İSLÂM'DA SAĞLIK VE KORUYUCU HEKİMLİK

EDİTÖR
PROF.DR. ADEM YERİNDE

AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Yayın Hakları

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Sorumlu Editör

Prof. Dr. Âdem YERİNDE

Diğer Editörler

Doç. Dr. Mehmet Salih GECİT
Dr. Öğrt. Üyesi Hasan HALİLOĞLU
Dr. Öğrt. Üyesi Mustafa SAFA
Dr. Öğrt. Üyesi Ekrem KOÇ
Dr. Öğrt. Üyesi Mikail DUMLU
Dr. Öğrt. Üyesi Mücahit EL-HUT
Dr. Öğrt. Üyesi Sedat YILDIRIM
Öğr. Gör. M. Latif BAKIŞ

ISBN: 978-605-80220-6-5

Mizanpaj

Doç. Dr. Mehmet Salih GECİT

Baskı ve Cilt

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Rektörlük/ Ağrı Ibrahım Cecen Unıversıty Rectorate
Erzurum Yolu 4 Km 04100 Merkez, Ağrı-Türkiye
Tel: 0472 –215 98 63 - 0472 216 20 08

İlk Basım, 13.09.2021- AĞRI

Kitapta Yer Alan Makalelerin Her Türlü Bilimsel ve Yasal Sorumluluğu, Yazarlarına Aittir. Kitapta Yer Alan Görsel Malzemelerin Çok Büyük Bir Kısmı, Yazarları Tarafından Sağlanmıştır.

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayını, No: 37

İSLÂM'DA SAĞLIK VE KORUYUCU HEKİMLİK

İÇİNDEKİLER

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Abdulhalik Karabulut'un Takdimi.....6
Önsöz.....8
Giriş.....11
İslâmi Açıdan Sağlık ve İnsan Hayatındaki Önemi.....11
Prof. Dr. Ali Erbaş.....11

Birinci Bölüm.....14
KUR'AN AÇISINDAN SAĞLIK.....14
Korana Virüsü'nün Kaynağına Dair Tezler Bağlamında Bir Kur'an Tabiri Olarak *Tayyib* Kavramı/Adem Yerinde.....15
Mekâsidu'ş-Şeria Bağlamında Kur'ân'da Beden ve Ruh Sağlığı.....28
***Musa Turşak*.....28**
Kur'ân'ın Zikrettiği Ölçü ve Denge Bağlamında Beden ve Ruh Sağlığı/Mehmet Altın.....39
Bilimsel Gelişmelerin Sağlıkla İlgili Ayetlerin Yorumlanmasına Etkisi/Mansur Yayla.....51
Kur'ân'da Bazı Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri/Mehmet Seyid Gecit.....61
Kur'ân Açısından Hastalık ve Şifa/İmdat Balkis.....75
Kur'ân-I Kerîm'deki Maddî Temizlenme İle İlgili Hükümlerin İnsan Sağlığı Açısından Değerlendirilmesi/Ömer Durmuş.....86
هدى القرآن في البعد الصحّي للإنسان/ Ahmad Najib.....94
آيات الشفاء في القرآن بين التفسير والعلم/ Mücahit Elhut.....104
الحلول الوقائية للبدانة من منظور القرآن الكريم والسنة النبوية/ Ahmet Hamitoğlu.....113

İkinci Bölüm.....120
HADİS LİTERATÜRÜNDE SAĞLIK.....120
Hz. Peygamberin İzinde Sağlık Alanında Birarada Yaşama/ Nesimi Yazıcı.....121
Sağlığın Korunmasına ve Hastalıkların Önlenmesine Dair Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Bağlayıcılığı ve İmanî-Ahlakî Boyutu/Yusuf Acar.....136
Hz. Peygamber'in Tıb İle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmes/Mehmet Emin Çiftçi.....147
Yiyecek ve İçeceklere Üflemeyi Nehyeden Hadîslerin Tahlili/Selahattin Aydemir.....161
Mevzûat Literatüründe Bulunan Sağlıkla İlgili Bazı Uydurma Rivayetlerin Tespiti ve Değerlendirilmesi/Abdulalim Adıgüzel.....176

Üçüncü Bölüm.....183
HZ. PEYGAMBER VE KORUYUCU HEKİMLİK.....183
Hz. Muhammed ve Koruyucu Hekimlik/Mustafa Özkan.....184
İslâm Peygamberi'nin Hadislerinde Koruyucu Hekimlik Tedavi ve Karantina/Recep Ertuğay.....188
Peygamber Tasavvurunda Kalp Safiyetinin Ruh ve Beden Sağlığına Etkisi/Ruhullah Öz.....202
Dinler Tarihine Göre Tıbb-I Nebevi/Rifai Erten.....207
Tâûn İle İlgili Hadisler Bağlamında İslâm'ın Karantinaya Bakışı ve Günümüz Sağlık Örgütlerinin Görüşleriyle Karşılaştırılması/Ali Çelik.....220

Dördüncü Bölüm.....229
İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN SAĞLIK.....229
Toplum Sağlığı Açısından İslâm Hukukunda İçki Suçu ve Cezası/Arif Atalay.....230
İslâm Hukuku'na Göre Aıds ve Frengi/Ekrem Koç.....237
İslâm Hukukunda Tıbbî Açıdan Erkek ve Kadının Birbirini Tedavi Etmesinde Şer'î Ölçüler/ Mehmet Cengiz.....250
الطهارة مقاصد الشريعة في حفظ صحة البدن من خلال/ Shawish Murad.....269
فسخ عقد الإجارة في زمن كورونا/Amer Aldershewi.....277

Beşinci Bölüm.....284
İSLÂM TARİHİ VE MEDENİYETİNDE SAĞLIK 284
İslâm Medeniyet Tarihinde Sağlık Kurumları ve Hastaneler/Mahmut Dündar.....285
Et-Tabib El-Hâkim Ebû Hamid Muhammed B. Ali B. Ömer Necibüddin Es-Semarkandî'nin (Ö. 619/1222) "Risâle Fî Müdâvâti Veca'i'l-Mefâsil" Adlı Eserinde Eklem Ağrıları ve Tedavisi/ Mehmet Salih Gecit 298
İslâm Medeniyetinde Vakıf Sağlık Hizmetleri/İsa Akalın.....316
Haçlı Seferleri Esnasında Görülen Salgın Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri/Gülşen İstek 328
Orta Çağdan Günümüze İslâm Toplumlarında Tıbbın Gerilemesinin Sosyolojik Nedenleri/Talip Demir.....346
Yemen'in Asîr Sancağında Veba ve Kolera Salgını (1874-1903)/Hasan Telli.....354
Iı. Abdülhamid Döneminde Bulaşıcı Hastalıklara Karşı Alınacak Korunma ve Temizlik Tedbirleri Hakkında Hazırlanan Bir Nizâmnâme ve Değerlendirilmesi/Kamil Çayır 381
تاريخ الطب والأطباء في العصور الوسطى في جنوب وشرق الأناضول/ Hüseyin Ali.....395
دور مؤسسات الوقف الصحي في تفعيل الرعاية الصحية: آفاق مستقبلية/Suheyib Eldersevı-Abdullah Eldersevi- Amer Aldershewi 405

Altıncı Bölüm 411
AHLAK /MANEVİYAT -RUH VE BEDEN SAĞLIĞI 411
Ruh ve Beden Sağlığı Korumada Din: Bir Model Önerisi/ Muhammed Kızılgeçit.....412
Din, Ahlak ve Sağlık İlişkisi/ Zeki Tan 419
Kur'ân'a Göre Manevî Hastalıklara Zemin Hazırlama Açısından Aşırı Mal Sevgisi ve Tedavi Yolları/İbrahim Yıldız.....431
Temel Değerler ve Temel Elementler Bağlamında Tıp ve Ahlâk İlişkisi/M. Latif Bakış Ayda Kargar 456

Yedinci Bölüm 465
SAĞLIKLA İLGİLİ ÇEŞİTLİ KONULAR 465
Karantina Tarihinden Bir Sayfa (1867 Tarihli Karantina Nizamnamesi Tahlili)/Adil Şen 466
***Tarihu'z-Zuknînî'ye* Göre El-Cezire Bölgesindeki Salgın Hastalıklar (Miladi 587-774 Yılları)/Cuma Karan.....470**
Çağdaş İslâm Düşüncesinde Geleneksel İslâm Tıbbına Yaklaşım Biçimi (Fazlurrahman Örneği)/Saadet Altay.....479
"Takdîr-İ İlâhî" Söylemi Üzerine Kelâmi Bir Tahlil/Hamdullah Arvas.....486
Koruyucu Hekimlik ve Aile Hekimliği/ İdris Demir 494
Tıbbi Konuların İslâmi Bir Bakış Açısıyla Değerlendirilmesi/ Ercan Avci.....497
İslâm Eğitiminde Sağlığın Önemi/ Hayati Tetik.....503
Mecmû'a-İ Kas'âid ve Gazeliyyât'ta Birkaç İlaç Tarifi/Sait Yılter 514
Molla Muhammed Arvasî ve Onun Tıbb-I Arvasî Adlı Eserinin Koruyucu Hekimlik Açısından Analizi/Nesim Sönmez.....525
Tertîb-İ Muǿālece'de Yer Alan Hastalık Adları/ Ahmet Adıgüzel 537
Emrî Dîvânı'nda Tababetle İlgili Kullanımlar/Ömer Faruk Güler 546

AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ REKTÖRÜ PROF. DR. ABDULHALİK KARABULUT'UN TAKDİMİ

Bilindiği gibi tüm dünyaya yayılan ve pandemi olarak kabul görülen önemli bir salgınla birlikte yaşamaktayız. Bu konuda iki önemli terim olarak "İSLÂM" ve "SAĞLIK" terimlerine dikkatleri çekmek istemekteyiz. Bu temayı seçmemizin maksadı, insanî ve İslâmî hassasiyetin önemli iki unsuru olan "din" ve "sağlık" konusuna vurgu yapmaktır. Zira İslâm dini insan hayatına ve sağlığına büyük önem vermiştir. Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hadislerinde hayat ve sağlığın Yüce Allah'ın insana en büyük emaneti ve nimeti olduğu beyan edilmektedir. Böylece bunların korunmasının hem dinî, hem de insanî bir görev olduğu hatırlatılarak insan sağlığının korunması emredilmiştir. İslâmî anlayışa göre hastalıklardan korunmak, tedaviden önce dikkat edilmesi gereken bir görevdir. Zaten günümüz tıbbının da en önemli konusu da koruyucu hekimliktir. Dolayısıyla İslâm'ın tıp anlayışıyla günümüz tıp anlayışı bu noktada paralellik arz etmektedir. Buradan da şunu anlamaktayız ki son birkaç asırda bazılarınca iddia edilenin aksine "bilim" ile "din" arasında hiçbir çatışma söz konusu değildir. Bir fizikçi bilim insanı olarak şunu rahatlıkla söyleyebilirim ki, bu tür çatışma söylemleri derin analizden ve bilimsel objektiflikten mahrum bir takım yanlış algılardan kaynaklanmaktadır. İşte elinizdeki çalışmamızın bu açıdan da önemli mesajlar vereceğine inanmaktayız.

Dikkat çekmemiz gereken bir diğer husus da şudur: Dünyamızın müptela olduğu Covid-19 Pandemisi hastalık gelmeden evvel hastalığa karşı gerekli tedbirleri almayı gaye edinen "hıfz-ı sıhha", başka bir ifadeyle "koruyucu hekimlik" adı verilen uygulamaların ne kadar önemli olduğunu, bu konudaki en faydalı ve tesirli tedavinin de bu tür uygulamaların olduğunu acı bir şekilde dünyanın gündemine oturttu. İnsanlığı sosyal, siyasi ve ekonomik olarak derinden etkileyen ve ümitsizlik algısının yaygınlaşmasına neden olan bu süreç, insanları dinin bu tür sorunların çözümü konusundaki bakış açısına yeniden yönlendirmiş, son din olan İslâm'ın ve onun kutlu elçisinin ortaya koyduğu ilke, kural ve prensiplerin çağları aşan ilkeler olduğunu, onun getirdiği bu evrensel aydınlığın büyük bir farkındalık ortaya koyduğunu ispat etmiştir. Zira İslâm Peygamberi (s.a.s.) temizliğin imanın yarısı, ibadetlerin ön koşulu olduğunu beyan etmiş, yıkanıp temizlenmenin de insanların asli görevlerinden olduğunu ifade buyurmuştur. Yine hastalık gelmeden önce sağlığın kıymetinin bilinmesi gerektiğine dair uyarısı,

yemeklerden önce sonra ellerin yıkanması, O'nun ruhen ve bedenen sağlıklı bir Müslüman kimliğinin teşekkülü için önemle vurguladığı tavsiyeler arasında yer almaktadır. Bu hususlar günümüzde ve Pandemi sürecinde uyguladığımız maske, mesafe ve hijyen kurallarını gündeme getirmektedir.

İslâm dini insana büyük değer vermiş, onu varlıkların en şereflisi olarak telakki etmiştir. Yüce Rabbimiz insanı en güzel şekilde yaratmış, bu şerefe yakışacak şekilde sağlıklı ve temiz bir yaşam sürdürülmesi konusunda bizlere sorumluluk yüklemiştir. Bu sebeple insanın sağlığını koruması da onun en önemli görevleri arasındadır. Hz. Peygamber (s.a.s.) de "*Allah Teâlâ Hazretleri hastalığı da ilacı da indirmiştir. Ve her hastalığa bir ilaç var etmiştir. Öyleyse tedavi olun. Ancak haram olan şeyle tedavi olmayın.*" *[Ebu Dâvud, Tıbb 11, (3874)]* buyurmuştur. Peygamber Efendimiz bu mübarek sözleriyle bizleri, özellikle bilim adamlarını araştırmaya, yeni keşiflerde bulunmaya, her türlü hastalığın tedavi metodu ve ilaçlarını icat etmeye teşvik etmiştir. Bilimin asıl ihtiyacı da kâinatta var olan gerçeklikleri ortaya çıkarmaktır.

İşte Üniversitemizin hazırlattığı elinizdeki bu kitabımızda da bu tür gerçeklere dikkat çekmek, dinimizin bizden talep ettiği temizlik ve sağlık konusundaki duyarlılığımızın artmasını sağlamak, bilim adamlarımızın ve araştırmacılarımızın insanlığa hizmet etme ve bilimi daha da geliştirme yolunda daha ileri mesafeler kastetmesi gerektiğini ifade etmek amacıyla ülkemizin değişik üniversitelerinde öğretim elemanı olarak hizmet veren bir çok hocamızın din ve sağlıkla ilgili olarak edindikleri bilgi ve tecrübesini sizlere sunmaktayız.

Bu bilimsel çalışmamızın ülkemizdeki son birkaç yılda pandemi nedeniyle sağlıkla ilgili verilen hizmetlere faydalı olmasını ve yapılan mücadeleye bir katkı sunmasını temenni ediyor, kitabın hazırlanmasında emeği geçen ve katkısı bulunan tüm çalışma arkadaşlarıma, yazılarıyla bilimin aydınlığını üniversitemize taşıyan tüm yazarlara teşekkürler eder, hepinize en kalbi selam ve saygılarımı sunarım.

Prof. Dr. Abdulhalik KARABULUT
REKTÖR

ÖNSÖZ

İslâm Dinî nüzulünden bugüne dek insanlara dünya ve ahiret mutluluğunu elde edecekleri temel ilkeleri çok açık bir şekilde sunmuştur. Bu ilkelerin bir kısmı da sağlık ve tababet ile ilgilidir. İslâm'da inanç, ibadet, muamelât denilen alanlar arasında mutlak bir uyuşma ve bütünleşme söz konusudur. Bu bağlamda İslâm dini, "Temizlik Dini" olarak da bilinmektedir. Hz. Muhammed'in "*Temizlik imanın yarısıdır.*" (Müslim, Taharet, 1) hadisi ile "*İki nimet konusunda insanların çoğu aldanmıştır. Bunlardan birincisi sağlık, diğeri de boş vakittir!*"(Buharî, Rikak, 2304) hadisi, sadece inanç ve ibadet konusunda değil, aynı zamanda sosyal hayat, sağlık ve koruyucu hekimlik konusunda da bizlere büyük ufuklar açmaktadır. Bu bağlamda ibadet öncesi ve sonrasında, bireysel ve sosyal hayatta istibra, istinca, abdest, teyemmüm, gusül, ev ve mabed temizliği, maddi ve manevi temizlik, beden ve ruh temizliği gibi başlıklarla tavsiye edilen veya emredilen dinî ve beşerî uygulamalar sağlık ve koruyucu hekimlik açısından son derece önemli misyonlar taşımaktadır. Yine tıbb-ı nebevî çerçevesinde dinî kaynaklarımızda geçen teorik ve pratik bilgi ve uygulamalar, sağlık ve koruyucu hekimlik konusunda bizlere önemli ipuçları vermektedir.

Sağlık ve koruyucu hekimliğin en önemli esası temizliktir. Temizlik, İslâmî bakış açısına göre en büyük ibâdet olan namazın vazgeçilmez bir şartıdır. İslâm'da temizlik, biri beden, diğeri ruh olmak üzere iki türlüdür: Bütün emir ve yasakların esas maksadı kalp tezkiyesi ve ruh tezkiyesidir. Ruh tasfiyesi ile maddeden, nefisten ve şeytandan gelen kir ve paslar gönülden silinip atılır. Namazdan önceki küçük ve büyük abdest ile bedenin, elbisenin ve mekânın temizliği ile dış temizliği yapan insan, namaz ile de iç temizliği yaparak hem maddî, hem de manevî temizliği yapmış olur. Namaz, günde beş defa bedenin kirlenmeye en fazla maruz kalan kısımlarının yıkanması ile beraber rahatlık ve gevşekliğe karşı önemli bir tedbîr olmaktadır.

Öte yandan İslâm'da aslolan ruh temizliğidir. Beden temizliği ise bunun vazgeçilmez bir vasıtasıdır. Bu vasıta olmadan ondan güdülen gaye de hâsıl olmaz. Bir hadiste *"Evinizin önünde akan bir nehir olsa da günde beş defa bu nehirde yıkansanız, üzerinizden kirden bir iz kalır mı hiç? İşte beş vakit namaz da böyledir, günahları siler, süpürür."* (Müslim, Mesâcid, 51) buyurulmuştur. Yani namaz, insanın ruhunu yıkar, kalbini saf, arı ve pâk hale getirir. Diğer ibâdetlerin hepsi de aynı şekilde ruh ve kalp temizliğini gerçekleştirirler. Bundan da anlaşılıyor ki İslâm, her ibâdetin özüne temizliği yerleştirmiş, böylece ma'nevî temizliğe değer verdiği gibi, maddî temizliğe de büyük değer vermiştir. Öyleki ilk nazil olan âyetlerde, yani Hz. Peygamber'in bi'setinin ilk yıllarında *"Elbiseni temiz tut."* (Müddessir, 74/4) Mealindeki âyet nazil olmuştur. Üstelik bu âyet, *"Rabbinin tekbirini yap (yüceliğini ilan et!)"* (Müddessir, 74/3)emrinin peşi sıra gelmiştir. Buna göre Kur'an'ın diğer hüküm, prensip, kavram, emir ve nehiyleri temizlik emrinden sonra gelmiştir. Yani yepyeni bir bina olarak kurulan İslâm'ın temeline temizlik esası yerleştirilmiştir.

Temizlik ilkesinin yanında bir de helal gıda ve ve temiz yiyecek ve içeceklerin kullanılmasına özel itina gösterilmiştir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'de "*Ey iman edenler! Eğer siz ancak Allah'a kulluk ediyorsanız, size verdiğimiz rızıkların iyi ve temizlerinden yiyin ve Allah'a şükredin. Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı. Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur. Şüphesiz, Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*" (Bakara Sûresi, 2/172-173) "*Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden helal, iyi ve temiz olarak yiyin ve kendisine inanmakta olduğunuz Allah'a karşı gelmekten sakının.*" (Maide Sûresi, 5/88) Bu âyetlerin bize öğrettiği esaslar çerçevesinde bakıldığında helal

gıda ve temiz rızıklardan istifade etmenin, sağlık ve koruyucu hekimlik konusunda son derece faydalı olduğu görülecektir.

Günümüzde insanlığın mücadele etmek zorunda olduğu hususlardan birisi de sağlık ve koruyucu hekimlik açısından gösterilen ihmalkârlığın sonucu olarak bela ve musibet haline dönüşen salgın hastalıklardır. Son dönem bilimsel araştırmaların ortaya koyduğu verilere göre salgın hastalıkların büyük bir kısmının, Allah'ın haram kıldığı şeylerden ve meşru olmayan durumlardan dolayı ortaya çıktığı görülmektedir. Temizlik, helal gıda, haram muamelelerle ilgili olarak Kur'an ve Sünnet'te geçen ilkelere aykırı hareket edildiğinde insan sağlığına büyük zararlar veren bu durumların devam ettiği, mevcut hastalıkların arttığı, hatta yeni mikropların ve bunların sebep olduğu yeni hastalıkların ortaya çıktığı görülmektedir. İşte içinde bulunduğumuz Pandemi Süreci de yukarıda bahsedilen ilkelerin ihmali neticesinde başlanan bir süreç olarak karşımızda durmaktadır. Bu süreç dolayısıyla tanıdığımız Coronavirus (COVİD-19)'dan önce AİDS, SARS, DOMUZ GRİBİ, KUŞ GRİBİ gibi virüslerin ortaya çıkardığı sağlık sorunlarını yaşamış bir insaniyet milletiyiz. Bu nedenle sağlık ve koruyucu hekimlik konusunda çağımız insanının verdiği maddi mücadeleye manevi bir destek sağlamak üzere İslâmî İlimlerle uğraşan bilim adamlarımızın İslâm Kültür ve Medeniyetinin geçmişte ve günümüzde sağlık ve koruyucu hekimlik konusunda insanlığa sunduğu zengin kültür mirasımızı yeniden gündeme getirmeleri, tıbb-ı nebevî, el-kanun fi't-tıb, veba, advâ (bulaşıcı hastalıklar) ve bimaristan kültürü konusundaki literatürün yeniden gözden geçirilmesi, İbn Sina gibi İslâm âlimleri ve filozoflarının sağlık ve tıp konusunda bilim dünyasına ve insanlık âlemine yaptıkları hizmetlerin hatırlanması, özellikle veba ve diğer salgın hastalıklar konusunda Müslüman tabiplerin tıp ve sağlık bilimlerine katkılarının yeniden gün yüzüne çıkarılması, bu şekilde Pandemi Sürecinde olağan üstü mücadele veren çağımız sağlık ve tıp anlayışına İslâm Kültür ve Medeniyetinin bilime ve insanlığa sunduğu birikimden hareketle maddi ve manevî destek sunulması gerektiği inancıyla; **"İSLÂM'DA SAĞLIK VE KORUYUCU HEKİMLİK**" konusunda ülkemizin bir çok üniveritesinde görev yapan akademisyenler ile farklı kurum ve kuruluşlarda görevli olan araştırmacıların bilimsel çalışmalarından müteşekkil bu kitabı hazırladık. Bu kitabımızı hazırlamamızın amacı; çeşitli konu başlıkları çerçevesinde **İslâm Bilim ve Kültür Mirasının bize kazandırdığı tıbbi literatürü ortaya koymak, sağlıkla ilgili temel konu ve** kavramların bilim insanları tarafından akademik bir tarzda tartışılmasını sağlamak, bu çerçevede çeşitli fikirlerin, tespit ve önerilerin ortaya konulmasına vesile olmaktır. Yedi bölüm kapsamında tasnif edilen kitabımızda başlıca; **Kur'an Açısından Sağlık**, **Hadis Literatüründe Sağlık**, **Hz. Peygamber ve Koruyucu Hekimlik**, **İslâm Hukuku Açısından Sağlık, İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Sağlık**, **Ahlak/Maneviyat, Ruh ve Beden Sağlığı**, **Genel Sağlık ve Sağlıkla İlgili İslâmi Literatür** gibi temalar işlenmiştir.

