Civilization in Early Mo dern Europe: A Reappraisal of Michel Foucault›, in *After th Reformation: Essays in Honor of J. H. Hexter,* ed. B. C. Mala ment (Philadelphia, 1980), 247-265.

-- 'Sin, Melancholy, Obsession: Insanity and Culture in 16t Century Germany', in *Understanding Popular Culture: Europ from the Middle Ages to the Nineteentb Century,* ed. S. L. Kap lan (Berlin, Amsterdam, New York, 1984).

Miller, T. S., *The Birth of the Hospital in the Byzantine Em pire* (Baltimore, 1985).

Milstein, R., *Islamic Painting in the Israel Museum* (Kudüs 1984).

Miquel, A., *Majnun: L 'Amour poeme* (Paris, 1984).

-- ve Kemp, P., *Majnun et Layld: L'Amour fou* (Paris, 1984

Mole, M., *Les Mystiques Musulmans* (Paris, 1965).

Mollat, M., *The Poor in the Middle Ages: An Essay in Socia History,* çev. A. Goldhammer (New Haven, Conn., 1986).

Momigliano, A., *Alien Wisdom: The Limits of Hellenizatio* (Cambridge, 1978).

Monroe, J. T., *The Art of Badi' az-Zaman al-Hamadhani a Picaresque Narrative* (Papers of the Center for Arab and Middl East Studies, 2; Beyrut, 1983).

Moore, B., *Privacy: Studies in Social and Cultural Histor* (New York, 1984).

Moore, R. I., *The Formation of a Persecutıng Society: Po wer and Deviance in Weıtern Europe,* 950-1250 (Oxford, 1987

Mora, G., 'Mind-Body Concepts in the Middle Ages: Par 1. The Classical Background and Its Merging with the Judeo Christian Tradition in the Early Middle Ages', *Journal of th*

History of the Behavioral Sciences, 14 (1978), 344-61.

-- 'Mind-Body Concepts in the Middle Ages: Part II. The Moslem Irıfluence,

the Great Theological Systems, and Cultural Attitudes Toward the Mentally

Ill in the Late Middle Ages', *Journal of the History of the Behavioral Sciences,* 16 (1980), 58-72.

Moreau de Tours, J., 'Recherches sur les aliénés en Orient›, *Annales medicopsychologiques* (1843), 103-133.

Morgan, M. C., 'Caligula's Illness Again', *Christian World,* 66 (1973), 327-329.

-- 'Once Again Caligula's Illness', *Christian World,* 70 (1977), 452-453.

Morony, M. C., *Iraq After the Muslim Conquest* (Princeton, NJ, 1984).

Moss, G. C., 'Mental Disorder in Antiquity', in *Diseases in Antiquity,* ed. D. Brothwell ve A. T. Sandison (Springfield, Ill., 1967), 709-722.

Mottahedeh, R. P., *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton, NJ, 1980).

el-Munevi (ö. 1621), *Mahomet mystique et les quatre premiers khalifes,* çev. R. R. Khawam (Paris, 1978).

Murray, S., *A Study of the Life of Andreas the Fool for the Sake of Christ* (Leipzig, 1910).

el-Musibbihi, *Akhbar Misr,* 4: I, ed. A. F. Sayyid ve T. Bianquis (Institut français d›archéologie orientale du Caire, Textes arabes et etudes islamiques, 13; 1978).

Muslim, *al-Jami 'as-Sahih,* çev. A. H. Siddiqi (Lahore, 1976).

en-Nevevi (ö. 676/1278), *Minhaj at-talibin,* çev. L. W. C. Van den Berg ve E. C. Howard (Londra, 1914).

en-Neysabüri, *Kitab 'Uqala' al-Majanin,* ed. W. F. al-Gilani (Kahire, 1924).

--*Kitab 'Uqala' al-Majanin,* ed. M. B. al-'Ulüm (Necef, 1968).

Neaman, J. S., *Suggestions of the Devil: The Origins of Madness* (Garden City, NY, 1975).

Neugebauer, R., 'Treatment of the Mentally Ill in Medieval

and Early Modern England: A Reappraisal', *Journal of the History of the Behavioral Sciences,* 14 (1978), 158-169.

Nicholson, R. A., *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921).

Niederer, F. J., 'Early Medieval Charity', *Church History,* 21 (1952), 285-296.

Nizami, Ilyas Ibn Yüsuf, *Layla ve Mecnun,* ed. W. Dasrgardi, 2. baskı (Tahran, 1954).

-- *The Story of Layla and Majnün,* çev. R. Gelpke, E. Martin ve G. Hill (Londra, 1966).

Nizami-i-Arüdi, *Chahar Maqala,* çev. E. G. Browne (E. J. W. Gibb Memorial Series, ii; Londra, 1921).

Noorzoy, M. S., ‹Islamic Laws on Riba (Interest) and Their Economic Implications›, *International Journal of Middle East Studies,* 14 (1982), 3-17.

Nutton, V., 'Galen in the Eyes of his Contemporaries', *Bulletin of the History of Medicine,* 58 (1984), 315-324.

Okasha, A., 'A Cultural Psychiatric Study of El-Zar Cult in U.A.R.', *British Journal of Psychiatry,* 112 (1966), 1217-1221.

O'Leary, D. L. E., *A Short History of the Fatimid Khalifate* (Londra, 1923).

Opitz, K., *Die Medizin im Koran* (Stuttgart, 1906).

Öztürk, O. M., ‹Folk Treatment of Mental Illness in Turkey›, in *Magic, Faith and Healing,* ed. A. Kiev (New York, 1964), 343-363.

-- 'Folk Interpretation of Illness in Turkey and Its Psychological Significance', *Turkish Journal of Pediatrics,* 7 (1965), 165-179.

-- ve Volkan, V., 'The Theory and Practice of Psychiatry in Turkey', in *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies,* ed. L. C. Brown ve N. Itzkowitz (Prırıceton, NJ, 1977), 330-361.

Padwick, C. E., 'Notes on the Jinn and the Ghoul in the Peasant Mind of Lower Egypt', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 3 (1923-1925), 421-446.

Pagels, E., *Adam, Eve, and the Serpent* (New York, 1988).

-- 'The Politics of Paradise', *New York Review of Books,* 35 (12 Mayıs 1988), 28-37.

Palladius, *The Lausiac History,* çev. R. T. Meyer, (Ancient

Christian Writers, 34; Westminster, 1965).

Patlagean, E., *Pauvreté économique et pauvreté sociale a Byzance* 4e-7e *siecles* (Paris, 1977).

Paulus Aegineta (Paul of Aegina), The Seven Books of Paulus Aegineta, çev. F. Adams (3 cilt; Londra, 1844-1888).

Pellat, C, *The Life and Works of Jahiz,* çev. D. M. Hawke (Berkeley-Los Angeles, 1969).

Perreimond, V., *De la protection juridique des incapables en droit musulman: Etude de droit comparé* (Paris, 1903).

Petry, C. F., 'A Paradox of Patronage During the Later Mamluk Period', *Muslim World,* 73 (1983), 182-207.

Pickett, R. C., *Mental Affliction and Church Law: An Hisarical Synopsis of Roman and Ecclesiastical Law and a Canonical Commentary* (Universitas Catholica Ottaviensis, Series canonica, 25; Ottawa, 1952).

Pigeaud, J., *La Maladie de l'âme: Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition medico-philosophique antique* (Paris, 1981).

Pipes, D., *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military State* (New Haven, Conn., 1981).

Pisentius, *The Arabie Life of S. Pisenuus,* ed. ve çev. D. L. O'Leary (Patrologia Orientalis, II; Paris, 1930), 313-488.

Plato, *The Dialogues of Plato,* çev. B. Jowett (4 cilt; Oxford, 1953).

Porter, R., *Mind-Forg'd Manacles: A History of Madness in England from the Restoration to the Regency* (Londra, 1987).

Pouzet, L., 'Aspects de la vie religieuse a Damas au VIIe/VIIIe siecle', (University of Lyon II, 1981).

Prisse d' Avennes, *L 'Art arabe d'apres les monuments du Kaire: Texte* (Paris, 1887).

Pürjavadi, N., 'Analysis of the Concepts of "'Aql" and "junün" in *'Uqala'-i Majanin', Ma'arif,* 4 (1987), 7-38. 169-199.

Putman, H., *L'Eglise et l'Islam sous Timothée I (*780-823) (Recherches, NS B, Orient chrétien); Beyrut, 1975).

el-Kazvini, *Kitab 'Aja'ib al-makhlüqat,* ed. H. F. Wüstenfeld (Göttingen, 1848-1849).

Querry, A., *Droit musulman: Recueil de lois concernant les musulmans schyites* (2 cilt; Paris, 1871).

Racy, J., 'Psychiatry in the Arab East', in *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies,* ed. L. C Brown ve N. Itzkowitz (Princeton, NJ, 1977), 179-319.

Rahman, F., *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis-Chicago, 1980).

--*Health and Medicine in the Islamie Tradition: Change and Identity* (New York, 1987).

Rauwolff, L., *A Calleetion of Curious Travels and Voyages ... The First Containing Dr. Leonhart Rauwolffs ltinerary into the Eastern Countries,* çev. N. Staphorst (Londra, 169); yeniden baskı Bağdat, 1978).

er-Razi, *Kitab at-Tibb ar-rühani: The Spiritual Physick of Rbazes,* çev. A. J. Arberry (Londra, 1950).

--*al HHavi fi t-tibb* (21 cilt. Haydarabat, 1955-1968).

-- *Guide du médecin nomade,* çev. EI-Arbi Moubachir (Paris, 1980).

Redhouse, J. W., *A Turkish and English Lexicon* (İstanbul, 1921).

Richardson, C. C., ed. ve çev., *Early Christian Pathers* (Philadelphia-Londra, 1953; yeniden baskı New York, 1970).

Ringrose, K. M., 'Saints, Holy Men and Byzantine Society, 726 to 843', (Rutgers University, 1976).

Ritter, H., 'Muslim Mystics Strife With God', *Oriens,* 5 (1952), 1-15.

-- *Das Meer der Seele* (Leiden, 1955).

Roberts, R., *The Social Law of the Qur'an* (Londra, 1925).

Rodinson, M., 'Autobiographies des possédées Egyptiennes', in *Melanges Louis Massignon* (Institut français de Dumas, 3; Damascus, 1957), 259-269.

-- *Islam and Capitalism,* çev. B. Pearce (Londra, 1974).

Rodley, L., *Cave Monasterirs of Byzantine Cappadocia* (Cambridge, 1985).

Rosen, G., *Madness in Society: Cbapters in the Historical Sociology of Mental lllness* (New York, 1969).

Rosenthal, F., 'Sedaka, Charity', *Hebrew Union College Annual,* 23 (1950-1951), 411-430.

-- 'An Ancient Commentary on the Hippocratic Oath', *Bulletin of the History of Medicine,* 30 (1956), 52-87.

-- *Humor in Early Islam* (Leiden, 1956).

-- 'The Defense of Medicine in the Medieval Muslim World', *Bulletin of the History of Medicine,* 43 (1969), 519-532.

-- *The Herb, Hashish Versus Medieval Muslim Society* (Leiden, 1971).

-- *The Classical Heritage in Islam* (Londra, 1975).

-- 'Ar-Razi on the Hidden Illness', *Bulletin of the History of Medicine,* 52 (1978), 45-60.

-- 'The Physician in Medieval Muslim Society', *Bulletın of the History of Medicine,* 52 (1978), 475-491.

Rousselle, A., 'From Sanctuary to Miracle-Worker: Healing in Fourth-Century Gaul', in *Ritual, Religion, and the Sacred: Selections from the 'Annales: Economies, Societies, Civilisations',* ed. R. Forster ve O. Ranum, (Baltimore, 1982), 95-127.

Rowson, E. K., 'Religion and Politics in the Career of Badi' al-Zaman al-Hamadhani', *Journal of the American Oriental Society,* 107 (1987), 653-673.

Rufus of Ephesus, *Oevures de Rufus d'Ephese,* ed. ve çev. C. Daremberg ve C. E. Ruelle (Paris, 1879; yeninde baskı Amsterdarn, 1963).

Rundgren, F., 'Avicenna on Love: Studies in the *Risala fi mahiyat al-'ishq, 1', Orientalia Suecana,* 27-28 (1978-1979), 42-62.

Ryden, L., 'The Dare of the *Life of Andreas Salos', Dumbarton Oaks Papers,* 32 (1978), 127-155.

-- 'The Holy Fool', in *The Byzantine Saint,* ed. S. Hackel (Studies Supplementary to Sobornost, 5; Londra, 1981), 106-113.

Saad, E. N., *Social History of Timbuktu: The Rule of Muslim Scholars and Notables,* 1400-1900 (Cambridge-New York, 1983).

Sachau, C. E., *Muhammedanisches Recbt nach Schafitischer Lehre* (Lehrbücher des Seminars für orientalisehe Sprachen zu Berlin, 17; Stuttgart-Berlin, 1897).

es-Sefer el-Kürni (ö. 290/903), *ed-Darajat* (Kum, I404/1983-1984).

Sahnün (ö. 854), *Mudawwana al-kubra* (Beyrut, 1970).

eş-Şanaubari al-Hindi (ö. 1412), *ar-Rahma fi t-tibb ve*

l-hikma (Kahire, 1959).

Sanders, E. P., *Jesus and Judaism* (Philadelphia, 1985).

Sandwith, F. M., 'The Cairo Lunatic Asylum, *1888', Journal of Mental Science,* 34 (1889), 473-490.

es-Serahsi, *Kitab al-Mabsüt* (30 cilt.; Kahire, 1906-1913).

Sarı, N., 'Osmanlıca Tıp Yazmalarında Mal-i Hülya ve Tedavisi XV-XVII. yy',

tez, 1982.

-- 'The Classification of Mental Diseases in the Ottoman Medical Manuscripts',

in *Tıp Tarihi Araştırmaları,* ed. H. A. Göksoy *ve arkadaşları* (İstanbul, 1986), 105-112.

-- 'Cerrahiyetü' l-Haniye'de Dağama Yoluyla "Mal-i Hülya" Tedavisi ve Akupunktur Yöntemi ile karşılaştırılması, *Tıp Tarihi Araştırmaları,* 2 (1988), 85-91.

Saunder, L. W., 'Variants in Zar Experience in an Egyptian Village', in *Case Studies in Spirit Possession,* ed. V. Crapanzano ve V. Garrison (New York, 1977), 177-191.

Savage-Smith, E., ve Smith, M. B., *Islamic Geomancy and a Thirtennth-Century Divinatory Device* (Studies in Near Eastern Culrure and Soeiety, 2; Malibu, Calif., 1980).

Saward, J., *Perfect Fools* (Oxford, 1980).

Sbath, P., *al-Fibris: Catalogue de manuscrits arabes* (3 cilt; Kahire 1938-1939).

--- ed. ve çev., 'Le Livre des caracteres de Qosta ibn Loüqa', *'Bulletin de l'lnsütut d'Egypte,* 23 (1940-1941), 103-169.

Schacht, J., 'Early Doctrines on Waqf', *Melanges Fuad Köprülü* (İstanbul, 1953), 443-452·

--An Introduction to Islamic Law (Oxford, 1964).

Seher, *A.,* ve Griveau, R., *Histoire nestorienne (Cbronique de Seert)* (Patrologia Orientalis, 13: 2. kısım: 2; Paris, 1919), 586-589.

Schimmel, *A.,* 'Das Gelübde im türkisehen Volksglauben', *Die Welt Des Islam,* NS 6 (1959), 71-90.

-- *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, NC, 1975).

Schipperges, H., 'Der Narr und sein Humanum im islamisehen Mirtelalter', *Gesnerus,* 18 (1961), 1-12.

Schrijvers, P. H., *Eine medizinische Erklarung der manlic-*

hen Homosexualuat aus der Antike (Amsterdam, 1985).

Schükry, I., ve Kerim, F., 'Die Geschichte der Psychiatrie in der Türkei', *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und Psycbisc-hgerichtliche Medizin,* 84 (1926), 403-407.

Schützinger, H., 'Der Qadi 'l-Maristan', *Die Welt des Islams,* NS 18 (1978), 101-115.