İşte bu amaçla hazırladığımız elinizdeki çalışmada çağımız medeniyetinin insan sağlığı konusunda ihtiyaç duyduğu birçok ilke ve esası yenide gündeme getirme şansını yakalayacağımıza olan inancımızla birlikte, buna vesile olduğuna inandığımız çalışmaları yazarak kitabımıza katkı sunan araştırmacı ve akademisyen hocalarımıza, bu bağlamda kapak sayfasında adı geçen editör ve musahhih hocalarımıza ve onlara yardımcı olan fakültemizin değerli Araştırma Görevlileri Ersin SAVAŞ, Kamil ÇAYIR, Ahmet BİNGÖL, Mübarek ÖLMEZ, Seyit Ali ALBAYRAK, Büşra ÖZDEMİR, Serdar YAYATICI, M. İbrahim ERDEN, Mehmet SALİH'e teşekkürler eder, kitabın basımında emek ve gayreti geçen herkese saygılarımızı sunarız.

Prof. Dr. Âdem YERİNDE

GİRİŞ

İSLÂMİ AÇIDAN SAĞLIK VE İNSAN HAYATINDAKİ ÖNEMİ

Prof. Dr. Ali ERBAŞ[1]

بسم الله الرحمن الرحيم.
الحمد لله رب العالمين.
والصلاة والسلام على رسولنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

Bismillahirrahmanirrahim

Bizleri en güzel şekilde yaratan, sayısız nimetlerle donatan ve Kur'an-ı Kerim'i bir şifa kaynağı olarak bizlere gönderen Rabbimize sonsuz hamd-ü senalar olsun.

Hz. Âdem'den beri hakkın-hakikatin öncüsü bütün peygamberlere ve bilhassa getirdiği değerlerle insanlığın ufkunu aydınlatan, sünnetiyle en güzel hayatı gösteren Sevgili Peygamberimiz Hz. Muhammed Mustafa' ya (s.a.v.) sonsuz salat ve selam olsun.

Allah'ın eşsiz sanatının seçkin bir eseri olan insan, kendisine bahşedilen akıl, bilgi, duygu ve düşünce gibi özellikler sayesinde diğer varlıklara üstün kılınmış mükerrem ve mükellef bir varlıktır.

İnsanı en güzel şekilde yaratan Yüce Allah, insan hayatını, onurunu ve maddi-manevi sağlığını dokunulmaz kılmıştır. Buna mukabil, "halife" sıfatıyla yeryüzüne gönderdiği insandan, başta Rabbine kulluk vazifesi olmak üzere kendisi, çevresi ve bütün varlıklarla ilişkisinde sorumluluk bilinciyle hareket etmesini istemiştir. Vahiy ve nübüvvetin rehberliğinde; insanı fıtratından uzaklaştıracak, tabiatını zedeleyecek ve itibarına gölge düşürecek tutum ve davranışlardan sakınmanın yollarını beyan etmiştir. Bunun için de hayata ve varlığa dair evrensel ilkeler ve hükümler vazetmiştir.

Biliyoruz ki, İslâm ahlakını ve ahkâmını oluşturan bütün hüküm ve prensiplerin temel hedefi, "zarurât-ı hamse" veya "makasıd-ı diniyye" diye ifade ettiğimiz canı, aklı, malı, nesli ve dini korumaktır. Dolayısıyla Allah'ın insandan istediği en temel görevin, fıtri özelliklerini muhafaza ederek yaratılışına uygun onurlu ve erdemli bir hayat yaşaması olduğu açıktır.

Tabii, yaşamak, tekdüze ve statik bir olgu değil; bilakis bir takım dâhili ve harici etkenler sebebiyle inişli-çıkışlı bir yoldur. Dünya hayatı insan için aynı zamanda bir imtihan alanıdır.

Bu bağlamda Rabbimizin

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ ۗ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ

"Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınayacağız. Sabredenleri müjdele!" (Bakara, 2/155) ilahî fermanı, insanın iman ve irade mukavemetinin çeşitli sıkıntılar, afetler, musibetler ve hastalıklarla test edildiğini göstermektedir.

Nitekim Allah'ın en seçkin kulları olan peygamberler dahi çeşitli imtihanlara maruz kalmışlardır. Bu bakımdan Hz. Eyyub'un ağır hastalıklar karşısındaki sabır, metanet ve tevekkülü, müminler için çok önemli ve anlamlı örneklerden biridir.

Dinimiz İslâm, bizlerden, hastalıklar ve musibetler gelmeden sağlığın kıymetini bilmemizi ve sağlıklı bir hayat için gereken tedbirleri almamızı istemektedir. İslâm'ın gerek biyolojik ve psikolojik gerekse bireysel ve toplumsal sağlığı koruma konusunda öngördüğü tedbirlerin başında önleme ve caydırma yani "koruyucu hekimlik" prensibi yer almaktadır. Bunun içindir ki ibadetten ticarete, ziraattan çevreye ve evlilikten sosyal hayata kadar her alanda emirler, yasaklar, helaller ve haramlar esasında insanın fıtratına

[1] Diyanet İşleri Başkanı.

uygun bir hayatı yaşamasını temin etmek içindir. Yani İslâm'ın ortaya koyduğu bütün kural ve prensiplerin odağında, insanın hem bedenen hem de ruhen sağlıklı ve huzurlu bir şekilde yaşamasını sağlanma gayesi vardır.

Kuşkusuz, bu konudaki en önemli prensip, İslâm'ın ilk emirlerinden biri olan temizliktir. İslâm, ruh, akıl, niyet, beden, elbise ve çevre temizliğine büyük önem vermiş, hatta hem maddî hem de manevî temizliği başta namaz olmak üzere birçok ibadetin ön şartı saymıştır. (Bk. Müddessir 74/1-5; Mâide 5/6)

İnsan sağlığı konusunda bir diğer önemli etken de gıdadır. Gıda meselesi, İslâm'ın helaller ve haramlar bağlamında ayrıntılı bir şekilde üzerinde durduğu bir alandır. Burada dikkat çeken en önemli husus ise yiyeceğin helal ve temiz olmasıdır.

Yüce Rabbimiz bu konuda şöyle buyurmaktadır:

يَا اَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْاَرْضِ حَلَالاً طَيِّباً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ اِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

"Ey insanlar! Yeryüzündeki şeylerin helal ve temiz olanlarından yiyin! Şeytanın izinden yürümeyin. Çünkü o sizin için apaçık bir düşmandır." (Bakara 2/168)

Ayrıca İslâm, insanın ruh ve beden sağlığını tehdit eden her türlü zararlı maddeyi necis kabul etmiş ve insanları bunları kullanmaktan men etmiştir.

Zira insanın ruhî ve bedenî tabiatına olumsuz etki yapacağından helal ve temiz olmayan gıdalarla beslenmek yasaklanmıştır. Dolayısıyla bütün bu yasaklar, Allah'ın kullarına karşı sonsuz merhametinin bir tecellisi olarak görülmelidir.

Bu konuda üzerinde önemle durulması gereken bir diğer prensip de beslenmede ölçülü olmaktır. İslâm, her alanda olduğu gibi yeme-içme konusunda da aşırılıkları yasaklamıştır. Kur'an-ı Kerim'in, *"Yiyiniz, içiniz ama israf etmeyiniz. Allah israf edenleri sevmez*" (A'raf, 7/31) ayeti, bir taraftan savurganlığı yasaklarken, diğer taraftan da yeme ve içme konusunda müminleri ölçülü olmaya davet etmektedir.

Maalesef, İslâm'ın bu evrensel prensibinin göz ardı edildiği günümüz dünyasında aşırı ve düzensiz beslenmenin bir sonucu olarak yaygınlaşan obezite, insan ve toplum sağlığını tehdit etmektedir. Diğer yandan imkânsızlıklar içerisinde en temel besin maddelerinden bile mahrum kalmış milyonlarca insanın varlığı da tam anlamıyla bir trajedidir.

İslâm, bireysel sağlığın yanı sıra, toplum ve nesil sağlığına da özel bir önem vermiştir. Bu doğrultuda Allah, *"Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur"* (İsrâ,17/32) buyurmak suretiyle bir taraftan insan sağlığını korurken diğer yandan da aileyi, toplumu ve nesli ifsat edecek bir tehlikenin bertaraf edilmesini istemiştir.

Ayrıca, beden sağlığının ruh sağlığıyla ciddi bir ilişkisi olduğu da unutulmamalıdır. Bu sebeple ruh sağlığını tehdit eden ve toplumsal barışa zarar veren yalan, iftira, gıybet, alay, dedi-kodu, haset, fitne, kibir, nifak, riya gibi olumsuz tavır ve davranışlar da haram kılınmıştır. Ruh sağlığının sürdürülebilir olması ise güçlü bir iman, tevekkül, zikir, sabır ve dua ile ilişkilendirilmiştir. Zira güçlü bir inanç, insanın hastalık ve musibetlerle daha kolay baş etmesinde çok önemli bir avantaj sunmaktadır.

Bu çerçevede Rabbimizin, **وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْاٰنِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ** *"Kur'an'ın mü'minler için şifa ve rahmet"* (İsrâ 17/82; Yûnus 10/57) olduğunu ifade etmesi, yüce kitabımızın ruh ve beden, fert ve toplum sağlığını korumaya yönelik ortaya koyduğu hayat prensipleri sebebiyledir.

Her türlü musibetin insan için imtihan olduğu gerçeğinin yanı sıra, özellikle modern çağda yeni yeni hastalıkların zuhur etmesinde, insanın zaaflarının ve ihtiraslarının da önemli bir rolü olduğu göz ardı edilmemelidir. Nitekim bugün, insanoğlunun sorumsuzca yaklaşımı sebebiyle havanın, suyun ve toprağın kirletilmesi; tohumun, ekinin ve neslin bozulması; tabiatın hoyratça kullanılması ve kaynakların

alabildiğine israf edilmesi gibi beşeri unsurların, birçok hastalığın ve küresel felaketin oluşmasında ve yaygınlaşmasında büyük etkisi vardır.

Bu anlamda, Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurulmaktadır:

وَمَّا اَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍّ

"Başınıza her ne musibet gelirse, kendi yaptıklarınız yüzündendir. O, yine de çoğunu affeder." (Şura 42/30).

İşte, bugün bütün dünyayı etkisi altına alan koronavirüs salgını da bu bağamda üzerinde düşünülmesi gereken ibretamiz bir durumdur.

Yeri gelmişken dikkatlerinize sunmak isterim ki bulaşıcı hastalıklar konusundaki İslâm'ın yaklaşımı, koruyucu hekimlik bağlamında insanlık için yol gösterici bir rehberdir. Nitekim Allah Resulü; "*Bir yerde salgın hastalık çıktığını duyarsanız oraya girmeyin, bulunduğunuz yerde salgın hastalık çıkarsa o bölgeden de ayrılmayınız"* buyurarak (Buhari, Tıp 30; Muslim, Selam 32/92-96.) karantina uygulamasına dikkat çekmiştir. Bir diğer hadis-i şerifinde de *"Bulaşıcı hastalık taşıyanın sağlam olanlarla aynı ortamda bulunmasını engelleyiniz"* (Buhari,Tıp, 53) buyurarak salgın hastalığa karşı tedbirli ve ihtiyatlı bir yol takip edilmesini vurgulamıştır. Hiç şüphesiz, İslâm'ın kader anlayışına ve "sünnetullah" dediğimiz tabiat kanunlarına en uygun yaklaşım da budur.

Nitekim bu gerçeğin ifade bulmuş halini Hz. Ömer'in hayatında da görüyoruz. Halifeliği döneminde Suriye'ye gitmek üzere yola çıkan Hz. Ömer'in bölgede veba salgını olduğu haberini alıp geri dönünce; kendisine, "Allah'ın kaderinden mi kaçıyorsun?" diyenlere, Allah'ın kaderinden yine O'nun kaderine sığındığını söylemiştir. Bu durum onun dinin ruhunu ve Hz. Peygamber'in sünnetini ne kadar güzel idrak ettiğinin göstergesidir.

Sonuç olarak şunu ifade edeyim ki insan, maruz kaldığı hastalıkları ve musibetleri ister ilahî imtihanın bir parçası olarak görsün, isterse beşerî ihmal ve istismarın bir yansıması olarak değerlendirsin; her hâlükârda sebeplere sarılarak elinden gelenin en iyisini yapmakla, tedbir almakla yükümlüdür.

Bu bağlamda, İslâm'ın hayat veren ilkelerine gönül vermiş Müslümanların, bu ilkeleri başta kendi hayatlarına taşıma ve bütün insanlıkla buluşturma sorumluluğunun da altını çizmek istiyorum. Gelinen noktada küresel salgınlar, afetler, felaketler ve bunalımların yanı sıra gıda güvenliği ve iklim sorunları gibi devasa sıkıntılarla karşı karşıya olan insanlık, artık kendisiyle yüzleşmek zorundadır. Bu bağlamda fıtratıyla yeniden buluşmak için Kur'an ve sünnetin rehberliğinde Yüce Yaratıcı'nın vaz ve beyan ettiği ölçülere riayet etmekten başka bir yol da bulunmamaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM
KUR'AN AÇISINDAN SAĞLIK

KORANA VİRÜSÜ'NÜN KAYNAĞINA DAİR TEZLER BAĞLAMINDA BİR KUR'AN TABİRİ OLARAK *TAYYİB* KAVRAMI

Adem YERİNDE*

Giriş

3 Ocak 2020'de Dünya Sağlık Örgütü'ne (DSÖ/WHO), 31 Aralık 2019-3 Ocak 2020 tarihleri arasında Çin'in Hubei Eyaleti'ne bağlı Wuhan şehrinde deniz ürünleri ve vahşî hayvan türlerinin satıldığı pazarda çalışan 44 kişide salgın olasılığı bulunan yeni bir virüs saptandığı bildirildi. Hastalardan alınan solunum yolu örneklerinin incelenmesiyle, 7 Ocak 2020 tarihinde Çin tarafından yeni bir koronavirüs tespit edildiği açıklandı. Bu yeni virüse, önce "Novel Coronavirus 2019 (2019-nCoV)" adı verildi, sonra genetik yapısı SARS koronavirüsü ile yaklaşık %70 benzerlik gösterdiğinden SARS-CoV-2 dendi, 2 Şubat 2020 itibariyle de kaynaklandığı ülke, bölge, ırk veya hayvan türünün adı verilmeksizin "Koronavirüs Hastalığı 2019 (Coronavirus Disease 2019; COVID-19)" adı verildi.[1]

COVID-19 (SARS-CoV-2), neden olduğu salgının kısa sürede dünyanın büyük bir kısmını etkilemesi sonucu Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) tarafından 12 Mart 2020'de küresel pandemi olarak ilan edildi.[2]

İlk defa Wuhan şehrinde saptanan Covid-19 insandan insana da bulaşarak[3] Çin'in dışına çıkarak diğer Asya, Avrupa ve Amerika ükelerinde de hızla yayılmış ve bugün dünyadaki hasta sayısı 71.581.532'u bulurken, ölü sayısı da 1.618.374'e yükselmiştir.[4]

Salgının önlenmesi ve tedavisine yönelik aşı ve ilaç çalışmalarında umut verici gelişmeler olmakla beraber salgın halen pandemi düzeyinde yayılmaya ve can almaya devam etmektedir.

1. Covid-19 (SARS-CoV-2)

COVID-19 (SARS-CoV-2) virüsü, bilim insanlarınca, ilk defa 7 Ocak 2020'de insana geçişi belirlenen, SARS-CoV ve MERS-CoV gibi korana virüs ailesinden olup ciddi solunum yetmezliği oluşturan zarflı bir RNA virüsü olarak tanımlanır.[5] İnsanda görülen çok sayıda hastalığın kaynağı olan coranavirüslerin; Alfa, Beta, Gamma ve Delta olmak üzere dört alt grubu vardır. Alfacoronavirüs, *yarasa, insan, domuz*; Betacoronavirüs, *kemirgenler, yarasa, insan*; Gammacoronavirüs, kuş, deniz memeli hayvanları; Deltacoronavirus de bülbül, ispinoz ve ardıç kuşunda tanımlanmıştır.[6]

İslâm'da yırtıcı/vahşî hayvanların tüketilmesi kesin biçimde yasaklanmıştır. Kur'ân'da bu yasaklar sarih bir dille leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilenlerle sınırlı kalırken, Sünnet bunlara açık ve özel bir ifadeyle "ehlî eşeği" veve genel bir ifadeyle bütün "yırtıcı hayvanlar ı ve kuşları" da katmıştır.

---

*Prof. Dr, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslâmi İlimler Fakülltesi Dekanı/Ağrı. ayerinde@agri.edu.tr
ORCİD ID 0000-0001-5704-0167

[1] Ergin Çiftçi - Fevziye Çoksüer, "Yeni Koronavirüs İnfeksiyonu: Covid-19", Flora 2020;25 (1:9-18) (Derleme), s. 10-11; Osman Sağdıç - Selma Kayacan, Enes Dertli, Muhammet Arıcı, "Gıda Güvenliği Açısından Covid-19 Etmeni SARS-CoV-2'nin Değerlendirilmesi ve Korunma Yöntemleri" (Derleme), *Avrupa Bilim ve Teknoloji Dergisi*, Sayı 18, s. 927-933, Mart-Nisan 2020, s. 928.

[2] Melda Türken - Şükran Köse, "Covid-19 Bulaş Yolları ve Önleme" *Tepecik Eğitim Ve Araştırma. Hastanesi Dergisi* 2020;30 (Ek sayı):36-42, s. 36-37.

[3] Osman Sağdıç v.dğr., agm., s. 928.

[4] https://covid19.who.int/(Erişim: 16.12.2020). Güncel rakamlar için WHO sitesine bakılabilir. (https://covid19.who.int/)

[5] Evrim Eylem Akpınar, "Covid-19'un Patogenezi", *Coronovirüs Hastalığı 2019 (COVİD-19) ve Akciğer: Göğüs Hastalıkları Uzmanlarının Bilmesi Gerekenler, Euroasian Journal of Pulmonology* (Ek Sayı), Türkiye Solunum Araştırmaları Derneği, Nisan 2020, s. 17.

[6] Çiftçi - Çoksüer, agm., s. 10.

Coranavirüslerin, özellikle de Alfa ve Beta altgruplarının ana konağının, insanın yanı sıra başta yarasa ve domuz olmak üzere yiyecek olarak vahşî hayvanlar olması calib-i dikkattir. İnsanın, dinen yiyecek olarak tüketilmesi yasaklanan yarasa ve domuz gibi vahşîlerle benzer genetic yapıdaki coranavirüslerin ana konağı olması ve bu türden coranavirüs menşeli hastalıklardan çabuk etkilenmesi, ayrıca koranavirüslerin ana konaklarının genellikle vahşîler olması, dinde yırtıcı/vahşî hayvanların yiyecek olarak tüketilmesine yönelik yasağın hikmetini izah etmek bakımından önemli bir veridir.

2. Covid-19'nin (SARS-CoV-2) Kaynağına İlişkin Görüşler

Kökeni hâlâ netlik kazanmamış olmakla beraber[1] SARS-CoV-2 virüsünün de SARS-CoV ve MERS-CoV gibi ilk defa hayvanlardan insanlara bulaştığı düşünülmektedir. COVID-19 (SARS-CoV-2)'nin kaynağına ilişkin birçok tez ileri sürülmüştür. Bu tezlerden, komplo teorileri niteliğinde olup hiçbir bilimsel temele dayanmayanları bulunduğu gibi bir takım bilimsel verilerle desteklenenleri de vardır. Bu bağlamda ileri sürülen tezler genel olarak şöyledir:

1. COVID-19 (SARS-CoV-2)'nin kaynağı Wuhan Deniz Ürünleri Toptan Satış Pazarında yasadışı olarak satılan vahşi hayvanlardır. Eldeki veriler bunu işaret etmektedir.[2]

Bu tez, COVID-19 (SARS-CoV-2)'nin kaynağına ilişkin bir takım verilerle de desteklenen en güçlü tezdir. Zira Covid-19 ilk olarak Çin'in Wuhan şehrindeki hayvan pazarında bulunan insanlarda görülmüştür. Söz konusu pazarda çoğunlukla kurbağa, kuş, yılan, dağ sıçanı, tavşan, rakun köpeği, palmiye misk kedisi gibi vahşî hayvanlar satılmaktadır.[3]

İnsan coronavirüslerinin çoğu yarasalardan diğer hayvanlara bulaştığı için COVID-19 (SARS-CoV-2)'nin yarasalardan köken aldığı[4]; yarasa çorbası tüketenlerden veya bir yılan türünden yayıldığı şeklinde çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.[5] Nitekim Wuhan Deniz Ürünleri Pazarı, Çin Hastalık Kontrol ve Önleme Merkezi (CDC) tarafından salgının kaynağı olduğu düşünülerek kapatılmıştı.

Salgının COVID-19 (SARS-CoV-2)'nin yarasalardan kaynaklanmakla birlikte deniz ürünleri pazarındaki ara konağı aracılığıyla insanlara bulaştığı ve solunum yoluyla insanlar arasında giderek yayıldığı da ileri sürülmüştür.[6]

Bilim insanlarının belirttiğine göre yarasalar yaklaşık 500 tür CoV'ün ana konakçısıdır. Alfa ve Beta koronavirüsler için yarasalar, Gamma ve Delta koronavirüsler

---

1 Çiftçi - Çoksüer, agm., s. 11.