Screech, M. A., 'Good Madness in Christendom', in *The Anatomy of Madness: Essays in the History of Psychiatry,* ed. N. F. Bynum, R. Porter, ve M. Shepherd, i (Londra, 1985), 25-39.

Sedgwick, P., 'Michel Foucault: The Anti-History of Psychiatry', *Psychological Medicine,* II (1981), 235-248.

Segal, J. B., 'Mesopotamian Communities from Julian to the Rise of Islam', *Proceedings of the British Acddemy,* 41 (1955), 109-139.

-- 'Popular Religion in Ancient Israel', *Society for Jewish Study,* 27 (1976), 1-22.

Seide, J.; "Medicine and Natural History in the Itinerary of Rabbi Benjamin of

Tudela (1100-1177), *Bulletin of the History of Medicine,* 18 (1954), 401-407.

el-Sendiony, M. F. M., 'The Problem of Cultural Specificity of Mental lllness:

The Egyptian Mental Disease and the Zar Cermony', *Australian-New Zealand Journal of Psychiatry,* 8 (1974), 103-107.

Sezgin, F., ed. *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden, 1967-).

Eş-Şâfi (ö. 820), *Kitâb al-Umm,* ed. M. Z. an-Najjar (Kahire, 1961).

Shahid, I., *Rame and the Arabs: A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs* (Washington, DC, 1984).

--*Byzantium and the Arabs in the Fourtb Century* (Washington, DC, 1984).

el-Shamy, H. M., 'Mental Health in Traditional Culture: A Study of Preventive and Therapeutic Folk Practices in Egypt', *Catalyst,* 6 (1972), 13-28.

Shaw, S., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey,* i (Cambridge, 1978).

Shawki, A., *Majnun Layla,* çev. A. J. Arberry (Kahire, 1933).

Shboul, A. M. H., *Al-Mas'üdi and His World: A Muslim Humanist and his Interest in non-Muslims* (Londra, 1979).

Sherif, F., *A Guide to the Contents of the Qu'ran* (Londra, 1985).

Shiloah, A., 'L'Epitre sur la musique de Ikhwan al-Şafa", *Revue des études islamiques,* 31 (1964), 125-162; 34 (1966), 159-193.

-- 'Ibn Hindü, le medecin et la rnusique', *Israel Oriental Studies,* 2 (1972), 447-462.

Shorter Encyclopaedia of Islam, ed. H. A. R. Gibb ve J. H. Kramers (Leiden-Londra, 1961).

Siddiqi, 'M. Z., *Studies in Arabic and Persian Medical Liıerature* (Kalküta, 1959).

Siegel, R. E., *Galen's System of Physiology and Medicine* (Basle-New York, 1968).

-- *Galen On Psychology: Psychopathology and Function and Diseases of the Nervous System* (Basle-New York, 1973).

-- *Galen on the Affected Parts: Translation from the Greek Text with Explanatory Notes* (Basle-New York, 1976).

Silvestre de Sacy, A. I., *Exposé de la religion des Druzes* (Paris, 1838).

Simon, B., *Mind and Madness in Ancient Greece: The Classical Roots of Modern Psychiatry* (Ithaca, NY, 1978).

Siraisi, N. G., *Avicenna in Renaissance ltaly: The Canon and Medical Teaching in Italian Universities After 1500* (Princeton, NJ, 1987).

Smith, M., *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East* (Londra, 1931).

Smith, M., *Jesus the Magician* (New York, 1978).

Smith, W. D., *The Hippocratic Tradition* (Ithaca, NY, 1979).

Spooner, B., 'The Evil Eye in the Middle East', in *The Evil Eye,* ed. C. Maloney (New York, 1976).

Sprengel, K. P. J., *Histoire de la médecine,* çev. A. J. L. Jourdan (4 cilt; Paris, 1815).

Sprenger, A., *Das Leben und die Lehre des Mohammad, nach bisher grösstentheils unbenutzten quellen* (3 cilt; Berlin, 1869).

Staehelin, J. E., 'Zur Geschichte der Psychiatrie des Islam', *Schweizerische medizinische Wochenschrift,* 87 (1957), 1151-1153.

Stephan, S. H., 'Lunacy in Palestinian Folklore', *Journal of the Palestine Oriental Socicty,* 5 (1925), 1-16.

Stern, S. M., 'The Corıstitution of the Islamic City', in *The Islamic City: A Colloquium,* ed. A. H. Hourani ve S. M. Stern (Oxford, 1970), 25-50.

Stillman. N. A., 'Charity and Social Service in Medieval Islam', *Societas,* 5 (1975), 105-115.

Streck, M., *Die alte Landschaft Babylonien nach dem arabischen Geograpben,* (2 cilt; Leiden, 1901).

Strohmaier, G., 'Arabisch als Sprache der Wissenschaft in den frühen medizinischen Übersetzungen', in *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung,* 15

(Berlin, 1969), 77-85.

--'"Von Alexandrien nach Bagdad"-eine fiktive Schultradition', in *Aristoteles Werk und Wirkung: Paul Moraux gewidmet,* ed. J. Wiesner, ii (Berlin-New York, 1987), 380-389.

es-Subki, Taceddin, *Tabakat eş-şâfiye el-kübra* (12 cilt; Kahire, 1906).

Süheyl Ünver, A., 'Four Medical Vignettes from Turkey', *International Record of Medicine,* 171 (1958), 52-57.

-- *Türkiye'de Psikiyatri Tarihi üzerine* (İstanbul, 1960).

-- 'L'Album d'Ahmed I., *Annali dell'lstituto Universitario Orientale di Napoli,* NS 13 (1963), 127-162.

-- 'Türkiye'de Eski Ruh Sağlığı Tarihi üzerine bir Deneme, Onacak Akıl Sağlığı Yurdu', in *Über die Geschichte der Psychiatrie in der Türkei* (İstanbul, 1965), 3911-3914.

-- ‹Essai sur l›histoire de la santé mentale au cours des siecles en Turquie›, *Pagine di Storia della Medicina,* LO: 5 (1966), 3-12.

es-Sulami, Muvaffak ed-Din 'Abd el-'Aziz, *İmtihan el-atibba li-keffat elatibba›,*

Vienna MS Mixt. 1408, I. baskı İngilizce çeviri G. Leiser ve N. AI-Khaledy aç-Taberi, Ali ibn Rabban, *Firdevs al-hikme fi t-tıbb,* ed. M. Z. Siddiqi (Berlin, 1928).

et-Taberi, Muhammad İbn Cerir, *Ta'rik: er-Rusul ve*

'I-Mulük (Annales), 3. ser., ed. M. de Goeje *ve arkadaşları.* (4 cilt; Leiden, 1879-1901).

-- *The History of al-Tabari,* xxxviii. *The Return of the Caliphate to Baghdad,* çev. F. Rosenthal (Albany, NY, 1985).

Tafur, P., *Travels and Adventures,* 1435-1439, çev. ve ed. M. Lerter (Londra, 1926).

Tales from the Thousand and One Nights, çev. N. J. Dawood (Harmondsworth, 1973).

et- Tanükhi, el-Muhassin İbn Ali (ö. 994), *The Table-Talk of a Mesopotamian Judge,* II ve VIII bölümler, çev. D. S. Margoliouth (Hyderabad, 1929-1930).

Şafi d-Din İbn Ebi Mansür İbn Zafir, *La ‹Risala› de Şafi al-Din ibn Abi l-Mansur ibn Zafir: Biographies des maitres spirituels connus par un cheikh egyptien du VII^e / XIII^e siecle,* çev. D. Gil (Textes arabes et etudes islamiques, 25; Kahire, 1986).

Tavernier, J. B., *A New Relation of the Inner-Part of the Grand Seignior's Seraglio* (Londra, 1677).

Temkin, O., 'Beitrage zur archaischen Medizin', *Kyklos,* 3 (1930), 90-135.

-- Tanıtım: M. Meyerhof's 'Von Alexandrian nach Bagdad', in *Gnomon,* 9 (1933); 45-51.

-- 'On Galeri's Pneumatology', *Gesnerus,* 8 (1951), 180-189.

-- *The Falling Sickness: A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of Modern Neurology,* 2. baskı (Baltimore, 1971).

-- *Galenism: The Rise and Decline of a Medical Philosophy* (Ithaca, NY, 1973).

Terzioglu, A., *Mittelalterliche islamische Krankenhauser unter Berücksichtigung der Frage nach den altesten psychiatrischen Anstalten,* (Mimarlık Fakültesi, Teknik Üniversite, Berlin, 1968).

--'Mittelalterliche islamische Krankenhauser: Unter Berücksichtigurıg der

psychiatrischen Krankenpflege sowie ihre Einflüsse auf die abendlandischen Hospitaler', *Annales of the University of Ankara,* 13 (1974).

Thabit ibn Qurra al Harrani (ö. 901), *The Book of the Dakhi-*

ra, ed. G. Sobhy (Kahire, 1928).

Theodorides, J., 'Rabies in Arabian Medicine', *Studies in the History of Medicine,* 4 (1979), 13-22.

-- 'Ibn Sina et la rage', *Actas, XXVII Congreso Internacional de Historia de la Medicina Barcelona,* 1980 (Barselona, 1981),756-760.

-- *Histoire de la rage, 'Cave canem'* (Paris, 1986).

Thevenot, J. de (ö. 1667), *The Travels of Monsieur de Thevenot into the Levant* (Londra, 1687).

Thies, H.-J., *Erkrankungen des Gehirns insbesondere Kopfsehmerzen in der arabisehen Medizin* (Beitrage zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, 19; Bonn, 1968).

Thompson, R. C, *Semitic Magic: its Origins and Development* (Londra, 1908).

Timothy, *Les Lettres du Patriarche Nestorien Timothée I,* ed. R. J. Bidawid, (Studi e Testi, 187; Vatikan, 1956).

Titley, N. H., *Persian Miniature Painting* (Austin, Tex., 1984).

Torres Balbas, L., 'El Maristan de Granada', *al-Andalus,* 9 (1944), 481-500.

Trelat, U., *Memoire historique et critique sur les hôpitaux* (Paris-Rouen, 1829).

-- *Recherches historiques sur la folie* (Paris, 1839).

Trimingham, J. S., *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971).

Tritton, A. S., 'Spirits and Demons in Arabia', *Journal of the Royal Asiatic Society,* 2 (1934), 715-727.

-- *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects* (Londra, 1970 yeniden baskı).

Turan, O., 'Kaykhusraw II Ghiyath al-Din', çev. G. Leiser, *Journal of the Pakistan Historical Society,* 33 (1985), 81-107.

Turner, B. S., *Weber and Islam: A Critical Study* (Londra, 1974).

Tyan, E., *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam* (Annales de l'Université de Lyon, 2. ser., 2; Lyon, 1943).

Ullersperger, J. B., *Die Gescbichte der Psychologie und der Psychiatrik* in *Spanien von den altesten Zeiten bis zur Gegenwart* (Würzburg, 1871).

Ullmann, M., *Die Medizin im Islam* (Handbuch der Orienta-

listik, i: 6: i; Leiden, 1970).

-- *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam* (Handbuch der Orientalistik, ı: 6: 2; Leiden, 1972).

-- ‹Der Werwolf›, *Wiener Zeitschrifi für die Kunde des Morgenlandes,* 68 (1976), 171-184.

--*Islamic Medicine,* çev. J. Watt (Islamic Surveys, i i; Edinburgh, 1978).

-- ed. Ve çev., *Rufus von Ephesos: Krankenjournale* (Wiesbaden, 1978).

Uluçay, M. Ç., ‹Sultan İbrahim Deli mi, Hasta mıydı?›, *Tarih Dünyası,* i (1950), 242-244, 276-278, 343-344.

Uysal, A. E., 'Deliler Kuyusu', *Türk Folkloru Araştırmaları* (Ankara, 1981), 93-111.

Vadet, J.-C., *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siecles de l'Hegire* (Paris, 1968).

van Arendonk, C., 'An Initiation Rite of the Sorcerer in Sourthern Arabia', in *A*

Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. *Browne,* ed. T. W. Arnold ve R. A. Nicholson (Cambridge, 1922), 1-5.

van Ess, J., *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: Der Kalif al-Hakim (*386-411H.) (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der

Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse; Heidelberg, 1977).

van Vloten, G., 'Damonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern', *Wiener*

Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 7 (1893), 169-187, 233-247; 8 (1894), 59-73, 290-292.

Vaughan, A. C, *Madness in Greek Thought and Custom* (Baltimore, 1919).

Vermes, *G., Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* (Londra, 1983).

--*Jesus and the World of Judaism* (Philadelphia, 1984).

Vesey-Fitzgerald, S., *Muhammadan Law: An Abridgement* (Oxford, 1931).

Vinchon, J., 'Notes sur l'histoire de l'alcoolisme dans l'Islam', *Memoires de la Société française d'histoire de la medecine et de ses filiales,* i (1945), 21-24.

Vööbus, A., 'Einiges über die karitative Tatigkeit des Syrischen Mönchtums: Ein Beitrag zur Geschichte der Liebestatigkeit im Orient', *Contributions of Baltic University,* 51 (Pinneberg, 1947) 1-27.

Wack, M. F., 'The *Liber de heros morbo* of Johannes Afflacius and Its Implications for Medieval Love Conventions', *Speculum,* 62 (1987), 324-344.

Waldmeier, T., *Appeal for the First Home for the Insane on Mt. Lebanon* (Londra, 1897).

Walker, J., çev., *Folk Medicine in Modern Egypt: Being the Releuant Parts of the 'Tibb al-Rukka'* or *'Old Wives' Medicine' of 'Abd al-Rabman Isma'il* (Londra, 1934).

Walker, N., 'The Insanity Defense before 1800', *Annals of the American Academy of Political and Social Science,* 477 (1985), 25-30.

Walzer, R., *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (Oriental Studies, i; Oxford, 1962).

Warburg, G. R., ve Gilbar, G. C., ed. *Studies in Islamic Society: Contributions in Memory of Gabriel Baer* (Hayfa, 1984).

Ward, B., çev., *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection* (Londra, 1983).

Watt, W. M., *Islamic Political Thought* (Edinburgh, 1968).

Weber, M. M., 'Die "opiumkur" in der Psychiatrie, Ein Beitrag zur Geschichte der Psychopharmakotherapie', *Sudhoffs Archiv,* 71 (1987), 31-61.

Weiss, M. G., 'The Interrelationship of Tropical Disease and Mental Disorder: Conceptual Framework and Literature Review'; *Culture, Medicine and Psychiatry,* 9 (1985), 111-200.

Weisser, U., 'Ibn Sina und die Medizin des arabisch-islamischen Mittelalters-Alte und neue Urteile und Vorurteile', *Medizinhistorisches Journal,* 18 (1983), 283-305.

--- 'Zwischen Antike und europaischem Mittelalter: Die arabisch-islamische

Medizin in ihrer klassischen Epoche', *Medizinhistorisches Journal,* 20 (1985), 319-341.

Welch, A. T., 'Allah and Other Supernatural Beings: The Emergence of the Qur'anic Doctrine of *Tawhid', Journal of the American Academy of Religion, Thematic Studies: Studies in*

Qur'an and Tafsir, 47: (1979), 733-758.

Wellhausen, J., *Reste arabischen Heidentums, gesammelt und erlautert,* yeni baskı, (Berlin, 1927).

Welsford, E., *The Fool, His Social and Literary History* (Londra, 1935),

Wensinck, A. J., 'The Refused Dignity', in *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward* G. *Broume,* ed. T. W. Arnold ve R. A. Nicholson (Cambridge, 1922), 491-499.

--*A Handbook of Early Muhammadan Tradition* (Leiden, 1927).

-- ve Mensing, J. P., *Concordance et indices de la tradition musulmane* (7 cilt; Leiden, 1936-1969).

Werner, E., 'Greek Ideas on Music in Judeo-Arabic Literature', in *The Commonwealth of Music in Honor of Curt Sachs,* ed. G. Reese ve R. Brandel (New York-Londra, 1965), 71-96.

-- ve Sonne, I., 'The Philosophy and Theory of Music in Judaeo-Arabic Literature', *Hebrew Union College Annual,* 16 (1941), 251-319; 17 (1942), 513-573.

Westermarek, E. A., *Ritual and Belief in Morocco* (2 cilt; Londra, 1926).

Whitwell, J. R., *Historical Notes on Psychiatry* (Londra, 1936).