2 Covid-19 (SARS-CoV2 Enfeksiyonu) Rehberi, (Bilim Kurulu Çalışması T.C. S. B. Sağlık Bakanlığı, 11 Mart 2020, s. 6; Ahmet Özlü - Dilek Öztaş, "Yeni Corona Pandemisi (Covid-19) ile Mücadele Geçmişten Ders Çıkarmak", Ankara Med J, 2020;(2:468-481), s. 473.; TÜBA, Covid 19 Raporu, s. 26-27; Çiftçi - Çoksüer, "Yeni Koronavirüs İnfeksiyonu: Covid-19", *Flora* 2020;25(1:9-18) (Derleme), s. 11; Osman Sağdıç v.dğr. s. 929; Evrim Eylem Akpınar, agm., s. 17.

3 Wuhan hayvan pazarında satılan hayvan türlerine ilişkin Bkz. Osman Sağdıç v dğr., agm., s. 928; Akpınar, agm., s. 17. Ayrıca Bkz. EK-1.

4 Muhsin Akbaba - Burak Kurt, Ersin Nazlıcan, "Yeni Coronavirus Salgını" (Rapor), *Turk J Public Health* 2014;12(3), s. 220; *Multidisipliner Covid-19*, ed: Dr. Cem Heper, Bursa Tabip Odası Sürekli Tıp Eğitimi Pandemi Kitabı, Temmuz, 2020, s. 38; Akpınar, agm., s. 17; Yan-RongGuo, Qing-DongCao, Zhong-Si Hong, Yuan-Yang Tan, Shou-DengChen, Hong-JunJin, Kai-Sen Tan, De-Yun Wang, and Yan Yan, "Theorigin, transmissionandclinicaltherapies on coronavirusdisease 2019 (Covid-19 outbreak – an update on thestatus", (reviewGuo et al. MilitaryMedicalResearch (2020 7:11, s. 2; https://www.ecdc.europa.eu/en/covid-19/latest-evidence/coronaviruses, erişim 29.10.2020, 17:49; https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200423-sitrep-94-covid-19.pdf, erişim. 29.10.2020, 18:14.

5 TÜBA, *Covid 19: Pandemi Değerlendirme Raporu*, 17 Nisan 2020, Ankara, s. 26-27; Akpınar, agm., s. 17.

6 *Multidisipliner Covid-19*, s. 36-37; Osman Sağdıç v dğr., agm., s. 928.

için ise kuşlar ideal genetik konaklardır. Evcil hayvanlar, doğal konaklarla olan yakın temasları sebebiyle CoV'lerin neden olduğu hastalığa yakalanabilir veya insanlara virüs bulaşmasını sağlayan ara konak vazifesi görebilirler.[1] Mesela yarasa CoV'lerinden köken alan ve salgınlara neden olan SARS-CoV'un miskkedileriyle (ara konak)[2], MERS-CoV'un ise tek hörgüçlü develerle (ara konak) insanlara bulaştığı bilinmektedir.[3]

Wuhan Deniz Ürünleri Pazarında açıktan yarasa satılmadığı anlaşılınca[4], virüsün insanlara iletilmesinde bir tür ara taşıyıcının bulunduğu görüşü öne çıkmıştır. Pangolinden (pullu karıncayiyen) alınan virüsle enfekte insanlardan alınan virüsün diziliminin benzerliğinin %99 olduğu ve pangolinin virüsün potansiyel kaynağı[5] veya ara konak olduğu düşünülmüştür.[6]

Kanıtlar henüz kesinleşmediğinden virüsün doğal konağının ya da ara konağının ne olduğuna dair kesin bir cevap bulunamamıştır.[7] Bununla birlikte enfekte hayvanın yemek kaynağı olarak tüketilmesi virüsün hayvandan insana geçişinin ana nedenidir. Ayrıca virüs enfekte bir bireyle yakın temasla da sağlıklı bireylere geçmektedir.[8]

2. Covid-19 (SARS-CoV-2),coronavirüs ailesinden bir üyenin doğal mutasyona uğraması sonucu doğmuş ve insana bulaşmıştır.[9]

3. Covid-19 (SARS-CoV-2) laboratuvarda üretilmiştir.[10] Sonra kontrolden çıkarak bir salgına dönüşmüştür. Virüsün onu yaratanlarca bilinçli olarak dünyaya yayıldığı da ileri sürülmüştür.[11] Bununla beraber, SARS-CoV-2 ve ilişkili virüslerin genetik dizilimleri üzerinde yapılan analizlerde, virüsün bir laboratuvarda üretildiğine veya başka bir şekilde tasarlandığına dair hiçbir kanıt bulunamamıştır.[12]

3. Covid-19 Pandemisinin Bulaşma Yolları ve Korunma Tedbirleri

Hastalığın genellikle iki yolla bulaştığı belirtilmektedir. Biri; enfekte olmuş bireyin öksürük, hapşırma, tükürme, konuşma vs. yoluyla havaya saçtığı sıvı kabarcıkların ağız, burun veya göz yoluyla solunum yollarına girerek enfeksiyona yol açması, diğeri de contamine yüzeylere temastan sonra ellerin ağız, burun veya göze dokundurulmasıdır.[13]

Akut solunum yolu enfeksiyonlarının bulaşma riskini azaltmak için önerilen temel ilkeler COVID-19 için de önerilmektedir. Şimdiye kadar gıdalarla (et, süt, yumurta vb.) bulaşma bildirilmemiş olmakla beraber bir koruyucu tedbir olarak et süt gibi hayvansal ürünlerin iyice pişirilerek tüketilmesi[14], çiğ veya az pişmiş hayvansal ürünlerin

---

1 Yan-RongGuovdğr., agm., s. 2.

2 Muhsin Akbaba v.dğr., a.y.; https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200423-sitrep-94-covid-19.pdf, (Erişim: 29.10.2020).

3 *Multidisipliner Covid-19*, s. 32-33; https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200423-sitrep-94-covid-19.pdf, (Erişim. 29.10.2020).

4 Yan-Rong Guov.dğr., a.y.; Muhsin Akbaba v.dğr., s. 218.

5 Osman Sağdıç v.dğr., agm., s. 928.

6 Türken - Köse, agm., s. 36-37; Akpınar, agm., s. 17.

7 Türken - Köse, agm., s. 36-37; *Multidisipliner Covid-19*, s. 36-37; Yan-RongGuov.dğr., s. 2; WHO-convened Global Study of theOrigins of SARS-CoV-2: Terms of ReferencesfortheChinaPart (Final Draft), 31 July 2020, s. 3.(https://www.who.int/publications/m/item/who-convened-global-study-of-the-origins-of-sars-cov-2)

8 Akpınar, agm., s. 17; WHO-convened Global Study of theOrigins of SARS-CoV-2: Terms of ReferencesfortheChinaPart (Final Draft), 31 July 2020 (1-9), s. 3,

9 TÜBA, Covid 19 Raporu, s. 26-27.

10 https://www.ecdc.europa.eu/en/covid-19/latest-evidence/coronaviruses, (Erişim: 29.10.2020).

11 TÜBA, Covid 19 Raporu, s. 26-27.

12 Türken - Köse, agm., s. 36-37.; https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200423-sitrep-94-covid-19.pdf, erişim. 29.10.2020, 18:14;

13 Bkz. https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/question-and-answers-hub/q-a-detail/coronavirus-disease-covid-19-how-is-it-transmitted (Erişim: 12.11.2020, 20:28

14 Çiftçi - Çoksüer, agm., s. 15; Türken - Köse, agm., s. 38-39;

tüketilmemesi[1] tavsiye edilmektedir. Ayrıca, özellikle el hijyenine dikkat edilmesi, eller yıkanmadan ağız, burun ve gözlerle temas edilmemesi önemle tavsiye edilmektedir.[2]

4. Covid-19 (SARS-CoV-2)'nin Kaynağına Dair Görüşler Bağlamında *Tayyib* Tabirinin Anlam İçeriği

Arapça *tîb* (tâb) masdarından sıfat-ı müşebbehe olan *Tayyib* (الطيب) tabiri, temiz, hoş ve yararlı olduğu için insan tabiatının hoşlandığı, aklın ve dinin benimsediği şeyler hakkında kullanılan bir Kur'ân tabiridir.

Tayyib tabirinin sözlükte ve Kur'ân'da gerek mecaz ve gerekse hakikat olarak kullanıldığı anlamlarına biraz daha detaylı bakalım.

4.1. Sözlükte *Tayyib* Tabiri

Tayyib, *Habîs* tabirinin karşıtı olup özünde; "Duyuların ve nefsin haz aldığı, temiz, güzel, lezzetli ve hoş bulduğu şey" manasına gelir.[3] Bu temel anlamı ekseninde kelime dilde güzel söz, verimli toprak, temiz toprak, iffetli kadın, güvenli şehir, güzel koku, iyi müşteri, lezzetli yemek, temiz su, asil aile, meşrû kazanç vs. gibi anlamlar için de kullanılmıştır.[4]

Ragıb el-İsfehânî *Tayyib* tabirini şer'î bakımdan; "meşrû yollarla elde edilmiş mubah gıdalardan câiz miktarda tüketilen yiyecek", mecazî olarak ise; "bilgisizlik, fasıklık ve çirkin davranışlardan arınıp ilim, inanç ve erdemli davranışlar edinen kişi" şeklinde tarif eder.[5]

4.2. Kur'ân'da *Tayyib* Tabiri

Kur'ân-ı Kerim'de de *Tayyib* tabiri sözlük anlamlarından farklı kullanılmamıştır. Kur'ân'da 50 yerde geçen *tîb* kökü türevlerinin 46'sı *tayyib*, *tayyibe* ve bunların çoğulları şeklinde olup[6] başlıca şu anlamlarda kullanılmıştır: Kıymetli mal,[7] verimli toprak,[8] temiz toprak,[9] güvenli şehir,[10] *helal veya temiz ve lezzetli şeyler,[11] şerî usullere göre boğazlanan eti helal hayvanlar,[12]* maddî ve manevî imkânlar ya da zevk ve eğlenceler,[13] görkemli ve konforlu konutlar,[14] yelkenlilerin sevdiği (alizeler gibi) hafif esen rüzgâr,[15] mümin veya

---

1 Çiftçi - Çoksüer, agm., s. 18; Türken - Köse, ay.; Sağdıç v.dğr., s. 929; WHO recommendationstoreduce risk of transmission of emergingpathogensfromanimalstohumans in liveanimalmarketsoranimalproductmarkets, 26 March 2020 (https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/332217/WHO-2019-nCoV-Human_animal_risk-2020.2-eng.pdf?sequence=1&isAllowed=y, (Erişim: 12.11.2020)

2 Türken - Köse, agm., s. 38-39.

3 Bkz. Râgıp el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b., *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Kur'ân* (nşr. M. Seyyid Kîlânî, Kahire 1381/1961, "tyb" md.

4 Bkz. İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sadır, [t.y.], "tys" md.

5 Bkz. Ragıb el-İsfehânî, *a.g.e*., a.y.

6 Bkz. M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1950, "Tayyib" md.

7 Bkz. en-Nisâ 4/2.

8 el-A'râf 7/58.

9 en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6.

10 Bkz. Sebe' 34/15

11 Mesela bkz. el-Bakara 2/57, 172, 267, 168; el-Mâide 5/87, 88; el-A'râf 7/32.

12 el-Mâide 5/4, 5.

13 el-Ahkâf 46/20.

14 et-Tevbe 9/72, 61/12.

15 Yunus 10/22.

doğru inanç ve iyi işler,[1] edepli ve saygılı evlat,[2] güzel söz,[3] ferahlık veren selam,[4] her bakımdan huzurlu ve mutlu hayat.[5]

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözlerinde de benzer içeriklerle kullanılan *Tayyib* kelimesi[6] daha çok *helal, temiz ve meşru kazanç* anlamını ifade eder. Çoğul sıygasıyla (*et-Tayyibât*) yer aldığı Tahiyyât duasında ise Yüce Allah'a yapılan her türlü samimi dua, ibadet ve güzel söz anlamına gelir.[7]

Genellikle "kötü, pis, iğrenç ve zararlı olduğu için insan tabiatının hoşlanmadığı, aklın ve dinin benimsemediği şeyler" hakkında kullanılan yine bir Kur'an tabiri olan *Habîs*'in[8] karşıtı olarak kullanılan *Tayyib*, Kur'ân'da bazı nesnelerin tabiatlarındaki temizliği, güzelliği, çekiciliği ve hoşluğu ifade ettiği gibi mecazî olarak doğru inancı, güzel sözleri ve iyi işleri sebebiyle takdir edilen erdemli insanlar için de kullanılmıştır. Bu anlamda; "*Güzel sözler/erdemli davranışlar, edepli insanlara, edepli insanlar da, güzel sözlere/erdemli davranışlara yaraşır*" buyrulmuştur.[9] Âyet, sebebin husûsiliği dikkate alınarak "İyi/iffetli kadınlar (tayyibât), iyi/namuslu erkeklere (tayyibîn), iyi erkekler de iyi kadınlara layıktır…" şeklinde de yorumlanır.[10] Yine, "*Allah,… sonunda kötüyü* (habis) *iyiden* (tayyib) *ayıracaktır*",[11] "*Böylece Allah,.. kötüyü* (habis) *iyiden* (tayyib) *ayıklar*",[12] "*Kötünün* (habis) *çokluğu tuhafına gitse de kötü ile iyi* (tayyib) *asla bir olmaz*"[13] gibi tayyib ile habîsin mukayeseli biçimde yer aldığı âyetlerde de tayyib, genellikle samimi mümin veya onun sahip olduğu bilgi, doğru inanç (tevhit), kulluk, doğruluk ve iyilik gibi değerleri, karşıtı olan habis ise münafık, kâfir veya bilgisizlik, inkar, yanlış inanç, bozgunculuk, kötülük ve isyan gibi reziletleri ifade eder. Bu anlamda doğru bilgiden (vahiy) feyiz alıp üstünlük sıfatlarıyla mütenasip erdemli davranışlar sergileyen ihlas sahibi mümin, yağmuru görünce canlanıp faydalı ürünler veren verimli (tayyib) toprağa, kâfir/münafık ise ancak çer çöp bitiren çorak (habis) toprağa benzetilir.[14] Yine, temsilî olarak kelime-i tayyibe tabiriyle ifade edilen ve müminin kalbinde kök salıp erdemli davranışlar olarak dışa vuran kelime-i tevhit de, görünüşü, kokusu, meyvesinin tadı ve faydasının büyüklüğü bakımından kökleri yerin derinliklerine kadar uzanan, dalları ise göklere yayılan ve her mevsim meyve veren faydalı ağaca (şecere-i tayyibe) benzetilir.[15] Burada söz konusu edilen kelime-i tayyibe, ayrıca tesbih, tekbir, hamd vs. gibi Yüce Allah'ı tazim ifadeleri, Kur'ân tilâveti, dua, zikir ve niyaz sözleri, iyiliği emir ve kötülükten men, insana mutluluk veren ve onu ruhî bakımdan rahatlatan her türlü söz olarak da açıklanmıştır. Bu anlamda Kur'ân'da, kelime-i tayyibin Hak nezdinde de makes bulup karşılık göreceği belirtilir.[16]

---

1 Mesela bkz. Âl-i İmrân 3/179, el-Mâide 5/100.
2 Âl-i İmrân 3/38.
3 Mesela bkz. el-Hac 22/24; en-Nur 24/26; el-Fâtır 35/10.
4 en-Nûr 24/61.
5 en-Nahl 16/97.
6 Bkz. A. J. Wensinckv.dğr., *el-Muʿcemü'l-müfehresli-elfâzi'l-hadîşş'n-nebevî*, I-VII, Leiden 1936-69, "tyb" md.
7 İbnü'l-Esîr, Mecdüddin Mübârek b. Esîrüddin Muhammed eş-Şeybânî, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser* (nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî – Tâhir Ahmed ez-Zâvî), I-V, Kahire 1383-85/1963-65, "tyb" md.
8 Bkz. M. Zeki Duman, "Habis", *DİA Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 14/379, İstanbul 1996.
9 en-Nûr 24/26.
10 Bkz. Taberî, Muhammed b. Cerîr et-, *Câmiʿu'l-beyân ʿante'vîli âyi'l-Kur'ân*, I-XXX, Beyrut 1405/1984, 18/107-108.
11 Âl-i İmrân 3/179.
12 el-Enfâl 8/37.
13 el-Mâide 5/100.
14 el-A'râf 7/58.
15 İbrahim 14/24.
16 el-Fâtır 35/10.

Kur'ân'da, ayrıca kişiye esenlik vermesi sebebiyle tayyibe (güzel söz) olarak nitelendirilen selamlaşmaya[1] da teşvik edilir (bk. Selam) ki bu, İslâmiyet'te fertler arası sosyal ilişkilerde kin, düşmanlık ve kıskançlık gibi olumsuz duygular yerine sevgi, kardeşlik ve yardımlaşma ruhunun hâkim olmasının arzu edildiğini gösterir. Bu bağlamda, ayrıca hep mutlulukların ve güzelliklerin yaşanacağı esenlik yurdu Cennet'te çirkin söz ve davranışlara yer olmadığı, cennet ehlinin birbirlerine hep esenlik dileyip yaşadıkları mutlu hayat için Rablerine şükredecekleri[2] belirtilir. "*Ne mutlu onlara* (tûbalehüm)" buyrularak[3] da dünyada iken inanıp iyi işler yaparak cenneti hak etmenin en büyük mutluluk olduğuna işaret edilir.

Bu çalışmada *Tayyib* tabirinin Covid-19 (SARS-CoV-2) pandemisinin kaynağına ilişkin görüşler bağlamında özellikle "Temiz ve hoş" anlamı üzerinde durulacaktır. Kur'ân'da bir âyeti kerimede *Tayyib* ve karşıtı olan *Habîs* tabiri ile birlikte yer alır ve şöyle buyrurlur: "*O Peygamber ... temiz olan şeyleri* (tayyibat) *helal, pis olan şeyleri* (habâis) *ise haram kılar*".[4] Burada yer alan *Tayyib* kelimesinin çoğulu *Tayyibât* ve *Habîs* kelimesinin çoğulu *Habâis* tabirleri, nesnelerin tabiatındaki temizlik ve kirliliğe (pis oluş) işaret eder. Bu âyet, bir yandan Allah Resûlü'nün (s.a.s.) dinen temiz ve pis sayılan şeyleri belirlemede yetkili kılındığına işaret ederken[5] diğer yandan İslâm'da helal kılınan yiyeceklerin aynı zamanda insan tabiatına uygun, tat verici temiz ve lezzetli yiyecekler olduğunu gösterir.[6]

Bu meyanda peygamberlere ve inananlara temiz gıdalarla beslenip iyi işler yapmalarının emredilmesi,[7] ayrıca "*Biz insanoğlunu şerefli kıldık.... Kendilerine iyi ve temiz şeyleri* (tayyibat) *rızk olarak verdik*",[8] "*Size şekil verip şekillerinizi güzel kıldı, size temiz şeyleri rızk yaptı*"[9] buyrulması da, insanın yaratılıştan sahip olduğu ahlakî/manevî üstünlük ve fiziksel güzelliği koruyabilmesi için tabiatına (fıtrat) uygun temiz yiyeceklerle beslenmesinin önemine bir işaret olarak değerlendirilebilir. Zira beslenme kültürü, sadece olağan bir biyolojik faaliyet olarak değerlendirilemez. Beslenme kültürü aynı zamanda insanın kişiliği, karakteri ve ruhsal yönünü de etkileyecek kadar psikolojik bir faaliyettir de.[10]

Kur'ân'da özellikle nesnelere sıfat olarak kullanılan *Tayyib* tabirinin "temiz, lezzetli/güzel, üstün ve helal (meşrû)" anlamlarının, baskın anlamlar olduğu görülür.

Kur'ân'da genel bir ilke olarak yeryüzünün bütün imkânları insanlığın emrine verildiği sıkça vurgulanarak temiz ve lezzetli şeylerin (Tayyibât) helâl, pis ve iğrenç şeylerin (Habâis) haram kılındığı belirtilirken,[11] temiz ve lezzetli kapsamında değerlendirilmeyen meyte (leş), kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanlar sarih bir dille yasaklanmıştır.[12] Yine bu çerçevede değerklendirilen kendiliğinden ölen, boğulmuş, vurulup öldürülmüş, uçuruma yuvarlanıp ölmüş veya

---

1 en-Nûr 24/61.
2 el-Hac 22/24.
3 er-Ra'd 13/29.
4 el-A'râf 7/157.
5 İbn Emiru Hâc, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I-III, Beyrut 1403/1983, 3/193.
6 Bkz. Razî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-, *Mefâtîhu'l-gayb: et-Tefsîrü'l-kebîr* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), I-XXXII, Beyrut: Dâruihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts. 5/4.
7 el-Bakara 2/172; el-Müminûn 23/51.
8 el-İsrâ 17/70.
9 el-Mü'min 64.
10 İbn Haldûn'un beslenme ve kişilik ilişkisine dair derin analizleri için bkz. Mustafa Bayar, "İbn Haldun'a Göre Bireyin Beslenme Alışkanlığının Kişilik Gelişimine ve Dinî Hayata Etkisi", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 2018, 15/6, 123-134.
11 el-Bakara 2/172; el-Mâide 5/4; el-A'râf 7/32.
12 el-Bakara 2/173; el-En'âm 6/145; en-Nahl 16/115.

boynuzlanıp öldürülmüş, yırtıcı hayvanlar tarafından öldürülüp bırakılmış, kutsanan taşlar üzerine kesilip kurban edilmiş hayvanların da yiyecek olarak tüketilmesi yasaklanmıştır.

Bununla beraber yenmesi mûtat olan deve, sığır ve davar gibi türlere veya deniz hayvanlarına çeşitli vesilelerle yapılan atıflar hariç temiz ve lezzetli kapsamında değerlendirilerek tüketilmesinde sakınca görülmeyen hayvanlarla ilgili bir liste verilmemiştir. Yenilmesi yasaklananlar arasında sadece domuzun adı bildirilirken, bu hususta diğer yasaklar daha çok hayvanın ölüm şekli, kesim usul ve amacıyla ilgilidir.[1] Mesela bir hayvanın etinin dinen helal olabilmesi için onun özü itibariyle temiz ve zararsız olmasının yanısıra genel bir ilke olarak meşru yollarla elde edilmesi (helal kazanç) ve hazırlanmasında (meselâ, hayvanların mümin veya ehli kitaptan biri eliyle besmele çekilerek kesilmesi gibi) şer'î usullere riayet edilmesi gibi şartlar da aranır.[2]

Konuyla ilgili Sünnet'te, Kur'an'daki ilkeleri açıklayıcı mahiyette daha ayrıntılı hükümler yer almış ve bazı ölçüler getirilmiştir. Meselâ, hadislerde köpek dişli yırtıcı hayvanların ve pençeli yırtıcı kuşların etlerinin yenmeyeceğinin belirtilmesi böyledir.[3]

Kur'ân ve Sünnet'i birlikte değerlendiren fakihler, sığır, davar, deve, tavşan, tavuk, kaz, ördek, hindi gibi evcil ve geyik, ceylan, dağ keçisi, yabani sığır ve zebra gibi vahşi hayvanlarla pençeleriyle kaparak avlanmayan güvercin, serçe, bıldırcın, sığırcık, balıkçıl gibi kuşların tayyib/helâl kapsamında olduğunda görüş birliğine varmışlardır. Bu hayvanların bir kısmının helâlliği "en'âm" veya "behîmetü'l-en'âm" tabirleriyle Kur'an'da açıkça belirtilmişken,[4] diğerleri de içtihatla Kur'an'ın yenmesinde sakınca görmediği temiz ve lezzetli yiyecekler şeyler (tayyibât) kapsamında değerlendirilmiştir.