Winter, M., *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd al- Wahhab al-Sha'rani* (New Brunswick, Nj-Londra, 1982).

Wipszyeka, E., *Les Ressources* et *les activités économiques des églises en Egypte du IV^e au VIII^e sicele* (Papyrologiea Bruxellensia, 10; Brüksel, 1972).

Wortley, J., 'The Relationship between the *Vita* and the Cult of Saint Andrew Salos', *Analecta Bollandiana,* 90 (1972), 137-141.

Yafi'i, Abdullah İbn Esad (ö. 1367), *Ravz er-reyâhin* (Kahire, 1890).

el- Ya'qubi, *Les Pays,* çev. G. Wiet (Textes et traduetions d›auteurs orientaux, i; Kahire, 1937).

-- *Ta'rikh al-Ya'qübi* (2 cilt; Beyrut, 1960).

Yaqût, *Jacut's Geographisches Wörterbuch,* ed. H. F. Wüstenfeld, (6 cilt; Leipzig, 1867).

--Irshad al-arib ila ma'rifat al-adib (7 cilt; Londra, 1907-1926).

Zacharias, Bishop of *Mytilene, The Syriac Chroniele Known as That of*

Zachariah of Mitylene, çev. F. J. Harnilton ve E. W. Brooks (Londra, 1899).

Zilboorg, G., ve Henry, G. W., *A History of Medical Psychology* (New York, 1941).

Ziyadeh, M. M., 'es-Sücun fi Misr fi l-'usür al-vusta', *et-Takafa,* 260, 262, 279 (Kahire, 1943-1944), 2123-2125; 20-22; 424-426.

Zwemer, S. M., *The Influence of Animism on Islam: An Account of Popular Superstitions* (Londra, 1920).

--Studies in Popular Islam: A Collection of Papers dealing with the Superstitions and Beliefs of the Common People (Londra, 1939).

Zwettler, M., *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications* (Columbus, Ohio, 1978).

DİZİN

A

Abbasi imparatorluğu, Abbasiler, 65, 67, 68, 70, 71, 153, 154, 157, 296, 322, 399, 409, 443, 572, 577, 587
abdest, 313, 314, 327, 482, 516
Abdurrahman el-Cabarti, 522
Abdülkadir en-Nakkad, 509
Acem, 17, 85, 146, 149, 166, 210, 238, 260, 261, 410, 428, 461, 563
Açlık, 88, 502, 503
adab, 16, 400, 483, 575
Afrikalı Leo, 169, 170, 171, 360, 361, 362, 363, 518, 519
Afyon, 53, 88, 90, 124, 145, 146, 178, 179, 210, 394, 490
Agresif davranış, 138
Ahmed (Sultan), I., 168, 173, 349
Ailevi bakım, 41, 179, 183
Akıl, 30, 50, 53, 54, 87, 93, 132, 189, 192, 195, 196, 252, 333, 347, 414, 445, 480, 513, 528, 535, 540, 570, 596, 597
Akıl hastaneleri, 23, 145, 149, 150, 152, 157, 174, 176, 205, 223, 224, 263, 264, 358, 458, 487, 491
Akıllı deliler, 29, 167, 181, 443, 444, 446, 449, 450, 451, 453, 454, 455, 456, 457, 459, 461, 475, 476, 499, 513, 563, 582
Alexander of Tralles, 75
Alkol, 93, 139, 141, 142, 143, 202
Alın, 111
altın, 108, 169, 185, 190, 223, 224, 314
Ampirizm, ampirik, 74, 217, 317, 383
Anastasius, 188, 254
Anastenarides, 381
Anatomi, 35, 54
Anksiyete, 49, 57, 58, 86, 123, 125, 370
antidepresan, 88, 177, 209, 210
antropoloji, 335
apatheia, 256, 473
ibn Arabî, 290
Arapça, 17, 28, 36, 45, 46, 61, 62, 64, 68, 70, 76, 85, 108, 119, 130, 137, 144, 154, 169, 195, 270, 298, 307, 334, 337, 341, 342, 355, 401, 407, 411, 423, 428, 429, 441, 443, 493, 520, 521, 522, 523, 524, 574, 585
Araplar, Arap fetihleri, 18, 40, 155, 165, 181, 186, 264, 266, 275, 278, 288, 292, 295, 337, 402, 408, 409, 447, 474
Aristokrasi, 335, 591
Aristoteles, 43, 104, 105, 212, 220, 534
aşevi, 586
Aşk, aşk hastası, 28, 29, 47, 57, 58, 118, 124, 138, 159, 247, 329, 330, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 416, 418, 421, 424, 425, 426, 429, 431, 432, 433, 437, 438, 441, 455, 457, 459, 487, 497
asimilasyon, 382
Astroloji, 217, 339, 341, 362
Atabeylik, 202
ateş, 36, 51, 52, 53, 84, 86, 87, 89, 111, 127, 138, 140, 150, 304, 319, 368, 402, 412, 447
Atina anayasası, 534

Augustine, 35
Aurelianus, 132
aybaşı, 54, 98
Ayşa Kandişa, 370, 371, 372
Ayşe (Hz.), 314, 325, 329, 343
aziz, azizler, 26, 67, 210, 233, 234, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 258, 260, 262, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 289, 292, 293, 294, 296, 299, 303, 306, 308, 335, 412, 428, 470, 472, 473, 496, 500, 515

B

Bağdat, 62, 68, 69, 71, 73, 101, 153, 154, 156, 160, 179, 194, 207, 264, 302, 340, 352, 417, 458, 486, 492, 559, 563
İbn Bahtişû, 151
bal, 80, 81, 185, 274, 515
balgam, 36, 38, 50, 76, 80, 84, 130
batıl, 155, 238, 245, 298, 319, 335, 382
baraka, 301, 302, 303, 344, 370, 371, 373, 386, 454, 475, 523
Basra, 158, 250, 270, 408, 450, 451, 452, 459, 460
basur, 79, 100, 106, 116, 184
ibni Battûta, 582, 584, 585, 586
bayram, bayramlar, 228, 299
bebek cinayetleri, 39, 40
bedeviler, 317, 318, 402, 404, 462, 476
berber, 193, 367, 494, 495
beyin, 43, 46, 49, 50, 51, 54, 60, 84, 86, 87, 93, 94, 95, 96, 105, 106, 108, 113, 115, 119, 126, 131, 138, 141, 154, 324, 404
bimaristan, 70, 151, 153, 154, 509, 590
Binbir Gece Masalları, 16, 194, 438
birsâm, 85, 86, 95, 106
el-Bistâmî, 480
Bizans, 66, 70, 73, 142, 186, 187, 196, 221, 250, 253, 262, 263, 284, 567, 571
boşanma, 535, 541, 543, 544, 552, 556, 557
Brütüs, 228
budizm, 483
Buharî, -El, 325, 570
Bühlül, 29, 443, 444, 450, 451, 452, 453, 454, 456, 513
büyü, büyücüler, büyü yapma, 9, 22, 27, 28, 59, 114, 150, 216, 237, 238, 240, 242, 246, 247, 250, 259, 260, 267, 268, 274, 277, 280, 281, 286, 288, 298, 304, 308, 309, 320, 321, 324, 325, 326, 328, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 351, 354, 355, 357, 360, 361, 363, 369, 377, 380, 384, 385, 386, 390, 394, 420, 430, 477, 510, 542, 595

C

Câbir Bin Hayyan, 342
Cafer bin Süleyman, 459
el-Cahız, 68, 69, 355, 400, 444, 453, 454
cebrail, 146, 267, 282, 285
Cehm bin Safvan, 504
el-Cevherî, 20, 364
ceylan, 278, 416, 420, 428
ceza (olarak hastalık), 102, 188, 190, 227, 230, 278, 315, 337, 345, 427, 500, 533, 536, 539
cezai ehliyet, 544
cinler, cine tutulma, cin çıkarma, 25, 26, 28, 102, 114, 121, 155, 176, 232, 235, 241, 242, 243,

244, 245, 249, 261, 264, 269, 270, 276, 277, 278, 281, 282, 285, 288, 306, 307, 309, 323, 328, 337, 338, 340, 345, 355, 356, 358, 362, 365, 366, 371, 373, 378, 379, 384, 385, 387, 391, 394, 447, 468, 510, 527
cinsel ilişki, cinsel etkinlik, 48, 55, 99, 116, 118, 125, 185, 308, 314
coğrafyacı, coğrafyacılar, 40, 270
Cornelius, 38, 271
Corpus Juris Civilis, 538, 540
cüzzam, 37, 144, 148, 259, 267, 314