Buna karşın açık bir dille yenmesi yasaklanan domuzdan başka;

a) Yırtıcı hayvanlar grubundan olan, yani alt ve üst çenelerindeki dört uzun ve sivri dişiyle kapıp avlanan ve kendisini bu yolla savunan kurt, aslan, kaplan, pars, maymun, sırtlan, köpek, kedi gibi hayvanlar,

b) Pençesiyle kaparak avlanan doğan, şahin, kartal, akbaba gibi yırtıcı kuşlar,

c) Yırtıcı olmamakla birlikte kuzgun, karga gibi leş ve pis şeyler yiyen kuşlar,

d) Tabiatı itibariyle iğrenç bulunan yılan, fare gibi hayvanlar,

e) Akrep, sinek ve böcek gibi zararlılar,

fakihlerin büyük çoğunluğu tarafından habîs kapsamında değerlendirilerek haram kabul edilmiştir. Bu çerçevede Covid 19'un kaynağı olarak adı geçen yarasa da Hanefîler'e ve Mâlikîler'e göre mekruh (veya haram), Şâfiîler'e ve Hanbelîler'e göre haramdır. Her türden böcek, sinek, arı, örümcek, kırkayak, tırtıl, meyve kurdu, akrep, yılan, kertenkele, keler, kurbağa, salyangoz, fare, köstebek vb. hayvanların yenmesi de genel olarak yasak kapsamında değerlendirlmiştir. Hatta tavuk, kaz, ördek ve hindi gibi esasen helâl olan kümes hayvanlarının dinen necis sayılan maddelerle beslendikleri takdirde bekletilmeden kesilip yenmeleri de bütün mezheplere göre mekruh görülmüştür.[5]

İnsanın genetik yapısının, Covid-19 (SARS-CoV-2)'nin doğal konağı olmak bakımından yarasa, domuz gibi bazı vahşî hayvanlarla ortak özellik göstermesi ve bunun, bazen salgın gibi büyük hasarlara yol açan hastalıklara davetiye çıkarması göz önünde bulundurulursa, Kur'an ve Sünnet'te vahşî/yırtıcı hayvanların tüketilmesine yönelik getirilen sınırlandırmanın hikmeti daha iyi anlaşılır.

---

1 el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/121, 145.

2 el-Mâide 5/3-5; ayrıntı için Bkz. Şener, "Hayvan: Fıkıh", *DİA*, 17/96-97,İstanbul 1998.

3 Müslim, "Sayd", 15, 16; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 32; Tirmizî, "Sayd", 9, 11.

4 el-Mâide 5/1; el-Hac 22/28, 30.

5 Geniş bilgi Bkz. Şener, "Hayvan: Fıkıh" *DİA*, XVII, 92-98.

Kur'ân'ın "*Allah'ın size helal kıldığı temiz ve lezzetli yiyecekleri* (tayyibat) *kendinize haram kılmayın*"[1] âyetinde *Tayyibât* tabiriyle bazı yiyeceklerdeki tat ve lezzet verici özelliğe de işaret edilmiştir. Mâide 5/82'de, içlerinde keşişlerin ve ruhbanların bulunması sebebiyle Hıristiyanları öven Yüce Allah, bu âyetle ruhbanlığın bir yaşam tarzına dönüştürülmesini yasaklamış, bu anlayışı zulüm ve haddi tecavüz olarak nitelendirmiştir.[2] Âyet aynı şekilde, dinen yasaklanmayan temiz, kaliteli ve lezzetli yemekler yemenin ve mubah zevk ve eğlencelerden yararlanmanın, bazı sofîlerin düşündüğünün aksine, takva ve fazilete aykırı olmadığını gösterir. Nitekim Allah Resûlü'nün de her şeyin en iyisini ve en güzelini sevdiği,[3] zühd adına kendisine hediye edilen güzel, temiz ve leziz şeyleri asla reddetmediği belirtilmiştir.[4] Bu konuda sahabe ve tabiînin bazı ileri gelenlerinden nakledilen, dünyanın her türlü lüks ve zevklerinden sakındırıcı sözleri ise maddî haz, lüks ve nefsânî arzuların öne çıkarılarak hayatın en önemli amaçları haline getirilmesi gibi kaygılara yormak gerektir.[5]

Öte yandan imtihan esprisiyle dünya hayatında inanan inanmayan herkesin istifade ettiği haz ve lezzetlerden (tayyibat) âhirette sadece müminlerin yararlanacağı,[6] inkârcılara ise "*Siz iyilikleri (tayyibat) dünya hayatınızda tükettiniz, size verilen nimetlerin zevkini siz orada sürdünüz*" deneceği[7] beyan edilir. Kâfirlerin muhatap olduğu bu âyet, aynı zamanda, dünyanın tamamen nefsî tutkulara hitap eden lüks ve zevklerine gereğinden fazla ilgi göstermemeleri için Müslümanlara yönelik de bir uyarı niteliğindedir.

Sonuç

Covid 19 (SARS CoV-2)'un kaynağı henüz kesin biçimde belirlenememiş olsa da bu konuda ileri sürülen tezlerin en güçlüsü, bunun vahşî hayvanlar yoluyla insana bulaştığını söyleyen tezdir. Zira eldeki veriler bu tezi doğrulamaktadır. Bu bağlamda ana konak olarak üzerinde durulan hayvan yarasa ve pangolindir. Konak hayvanın veya onunla temasta olan ara konağın yemek olarak tüketilmesi virüsün hayvandan insana geçişinin ana nedenidir. Ondan sonra virüs, enfekte bir bireyle yakın temasla da sağlıklı bireylere geçmeye başlamıştır.

Şimdiye kadar gıdalarla (et, süt, yumurta vb.) bulaşma bildirilmemiş olmakla beraber bilim insanları bir koruyucu tedbir olarak et, süt gibi hayvansal ürünlerin iyice pişirilerek tüketilmesini, çiğ veya az pişmiş hayvansal ürünlerin tüketilmemesini tavsiye etmektedirler. Ayrıca el hijyenine dikkat edilmesi, eller yıkanmadan ağız, burun ve gözlerle temas edilmemesi önemle tavsiye edilmektedir.

Genellikle "kötü, pis, iğrenç ve zararlı şey" manasına gelen *Habîs*'in karşıtı olarak kullanılan *Tayyib* tabiri; "Duyuların ve nefsin haz aldığı, özü itibariyle temiz, güzel, lezzetli ve hoş şey" diye tarif edilmektedir. Tayyib tarinin aslı olan *tîb* kökü türevleri Kur'ân-ı Kerim'de 50 yerde geçer. Bunların 46'sı tayyib, tayyibe ve bunların çoğulları şeklinde olup baskın anlamı, "temiz, güzel/lezzetli, üstün ve helal (meşrû)"dir.

---

1 el-Mâide 5/87

2 Bkz. Râzî, *Mefâtîh*, 12/59-60.

3 İbn Hanbel, Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, Kahire 1313, 1/220, 276, 349.

4 Buhârî, EbûAbdillâh Muhammed b. İsmâîl el-, *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhâ: Sahîhu'l-Buhârî*, I-III, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981, "Hibe" 9; "Libas" 80.

5 Bkz. Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Ce, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî), Beyrut 1405/1985, 4/110; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Ebû İshak İbrâhim), I-XX, Kahire 1386-87/1966-67, 1/429; 7/199; 10/295.

6 el-A'raf 7/32.

7 el-Ahkâf 46/20.

Tayyib tabiri, bazı nesnelerin tabiatındaki temizliği, güzelliği, çekiciliği ve hoşluğu ifade ettiği gibi mecazî olarak da doğru inancı, güzel sözleri ve erdemli davranışları ifade eder.

Tayyib ve karşıtı olan Habîs tabirlerinin çoğul forumlarının birlikte yer aldığı bir âyette genel bir ilk olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) temiz olan şeyleri (tayyibat) helal, pis olan şeyleri (habâis) ise haram kıldığından bahsedilmiştir ki burada tayyibât ve habâis tabirleriyle açıkça varlıkların/nesnelerin tabiatındaki temizliğe ve kirliliğe (pis oluş) işaret edilmiştir. Genel bir ilke olarak İslâm'da temiz nesneler/yiyecekler helal, pis ve kirlenmiş nesneler/yiyecekler haram kılınmıştır. Bu, aynı zamanda İslâm'da helal kılınan yiyeceklerin insanın yaratılışına ve tabiatına uygun, tat verici, temiz ve lezzetli yiyecekler olduğunu göstermektedir.

Kur'ân'da genel bir ilke olarak temiz ve lezzetli şeylerin (Tayyibât) helâl, pis ve iğrenç şeylerin (Habâis) haram kılındığı belirtilirken, temiz ve lezzetli kapsamında değerlendirilmeyen meyte (leş), kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanlar sarih bir dille yasaklanmıştır.

Kur'an'daki ilkeleri açıklayıcı mahiyette olan Sünnet'i de dikkate alan fakihler; sığır, davar, deve, tavşan, tavuk, kaz, ördek, hindi gibi evcil ve geyik, ceylan, dağ keçisi, yabani sığır ve zebra gibi vahşi hayvanlarla pençeleriyle kaparak avlanmayan güvercin, serçe, bıldırcın, sığırcık, balıkçıl gibi kuşların tayyib/helâl kapsamında olduğunda görüş birliğine varmışlardır. Buna karşın açık bir dille yenmesi yasaklanan domuzdan başka yırtıcı hayvanlar grubundan olup kesici dişleriyle avlanan ve kendisini bu yolla savunan kurt, aslan, kaplan, pars, maymun, sırtlan, köpek, kedi gibi hayvanları, pençesiyle kaparak avlanan doğan, şahin, kartal, akbaba gibi yırtıcı kuşları, yırtıcı olmamakla birlikte kuzgun, karga gibi leş ve pis şeyler yiyen kuşları, tabiatı itibariyle iğrenç bulunan yılan, fare gibi hayvanları, akrep, sinek ve böcek gibi zararlı haşeratı genellikle habîs kapsamında değerlendirerek haram kabul etmişlerdir.

Ayrıca bu genel ilkeden hareketle herhangi bir gıda esasen helal olmakla birlikte zararlı bir virüs veya bakteri ile enfekte olması durumunda, sağlığımıza zarar verme ihtimali bulunduğundan o gıdanın tüketilmemesi gerekmektedir. Ayrıca hükmü belirtilmeyen yiyecekleri de faydalı veya zararlı oluşlarına bakmak, kesin bir kanıya varılamıyorsa, faydanın mı zararın mı ağır bastığına bakmak ve ona göre davranmak gerekir. Fayda ve zararın eşit olduğu durumlarda ise "Def-imefâsid, celb-i menâfiden evlâdır" kaidesince, yiyeceklerin tüketiminden sakınmak doğru olacaktır.

İslâm'da bir yiyeceğin dinen helal olabilmesi için onun özü itibariyle temiz ve zararsız olmasının yanısıra meşru yollarla elde edilmesi ve hazırlanmasında şer'î usullere riayet edilmesi de şarttır.

Bu meyanda peygamberlere ve inananlara temiz gıdalarla beslenip iyi işler yapmalarının emredilmesi, insanın onurlu bir varlık olarak yaratılması ve kendisine rızık olarak lezzetli ve temiz şeylerin (tayyibât) verilmesi, beslenme kültürü ile ahlak/karakter arasında da bir bağın bulunduğunu gösterir.

Bugün bilim insanlarının Covid 19'un gerek kaynağı ve bulaşma yolları gerekse korunma tedbirleri bağlamında önerdikleri vahşî/enfekte hayvanlarla temastan uzak durulması ve gerek hayvansal ürünlerin tüketiminde ve gerekse genel anlamda hijyen kurallarına dikkat edilmesi gibi tedbirlerin Kur'ân'ın *Tayyib* kavramında mündemiç olduğu söylenebilir.

O nedenle COVİD-19 virüsünün gerek kaynağı gerekse bulaşma yolları ve tedavi yöntemlerine yaklaşım konusunda modern tıbbın yaklaşımıyla büyük oranda örtüşen İslâm'ın temel kaynaklarında fert ve cemiyetin ruh ve beden sağlına dair yer alan naslar,

bilim insanlarınca da tarafsız bir gözle ve bilimsel yöntemlerle yeniden değerlendirilerek bir bütünlük içerisinde modern insanın hizmetine sunulmalıdır.

KAYNAKÇA

A. J. Wensinck v.dğr. *el-Muʿcemü'l-müfehresli-elfâzi'l-hadîṣs'n-nebevî*. I-VII, Leiden 1936-1969; VIII, el-Fehâris. (haz. W. Raven – J. J. Witkam), Leiden 1988, "tyb" md.

Abdülhalim Üveys. *Mustalahâtü ulûmi'l-Kur'ân*. Mansûre 1428/2007, "Tayyib" md.

Abdüssabûr Merzuk. *Mu'cemü'l-a'lâm ve'l-mevzûât fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire 1995/1415, "Tayyib" md.

Ahmed b. Muhammed el-Mısrî. *et-Tibyân fi tefsiri garibi'l-Kur'ân.* (thk. Fethi Enver ed-Dablevî), Mısır/Tanta 1412/1992;

Ahmed b. Yusuf el-Halebî. *Umdetü'l-huffâz fî tefsiri eşrefi'l-elfâz.* (nşr. Muhammed et-Tenûhî), C. 4, Beyrut 1414/1993, "Tayyib" md.;

Ahmed Muhtâr Ömer. *el-Mu'cemü'l-mevsû'î li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve kırâatihi*. Riyad 2002/1423, "Tayyib" md.

Akbaba, Muhsin – Kurt, Burak, Nazlıcan, Ersin. "Yeni Coronavirus Salgını". (Rapor), Turk J Public Health 2014;12(3).

Akpınar, Evrim Eylem. "COVID-19'un Patogenezi", *Coronavirüs Hastalığı 2019 (Covid-19) ve akçiğer: Göğüs Hastalıkları Uzmanlarının Bilmesi Gerekenler, EurasianJournal of Pulmonology.* (Ek Sayı), Türkiye Solunum Araştırmaları Derneği, Nisan 2020.

Bayar, Mustafa. "İbn Haldun'a Göre Bireyin Beslenme Alışkanlığının Kişilik Gelişimine ve Dînî Hayata Etkisi". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*. 2018, 6/15, 123-134.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhâ: Sahîhu'l-Buhârî*. C. 3, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981;

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'ân.* (thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî), C. 5, Beyrut 1405/1985

Covid-19 (SARS-CoV2) Enfeksiyonu Rehberi. (Bilim Kurulu Çalışması T.C. SB Sağlık Bakanlığı. 11 Mart 2020;

Covid 19: Pandemi Değerlendirme Raporu.TÜBA (Türkiye Bilimler Akademisi). 17 Nisan 2020;

Çiftçi, Ergin – Çoksüer, Fevziye. "Yeni Koronavirüsİnfeksiyonu: COVID-19". FLORA 2020;25/1:9-18 (Derleme).

Dâmegânî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed. *el-Vücuh ve'n-nezâir li elfâzi Kitâbillahi'l-Aziz.* (thk. Muhammed Hasan Ebü'l-İz Zefifî). C. 2, Kahire 1416/1995, "Tayyibât" md., "Tayyib" md.

Duman, M. Zeki. "Habis". *DİA Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 14/379, İstanbul 1996.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî. *Ahkâmü'l-Kur'ân.* (nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ). C. 4, Lübnan/Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.;

Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî*. el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhâ: SünenuEbi Davud*. C. 5, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413;

Ebü'l-Bekâ, Ebü'l-Bekâ el-KefevîEyyûb b. Mûsâ. *KülliyyâtüEbi'l-Bekâ*'. (nşr. Adnân Derviş – Muhammed el-Mısrî), Beyrut 1413/1993;

Hacıoğlu, Nejla. "Etlerinin Yenilmesi Yasaklanan Hayvanlar İle İlgili Hadis Rivayetlerinin Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet TheologyJournal*. Aralık / December 2018, 22 (2): 1191-1220.

İbn Manzûr Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. I-XV, Beyrut: Dâru Sadır, [t.y.], "tys" md.

İbn Emiru Hâc, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. C. 3, Beyrut 1403/1983;

İbn Hanbel, Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. C. 6, Kahire 1313;

İbnü'l-Esîr, Mecdüddin Mübârek b. Esîrüddin Muhammed eş-Şeybânî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. (nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî – Tâhir Ahmed ez-Zâvî), C. 5, Kahire 1383-85/1963-65.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân*. (nşr. Ebû İshak İbrâhim), C. 20, Kahire 1386-1387/1966-1967.

M. Fuâd Abdülbâkî. *el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire 1950.

Muhammed Bessam Ruşdî. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-meâni'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut 1416/1996.

Multidisipliner COVID-19. ed: Dr. Cem Heper. Bursa Tabip Odası Sürekli Tıp Eğitimi Pandemi Kitabı. Temmuz, 2020;

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Kütübü's-sitte ve şüruhuhâ: Sahihu Müslim*. C. 3, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413.

Özlü, Ahmet - Öztaş, Dilek. "Yeni Corona Pandemisi (COVİD-19) ile Mücadelede Geçmişten Ders Çıkarmak". Ankara Med J, 2020;2:468-481.

Râgıb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Kur'ân*. (nşr. M. Seyyid Kîlânî, Kahire 1381/1961.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer er-, *Mefâtîhu'l-gayb: et-Tefsîrü'l-kebîr*. (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), C. 32, Beyrut: Dâruihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Sağdıç, Osman – Kayacsn, Selma – Dertli, Enes – Arıcı, Muhammet. "Gıda Güvenliği Açısından COVID-19 Etmeni SARS-CoV-2'nin Değerlendirilmesi ve Korunma Yöntemleri". *Avrupa Bilim ve Teknoloji Dergisi*, Sayı 18/927-933, Mart-Nisan 2020.

Semih Atıf Zeyn. *et-Tefsirü'l-mevzûî li'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut 1991/1411, C. 8, 263, 266.

Şener, Mehmet. "Hayvan: Fıkıh". *DİA*, 17/92-98, İstanbul 1998.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiʿu'l-beyân ʿante'vîli âyi'l-Kur'ân*. C. 30, Beyrut 1405/1984.

Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar* (trc. Selahattin Ayaz) İstanbul 1991.

Türkmen, Melda – Köse, Şükran. "COVID-19 Bulaş Yolları ve Önleme". Tepecik Eğit. veAraşt. Hast. Dergisi 2020;30/Ek sayı:36-42.

WHO recommendationstoreduce risk of transmission of emergingpathogensfromanimalstohumans in liveanimalmarketsoranimalproductmarkets, 26 March 2020 (https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/332217/WHO-2019-nCoV-Human_animal_risk-2020.2-eng.pdf?sequence=1&isAllowed=y, (Erişim: 12.11.2020);

WHO-convened Global Study of theOrigins of SARS-CoV-2: Terms of ReferencesfortheChinaPart (Final Draft), 31 July 2020;

Yan-RongGuo, Qing-DongCao, Zhong-Si Hong, Yuan-Yang Tan, Shou-DengChen, Hong-JunJin, Kai-Sen Tan, De-Yun Wang, and Yan Yan, "Theorigin, transmissionandclinicaltherapies on coronavirusdisease 2019 (COVID-19 outbreak – an update on thestatus", (reviewGuo et al. MilitaryMedicalResearch (2020) 7:11;

https://covid19.who.int/ (Erişim: 16.12.2020)

https://www.ecdc.europa.eu/en/covid-19/latest-evidence/coronaviruses, (Erişim 29.10.2020)

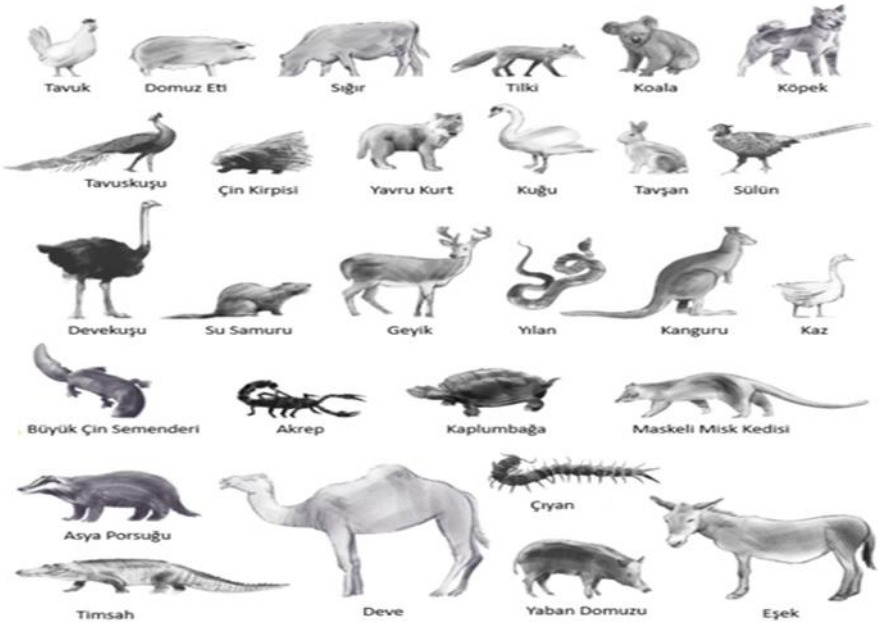
https://www.kooplog.com/corona-virusunun-ortaya-ciktigi-pazarda-satilan-hayvanlar/, (Erişim: 08.11.2020);

https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200423-sitrep-94-covid-19.pdf, (Erişim. 29.10.2020;

https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/question-and-answers-hub/q-a-detail/coronavirus-disease-covid-19-how-is-it-transmitted (Erişim: 12.11.2020);

EK-1

Wuhan Hayvan Pazarında satışa sunulan bazı hayvan türleri ve fiyat listesi:



Pazarda, yukarıdaki hayvanlardan daha fazlası da mevcut. Üstelik bazıları canlı satılmaktadır.[1]

[1] Bkz. https://www.kooplog.com/corona-virusunun-ortaya-ciktigi-pazarda-satilan-hayvanlar/, erişim: 08.11.2020, 08:41.

MEKÂSİDU'Ş-ŞERİA BAĞLAMINDA KUR'ÂN'DA BEDEN VE RUH SAĞLIĞI

Musa TURŞAK[1]

GİRİŞ

Genel kanaate göre güya sürekli değişen ve gelişen modern hukukla, öz ve biçimde değişikliği kabul etmeyen, on dört asır önce gönderilmiş İslâm hukuku arasında mukayese yapıldığında, eski olmasına rağmen İslâm hukuku kurallarının birçok yeni prensip, sistem ve görüşlere sahip modern hukuk karşısında daha işlevsel olduğu görülmektedir. Çünkü insanların vaz' ettiği kurallar Allah'ın gönderdiği din kuralları karşısında yetersiz, zayıf ve yöresel olması nedeniyle hiçbir zaman Allah'ın koyduğu dinin seviyesine erişemeyecektir.[2] Ayette de belirtildiği üzere *"Allah'ın sözlerinde asla değişme yoktur."*[3] Çünkü o, sonradan bir daha değişikliğe ihtiyaç duymayacak şekilde her şeyi tam olarak yaratan Allah'ın koyduğu hükümlerdir.

İnsanlık tarihi kadar eski olan ilâhî dinlerin temel gayesi insanların faydasına olanı temin etmek, zararına olanı önlemektir. İslâm fıkıh geleneğinde, şer'î-amelî hükümlerden her birinin dünyevî ve uhrevî bir takım gayelerinin olduğu genel olarak kabul edilmektedir. Literatürde söz konusu hükümlerin gayeleri makâsıdu'ş-şerîa terkibiyle ifade edilmektedir. Burada asıl gaye, kullar için dünyevî veya uhrevî bir fayda elde etmek ya da bir zararı defetmektir.[4]

İslâm şeriatı/hukuku, Allah'ın insanlara sonsuz merhametinin bir tecellisidir. Mü'minin sorumlulukları arasında, hem kendisine hem de başkasına hiçbir şekilde zarar vermemesi ve zarara zararla karşılık vermemesi bulunmaktadır. Bu ilke Hz. Peygamber'in"لَاضَرَرَ وَلَاضِرَارَ"[5] hadisi ile ifade edilmiştir. Bu bakımdan İslâm Hukuku, insanların dünyevi ve uhrevi maslahatlarını sağlamak için gelmiştir. Bu, bütün hükümlere bu bakış açısından bakmamızı gerektiren önemli bir kuraldır. Çünkü Allah, abesle iştigal etmez ve indirdiği hükümler de bir hikmete mebnidir.[6]

Geniş anlamıyla maslahat faydanın sağlanması (celb-i menafi') yanında zararı bertaraf etmeyi (def-i mazarrat) ifade eder.[7] Bununla beraber Mecelle'de yer alan "def-i mefasid celb-i menafi'den evladır" kuralı gereği zararın öncelikle önlenmesi gerekmektedir.[8] Bu maslahat kişinin fizikî, ruhî ve malî varlığına yönelen tehditleri önleyici tedbirlerle bertaraf etmekten ibarettir. Dolayısıyla Şeriatta emirler, yasaklar ve mubahların tümü insanların maslahatını korumayı amaçlar. Şu halde bütün emirler maslahattır; çünkü emre boyun eğene, dünyevî ve uhrevi menfaatler sağlar. Yasak kılınanların ise tamamı mazarrattır; çünkü kaçınanlardan dünya ve ahirette görecekleri zararı def eder.

Şeriatın yasakladığı ve dünyevi ceza öngördüğü suçlar, dine, cana, nesle, akla ve mala zarar veren suçlardır. Toplumu himaye etmek, fesadın önüne geçmek, bireye ve topluma zararı dokunan her şeyi önlemek Şari'in külli maksatlarındandır. Ve zararın önüne geçme

---

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi /mtursak @beu.edu.tr/0000 0002 3366 2620.

[2] Abdulkadir Udeh, *Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşeri Hukuk*, Trc. Ruhi Özcan & Ali Şafak, (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990), I/18.

[3] Yunus 10/64.

[4] Mustafa Türkan, "Makâsıdü'ş-Şerîa İle İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII/34, (Şubat 2018), 439 – 460.

[5] el-Muvaṭṭa', "Aḳżıye", 31; Müsned, I, 313; İbn Mâce, "Aḥkâm", 17.

[6] Ali Bulaç, "Mekasidu'ş-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu", *İslâmî Aştırmalar Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 4 Ekim 1991, 295.

[7] İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay. 2003), XXVIII/79-94.

[8] Bkz. Mecelle, md.30.

"Sedd-i Zerâi"[1] ilkesinin somutlaşmış halidir.[2] İslâm hukukunda "Sedd-i Zerâi" başlığı altında işlenen bölümde, din ve dünya açısından zararlı sonuçların ortaya çıkmasına sebep olan vesilelerin yasaklamasını ve harama giden yolların kapatılmasını esas almaktadır.[3] Nitekim aşağıdaki ayetler insanın saadete ermesinin Allah'ın emir ve yasaklarına uymakla doğrudan ilgili olduğuna işaret etmektedirler. *"Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur."*[4]; "*Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin*"[5] ; *"Ey İnananlar! İçki, kumar, putlar ve fal okları şüphesiz şeytan işi pisliklerdir, bunlardan kaçının ki saadete eresiniz."*[6]

İslâm teşrîinin asıl gayesi olan ve korunması hedeflenen insana ait değerler, önem derecesi açısından üç kademeli bir tasnife tâbi tutulmuştur. Temelini İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (1028/1085) attığı bu taksim, talebesi Gazzâlî tarafından "zarûriyyât, hâciyât, tahsîniyyât" şeklinde adlandırılarak literatürdeki yerini almıştır. Zarûriyyât, en üst düzeydeki yararları, yani toplumun varlığı ve dirlik düzenliği için vazgeçilmez temel hak ve değerleri ifade eder. Bunlar genel maksatlar kısmına dahil olan hayat (can), nesil (nesep, ırz), akıl, mal ve dinin korunması şeklinde özetlenir ve literatürde "zarûrât-ı hamse" olarak bilinmektedir.[7]

Bazı âlimler tarafından zarûrâtın bu beş temel esasla sınırlı olduğu ifade edilmiş[8] olsa da diğer bazıları adalet[9], erdemli bir toplum oluşturma[10], eşitlik[11], yeryüzünün imarı[12], hürriyet[13], sosyal düzenin ve güvenliğin sağlanması[14] gibi özellikle yaşadıkları zamanların yükselen değerlerini göz önünde bulundurarak yeni amaçlar belirlemişlerdir. Ancak bunlar da esas itibariyle yukarıdaki beş temel esasın korunmasını amaçlamaktadır.

Hâciyât, zaruret derecesinde olmamakla beraber bireysel ve toplumsal hayatın düzenli biçimde yürümesini sağlayan, yokluğu zorluk, huzursuzluk ve sıkıntıya sebebiyet veren faydalardır. Alım-satım ve kira vb. akidlerin meşrû kılınması, bu tür faydaların sağlanması için konulmuş hükümlerin örneklerini oluşturur. Tahsîniyyât da zaruret ve ihtiyaç derecesine ulaşmamakla birlikte, ahlâkî erdemlerin geliştirilmesi, görgü kurallarına uyulması gibi hayatı kolaylaştıran ve güzelleştiren uygulamaları ifade eder. Temizlikle ilgili hükümler, yeme içme âdâbı, insan sağlığını tehdit eden zararlı ve dinen necis sayılan şeylerin alım ve satımının yasaklanması, bu tür faydanın sağlanması amacını

---

[1] Sedd-i Zerâi: Şer'an sakıncalı sonuçlara götürmesi kesin veya kuvvetle muhtemel olan mubah fiillerin yasaklanması anlamında fıkıh usulü terimi. (Bkz. Dönmez, "Sedd-i Zerâi'", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/sedd-i-zerai), (12.11.2020).

[2] Şâtıbî, *el-Muvafaḳāt*, (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân), Huber, 1417/1997, II/79-82.

[3] Ahmet Yaman & Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, (İstanbul: MÜİF Yayınları, 2013), 58; İsmail Karagöz v.dğr., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: DİB Yayınları 2010), 583.

[4] el-İsra 17/32.

[5] en-Nisâ 4/29.

[6] el-Bakara 2/185.

[7] Ertuğrul Boynukalın, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, "Makāsıdü'ş-Şerîa", (Ankara: TDV Yayınları, 2003), XXVII/ 423-427.

[8] Seyfeddin el-Âmidî, *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm,* Beyrut, ts., III/186, IV/394

[9] İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, Kahire 1981, II/ 475-476; İzzeddin İbn Abdüsselâm, I/156; Şâtıbî, a.g.e., II/289.

[10] İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Ġıyâṣî*, (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1401, 181; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, Kahire 1981, II/475

[11] M. Tâhir İbn Âşûr, *Maḳāṣıdü'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye,* Tunus 1978; M. Mustafa Şelebî, *Ta'lîlü'l-aḥkâm*, Beyrut 1981, 126.

[12] Allâl el-Fâsî, *Maḳāṣıdü'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye ve mekârimühâ*, Beyrut 1993, 41.

[13] İbn Âşûr, a.g.e., 130

[14] Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Ḥüccetullāhi'l-bâliġa* (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Mektebetü'l-müsennâ), I/ 3, 130-131.

taşıyan hükümlere örnek gösterilir. Ayrıca Gazzâlî, her kısma ait tamamlayıcı nitelikte faydalar bulunduğuna da işaret etmiştir.[1]

İslâm dini ve hukuku belirli bir kavim, millet ve topluluk için gelmediği gibi, belirli bir zaman ve mekânla da sınırlı değildir. Zamanın geçmesi ve asırların ilerlemesi, gelişmeler ve yenilikler İslâm ahlakı ve evrensel değerlerini etkilemediği gibi, gün geçtikçe ve teknoloji ilerledikçe bu değerlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Bu bakımdan İslâm dininin temel esasları, beşeri kanunların değiştiği gibi bir değişikliği kabul etmemektedir.[2] Nitekim beşeri kanunlar, tarih itibariyle İslâm'dan daha eski olmasına rağmen, ancak son zamanlarda ulaşabildiği en modern nazariyeleri, İslâm dini ve hukuku daha ilk günlerinde getirmiş ve uygulamıştır. Çünkü beşeri kanunlar günlük ihtiyaçları karşılamak için konulmaktadır. Geleceğe bakan gözü kör olduğu için zamanın değişmesi ve ihtiyaçların çeşitlemesi ile değişme ihtiyacını hissetmektedir.

1.İSLÂM VE SAĞLIK

Hayat, anlamsız bir var oluş değildir. Aksine hayat, bir hayırlı faaliyetler alanı, büyük bir nimet ve korunması gereken bir emanettir.[3] İslâm Dini, insan hayatına ve sağlığına büyük önem vermiştir. Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in hadislerinde, hayat ve sağlığın, Yüce Allah'ın insana en büyük emanet ve nimeti olduğu beyan edilerek, bunların korunması emredilmiştir.

İnsan, ikrama ve nimete boğulduğu, herhangi dünyevî bir sıkıntısının olmadığı zamanlarda genellikle şımarmakta, haddini aşan taşkınlıklarda bulunmakta ve fıtratına aykırı davranabilmektedir. O, arzularının peşine takıldığı için hayatı yaşadığı andan ibaret sanmakta ve böylece beden ve ruh sağlığını tehlikeye atabilmektedir. Bu durumda başı dara düşünce de feryat ve figan etmektedir. *"İnsana bir sıkıntı dokundu mu, gerek yan üstü yatarken, gerek otururken, gerekse ayakta iken (her hâlinde bu sıkıntıdan kurtulmak için) bize dua eder. Ama biz onun bu sıkıntısını ondan kaldırdık mı, sanki kendisine dokunan bir sıkıntı için bize hiç yalvarmamış gibi, geçer gider. İşte o haddi aşanlara, yapmakta oldukları şeyler, böylece süslü gösterilmiştir."*[4] İnsanın başına gelen her türlü bela ve musibetin yine kendi yaptıkları yüzünden olduğu ayetlerle sabittir. *"Başınıza gelen herhangi bir musibet kendi ellerinizle kazandıklarınız yüzündendir. Bununla beraber Allah yine de çoğunu affeder."*[5] Görüldüğü gibi insan, arzularının peşinden koşup fıtratından ve kutlu elçilerin yolundan uzaklaştıkça dünya ve ahirette çeşitli sıkıntılarla karşılaşması kaçınılmaz olur. Ancak Allah (c.c.) kullarına olan aşırı merhametinden dolayı birçok hatasını affetmektedir.

Hz. Peygamber, "*İnsanların çoğunun aldandığı (ve kıymetini takdir etmediği) iki nimet vardır: Vücut sağlığı, boş vakit*"[6] buyurmak suretiyle sağlığın ne denli büyük bir nimet olduğunu, ancak insanların bu hususta aldandığını beyan etmiştir. Gerçekte sağlık ve âfiyet hayatın neşesi ve yaşama sevincidir; Allah'ın ihsan ettiği nimetlerden yeterince faydalanabilme ancak sağlıklı bir hayatla mümkündür. Sağlıklı bir hayatta, hem beden sağlığı hem de ruh sağlığı önemlidir. Beden sağlığı, doğrudan yenen besinlerin helal ve

---

[1] Ebi Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazali, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usul*, ed-Dirasetu'l-Âlemiye, Beyrut, 2012, II/481.

[2] Udeh, a.g.e., I/26.

[3] Bkz. el-Mülk 67/2.

[4] *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, (İstanbul: Tuğra Kitap, 2011), Yunus 10/12; Ayrıca bkz. Yunus 10/21-23.

[5] eş-Şûrâ 42/30.

[6] Muhammed Nasiruddin Elbani, *el-Camiu's Sağir ve'z-Ziyade*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1968), II/1147, (Hadis no:6778); Tecrid-i Sarih Tercemesi, XII/357, (Hadis no: 2162).

dengeli alınmasına, ruh sağlığı ise, ruhun ve kalbin gıdası olan manevî değerlerle beslenmesine bağlıdır.[1]

Sağlık deyince ilk önce temizlik akla gelir. Temizlik, sağlığa zarar verecek her türlü pisliklerden korunmaktır. Beden ve ruh sağlığının temel şartı temizliktir. Dinimiz maddi ve manevi temizliğe büyük önem vermiş, ibadetler için temizliği farz kılmıştır. İlmihal kitapları temizlik konularıyla başlamakta, özellikle sular bahsine çok geniş yer verilmektedir. Bedenimizi ve çevremizi maddi kirlerden temizlenmeden, ruhumuzu manevi kirlerden arındırmadan Allah'ın huzuruna çıkamayız. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) *"temizlik imandandır"*[2] demek suretiyle temizliğin önemine her defasında işaret etmiş, temiz ve pak yaşantısıyla insanlara örnek olmuştur. İmandan bir parça olarak kabul edilen temizlik çok geniş bir anlam alanına sahiptir. Temizlik deyince ilk etapta beden ve elbise temizliği akla gelmekle beraber sadece bundan ibaret değildir. Dolayısıyla Müslümanın elbisesi, bedeni ve çevresi temiz olduğu gibi, kalbi, ruhu, aklı ve duyguları da temiz olmalıdır. Hâsılı bir Müslüman her yönü ile temiz ve pak olmalıdır.

Beden ve ruh sağlığı açısından son derece önemli olan maddî ve manevî temizliğe her defasında işaret eden Hz. Peygamber, *"Her derdin bir devası vardır. Hastalığın ilacı bulunduğunda Allah'ın izni ile hasta iyileşir"*[3] demek suretiyle, insana bir emanet olarak verilen hayatın devamı için tedavi olunması gerektiğini de belirtmektedir.

1.1. Beden Sağlığı

İslâm'ın evrensel kural ve prensiplerinin temel hedeflerinden birisi de insan hayatını korumaktır. Korunması için her türlü tedbiri meşru gören dinimize göre hayat, insana verilmiş bir hak olmanın ötesinde bir emanet ve sorumluluktur. Zaten maddi ve manevi cihazlarla donatılan, mükemmel bir şekilde işleyen, savunma mekanizmasıyla kendisini koruyan insan vücudu dış müdahalelere de kapatılmıştır. Bedenin bütünlüğüne ve genel işleyişine yönelik, hayatî tehlike arz eden kötü alışkanlıklar başta olmak üzere her türlü zararlı faaliyetler dinimizce yasaklanmış ve bunlara yönelik ağır müeyyideler getirilmiştir. Dolayısıyla beden sağlığını doğrudan veya dolaylı bir şekilde olumsuz etkileyen faktörler araştırıldığında bunların çoğu yanlış beslenme alışkanlığı ile ilişkili olduğunu ve dinen necis sayılan gıdaları tüketmenin, israfın, dengesiz beslenmenin insan sağlığını etkilediğini söyleyebiliriz.

İslâm Hukuku'nda bedenin içyapısıyla ilgili alınması gereken tedbirler belirlenmiştir. Bunun yanında fizikî yapısına yönelen dış tehditler caydırıcı cezalarla bertaraf edilmiştir. Cezalar hem suçluları hem de diğer insanları suçtan caydırmaktadır. Cezalar, en baştan suçun vuku bulmasını engellemeyi hedeflemektedir. Bu yönüyle tıptaki koruyucu hekimlik mantığıyla örtüşmektedir. Öyle ki, bu cezalar üzerine düşünen kişinin kalbine bunlardan birine maruz kalma korkusu düşmektedir. Böylece, kendini şeriat tarafından cezası belirlenmiş olan bu suçlardan herhangi birine yaklaşmaktan geri tutar.[4] Nitekim aşağıdaki ayet bu durumu gayet beliğ bir şekilde izah etmektedir:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَّا أُوْلِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

"Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki suç işlemekten sakınırsınız."[5]

Şu halde "İslâm Ceza Hukuku'nda cezalar, genel olarak insanları suç işlemekten alıkoymak ve sakındırmak için meşru kılınmıştır. Ceza bir kişi üzerinde tatbik edilince bu,

---

[1] Adem Tatlı v. dğr., *Etik ve İnsanî Değerler,* (Antalya: Hilal Ofset Matbaası, 2019), 425.

[2] Musa Şahin Laşin, *Fethul Mun'im Şerhu Sahihu Müslim,* 1. Baskı, (Mısır: Daru'ş-Şuruk, 2002), II/80, "Vudu", 397.

[3] Elbani, a.g.e., II/917, (Hadis no:5164).

[4] Muhammed Şükri ez-Zavedi, "İslâm Hukukunda Cezalar ve İnsan Hayatını Korumakta Etkisi", İslâm Ceza Hukuku Uluslararası Sempozyumu, Çev. Osman Güman, *Tebliğler Kitabı*, Antalya 2015, I/277-303.

[5] el-Bakara 2/179.

onun bir kez daha suç işlemesine mani olur. Cezanın kamuya açık bir alanda tatbik edilmesi ise, cezaların genel olarak insanları suç işlemekten alıkoyma ve ibret alma hedefine yönelik olduğunu söyleyebiliriz."[1] Çünkü öldürüleceğini bilen kişi bir başkasını asla öldürmez. Dolayısıyla ceza, günahı barındıran ve her iki cihanda kendisine zararı dokunan bir fiili tekrarlamaması için mümine yapılan bir ikazdır. Böylece ceza, suçlu ve mağdur için bir rahmete dönüşür; çünkü bu vesile ile kişi, bir yandan daha büyük günahlar işleyip yükünü artırmaktan kendini korurken diğer yandan mağdurların can, mal ve ırzları korunmuş olur.

İnsan, harika ötesi, manzumeler silsilesidir. Vücudumuz binlerce denge ve savunma sistemleri üzerinde durmaktadır. Çok harika ve hassas bir denge üzerinde kurulan bu hayat Allah'ın varlığı ve birliğinin delillerindendir. Ulvî görevini yerine getirmek üzere kendisine emanet olarak verilen hayatı korumak insanın başta gelen vazifelerindendir. Bu denge ve sistemlerin bozulmasına engel olmaya yönelik her adım ve çalışma koruyucu hekimlik alanına girer. Bu bağlamda insanın iradesini elinden alan ve onu kendisine bağımlı hale getiren her türlü zararlı alışkanlıklar İslâm'da yasaklanmış, bağımlılığa giden yollar önleyici tedbirlerle kapatılmıştır. Bu önleyici tedbirler insanın hem beden hem de ruh sağlığını korumaktadır.

İslâm'da aklın büyük bir önemi vardır; akıl, insana özgü ve Allah'ın insana verdiği en büyük nimettir. İnsanı farklı kılan bu yeteneğin korunmasına büyük önem verilmiş ve buna zarar veren her türlü zararlı alışkanlıklar yasaklanmıştır. Bu bağlamda Şeriat, genel anlamda hayatı anlamlı kılan aklı işlevsiz hale getiren, insan iradesini devre dışı bırakan şarap, afyon vb. nesnelerin kullanımını yasaklamıştır. Bu konuda Allah şöyle buyurur: *"Ey müminler! Sarhoş edici her türlü içki, kumar ve şans oyunları, putlar, fal ve kısmet okları şeytan kaynaklı birer pisliktir. Bütün bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz."*[2] Görüldüğü gibi Allah Teâlâ, birer pislik olarak nitelediği sarhoş edici olan bu nesnelerin kullanılmasını bir suç sayarak caydırıcı nitelikte cezalar koymuştur; çünkü bu maddeler birey ve toplum sağlığı için ciddi tehlikeler içermektedirler.[3] İçki yüzünden cinayetler işlenmekte, trafik kazaları meydana gelmekte, boşanmalar meydana gelmekte ve yuvalar dağılmaktadır. Türkiye İstatistik Kurumu (TUİK) tarafından yaşam biçimi ve değer yargılarına ilişkin 2017 yılında yapılan araştırma verilerine göre kumara bağlı boşanma oranı %13,5, içkiye bağlı boşanma oranı ise % 26,5 olduğu tespit edilmiştir.[4] Yani boşanmaların %50'si içki ve kumardan kaynaklanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, "*içki bütün kötülüklerin anasıdır*" [5] diye buyururken bu tehlikeye işaret etmiştir. Bundan dolayı içki içenin beden sağlığıyla beraber ruh sağlığı da bozulmaktadır.[6]

İslâm dini, 7. yüzyıldan bu yana dünyayı içkiyi terk etmeye davet etmiş ve onu yasaklamıştır. Her türlü kötülüğün başı ve şeytanın işlerinden bir pislik olarak kabul edilen içkinin, sağlığa zarar verip darbe vurduğunu, mal ve mülkü ziyan ettiğini, nesli ve aklı zayıflattığını, her türlü insani verimi düşürdüğünü göstermiştir. Bundan dolayı İslâm dini, içkiyi kesinlikle yasaklamış ve içki içmek fiilinin cezasını haddi gerektiren cezalar arasında saymıştır.[7]

---

[1] ez-Zavedi, a.g.m., 281.
[2] el-Mâide 5/90.
[3] ez-Zavedi, a.g.m. , 291.
[4] https://t24.com.tr/haber/tuik-acikladi-iste-turkiyede-bosanma-nedenleri,511202. 12.10.2020. 13:38.
[5] Elbani, a.g.e., I/631, (Hadis no:3344).
[6] Tatlı v. dğr., a.g.e., 440.
[7] Udeh, a.g.e., I/53-55.