Ç

çaput bağlama (türbelerde), 303
çıplak, çıplaklık, 169, 173, 174, 229, 231, 233, 255, 305, 370, 425, 427, 428, 450, 469, 476, 502, 512, 517, 519, 521, 522
çileciler, 30, 99, 247, 255, 291, 424, 474, 478
çöpleme, 79, 80, 81, 96, 121

D

dağlama, 110, 124, 176, 314, 320
Davud (Hz.), 219
decretum, 540, 542
De locis affectis, 74, 83, 103, 119, 129
delirium, 86, 94
delusion, 89, 94, 102, 114, 128, 364
derinkuyu, 263
derviş, 224, 307, 383, 416, 424, 499
deve, 226, 278, 377, 447
diaconiae, 571
dilenciler, dilencilik, 253, 257, 498, 593
divane, 447, 496, 511, 582
doğaüstü, doğaüstü güçler, 15, 22, 24, 25, 27, 28, 58, 125, 139, 240, 248, 262, 268, 275, 277, 279, 280, 288, 300, 301, 333, 339, 369, 370, 392, 421, 473, 494, 509, 517, 523, 524, 526, 527
dört unsur teorisi, 36, 37, 43, 53, 60, 87, 96, 100, 103, 121, 126, 127, 130, 143, 156, 167, 179, 199, 207, 219, 220
düğümler (büyü), 327, 343, 386
dua, dua etmek, 27, 28, 153, 216, 237, 239, 245, 251
düalizm, 254, 259, 265, 267, 269, 292, 296, 305, 308, 309, 314, 320, 328, 348, 357, 365, 366, 391, 430, 436, 458, 471, 477, 481, 575

E

Ebubekir (Hz), 290, 458
Ebu Halife, 344
edebiyat, 62, 210, 239, 277, 425, 443, 491
edessa, 472
Edirne, 223, 224
egzorsizm, 232, 233, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 249, 252, 258, 260, 265, 268, 270, 271, 273, 287, 296, 306, 307, 308, 310, 323, 340, 342, 347, 351, 356, 362, 372, 380, 387, 394
ekstasis, 467
Elektroşok tedavisi, 140
epilepsi, 283, 284, 340, 361, 363, 365, 548
erizipel, 105, 120, 138
Ermeni taşı, 80, 81, 185
Eski Ahit, 134, 227, 228, 230, 231, 232, 236, 242, 329, 432, 459, 463, 465, 466
Esma-ül hüsna, 338, 340, 342,

391
ethos, 218, 219
eşcinsellik, 131, 132, 134, 136
etiyoloji, 83, 84, 93, 96, 111, 121, 235, 322, 369
Etiyopya, 146, 166, 376
euphrosyne, 184
Eutychius, 196
Evagrios, 255, 256
Evliya Çelebi, 164, 167, 168, 170, 172, 204, 210, 222, 224, 581, 591

F

fakih, 27, 141, 143, 323, 344, 385, 386, 509, 583, 595
falcı, falcılar, falcılık, 281, 282, 287, 288, 355, 361, 375, 385, 387, 417, 421, 441
Fatimî, 163, 192, 302, 563, 590
felç, 50, 84, 93, 96, 111, 121, 138, 142, 305, 320, 370, 374, 392
Feridüddin Attar, 480, 491, 492, 495
Festus, 465
fetva, 204, 561, 562
Fez, 358, 359, 360, 361, 362, 518, 523
Filistin, 23, 145, 256, 262, 303, 304, 476, 557
Firdevsi, 431
Floransa, 152
Fransa, Fransız işgali, 172
frengi, 139, 141, 149, 150, 206
Froissart, Jean, 198
fukaha, 367, 583
Fustat, 161, 193, 194, 451, 507, 509, 515, 580
Fuzuli, 412, 429, 430

G

Galen, Galenizm, 15, 22, 23, 26, 27, 35, 36, 38, 43, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 57, 59, 60, 61, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 80, 88, 104, 124, 127, 128, 129, 140, 141, 154, 156, 178, 250, 313, 317, 328, 381, 402, 526, 595
Granada, 157, 169
Gundeşapur, 65, 67, 69, 70, 76
günah, 91, 187, 235, 237, 238, 244, 257, 289, 316, 425, 456, 512, 541, 542

H

Hac, hacı, 297, 302, 303, 427, 430, 451, 452, 460, 480, 489, 509, 520, 523
hacamat, 176, 319, 326
el-Haccac bin Yusuf, 448
haciyografi, 248, 295, 471, 516
El-Hadi, 456
hadisler, 291, 297, 312, 313, 320, 333, 337, 445, 450, 578
hadra, 303, 375
el-Hafız, 218
el-Hakim, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 563
Hallac-ı Mansur, 484, 485, 486, 492
İbni Haldun, 339, 341, 342, 343, 362, 484, 525, 526, 527, 528, 529, 552
Halep, 162
halüsinasyon, 50, 77, 94, 102, 109, 146
hamam, 103, 116, 173, 176, 178
Hamra, 105
Hanefi mezhebi, 547, 555, 557, 559
haram, 568, 596
Harun Reşid, 194, 208, 215, 296, 451, 452, 457, 475, 563
haşhaş, 96, 97, 143, 144, 145, 146, 518

havariler, 290, 465, 466
hayal kırıklığı, 382, 422
hayırseverlik, 66, 291, 293, 460, 575, 589, 592
hazımsızlık, 76, 77, 115
hekimler, 24, 36, 65, 67, 68, 69, 70, 145, 148, 155, 164, 166, 204, 210, 212, 322, 367
helenistik dönem, 23, 60, 64, 233, 346, 481, 490
heliopolis, 225
hemoroid, 112
Herod Agrippa, 465
(büyük) Herod, 236, 465
heron, 251
hezeyan, 85, 86, 87, 88, 94, 102, 105, 108, 137, 314, 330, 364
himaye, 155, 295, 534, 589
el-Hindî, 363, 364, 365, 366
hinduizm, 483
Hipokrat, 23, 24, 35, 36, 43, 55, 59, 64, 74, 85, 166, 240, 326
histeri, 54, 137
Horasan, 444, 482, 485
Hıristiyan, 22, 24, 25, 27, 29, 30, 61, 63, 65, 66, 67, 70, 156, 157, 182, 187, 193, 196, 200, 227, 232, 238, 245, 247, 259, 260, 262, 272, 293, 294, 301, 310, 316, 335, 344, 345, 352, 379, 390, 456, 463, 464, 465, 466, 468, 470, 472, 474, 481, 490, 508, 515, 537, 540, 542, 565, 569
Huneyn bin İshak, 62, 63, 64, 75, 76, 100, 135
Hüseyin Efendi (Cinci Hoca), 203, 204

I

ışk, 99, 125, 137, 329, 330, 401, 402, 404, 405, 406, 407

İ

iblis, 174, 232, 238, 239, 240, 254, 276, 340, 347, 387
İbn Hindû, 216, 217
İbni Rüşd, 549
İbni Sina, 140, 321, 326, 330, 399
İbnünnedim, 338, 339, 340, 341
İbrani, İbranice, 170, 231, 234, 279, 298, 407
idrar, 87, 98, 99, 108, 113, 117, 123, 148, 184, 190, 211, 294
iktidarsızlık, 556
ilham, 29, 123, 218, 235, 257, 279, 280, 282, 288, 291, 343, 412, 420, 431, 444, 467, 488, 492, 495, 496, 497, 518, 525, 564, 599
imarethane, 164, 165, 168, 252, 253
İsa (Hz.), 25, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 273, 288, 292, 466, 480, 498, 576
İshak bin İmran, 23, 83, 91, 178, 206, 216
İskenderiye, 23, 24, 36, 61, 62, 63, 262, 473, 541
İsmailî, 194, 578
israil, 197, 227, 229, 233, 234, 235, 238, 394
İstanbul, 168, 169, 173, 203, 204, 250, 253, 254, 581
istihare, 310, 366