İslâm dini ibadetlere büyük bir önem atfeder. Zira ibadetlerin insanın maddî ve manevî dünyası üzerinde büyük bir etkisi bulunmaktadır.[1] Bilinen üç semavî dinin ortak ibadetlerinden biri olan oruç ibadetinin maddî ve manevî birçok faydası olduğu bilinmektedir. Oruç ibadeti tam bir irade eğitimidir. Sabır ayı olan Ramazan ayında ve her ayda üçer gün oruç tutmanın kini, nefreti, düşmanlığı giderdiği ve öfke kontrolünü sağladığı hadislerde beyan edilmektedir.[2] Bu yönüyle oruç ibadetinin ruh sağlığına önemli katkısı bulunmaktadır. Ayrıca tıp uzmanlarına göre, oruçlu kimselerde adrenalin ve kortizon hormonları kana kolaylıkla karışmaktadır. Bu hormonlar, kanserli hücreleri etkileyerek kansere karşı bir çeşit kalkan rolünü oynamakta, yani kanser hücrelerinin çoğalmasını önlemektedir.[3] Ancak, başta namaz ve oruç gibi ibadetlerin önemine her defasında vurgu yapan Hz. Peygamber, sağlığı etkileyecek derecede aşırı ibadet etmeyi onaylamamış ve bu şekilde kendisini ibadete veren bir sahabeye "*…bedeninin de sende hakkı vardır. O halde her hak sahibine hakkını ver"*[4] demek suretiyle her şeyde ölçülü olmayı tavsiye etmiş ve onu uyarmıştır.

İslâm ahlakında, insanın dinî ve dünyevî görevlerini tam anlamıyla yerine getirebilmesi için kendi bedensel varlığını koruma ve geliştirme hususunda bazı görevleri bulunmaktadır. Kuşkusuz bu görevlerinin başında insanın, hayatın devamlılığı açısından gerekli olan beden sağlığı ve bütünlüğünü koruması gelir. İslâmiyet hiçbir insana kendi hayatına son verme hakkı tanımamış aksine hayatını korumayı bir görev addetmiş, bu sebeple intihar etmeyi kesinlikle yasaklamıştır.[5]

Allah Teâla, temel bir ihtiyaç olan yemeyi ve içmeyi mübah israfı ise haram kılmıştır. İnsan hayatının devamı için gerekli olan bu temel gıda maddelerine kimi insanlar ulaşamadığı için yetersiz beslenmeden ölmekte, kimisi de bu maddeleri aşırı tüketmekten kaynaklanan obezite hastalığından ölmektedir. Özellikle gelişmiş ülkelerde obeziteye bağlı ölümlerin dünyadaki açlıktan dolayı meydana gelen ölümlerden daha fazla olduğu bilinen bir gerçektir. Hemen her konuda orta yolu bir ilke olarak benimseyen İslâm, israfı haram kılmış ve insan sağlığını tehdit eden fazla yemeyi yasaklamıştır. Nitekim bugün insan sağlığını tehdit eden birçok hastalık sağlıksız beslenmeden ve gıda israfından kaynaklanmaktadır. Allah (c.c.) şöyle buyurur:

يَا بَنِي اٰدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا اِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

"Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin, yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez"[6]

Çok yemek insan sağlığı için zararlıdır. Mideyi tıka basa doldurmak bazı hastalıklara davetiye çıkartmak demektir. Bunun için, yemeği sadece zevk için değil, Allaha kulluk ve ibadete güç getirmek için yenmelidir. Bu gayelerle yeme ve içmelerde kanaat hakim olduğu gibi, israftan da kaçınılmış olunur. Yemek için mutlaka acıkmalı, doymadan da eli yemekten çekmek gerekir.[7] Sağlıklı beslenmeden maksat, yeterli ve dengeli beslenmedir. Yani, vücudun ihtiyaç duyduğu besinlerin hepsinden ihtiyaç oranında alınmasıdır. Hz. Peygamber, sağlıklı bir hayat için az yemek yemenin esas olduğunu belirtirken şu tespitlerde bulunmaktadır:

---

[1] Mehmet Altın, "Kur'ân'a Göre Hac İbadetinin Birey Hayatındaki Değişim ve Dönüşüme Etkisi", *Bitlis İslâmiyat Dergisi* 3/1 (Haziran 2021), 200.

[2] Bkz. Elbanî, a.g.e., II/709, (Hadis no: 3804)

[3] https://www.haberler.com/dr-duran-oruc-organlarin-dinlenmesini-saglar-4820225-haberi/17.11.2020.

[4] Buhari, "Savm", 55.

[5] Mustafa Çağrıcı vd., *İlmihal*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), II/ 520.

[6] el-A'raf 7/31.

[7] Sadık Cihan, "Hz. Peygamberin Sünnetinde Yeme ve İçme Adabı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 0 / 5 (Haziran 1982), 40.

"İnsanoğlu karnından daha kötü bir kap doldurmamıştır. Aslında insanoğluna, onun sırtını dik tutan birkaç lokma yeterlidir. Mutlaka daha fazlasına ihtiyacı olursa, hiç olmazsa; midenin üçte birini yemeye, üçte birini içmeye, üçte birini de nefes almaya ayırsın."[1]

Hz. Peygamber, iman, ibadet, ahlak, adalet ve temizlik gibi insan hayatını direk ilgilendiren hemen hemen her konuda zengin bir miras bırakmıştır. O'nun insanlara sunduğu bu evrensel ilkelerin bir kısmı da sağlıkla ilgilidir. Bu bağlamda Peygamberimiz, gerek hayatında gerekse ümmetine tavsiyelerinde koruyucu hekimlik ve onunla bağlantılı olarak çeşitli tedbirlerin alınmasını tavsiye etmiş ve bu konu ilgili hadis kitaplarında "Tıbb-ı Nebevî" başlığı ile özel bölümler açılmıştır.

Hz. Peygamber, bugün tıbbın yarısı olarak kabul edilen koruyucu hekimliği zamanında uygulamıştır. Salgın hastalık olan yere girilmemesi, o beldeden de çıkılmamasını tavsiye ederek karantina şartlarına hem hayvanların ve hem de insanların uymasını istemiştir.[2] Batıda "kara ölüm" diye bilinen ve bir asır öncesine kadar yüzbinlerce insanın hayatını kaybetmesine sebep olan veba, pek bilinmemekle beraber İslâm tarihinin ilk dönemlerinde tehlikeli boyutlara ulaşmıştır. Bunlardan biri Amvâs vebasıdır. Amvâs vebası Filistin'den Şam'a, Ürdün'den Urfa'ya geniş bir coğrafyada etkili olmuştur. Hicret'in 18. yılında (M. 639) ortaya çıkan salgında pek çok Müslüman hayatını kaybetmiştir.[3] Hz. Ömer (r.a) hastalığın etkili olduğu günlerde Şam bölgesine seyahate çıkmış, başkomutan Ebu Ubeyde b. el-Cerrâh ile bölgedeki ileri gelen komutanlar kendisini karşılayıp kötü haberi verirler. Veba hızla yayılmaktaydı; yola devam etmek, ölüme bir adım daha yaklaşmak anlamına gelebilirdi.

Hz. Ömer haberi alır almaz sahabenin ileri gelenlerini toplantıya davet etti. Hangi tedbirleri alması gerektiğini soracak, bir karara varacaktı. İstişareler bitti fakat bir sonuca varılamadı. Nihayet Mekke'nin fethinden sonra hicret eden yaşlıların hep bir ağızdan hastalığın yayıldığı bölgeye girmemesi, hemen geri dönmesi gerektiğini söylemesi üzerine "*sabah yola çıkıyorum, siz de yola çıkmak üzere hazırlıklarınızı yapın"* deyip geri dönme talimatını verdi. [4] Bunun üzerine Ebu Ubeyde, "*Allah'ın kaderinden mi kaçıyorsun*?" diye sitem edince Hz. Ömer, "*Ey Ebu Ubeyde! Keşke bu sözü sen değil de başkası söyleseydi! Evet, Allah'ın kaderinden, Allah'ın kaderine kaçıyoruz! Bir sürü deven olsa, bir tarafı çorak, bir tarafı verimli bir vadiye götürsen, onları verimli yerde de çorak yerde de otlatsan Allah'ın kaderiyle otlatmış olmaz mısın?"*[5] O sırada ortalıkta görünmeyen Abdurrahman b. Avf çıkageldi. Aralarındaki konuşmayı duyunca, "*Bende bunun cevabı olabilecek bir bilgi var. Allah'ın Elçisi'nin şöyle dediğini duydum: "Bir yerde veba olduğunu işitirseniz oraya girmeyin. Eğer bulunduğunuz yerde veba ortaya çıkarsa oradan ayrılmayın."*[6] Hz. Ömer, onun naklettiği hadisi işitince Allah'a hamd ederek oradan ayrıldı.

1.2. Ruh Sağlığı

Ruh; hayatın, hareketin, menfaatleri elde etmenin ve zararları defetmenin kendisiyle meydana geldiği cüzüne verilen isimdir.[7] Ruh Kur'an'daki gaybî bilgilerden biridir. İnsan bunu ancak hisseder fakat mahiyetini tam anlamıyla bilemez. Ancak kendisine öğretildiği kadarıyla varlığına inanır. Beden ve ruh insanın lezzet ve elem merkezleri olup insan hayatını tamamlarlar. Biri olmadan diğeri olmaz. Biri diğerine feda edilmez.

---

[1] Ahmed b. Hanbel, IV/132; Tirmizî, "Zühd", 47; İbn Mace, "At'ıme", 50.
[2] Tatlı v. dğr., a.g.e., 431.
[3] Mustafa Fayda, "Amvâs", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1991), III/100.
[4] Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), Beyrut 1407/1987, VII/ 79.
[5] Buhârî, "Ṭıb", 30; Müslim, "Selâm", 98-100.
[6] Buhârî, "Ṭıb", 30; Müslim, "Selâm", 92-100; Müsned, I/ 173, 176-177, 182; V/202, 213.
[7] Rağıp el-Isfahanî, *Müfredat,* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 466.

Dinin inanan kişilere sağladığı en önemli kazanımlardan birisi de hiç şüphesiz onların ruh dünyasına olan olumlu katkılardır. İnancıyla barışık olan kişiler genelde psikolojik açıdan daha iyi durumda olup, kaygı, stres, depresyon ve intihara teşebbüs gibi olumsuz durumlardan kendilerini daha iyi koruyabilmektedirler.[1] Ruh sağlığı, kişinin çevresi ve kendisiyle uyumlu, barışık ve denge çerçevesi içinde ilişkilerini sürdürebilmesi demektir. İnsanın her iki dünya hayatının esenliği, hayatını her iki yönünü oluşturan beden ve ruha ihtiyacı olan gıdayı ayrı ayrı vermekle mümkündür. Dolayısıyla beden için nasıl bazı maddi gıdalar gerekli ise ruh ve kalp için de manevi gıdalar gerekmektedir. O da, Allah'a iman ile beraber, O'nun emirlerini yerine getirme ve nefsin terbiyesiyle mümkündür.

Kur'ân-ı Kerim'de beden ve kalp hastalıkları olmak üzere iki tür hastalıktan bahsedilir. Kalp hastalıklarından kastedilen ruhsal rahatsızlıklardır. Beden hastalıklarına kısaca işaret edilirken, ruh hastalıklarının sebepleri ve tedavi şekilleri ayrıntılı olarak anlatılmıştır.[2] Kur'ân'ın ifadesiyle kalpteki hastalıktan kasıt; şüphe, ikiyüzlülük ve korkunun verdiği acı, fıtrattaki bozulma, bir şeydeki herhangi bir eksiklik ve sıhhati ortadan kaldıran her türlü illettir. Bu hastalıklar kalblerde bulunabilen şiddetli haset ve aşırı düşmanlıktan kaynaklanmaktadır. Ruh hastalıklarının tedavisi için Kur'ân-ı Kerim'de önerilen tedavi yolları; manevi temizlik, imanı güçlendirmek, ibadet, zikir, dua, takva ile hareket etmek ve sabırlı olmaktır.

Vücut çok hassas dengelerle yaratılmıştır. Onun sadece maddi yönüne yönelik alınacak bir takım tedbir, o dengenin temininde ve hastanın şifa bulmasında yetersiz kalacaktır.[3] Dolayısıyla bedenle beraber ruhu da ihmal etmemek gerekir. Bilindiği gibi günümüz insanları tehdit eden en önemli ruhsal hastalıkların başında depresyon gelmektedir. Atalarımız, "*duvarı nem adamı da gam yıkar*" derken bu gerçeğe işaret etmişlerdir. Bugün dünyada yaklaşık olarak 100 milyon insanın depresyondan etkilendiği bilinmektedir. Çünkü depresyon, insanın ruhu, kalbi ve psikolojisi ile doğrudan alakalıdır. Din ile depresyon arasında doğrudan bir ilişki olduğuna dair araştırmalar çoğunluktadır. Dindarlık seviyesi yüksek olan kişilerin, diğerlerine oranla daha az depresyon geçirdikleri ve kaygı duydukları tespit edilmiştir.[4]

Kur'an'ın, Allah'tan bir öğüt, kalplerdeki şüphe, sıkıntı, depresyon ve buna benzer olumsuz duygu ve düşüncelere karşı bir "şifa", insanlara bir "hidayet" ve "rahmet" olduğu,[5] dolayısıyla onların "feraha", "huzura", "sükûna" ermeleri için indirildiği bildirilmiştir.[6] Nitekim bir ismi de "zikir" olan Kur'an'da şöyle buyrulmaktadır:

اَلَّذِينَ اٰمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللّٰهِ اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

"Onlar, inananlar ve kalpleri Allah'ı anmakla huzura kavuşanlardır. Biliniz ki, kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur."[7]

Ruh, bedeni bir alet olarak kullanmaktadır. Dolayısıyla ruh ancak zikrullah ve marifetullah ile tatmin olmaktadır. Diğer maddi unsurlar onu tatmin etmez.[8] Ruh sağlığı Kur'an'a uygun yaşam (takva) ile korunur veya Kur'an'a ve fıtrata uygun yaşam şekline ve fıtrata dönüş (tevbe) ile iyileştirilebilir. Manevi temizlik olan tövbe ile insan işlediği günahlardan arınmakta ve ruh sağlığına kavuşmaktadır.

---

[1] Mustafa Köylü, *Dinin Beden ve Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkisi*, (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 114.

[2] Emanullah Polat, "*Kur'ân-ı Kerim' e göre Rûhî Hastalıklar",* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2010, 162.

[3] Tatlı v. dğr., a.g.e., 457.

[4] Köylü, a.g.e., 115.

[5] Bkz. el-İsra 17/82; el-Bakara 2/2.

[6] Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'a Psikolojik Yöneliş*, (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2016), 154.

[7] er-Rad 13/28.

[8] Hasan Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2014, 144.

Ruh sağlığı ve din üzerine yapılan araştırmalar, dine daha çok bağlı olan kişilerin diğerlerine oranla intihara daha az yöneldiklerini ve daha az intihar eylemi gerçekleştirdiklerini ortaya koymaktadır. Dinin sosyal destek sağlama yönüyle diğer ruhsal hastalıklarda olduğu gibi, intihar olaylarının azalmasında ya da önlenmesinde önemli bir rolü vardır. [1]

Bütün ruhların ve kalblerin dalâletten kaynaklanan sıkıntı, kararsızlık ve ıstıraplardan neş'et eden ma'nevî elemlerden kurtulmaları, bir tek Hâlık'ı tanımak ile olur. Bütün varlıkları, bir tek Sâni'a (san'atkâra) vermek ile kurtulurlar, bir tek Allah'ın zikriyle huzur bulurlar. Çünkü hadsiz mevcûdât bir tek Zât'a verilmezse, (...) o zaman her bir tek şeyi, sayısız sebebe dayandırmak gerekir ki, o hâlde bir tek şeyin varlığı, umum mevcûdât kadar zor olur.[2]

İlk sûfîler ruhun mahiyetinden çok onun önemi ve faydası üzerinde durmuştur. Ali b. Sehl ruh ve aklın birlikte şehvet ve hevâya karşı mücadele ettiğini söyler.[3] İlim ve akıl ruhu besler, melekût âlemine yükseltir. Nurdan yaratılan ruh bedenlenmiştir. Beden karanlık, ruh aydınlıktır. Akılla güçlenen ruhun nuru artar. Bunun etkisiyle beden aydınlanır ve ruha boyun eğer.[4] Ruh bedenden ayrılınca kendi asliyetine kavuşur. Beden ve ruh insan hakikatinin iki görünümünden ibarettir.[5]

Bilindiği gibi insanlardaki en önemli korkulardan birisi de ölüm korkusudur. Hayat kadar gerçek olan ölüm, insanların çoğunda özellikle yaşlılar arasında kaygıya sebep olmaktadır. Bununla birlikte bu kaygı kişiden kişiye farklılık göstermektedir. Ölüm kaygısını artıran faktörlerin başında insanın ebedî yaşama arzusu ve ölümden sonra ne ile karşılaşacağını bilmeme endişesi gelmektedir. Ancak dine bağlılık bu kaygıyı azaltmakta ve ebedî hayata hazırlanmayı sağlamaktadır. Çünkü ebedi hayata inanan kişi, ölümün bir yok oluş olmadığını bilir ve hayatını ona göre tanzim eder.

Tam anlamıyla bir denge üzerinde tesis edilen İslâm hukuku, insanın ruh ve beden sağılığını birlikte ele almaktadır. İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma ilkesi çerçevesinde şekillenen bu hukuk sistemi insan hayatının korunması ve sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için temiz ve helal gıdalarla beslenmeyi, haram ve şüpheli şeylerden uzak durmayı esas almıştır. Aynı şekilde ruh sağlığı için de Allah'ı zikretme ve nefsi terbiye etme gibi manevî değerlerle beslenmeyi öngörmüştür. Dolayısıyla insan hayatının gerek fizikî gerekse ruhî yapısına faydalı olan şeyler mubah, zarar verebilecek her türlü faaliyet ya caydırıcı cezalar veya önleyici tedbirlerle bertaraf edilmiştir.

SONUÇ

Ruh ve bedenden mürekkep olan insan çok ulvî bir görev için yaratılmıştır. Allah (c.c.), insanın bu ulvî görevini yerine getirebilmesi için ona birçok imkan vermiştir. Bunların başında sağlık gelmektedir. Sağlık, dünya ve ahirette mutlu yaşamanın anahtarı olmakla beraber insanların en çok aldandığı ve değerini bilmediği bir husustur.

İslâm hukuku, insanın maslahatlarını gözeten çok kapsamlı ve evrensel bir hukuktur. İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma ilkesi üzerine kurulan bu hukuk sisteminde, sedd-i zeraiyi yani insanın ruh ve beden sağlığına zarar verebilecek her türlü faaliyeti önleyici tedbirlerle önceden bertaraf etmeyi ilke edinmiştir. Bugün özellikle sağlık alanında sık sık duyduğumuz ve tıbbın yarısı olarak kabul edilen koruyucu hekimlik bu mantık üzerine kurulmuştur.

---

[1] Köylü, a.g.e., 119.
[2] Said Nursî, *Sözler*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2012), 830.
[3] Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye* (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1372/1953, 235.
[4] Sülemi, a.g.e., 235, 422
[5] Süleyman Uludağ, "Ruh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), XXXV/192-193.

Son zamanlarda stresin toplumun her kesimini esir alması, fert ve toplumu derinden etkilemekte, maddi ve manevi hasarları beraberinde getirmektedir. Ancak, insanın alacağı basit tedbirlerle, Kur'an ve sünnete uygun yaşamakla ve nefsini terbiye etmekle bedenen ve ruhen sağlıklı bir şekilde yaşaması mümkündür. Hem ekonomik hem de son derece basit olan bu tedbirlerin başta eğitim kurumları tarafından ders müfredatlarına yerleştirilmesi, basın ve yayın kuruluşları tarafından toplumun bu konuda bilinçlendirilmesi gerekmektedir.

İnsanın iradesini kötüye kullanması, zaaflarının güdümüne girmesi, gayri meşru arzularının peşine takılması, beden ve ruh sağlığını bozmaktadır. Çok hassas dengeler üzere yaratılan insan vücudunun biyolojik ve psikolojik yapısını koruyan savunma sistemleri bulunmaktadır. Allah'ın bir lütfu olan bu sistemleri bozan iç ve dış faktörler bulunmaktadır. Onun tarih içerisinde olumlu rol oynayabilmesi için fıtratına kulak vermesi, yaratılış gayesinden uzaklaştırıcı dış faktörlerle mücadele etmesi ve zaaflarını dizginlemesine bağlıdır. Bu bağlamda insanın her davranışı Allah'a yöneliktir ve davranışları sonucunda başına gelen her olay da Allah'ın ona karşı tavrıdır. İnsan ahlaki anlamda olumlu bir hayat sergilediğinde, Allah tarafından yükseltilecek, aksi takdirde alçaltılacaktır.

KAYNAKLAR

Allâl el-Fâsî, *Maḳāṣıdü'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye ve mekârimühâ*, Beyrut 1993.

Altın, Mehmet. "Kur'ân'a Göre Hac İbadetinin Birey Hayatındaki Değişim ve Dönüşüme Etkisi". *Bitlis İslâmiyat Dergisi* 3/1 (Haziran 2021), 200-217.

Boynukalın, Ertuğrul, "Makāsıdü'ş-Şerîa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2003.

Çağrıcı, Mustafa v. dğr., *İlmihal*, TDV Yayınları, Ankara 2006.

Çamdibi, Hasan Mahmut *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2014.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Maslahat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2003.

ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Ḥüccetullāhi'l-bâliġa* (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire ts.

el-Âmidî, Seyfeddin, *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm,* Beyrut, ts.

Elbani, Muhammed Nasiruddin, *el-Camiu's Sağir ve'z-Ziyade*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut 1968.

el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-Ġıyâṣî*, (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1401.

el-Gazali, Ebi Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usul*, ed-Dirasetu'l-Âlemiye, Beyrut, 2012.

el-Isfahanî, Rağıp, *Müfredat,* Çıra Yayınları, İstanbul 2012.

el-Zavedi, Muhammed Şükri, "İslâm Hukukunda Cezalar ve İnsan Hayatını Korumakta Etkisi", İslâm Ceza Hukuku Uluslararası Sempozyumu, Çev. Osman Güman, *Tebliğler Kitabı*, cilt:I, Antalya 2015.

es-Sülemî, Muhammed b. Hüseyin, *Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye* (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1372/1953.

Fayda, Mustafa, "Amvâs", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991.

İbn Âşûr, M. Tâhir, *Maḳāṣıdü'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye,* Tunus 1978.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ*, el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), Beyrut 1407/1987.

İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, Kahire 1981.

Karagöz, İsmail v.dğr., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara 2010.

Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an'a Psikolojik Yöneliş*, Çıra Akademi Yayınları, İstanbul 2016.

Köylü, Mustafa, *Dinin Beden ve Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkisi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2012.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, İstanbul: Tuğra Kitap 2011.
Laşin, Musa Şahin, *Fethul Mun'im Şerhu Sahihu Müslim*, Daru'ş-Şuruk, 1. Baskı, Mısır 2002
Nursi, Said, *Sözler*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2012.
Polat, Emanullah, *Kur'ân-ı Kerim' e göre Rûhî Hastalıklar*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2010, s. 162.
Şâtıbî, *el-Muvafaḳat,* (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân), Huber 1997
Tatlı, Adem v. dğr., *Etik ve İnsanî Değerler,* Hilal Ofset Matbaası, Antalya 2019.
Türkan, Mustafa, "Makâsıdü'ş-Şerîa İle İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018/2, c. 17, sayı: 34, ss. 439 - 460
Udeh, Abdulkadir, *Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşeri Hukuk*, Trc. Ruhi Özcan & Ali Şafak, Rehber Yayıncılık, Ankara 1990.
Uludağ, Süleyman, "Ruh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2018.
Yaman, Ahmet & Çalış, Halit, *İslâm Hukukuna Giriş*, MÜİF Yayınları, İstanbul 2013.
WEB SİTELERİ
https://www.haberler.com/dr-duran-oruc-organlarin-dinlenmesini-saglar-4820225-haberi.
https://t24.com.tr/haber/tuik-acikladi-iste-turkiyede-bosanma-nedenleri,511202.

KUR'ÂN'IN ZİKRETTİĞİ ÖLÇÜ VE DENGE BAĞLAMINDA BEDEN VE RUH SAĞLIĞI

Mehmet ALTIN*

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerim, her şeyin belli ölçü ve dengeye göre yaratıldığını vurgulamaktadır.[1] Nitekim evren, dünya ve hayat bir denge üzerinedir. Dengesiz, ölçüsüz, hesapsız, kuralsız, gelişigüzel hiç bir şey mevcut değildir. إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ/*"Gerçekten biz, her şeyi bir ölçü ve denge ile yarattık."*[2] âyeti bu gerçeğin beyanıdır.

"Ölçü/denge" kelimesi sözlükte; "aşırı olmama, ılımlı olma, uygun olma durumu" manalarına gelmektedir. Kelime olarak kullanıldığında alana göre; rakamsal boyut, iki şeyin birbirine olan oranı, değer ve itibar gibi farklı anlamları da içermektedir.[3]

Ölçü ve denge kavramları Kur'ân'da "kadr",[4] "vezn (mîzan)",[5] "kıst",[6] "adl (adalet)",[7] lafızlarıyla kullanılmıştır. Bununla birlikte Kur'ân'da "haddi aşmayın", "israfta/aşırılıkta bulunmayın", "zulmetmeyin" gibi ölçüsüzlükten nehyeden ifadeler de yer almaktadır.[8]

Tüm varlıkta denge esas, dengesizlik arızi ve istenmeyen bir durumdur. Her varlık ve varlık grubunun sahip olduğu dengeyle birlikte, bu varlık ve varlık grupları arasında ölçüsel açıdan bir de ilişki söz konusudur.[9] Bir canlının ya da canlı topluluğunun bozulması diğer grubu, bir katmanın veya kitlenin bozulması, haliyle diğer katman ve kitleleri etkilemektedir. Mesela Kur'ân'ın üzerinde durduğu konulardan birisi de ekolojik denge olup yaratılmış her şeyin bir ölçü ve denge içinde yaratıldığı[10], bir dengeye göre bitirildiği[11] ve yağan yağmurun bile belli bir ölçüye göre indirildiğini[12] zikreder. Ancak insanoğlunun tutarsız ve aşırı davranışları bu ekolojik dengenin bozulmasına sebep olabilmektedir.[13] İnsanın tabiata olumsuz müdahaleleri sonunda doğal dengenin bozuluşuna ve kirlenen çevreye dair acı örneklerine insanlık dün olduğu gibi bugün de tanık olmaktadır. Ozon tabakasının delinmesi, Çermobil faciası, içme sularının kirlenmesi, kimyasal atıklarla kirlenen denizlerde yaşayan canlıların giderek yok olması, fabrika bacalarının çevreye saçtığı zehirli atıklar vs. gibi uzayıp giden hususlar evrende var olan ekolojik dengenin nasıl tahrip edildiğinin göstergeleridir.[14] Kur'ân bu hususla ilgili olarak

---

*Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Temel İslâm Bilimleri, mehmet_altin13@hotmail.com Tel: 05332558563

[1] *Kur'ân-ı* Kerîm *Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Bu ayetlerden bazıları için bk. el-Enbiyâ 21/30; el-Mülk 67/3, 19; en-Nâziât 79/32; el-İnfıtâr 82/17.

[2] el-Kamer 54/49.

[3] Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem İbnManzûr, "ksd", *Lisânu'l-Arab,* thk. İbrahim Şemsuddin vd. (Tunus: y.y., 2005), VII, 377-379; "kdr" md. için aynı eser bk. V, 74-79.

[4] bk. el-Hicr 15/21; el-Mü'minûn 23/18; eş-Şûrâ 42/27.

[5] bk. el-Mutaffifin 83/1-3.

[6] bk. el-A'râf 7/29; el-En'âm 6/29; er-Rahmân 55/9.

[7] bk. Şûrâ 42/15; el-Mâide 5/8; el-En'âm 6/115.

[8] bk. el-Bakara 2/229, 231, 254; el-Mâide 5/87; el-En'âm 6/82, 141; et-Tevbe, 9/10; Tâhâ 20/127; el-A'râf 7/31.

[9] bk. ez-Zuhruf 43/32.

[10] el-Kamer 54/49.

[11] el-Hicr 15/119.

[12] el-Hicr 15/21; ez-Zuhruf 43/11.

[13] M. Emin Yıldırım, *İnsani İlişkilerde İlahi Ölçü* (İstanbul: Kalem Yayınları, 2004), 25-26.

[14] Mehmet Bayrakdar, *İslâm ve Ekoloji* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992), 42.

insanların kendi işledikleri (kötülükler) sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıktığını belirtmektedir. [1]

Denge ve ya ölçü, yaratılan her bir mahluk için ne kadar önemliyse, insan için de o kadar önemlidir. İnsanın sergilediği davranışlardaki denge; zihnî, duygusal ve davranışsal uyum neticesi kazanılan istikrarı ifade etmektedir. İnsanın hem fizikî anlamda hem de duygusal açıdan kendine göre bir dengesi söz konusudur. Fizikî olarak ayakta durabilmek için nasıl ki bir dengeye ihtiyaç varsa, tıpkı bunun gibi ruhî/manevî istikrara kavuşabilmek içinde ruhsal anlamda bir dengeye ihtiyaç vardır. Aynı şekilde insanların fert, aile ve toplum olarak hayatlarını devam ettirirkende dengeli ve ölçülü olmaları gerekmektedir. Zira hayat, ölçülü ve dengeli olduğu takdirde bir anlam kazanır, yararlı ve güzel olur. İnancında, amelinde, işinde, söz, fiil ve davranışlarında ölçüsüz ve dengesiz olan insan; anormal, başarısız ve mutsuzdur. Dengenin bozulması, hayatın akışını bozar; fitne, fesat, anarşi ve kargaşa doğurur.[2]

İnsan beden ve ruhtan müteşekkil bir varlıktır. İnsanın beden ve ruh dengesini koruma sorumluluğu bulunmaktadır. Makro düzeyde kainatta bulunan düzenin bir benzeri mikro düzeyde insanın hem beden hem de ruhunda bulunmaktadır. Bedenin mikroplara verdiği tepki –ateşin yükselmesi- gibi ruhun da günahlara vicdan azabı şeklinde bir tepkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla insanın bedenî olduğu gibi günahlara bulaşmasına karşılık ruhî savunma mekânizması bulunmaktadır. Çünkü aksiyoner bir varlık olan insan günah işlediğinde vicdanî bir reaksiyon meydana gelir. Bu durumda vicdan devreye girerek fıtrî dengeyi sağlamaya çalışır.[3]

İnsan hayatının sağlıklı olarak devam edebilmesi Yüce Allah'ın onun için takdir ettiği ölçü ve dengeye uymakla mümkün olabilmektedir. Onun için insanın kendisini sıcak ve soğuktan koruması, sıcak havalarda ince, soğuk havalarda kalın giysiler giymesi gerekir ki vücut sıcaklığını 36-37 derecede yani dengede tutabilmiş olsun. Midesini ne tıka basa doldurmalı ne de aç kalmalı ki yeme ve içmesi dengesini tutmuş olabilsin. Aksi takdirde vücudun dengesi bozulur ya çok şişman ya da çok zayıf olur. İnsanın; vücut, kalp, mide, göz, kulak ve diğer organlarında denge bozulunca hastalıklar ortaya çıkar. Mesela insanın tansiyonu 80/120; şekeri 60-120 mg/dl arasında olursa sağlıklıdır. Bu dengenin bozulması, sağlık sorununu ortaya çıkarmaktadır ki *"...O'nun yanında her şey bir miktar iledir."*[4] ve *"Biz her şeyi bir ölçü ve dengeye göre yarattık."*[5] âyetleri bu gerçeğe işaret etmektedir.[6]

Kur'ân'ın sağlık konusundaki temel prensibinin ne olduğuna baktığımızda, temel prensibinin tedaviden önce koruyucu hekimlik olduğunu görürüz. Öyle ki bu prensibiyle Kur'ân, sağlık konusunda değişmeyen temel ve genel esaslar vazetmiştir. Söz konusu bu temel kaide ve genel esasların amacı, öncelikle insanların ruh ve beden sağlığını korumaktır. Bu bağlamda Kur'ân'ın, şu alanlarda insan sağlığını korumayı amaçladığını ve genel prensiplerini geliştirdiğini görüyoruz:

1- Ruh sağlığını koruma
2- Zararlı yiyeceklerden koruma
3- Zararlı içeceklerden koruma
4- Bulaşıcı hastalıklardan koruma
5- Beden temizliği ve vücut sağlığını koruma

---

[1] bk. er-Rûm 30/41.
[2] İsmail Karagöz, "Ölçülü ve Dengeli Olabilmek", *Diyanet Aylık Dergisi* 137 (Mayıs 2002), 50.
[3] Musa Turşak, *Kur'an'da Özeleştiri*, İksad Yayınları, Erzurum 2020, 260.
[4] er-Ra'd 13/8.
[5] el-Kamer 54/49.
[6] Karagöz, İsmail, "Ölçülü ve Dengeli Olabilmek", 51.

6- Dengeli beslenmeyi sağlama[1]

Bu çalışmamızda Kur'ân'ın ortaya koyduğu ölçü ve denge bağlamında insanın beden ve ruh sağlığını ele almaya çalışacağız.

1. KUR'ÂN'IN ZİKRETTİĞİ ÖLÇÜ VE DENGE BAĞLAMINDA BEDEN SAĞLIĞI

Allah, evrende var olan her şeyi bir ölçü ve denge ile yarattığı gibi insanların da fert, aile ve ya toplum olarak hayatlarını sürdürürlerken ölçülü ve dengeli olmalarını istemektedir.[2] İnsan Kur'ân'ın beden ve ruhu için ortaya koyduğu ölçü ve dengeyi muhafaza ettiğinde sağlıklı ve kuvvetli olur. Sağlık; "Hastalık ve sakatlığın olmaması, bireyin bedensel ve ruhsal olarak sağlam olmasıdır".[3] İslâm dini, yeme-içme, giyim-kuşam ve eşya kullanımı gibi her hususta aşırılıktan uzaklaşmayı, orta yolda ilerlemeyi emretmiştir. Ancak insan, sahip olduğu ölçü ve dengeyi çoğu zaman bozabilmektedir. Böylece birçok maddî ve manevî de hastalığa da maruz kalmaktadır ki birincisi bedende oluşan maddî hastalıklar, ikincisi ise kalbî ve ruhî hastalıklardır.

Kur'ân, insan sağlığıyla alakalı olarak hem ruhî hem de bedenî yönü ile ilgili olarak bilgi vermektedir. Bir taraftan ibadetlerin insan sağlığı üzerindeki olumlu etkilerinden bahsederken[4] diğer taraftan da beslenme konusunda dikkat edilecek durumlar[5] ile insan sağlığını büyük ölçüde etkileyen gıda maddelerini[6] zikretmektedir. Aynı zamanda Kur'ân, insanın her türlü bedenî ve ruhî rahatsızlıklardan korunmasını istemiştir. Bu yönüyle Kur'ân gösterdiği esaslı ve sağlam prensiplerle, insanın rûhen ve bedenen hastalanmaması için dolaylı olarak ya da doğrudan sağlığı ilgilendiren bazı mükellefiyetlerden bahsederek insanların dikkatlerini buraya çekmiştir. Bununla, insanın sağlığını emniyet altına almak istemiştir.[7]

A. Yeme ve İçmede/Beslenmede Ölçülü Olmak

Beslenme; büyüme, yaşamın sürdürülebilmesi ve sağlığın korunabilmesi için gerekli olan besinlerin kullanılmasıdır. [8] İnsan hayatını ve sağlığını yakından ilgilendiren etmenlerin başında beslenme gelmektedir. Dolayısıyla insanın, hayatını devam ettirebilmesi için yeme-içmesi zorunlu bir ihtiyaçtır. İslâm dininde her şeyin bir haddi ve ölçüsü olduğu gibi yeme-içme ihtiyacının karşılanmasında da meşru bir sınır vardır. Zira insan, hem maddî hem manevî hem de sağlık açısından yeme ve içmedeki sınırlara riayet etmek zorundadır. Yeteri derecede ve dengeli bir şekilde besin alarak sıhhatini koruması ve bu vesile ile vücutta meydana gelebilecek hastalıkları önlemesi temel görevidir ki bu da koruyucu hekimliğin bizzat kendisidir.

Kur'ân, yeme ve içme konusunda dengeli bir tutum ortaya konulmasını istemiş, kişiyi ölüme götürecek kadar aç kalarak yememenin tefrit, saçıp savurmak suretiyle israfta bulunmanın da ifrat olduğunu ortaya koymuştur.[9] O halde insan beslenirken, fazla yemek yiyip sağlığını tehlikeye atmayacak, az yiyip zayıf düşmeyecek; temiz ve helalinden dengeli bir şekilde vücudun ihtiyaç duyduğu kadar yemek mecburiyetindedir. Zira Kur'ân'ın bu konuda şunu emretmektedir: وكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا اِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ/*"Yiyiniz,*

---

[1] Celal Kırca, *Kur'ân ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifer Yayınları, ts.), 220.

[2] Karagöz, İsmail, "Ölçülü ve Dengeli Olabilmek", 51.

[3] Özcan Köknel, *Günlük Hayatta Ruh Sağlığı* (İstanbul: Alfa Yayınları, 1999), 1.

[4] bk. el-Bakara 2/183-184; el-Mâide 5/6; el-Hac 22/27-30; el-Ankebût, 29/45.

[5] bk. el-Mâide 5/8; el-A'raf 7/31; Tâhâ 20/81.

[6] bk. el-Bakara 2/57, 61; el-Mâide, 5/96; el-En'âm 6/99; en-Nahl, 11/66, 68,69, 99; el-Mü'min, 40/79; el-Vâkıa 56/28-29.

[7] M. Emin Aslan, *Kur'an'da Beden Sağlığı İle İlgili Ayetlerin Değerlendirilmesi* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 6.

[8] Sıdıka Bulduk, *Gıda Teknolojisi* (Ankara: Detay Yayınları, 2009), 2.

[9] Hasan Bulut, "Kur'ân'ın Bazı Aşırılıklar Karşısındaki Tutumu", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Aralık 2019), 527.

içiniz fakat israf etmeyiniz. Allah israf edenleri sevmez."[1] Başka bir ayette ise: كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوٰى/*"Size verdiğimiz rızıkların en temizlerinden yiyin, fakat bunda taşkınlık etmeyiniz, yoksa üzerinize gazabım iner. Kimin üzerine de gazabım inerse, muhakkak o mahvolur."*[2]uyarısı yapılmaktadır.

Peygamber efendimiz de bir hadisinde yeme içmede aşırı gitmenin zararlarına dikkat çekmekte, insan sağlığı için güzel bir ölçü ve denge getirmektedir: *"İnsanoğlu, karnından daha şerli bir kap doldurmamıştır. İnsana belini doğrultacak birkaç lokma yeter. Eğer mutlaka yemesi gerekli ise, midesinin üçte birini yemeğe, üçte birini içmeğe, üçte birini de nefes almaya ayırsın."*[3] Hz. Peygamber'in bu hadisinin, koruyucu hekimlik açısından önem arz ettiği muhakkaktır. Ölçüyü kaçırarak mideyi tıka-basa doldurmanın sağlığın bozulmasına, bedenin tembelleşmesine, uykunun fazlalaşmasına sebep olacaktır ki bu da din ve dünya ile ilgili işlerin zarar görmesine neden olabilecektir.[4] Dolayısıyla bu rivayet, dikkatsiz ve ölçüsüz bir şekilde yeme ve içmenin ne kadar zararlı olduğuna dikkat çekmektedir. Aynı zamanda ölçülü bir şekilde yeme ve içme sınırını göstererek israfa girmeden iktisatlı beslenmenin yolunu bildirmektedir. Zira çok yemekten kaynaklanan mide ve bağırsakların bozulması ile obezite, geçmişten daha ziyade günümüzün en büyük problemidir.[5] Bunun en temel nedeni ise dengesiz beslenme, aşırıya kaçan ölçüsüz yeme alışkanlıklarıdır. Aşırı yemenin insan sağlığına ne kadar zararlı olduğu modern tıbbın da açıkça ortaya koyduğu bir husustur.[6] Oysaki hem zikrettiğimiz hadisin hem de tıbbın ölçülü ve dengeli tavsiyelerine uyulabilinirse bu tür problemler meydana gelmeyecektir. Ayrıca problemler de bu sayede rahatlıkla çözülmüş olacaktır.

Kur'ân'ın beden sağlığıyla alakalı olarak doğrudan emir ve tavsiyelerde bulunduğu[7] konulardan bir tanesi de, temiz ve helal olan yiyeceklerden yemektir. Allah beden ve ruh sağlığına zarar getirmeyecek maddeleri helâl kılmıştır. Öyle ki temiz nimetler helâl olmasının yanı sıra ölçülü ve dengeli kullanıldığı takdirde sağlığa faydası olacaktır. Ancak murdar yani temiz olmayan şeyler ise, hem helâl değildir, hem de beden ve ruh sağlığına zararlıdır.[8]

B. Temizlikte Ölçülü Olmak

Temizlik, gerek dinin ve gerekse tıbbın çok önem verdikleri ve hassasiyetle üzerinde durdukları konuların başında gelmektedir. Birçok temizlik çeşidi arasında ise, birinci sırayı şüphesiz beden temizliği almaktadır. İslâmiyet, tıbbın bugün üzerinde önemle durduğu beden temizliği konusunu, ilk asırda itibaren hem beden, hem de ruh temizliği ve sağlığı açısından ele almış ve bu konularda ciddî prensipler ve hükümler getirmiştir. Bu prensip ve hükümlerin, özellikle koruyucu hekimlik ile ilgili tedbirleri ihtiva etmekte ve insan sağlığını bütünüyle korumayı amaçlamakta olduğunu görüyoruz.[9] Kur'ân-ı Kerim'de hem beden ve ruh temizliğine "tuhr" ve ya "tezekki" kelimeleriyle ısrarla vurgu

---

[1] el-A'râf 7/31.

[2] Tâhâ 20/81.

[3] Ebû İsa Muhammed Tirmizî, *Sünenü't-Tırmizî* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), "Zühd", 47; Ebû Abdullah Muhammed İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce* (Kahire: y.y., 1952), "Et'ime", 50.

[4] bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih,* thk. Cemal Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), IX, 388.

[5] Mahmud Denizkuşları, *Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Tıp* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 79.

[6] Mehmet Soysaldı, "Kur'ân'da İsraf Kavramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 / 18-19 (Ocak 2005), 117.

[7] el-Mâide 5/87, 88.

[8] Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Anadolu Yayınları, ts.), I, 425-426.

[9] Kırca, *Kur'ân ve Fen Bilimleri,* 240.

yapılması[1] hem de ibadetlerin temizlik şartına bağlanmış olması temizliğe verilen önemin bir göstergesidir.

Kur'ân-ı Kerim'in insanın sağlıklı yaşamasını sağlayacak temel gıdalarını; ruh sağlığı için helal ve beden sağlığı için temiz olma şartına bağlamış olması calib-i dikkattir.[2] Kur'ân'ın bu şartı/ilkesi, yiyeceklerin çeşidi ve temizliği konusunu çok önemli gören koruyucu hekimliğin bu hassasiyetiyle örtüşmektedir. Zira rastgele ve temiz olmayan yiyecekler, insan sağlığına zararlı olduğu gibi, bizzat bazı yiyeceklerin kendisi, insan sağlığı için zararlıdır. Bu bağlamda en mükemmel koruyucu hekimliğin kaide ve prensiplerini vazeden Kur'ân, bize bizzat zararlı olan yiyecekleri haber vermiş ve bu yiyeceklerin yenilmesini ve kullanılmasını kesinlikle yasaklamıştır.[3] Nitekim Kur'ân, bir kısım zararlı yiyeceklerin adlarını zikretmekte ve şöyle buyurmaktadır: إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ/*"Allah size ölüyü (murdar hayvanı), kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası için kesilen hayvanı kesinlikle haram kılmıştır."*[4]

Söz konusu âyetten de anlaşıldığı gibi İslâm dini ve ya Kur'ân, zararları ilmen de apaçık bir şekilde tespit edilen bir kısım zararlı yiyeceklerin yenilmesini yasaklayarak; insanların sağlığını muhafaza etmiş ve hastalanmalarını önleyen tedbirler zikretmiştir. Bu da, Kur'ân'ın en mükemmel manada koruyucu hekimlik ilke ve prensiplerini ortaya koyduğunu göstermektedir.[5]

C. İnsanda Varolan Fizyolojik ve Biyolojik Dengeler

Kainatta nasıl ki belli bir denge söz konusuysa tıpkı onun gibi, mikro kozmik bir varlık olan insanda da belli bir denge ve ölçü vardır. Hem biyolojik hem de fizyolojik açılardan dengeli bir biçimde yaratılan insan hakkında Kur'ân'da, Allah'ın insanı yaratıp, kulak, göz ve kalp verdiği[6], onu en güzel bir şekilde yarattığı[7], düzgün ve dengeli kıldığını[8] buyrulmaktadır.[9]

İnsanın yürürken ve ayakta iken, yere düşmeden dengeli olarak durabilmesi, iç kulaktaki üç yanın daire kanalı tarafından sağlandığı bugün herkesin malumudur. Mülk suresinin 22. ayetinde geçen *"yüzüstü sürünmek, emekleyerek ve yere bakarak yürümek"* gibi dengesiz konumlara karşılık, yine aynı ayette *"dimdik ve dosdoğru yürümek"* diye nitelenen denge hali, insan vücudundaki dengeyi oluşturan göz ve kulağın anılması da Kur'ân'daki, insan fizyolojisinde saklı denge unsurlarına birer işaret olarak kabul edilebilir.[10]

İnsandaki olağanüstü denge unsurlarının bozulması sonucu hastalıklar ortaya çıkar. Mesela günümüzde adından sıkça söz edilen ve birçok insanın muzdarip olduğu şeker hastalığı, vücuttaki şeker dengesinin bozulması sonucu meydana gelmektedir. Zira kan şekeri, insülin hormonunun yetersizliği sebebiyle %110 miligram yerine %250 miligrama

---

[1] İlgili ayetler için bk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ân* (İstanbul: Dâru'd-Da've, 1986), 331, 428-429.