J

Jacob ben Simon, 170
John Chrysostom, 142, 572
Justin II., 186, 187, 190, 253
Justinian I., 187, 256, 263, 536

K

Kabala öğretisi, kabalist, kabalistler, 362, 394

kadın, kadınlar, 17, 56, 57, 77, 118, 133, 135, 148, 162, 163, 166, 168, 179, 182, 193, 201, 204, 261, 295, 296, 308, 310, 321, 329, 335, 354, 361, 368, 377, 378, 382, 390, 408, 414, 416, 435, 449, 461, 469, 470, 510, 519, 522, 546, 557, 579
kâhin, 26, 102, 155, 229, 231, 279, 281, 282, 286, 290, 337, 341, 430, 525
kahve, kahvehaneler, 139, 146, 147, 148, 149
Kalenderî, Kalenderîlik, 483
Kallistos, 56
kanama, kan alma, 48, 52, 88, 93, 94, 96, 98, 100, 109, 116, 123, 176, 307, 314, 394
kan parası, 555
Kapadokya, 263
Karacaahmed (şeyh), 310, 311
Karagöz, 174
kara safra, 36, 37, 38, 46, 47, 49, 50, 53, 76, 77, 79, 80, 87, 90, 94, 97, 99, 102, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 125, 128, 130, 402
karin, 384, 386
Karmatî, Karmatîlik, 578
Katip Çelebi, 311, 347
Kayseri, 157
kekik küskütü, 80, 81, 96, 185
keşiş, 252, 256, 259, 306, 415, 470, 476, 521
Keyhüsrev II., 228
keymus, 99, 365
kıllanma, 78, 114
Kıptî, Kıptî kilisesi, 193, 262, 263
kilise, kilise kanunları, 269, 304, 305, 311, 466, 468, 472, 540, 541, 542, 543, 544, 555, 557, 559, 570
el-Kindî, 134, 157, 219
kocakarı ilacı, 24, 156, 314, 317
köle, kölelik, 163, 193, 251, 324, 359, 376, 433, 435, 449, 461, 501, 503, 510, 518, 535, 537, 555, 557
krasis, 45
kuduz, 37, 64, 88, 108, 111, 120, 121, 137, 138
Kudüs, 193, 197, 223, 231, 233, 235, 242, 269, 476, 479, 568
Kûfe, 181, 292, 346, 408, 452, 455
kum falı, 361, 441
kupa çekme, 79, 116, 122
Kuran-ı Kerim, 39, 273, 288, 290, 351, 366, 386, 432, 513, 545, 564, 565, 596
Kureyş, 285, 286, 287
kurşun dökme, 310
kusturucular, 48, 79
kutrub, 85, 89
Kutsal budala, 29, 468, 469, 470, 471, 472, 474, 483
kutsal deli, 30, 234, 251, 253, 256, 257, 400, 406, 450, 454, 463, 464, 466, 468, 470, 471, 472, 473, 476, 479, 489, 490, 492, 497, 498, 500, 508, 509, 510, 512, 514, 520, 528, 529, 595, 596
Kuzey Afrika, 26, 101, 157, 170, 299, 300, 302, 334, 359, 360, 366, 376, 377, 518

L

Lahmiler, 264
Lane, Edward, 520, 522, 524
lavanta, 81
lavman, 82, 96, 98, 103, 111, 112, 116
letarji, 45, 53, 54, 74, 84, 86, 95, 105, 106, 111, 120, 129, 138, 147, 155
Leyla ile Mecnun, 407, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 418, 421, 424, 431, 432, 437

literatür, 65, 125, 130, 153, 221, 248, 316, 338, 364, 403, 405, 474, 506, 540, 584
lonca, 169, 361, 362, 573
Lübnan, 180, 181, 195, 306, 478

M

el-Mağribî, 201
mahrem, 574
el-Malik, 163, 579, 583
manastır, manastırlar, 71, 156, 193, 249, 251, 252, 253, 258, 260, 262, 263, 264, 269, 291, 294, 298, 304, 456, 457, 471, 472
Marakeş, 40, 169, 302, 303, 361, 365, 366, 370, 371, 372, 523
el-Mecusi, 23, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 103, 123, 136, 315
Melamî, Melamîlik, Melamîler, 481, 482, 483, 518
melankoli, 37, 38, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 76, 77, 79, 81, 82, 83, 87, 94, 95, 100, 102, 103, 107, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 119, 120, 121, 123, 124, 127, 128, 130, 131, 137, 139, 140, 145, 147, 148, 149, 150, 183, 184, 197, 210, 212, 216, 267, 285, 314, 363, 394, 402, 501
melekler, 30, 245, 251, 278, 300, 301, 500, 525, 596
mesane, 86
ibn Meymûn, 183, 184, 185, 219
mezarlık, mezarlıklar, 89, 95, 116, 307, 312, 454, 458, 459, 461, 478, 496, 508, 543
Mezopotamya, 186, 258, 264
Mezmurlar, 231
Mide, 37, 50, 77, 79, 81, 86, 93, 94, 106
minyatürler, 173, 428, 434
miras, 43, 73, 192, 218, 245, 288, 378, 453, 544, 552, 555, 572, 591
monografi, 38, 76, 83, 100, 101, 133, 366
Muaviye, 272, 346
Hz. Muhammed, 288, 289, 290, 291, 292, 315, 326, 331, 351, 431, 437
Mukbilzade Mümin, 137
Musa (Hz.), 281
muska, 28, 216, 267, 268, 298, 301, 305, 307, 308, 309, 321, 334, 337, 338, 339, 341, 343, 352, 358, 362, 363, 367, 368, 376, 379, 385, 386, 390, 393, 395, 430, 431, 440
müezzin, 223, 561, 582
Mühtedi, 351
mühür, 338, 340, 425
müzik, müzikle terapi, 103, 134, 149, 162, 185, 193, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 233, 379

N

nabız, 50, 86, 95, 98, 108, 118, 124, 211
Nakşibendi tarikatı, 483
namaz, 141, 175, 213, 297, 313, 338, 426, 460, 485, 506, 507, 514, 515, 516, 557, 558
Nasreddin Hoca, 451
nazar, 159, 298, 309, 314, 320, 321, 325, 326, 327, 369, 393, 406
Nebukadnezar, 197
nefs, 51, 104, 106, 133, 329
neoplatoncu, 406
en-Neysaburi, 444, 445, 446, 447, 448, 450, 453, 454, 455, 475
nisyan, 105, 137, 155
niyet, 330, 338, 343, 347, 355, 386, 401, 539, 544, 558, 570
Nizami, 410, 411, 412, 413, 414,

421, 423, 426, 427, 429, 431

O

O'Connor, Flannery, 463
On prognosis, 57, 58
oruç, oruç tutma, 28, 133, 255, 291, 313, 320, 460, 481, 485, 560, 564
Osmanlı, Osmanlılar, Osmanlı İmparatorluğu, 149, 157, 164, 169, 173, 202, 222, 515, 559

Ö

Ödem, 64, 88, 112, 319
özgürlük, 19, 501, 520, 594

P

Pagan, paganizm, 24, 149, 199, 246, 260, 270, 271, 300, 318, 335, 336, 352, 376, 379, 434, 436, 467
pansuman, 86, 88, 116, 123, 176
patronaj, 295, 318
perhiz, 50, 55, 80, 92, 97, 98, 99, 121, 178, 185, 207, 308, 313, 320
peygamberler, 135, 229, 231, 233, 234, 242, 276, 291, 352, 446, 459, 463
phrenitis, 85
Pisentius, 265, 266
Platon, Platoculuk, 41, 43, 47, 74, 166, 206, 220, 250, 402, 467, 534, 535
pneumata, 43, 55, 92
Poseidonius, 126
Prosper Alpin, 145, 176
Psikoterapi, 58, 206, 208, 211

R

Ramazan, 353, 370, 414, 460, 564, 575,
er-Razi, 23, 47, 48, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 95, 133, 136, 321, 404
romantik, 28, 126, 399, 406, 414, 422, 425
Rufus (Efesli), 38, 43, 46, 47, 48, 74, 76, 77, 83, 214
ruh, 23, 38, 42, 43, 44, 45, 56, 57, 92, 112, 118, 124, 154, 188, 206, 209, 215, 218, 220, 227, 230, 238, 240, 243, 251, 259, 264, 266, 271, 307, 312, 320, 322, 327, 343, 348, 370, 384, 386, 387, 404, 464, 467, 471, 513, 524, 526
rüya, rüyaya yatma, 24, 111, 119, 254, 269, 311, 417, 432, 436, 439, 456, 515

S

sadaka, 303, 356, 521, 551, 572, 575, 577, 578
sarhoşluk, 92, 141, 143
sahabe, 351, 475, 527
Sahra, 371
Salgın hastalıklar, 50, 55, 58
Samuel, 229, 231
Sara, 23, 38, 46, 50, 58, 93, 94, 96, 102, 119, 121, 155, 188, 202, 283, 284, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 345, 354, 365, 405, 448
İbn Sarabiyun, 75, 76, 78, 86
Sarı safra, 36, 37, 38, 50, 51, 76, 82, 85, 86, 87, 94, 95, 97, 98, 107, 108, 109, 111, 112, 131, 178, 184, 200, 224
Sasani imparatorluğu, Sasaniler, 66, 258, 260
Saûl, 219, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 236
sayıklama, 52, 53, 74, 85, 105, 107, 108, 120, 284, 287
seyyah, 160, 161, 164, 172, 222, 476, 515

Simeon Salos, 256
simya, 342, 477
sirsam, 85, 86, 95, 105, 106, 107, 108
somatik, 22, 43, 59, 96, 156, 157, 208, 403, 430
Sufiler, sufilik, sufi, 143, 145, 164, 194, 218, 234, 294, 295, 297, 308, 310, 372, 381, 409, 411, 454, 475, 476, 478, 480, 481, 484, 486, 492, 498, 500, 506, 511, 524, 588
es-Suyutî, 215, 313, 314, 315, 323
Süleyman (Hz.), 146, 239, 339, 340, 347
sülük, 124
Süryani, Süryanice, Süryaniler, 36, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 73, 75, 76, 154, 218, 263, 264, 267, 268, 292, 298, 342, 472, 481, 569

Ş

Şafi mezhebi, 546, 554, 555, 556, 560
şair, şairler, 26, 47, 159, 172, 279, 280, 285, 286, 287, 288, 400, 404, 407, 408, 409, 410, 412, 414, 431, 482, 484, 497
şehit, şehitlik, 259, 315, 331, 423, 470
Şehriyar, 16
şeytan, 25, 88, 109, 115, 141, 155, 182, 187, 188, 232, 241, 244, 245, 251, 258, 259, 260, 264, 265, 266, 271, 278, 305, 309, 335, 338, 356, 370, 395, 437, 447, 468, 471, 495, 509, 524, 543
eş- Şiblî, 409, 497, 503, 504, 513
Şifa, şifacılar, şifacılık, 21, 25, 26, 27, 48, 104, 140, 153, 160, 177, 213, 216, 232, 236, 237, 240, 242, 244, 246, 247, 249, 255, 258, 262, 266, 272, 274, 301, 302, 310, 318, 333, 377, 385, 508, 595
şiir, 47, 99, 158, 286, 401, 405, 408, 409, 410, 417, 418, 431, 440, 441, 449, 453, 457, 458, 459, 460, 467, 478, 488

T

et-Taberî, 75, 82, 126, 136, 154, 214, 216, 321, 346, 353, 355, 356
İbn Tağribirdi, 354
Tarsus, 452, 455
tekke, tekkeler, 164, 294, 310, 311, 482, 485, 529, 588
tercüme, tercümanlar, 61, 62, 63, 65, 70, 125, 130, 154, 218, 291, 342, 355, 403, 506
Tesniye, 230, 231
teşhis, 18, 41, 87, 95, 104, 124, 136, 184, 212, 237, 357, 377, 380, 393, 403, 407
İbn Teymiye, 319
Tıbbı nebevi, 321, 323, 351, 363, 368, 381
tıp okulu, 23, 61, 62, 63
tiryak, 53, 90, 99, 116, 117, 145, 146, 168, 178, 320
Topkapı Sarayı,203
Trallesli Alexander, 206
türbeler, 177, 298, 301, 304
tütsü, 298, 308, 366, 371, 384, 390, 391, 395
tütün, 137, 139, 141

U

ukalâyi mecânîn, 513, 514
unutkanlık, 52, 84, 108, 111, 155

V

vaftiz, 246, 259, 260, 266, 271,

272, 541, 542
vakayıname, 16, 18, 66, 188, 195, 196
vakanüvis, 149, 191, 195, 201
vakıf, vakıflar, 74, 163, 179, 371, 393, 479, 496, 502, 552, 588, 589, 590, 591
veba, 151, 315, 319, 331
vesayet, 553, 556, 559, 560, 561, 567, 569
velayet, 534, 550, 552
vergi, 203, 559, 577, 578, 591

W

Westermarck, Edvard, 358, 359, 523

X

xenodocheia, 66, 154

Y

Yahudiler, 25, 219, 229, 236, 239, 240, 267, 301, 339, 346, 473, 582
yasal sınırlama, 554, 566
yatıştırıcı, 112, 176, 379
yedi sayısı, 328
yılan, 57, 149, 178, 215, 270, 278, 320, 327, 355, 427
yoksul, yoksullar, 41, 71, 156, 160, 167, 172, 175, 177, 179, 252, 262, 263, 291, 319, 474, 475, 498, 502, 503, 511, 567, 571, 572, 576, 588, 592, 593
Yunanca, 37, 45, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 71, 73, 76, 85, 129, 152, 218, 231, 291, 403, 536, 543
Yusuf ile Züleyha, 173, 431, 436

Z

zekat, 71, 455, 460, 488, 559, 560, 571, 576, 577, 586
Zerdüştlük, 336
zımmi, 68, 560
zikir, 274, 326, 342, 483, 520, 529
zincir, zincire vurma, 108, 158, 160, 161, 165, 167, 169, 170, 175, 222, 224, 243, 251, 254, 304, 305, 351, 416, 420, 423, 433, 457, 487, 441, 446, 580

Mecnun

Ortaçağ İslam Toplumunda Deli

Michael W. Dols

Ortaçağda İslam dünyasında delilik kavramını ele alan *Mecnun: Ortaçağ İslam Toplumunda Deli* adlı kitap Michael W. Dols'un ölümünden önceki süreçte büyük bir özveriyle tamamladığı son eseri. Tarih, edebiyat ve sanat kaynaklarını araştıran Dols, İslam toplumlarında deli olarak adlandırılmış olanlara nasıl davranıldığı ve bu insanlar hakkında neler düşünüldüğünü sorguluyor. Kitapta ayrıca Hıristiyan ve İslam toplumlarının sağlığa dair inanışları ve pratiklerinin bir kıyaslaması da sunuluyor.

"Delilik geçmişte oldukça müphem bir kavramdı ve akli dengesi yerinde olmayanları tanımlamanın pek çok yolu vardı. Sonuçta ben ortaçağ İslam toplumunda deliliğin anlamlarını açıklamaya çalıştım. Böyle bir işi üstlenmenin doğasında olan ciddi güçlüklerden ötürü bu mecnun çalışması, hiçbir şekilde kesinlik gibi bir iddiası olmayan uzun bir toplumsal tarih denemesi olmalıdır. Burada açığa çıkan şey, bu toplumun olağandışı davranışların yorumlanmasında modern batı toplumundan çok daha geniş bir müsamahaya izin vermiş olduğu ve şiddete eğilimsiz akıl hastalarına fazlasıyla özgürlük tanıdığıdır. Delilerin ortaçağ toplumunda farklı şekillerde asimile edildikleri gerçeği şaşırtıcı olmayabilir ama İslam kültürünün pek çok önemli yanına da ışık tutar ve çoğu zaman bazı şeyleri tersten okuma imkânı sağlayarak sıradan toplumsal yaşantının benzersiz dokusunu yansıtır. Ayrıca Müslüman yaşantısının bütün önemli yanlarının bireyin aklının başında olması gerçeğine bağlı olduğu göz önüne alındığında delilik konusunu marjinal bir endişe olarak düşünmemek hem bir hata, hem de yüzyıllardır süregelen bir probleme de duyarsız kalmak olurdu."

ISBN : 978-605-5302-21-4







35 ₺

www.pinhanyayincilik.com