[2] bk. el-Bakara 2/57, 61, 172, 233; el-En'âm 6/99, 141; el-Müminûn23/20, 51; Hûd 11/69; en-Nahl,16/67-69; el-Kehf18/61; Yâsîn 36/71-72; et-Tin 95/1.

[3] Kırca, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, 240.

[4] el-Bakara 2/173.

[5] Kırca, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, 240.

[6] el-Mülk 67/22, 23.

[7] et-Tin 95/4.

[8] el-İnfıtâr 82/17.

[9] A. Galip Gezgin, "Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in Davranışlarında Denge", *III. Kutlu Doğum Sempozyumu,* (İsparta: SDY İlahiyat Fak. Yay., 2000), 276.

[10] Faruk Gürbüz, *Kur'ân'da Denge* (İstanbul: Denge Yayınları, 1997), 53.

yükseldiği zaman insan organizmasının bütün homeostatik[1] dengesi bir anda alt üst olmakta, kan şekerinin yüksek kalması sebebiyle kan basıncı ve kan dolaşımı, bütün hormonlar, sinir sistemi hepsi dengeden çıkarlar. Fakat bu böyle devam etmez. Organizmada Allah'ın verdiği bir sansür mekanizması vardır. İşte bu mekanizma bu gibi hallerde derhal devreye girmekte ve dengesi bozulan sinir sisteminin diğer homeostatik sistemlerle ilgisi kesilmektedir. Böylece dengeyi bozucu unsurların diğer sağlam sistemlere intikali engellenmektedir. Aksi halde insan vücudundaki bir bozukluk, bir bütün halinde çalışan organizmanın her tarafını bozacak ve yeni bir dengenin sağlanması hemen hemen imkânsız hale gelecektir.[2]

2. KUR'ÂN'IN ZİKRETTİĞİ ÖLÇÜ VE DENGE BAĞLAMINDA RUH SAĞLIĞI

Dünya Sağlık Örgütü 'Sağlığı'; "Hastalık ve sakatlığın olmaması, bireyin bedensel, ruhsal, toplumsal, iyilik durumu olarak" tanımlamaktadır.[3] Bu tanımlamanın içine ruh sağlığı da girmektedir. 'Ruh sağlığı' ise; "bireyin kendisiyle, çevresini oluşturan kişilerle ve toplumla barış içinde olması, sürekli denge, düzen ve uyum sağlayabilmek için gerekli çabayı sürdürebilmesi" olarak tanımlanabilmektedir.[4]

Kur'ân, ruh sağlığı üzerinde durur ve ruh sağlığını koruma adına genel prensipleri içeren hususları şu şekilde zikreder:

De ki: "Ey Rabbim! Şeytanların vesveselerinden sana sığınırım."[5]

"Erkek veya kadın, kim mü'min olarak iyi iş işlerse, elbette ona hoş bir hayat yaşatacağız ve onların mükâfatlarını yapmakta olduklarının en güzeli ile vereceğiz."[6]

"Eğer Allah sana herhangi bir zarar verecek olursa, bil ki onu, O'ndan başka giderebilecek yoktur. Eğer sana bir hayır dilerse, O'nun lütfunu engelleyebilecek de yoktur. O, bunu kullarından dilediğine eriştirir. O, çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir."[7]

"Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır."[8]

"Hastalandığımda da O (Allah) bana şifa verir."[9]

Önceki âlimler ruh hastalıklarını kalbî hastalıklar olarak ifade etmişlerdir. Hemen ifade edelim ki aslında her kalp, yaratılışta tertemiz ve sağlıklıdır. Manevî anlamda hastalık ona sonradan bulaşır. Eğer kalp, kötülüklerden temiz tutulmazsa, yaratılıştaki temizliğini koruyamaz ve kötü alışkanlıklarla kirlenir. Böylece kalp hastalanır ve artık hakikati idrak edemez. Ondan güzel ahlak yerine ateşli hastanın saçmalaması gibi kötü ahlak işaretleri görülmeye başlanır.[10] İşte Kur'ân, kalbi istila eden bu hastalığı dikkat çekmiş ve hasta kalbin duyguları olarak ifade edebileceğimiz kibr/kendini büyük görme,[11]

---

[1] Homeostatik: Canlılarda, bazı fizyolojik değişmezleri (kanın bileşimi, vücut sıcaklığı v.b.) sabit tutma eğilimi.

[2] Ayhan Songar, *Sibernetik* (İstanbul: y.y., 1979), 78.

[3] Köknel, *Günlük Hayatta Ruh Sağlığı,*1.

[4] Köknel, *Günlük Hayatta Ruh Sağlığı,*1.

[5] el-Mü'minûn 23/97.

[6] en-Nahl 16/97.

[7] Yûnus 10/107.

[8] er-Rûm 30/21.

[9] eş-Şuârâ 26/80.

[10] Necati Kara, *Kur'ân'da Beden Dili* (İstanbul: Bilge Yayınları, 2004), 307.

[11] bk. el-Mü'min 40/35.

riya/gösteriş,[1] hased/çekememezlik,[2] nifak/ikiyüzlülük,[3] buğz/nefret[4] ve gayz/öfke[5] gibi duygulardan sıkça bahsetmiştir.

İnsanın sergilediği tavır ve davranışları aslında onun karakter yapısını ortaya koyan veya ele veren beden dilinin bir tezahürüdür.[6] Onun için insanın konuşması, yürümesi ve giyimi onun karakter ve şahsiyetini ortaya çıkaran en önemli özelliklerindendir. Biz bu başlıkta daha çok konuşmanın, yürümenin ve giyimin insan psikolojisindeki olumlu veya olumsuz yansımalarını ortaya koymaya çalışacağız.

A. Konuşmada Ölçülü Olmak

İnsanoğluna verilen en büyük nimetlerden biri de konuşabilme özelliğidir. İnsana bu değerli nimeti veren Allah, onun her hareketinden olduğu gibi konuşmasından da sorumlu olduğunu bildirmektedir.

Konuşma üslubu ve konuşulan şeyin doğru olup olmaması duyguların en önemli göstergesi olması nedeniyle önem arz etmektedir. Örneğin ses saniyede 8 ile 14 devir arasında bir hızla titreşir. Bir kişi gerçeği söylediği zaman sesi kontrol eden kaslar rahat ve düzenlidir. Yani Allah'ın ses düzenine takdir ettiği ölçü ve denge caridir. Ancak kişi yalan söylediği zaman zorlanmalar olur; tabiî olmayan bazı gerilimler oluşur ve düzen bozulur. Dolayısıyla yalanla beraber Allah'ın orada takdir ettiği ölçü ve düzen altüst olmuş olur.[7] Konuşma esnasında sesin ölçülü ve mutedil bir şekilde kullanılıp kullanılmaması da böyledir. Dolayısıyla Kur'ân'da konuşma adabı olarak vasat yol gösterilmektedir: وَاقْصِدْ فِى مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ اِنَّ اَنْكَرَ الْاَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ/*"Yürüyüşünde tabiî ol. Sesini alçalt. Çünkü seslerin en çirkini, şüphesiz eşeklerin sesidir!"*[8] Bu âyette sesin ölçülü ve dengeli bir şekilde kullanılması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Burada sesi alçaltma emri, kısık sesle kimsenin anlayamayacağı fısıltı halinde konuşma anlamında değil, sesi dengeli ve ölçülü kullanma ve böylece ifrata meylederek gereksiz yere yükseltmeme manasında kullanılmıştır.[9] Dolayısıyla insan her türlü davranışında ölçülü ve dengeli olması gerektiği gibi konuşmasında da bunu sağlamalıdır. Konuşma, söyleşi, söylev, anlatım ve hitaplarda tabiî olmak gerekir. Yüksek sesle bağırarak konuşup muhatapları rahatsız etmek yanlış olacağı gibi, anlaşılmayacak şekilde kısık bir sesle konuşup muhatapları duyma, dinleme ve anlama sıkıntısına düşürmek de yanlış olur. Özellikle çoğu zaman yüksek sesle ve bağırarak konuşmanın arka planında sinirlilik, öfke, galip gelme ve muhatabı bastırma duygusu[10] gibi psikolojik bir rahatsızlık olabilir.

Kur'ân-ı Kerîm'i incelediğimizde, konuşmanın nasıl olması gerektiğiyle ilgili istenen olumlu söz çeşitleri ile istenmeyen olumsuz söz çeşitlerinden bahsedildiğini görürüz.[11] Farklı kelime ve sıfatlarla tabir edilen ve istenen olumlu söz çeşitleri kapsamında kavl-i

---

[1] bk. el-Bakara 2/264.
[2] bk. en-Nisâ 4/54.
[3] bk. el-Bakara 2/10; et-Tevbe 9/77.
[4] bk. Âl-i İmrân 3/118.
[5] bk. et-Tevbe9/15.
[6] Ergün Çapan, "Kur'an'da Bir Ahlak Ölçüsü Olarak Yürüme Tarzı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 26/2 (Aralık 2011), 57.
[7] Kara, *Kur'ân'da Beden Dili,* 287.
[8] Lokmân 31/19.
[9] bk. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), XXI, 168.
[10] Karagöz, "Ölçülü ve Dengeli Olabilmek", 52.
[11] İbrahim 14/24- 27.

ma'rûf[1], kavl-i sedîd[2], kavl-i belîğ[3], kavl-i leyyin[4], kavl-i kerîm[5] ve kavl-i meysûr[6] gibi ifadeler zikredilmektedir. İstenmeyen olumsuz söz çeşitleri çerçevesinde de kavlu'z-zûr[7], lahnu'l-kavl[8], kavlu'l-muhtelif[9], es-sû' mine'l-kavl[10] ve münker mine'l-kavl[11] gibi tabirler kullanılmaktadır.

Birçok İslâm alimi Kur'ân'ın istenmeyen olumsuz söz çeşitleri olarak nitelendirdiği yalan, gıybet, söz taşıma, alay etme, kınama gibi çirkin sözleri manevi hastalık olarak görmüşler ve Müslümanların kendilerini bu manevi hastalıktan korumaları gerektiğini söylemişlerdir.[12]

B. Yürümede Ölçülü Olmak

Her şeyden önce Kur'ân, yürüme eylemini sıradan bir hareket etmenin ötesinde insan karakterini ele veren psikolojik bir tavır olarak görür. Onun için Kur'ân, bir taraftan yürüme eylemine belli bir ölçü getirirken, diğer taraftan da yürüme biçimlerini değişik şekillerde anlamlandırır ve bir Müslümanın ideal yürüme tarzının ne olduğunu muhtelif açılardan da ele alır. Bu bağlamda gurur, kibir ve çalımlı yürümeyi yasaklar; tevazu, vakar ve denge içinde yürümeyi de emreder. Kur'ân'da yürüme ile ilgili ayetleri incelediğimizde kibirli, kasıla kasıla yürümenin feci akıbetine dikkat çekilerek yasaklandığı; insana nimetlerin gerçek sahibi olan Allah karşısındaki konumu, aczi, fakrı hatırlatılarak böyle negatif bir davranıştan kurtulma yolunun da gösterildiğini görürüz.[13] Aynı şekilde tevazu, vakar, sükûnet ve haya ile yürüyen insanların ise övüldüğü ve dengeli yürümenin emredildiği de görülür.[14] Yürüyüşte dengeli olmakla ilgili birçok kıstas belirlenmiştir. Mesela yürüyüşte dengeli olmak; 'ne hızlı ne de yavaş yürümektir' denilmiştir. Hata denilmiş ki; normalden yavaş yürümek, zaafiyet ve hastalık belirtisi; hızlı yürümek ise kişinin terlemesine ve hasta olmasına sebep olabilir. Acil bir işi olmayanın hızlı ve çalımlı yürümesi o kişinin mütekebbir oluşunun belirtisi de olabilir.[15]

Kur'ân yürümeğe getirdiği ölçüye, Hz. Lokman'ın oğluna tavsiyeleri münasebetiyle temas eder: وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ/*"Küçümseyerek surat asıp insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme! Çünkü Allah, hiçbir kibirleneni, övüngeni sevmez."*[16]

Önceki âyetlerde Hz. Lokman oğluna nasihat ederken insanlarla güzel geçinmenin adabını açıklar. Bu âyette ise insanın şahsi olarak edebiyle alakalı olan yürüme ve konuşma tarzını zikretmektedir. Nitekim yürüme ve konuşma eylemi, kişinin edebini ve

---

[1] Kavl-i ma'rûf: Hoş, meşru ve münasip söz. bk. el-Bakara 2/235; en-Nisâ 4/5.
[2] Kavl-i sedîd: Doğru ve isabetli söz. bk. el-Ahzâb 33/70.
[3] Kavl-i belîğ: Etkili ve dokunaklı söz. bk. Bk. en-Nisâ 4/9.
[4] Kavl-i leyyin: Yumuşak söz ve tatlı dil. bk. Tâhâ 20/43-44; en-Nahl 16/125.
[5] Kavl-i kerîm: Saygı dolu güzel söz. bk. el-İsrâ 17/23.
[6] Kavl-i meysûr: Gönül alıcı söz. bk. el-İsrâ 17/28.
[7] Kavl-i zûr: Haktan sapan söz, yalan söz. bk. el-Hac 22/30.
[8] Lahnu'l-kavl: ikiyüzlü söz. bk. Muhammed 47/30.
[9] Kavlu'l-muhtelif: çelişkili. bk. ez-Zâriyât 51/8.
[10] es-Sû' mine'l-kavl: kötü söz. bk. en-Nisâ 4/148.
[11] Münker mine'l-kavl: çirkin söz. bk. el-Mücâdele 58/2.
[12] bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhya Ulumi'd-Din,* trc. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), III, 726.
[13] Çapan, "Kur'an'da Bir Ahlak Ölçüsü Olarak Yürüme Tarzı", 56.
[14] Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Tevîli'l-Kur'ân,* thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Kâhire: y.y. 2001), XIX, 10.
[15] Karagöz, "Ölçülü ve Dengeli Olabilmek", 53.
[16] Lokman 31/18.

ahlakını yansıtan eylemlerdir.[1] Böylece Allah bu ve benzeri[2] ayetlerde, insanlar arasında çalımla, gururla ve insanları hafife alarak, kendini onlardan üstün görerek kasıla kasıla yürümeyi yasaklamaktadır.[3] Zira bu tarz bir yürüyüş kendisini rahatlatmaya yönelik olup, psikolojik bir hastalık halinin dışa yansımasıdır.[4]

Kur'ân'ın örnek insanların vasfı olarak zikretmiş olduğu yürüme tarzı, vakar ve tevazu ile yürüyen kullarının yürüme tarzıdır: وَعِبَادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا/*"Rahmân'ın kulları, yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürüyen kimselerdir. Cahiller onlara laf attıkları zaman, "selâm!" der (geçer)ler".*[5]

Bu ayet-i kerimede dikkatlere sunulan birinci şey, Rahmân'ın kullarının genel karakterlerini gösteren vakar ve tevazu içinde yürüme vasıflarıdır. Âyet-i kerimede geçen يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا/*onlar yeryüzünde tevazu ile yürürler* ifadesini müfessirler, gurur ve kibre girmeden, fesat ve Allah'a isyan peşinde koşmadan, sekîne, vakar, tevazu ile yürüme şeklinde izah etmişlerdir.[6] Dolayısıyla ayette emredilen dengeli yürümekten maksad; tevazu içinde, gurur ve kibirden uzak, acele etmeden teenni ile yürümektir.

Kur'ân'ın dikkat çekip önem verdiği bir diğer yürüme şekli de özellikle bayanların haya, edep ve vakarla yürümesidir: فَجَاءَتْهُ اِحْدٰىهُمَا تَمْشِى عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ اِنَّ اَبِى يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ اَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا/*"Derken o iki (kız) dan biri bir edeb-ü haya üzere yürüyerek ona geldi, 'babam seni da'vet ediyor bize su çekiverdiğin ecrini sana ödemek için' dedi."*[7]

Kur'ân'da kadının iffetinin bir esası olarak onun yürürken üzerindeki ziynetlere dikkatleri çekecek, kendini hissettirecek bir şekilde ayaklarını yere vurarak bazı insanları tahrik edecek bir tarzda yürümemesi emredilmiştir.[8] Dolayısıyla kadının hayâ ile yürümesi ona gerçek ziynetini vermesinin yanında başkalarını onun hakkında su-i zanna kapılmaktan ve şeytanın vesveselerinden muhafazasını sağlar.[9]

Netice itibariyle Kur'ân'da insanın karakter ve ahlakı ile yürüme tarzı arasında ciddi bir ilişki kurulduğu görülmektedir. Onun için kişinin yürüme tarzından psikolojik hali ortaya çıkabilmektedir. Allah'ın yürüme eylemine getirmiş olduğu ölçü ve denge; kişinin tevazu, vakar, sükûnet ve hayâ içinde mutedil bir biçimde yürümesidir. Kişi gururlanarak, kibirlenerek, kendini beğenmişlik içinde, insanları hafife alarak tepeden bakan bir psikolojik rahatsızlık ve aşağılık kompleksi ile yürümesi, Allah'ın yürüme eylemine takdir ettiği ölçü ve dengeyi bozmasıdır ki Allah bunu yasaklamıştır.[10]

C. Giyinmede Ölçülü Olmak

İnsanın giyinmesi zorunlu bir ihtiyaç olması yanında aynı zamanda fıtrî bir ihtiyaçtır. Giyinme, eski devirlerden itibaren farklı medeniyet ve geleneklerde gerek sıcak veya soğuktan korunma vasıtası, gerekse sosyal ve dini bir gereklilik olarak değişik biçimlerde var olagelmiştir. İslâm dini, yeme ve içmeye bir ölçü getirdiği gibi giyim konusunda da dengeli olmayı tavsiye etmiştir.[11] Kullanılması haram olan elbiselerin

---

[1] İbn Âşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir,* XXI, 168.
[2] bk. el-İsrâ 16/37.
[3] Fahruddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Beyrut: y.y., 1981), XX, 169.
[4] Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Kâhire: y.y., 2003), V, 2790.
[5] el-Furkân 25/63.
[6] bk. Taberî*, Câmiü'l-Beyân,* XIX, 33.
[7] el-Kasas 28/25.
[8] en-Nûr 24/31.
[9] Mustafa Müslim, *et-Tefsiru'l-Mevduî* (Camiatu'ş-Şarika: 2010), V, 535.
[10] Müslim, *et-Tefsiru'l-Mevduî*, VI, 34-35.
[11] Ethem Özdal, *Hadislerde İsraf ve İktisat* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 57.

giyilmesini ifrat olarak gördüğü gibi, farz olan giyinmenin terk edilmesini de tefrit olarak değerlendirmiştir.[1]

Mevsim ve hava şartlarına uygun giyinme özellikle beden sağlığı açısından önemlidir. Ancak giyinmede ölçülü olma konusu daha çok ruh sağlığını ilgilendiren bir hususdur. Bazı insanlar, sadece başkalarını etkileme, kibir ve gösteriş amacıyla giyinirler. Bu şekilde psikolojik bir tatmin sağlamaya çalışırlar ki gösteriş ve kibir i psikolojik bir hastalıktır. Bu hastalığın sebebi, kendini beğenme, başkalarına kendini beğendirme, kanıtlama, başkalarına daha zengin olduğunu gösterme ve değerlerin bozulmasıdır.[2]

Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurmuştur: *"Yiyiniz, içiniz ve zekat veriniz. Kibir ve israfa düşmeden giyiyiniz. Zira Allah, nimetinin eserini kulunun üzerinde görmek ister."*[3]

Bu hadiste kibirle birlikte israfın zikredilmesi, giyimde kibre götürecek şekilde giyinmenin israf olduğuna işaret etmektedir. Kibir manevi bir hastalık olduğundan bu duruma götüren giyim, sınırların aşılmasına neden olduğundan israf/haddi aşma kabul edilmiştir.[4] Bu manadaki israfı şöyle özetlemek mümkündür: "Kendi ekonomik ölçülerinin üstünde giyim-kuşama gereği olmadığı halde kişinin harcamada bulunması aslında ifrat boyutlu bir israf olup psikolojik bir hastalıktır. Sınırları aşacak şekilde harcama yapmak insanlar arasındaki ekonomik dengeyi bozup kişiler arasındaki kıskançlığı artırmaktadır. Ayrıca geçimsizlik ve aile düzenin bozulmasında giyim-kuşama ölçüsüz harcama yapmanın önemli etkisi vardır. Bu durum toplumu temelinden sarsıp malî gücü yok etmektedir. Dolayısıyla ekonomik açıdan israfa alışan insanlar, giyime yaptığı alışverişleriyle piyasadaki arz-talep dengesinin bozulmasına, bir yandan giyim ürünlerinin kıtlaşmasına diğer taraftan da gereksiz fiyat artışlarına sebep olarak gerçek ihtiyaç sahiplerini hem mal bulamama hem de fazla fiyat ödeme gibi zorluklara sokar. Böylece hem kaynaklar, hem de millî ekonomi zarar görür."[5]

Neticede mübah olan elbisenin giyiminde dikkat edilmediği takdirde psikolojik bir rahatsızlığa dönüşebilir. Kişinin giydiği elbisenin kibre vesile olması, imkanı olmadığı halde gösteriş için kendi ve ailesinin geçimini zora düşürecek şekilde giyime harcamada bulunması, rengi dahi solmamış elbiseleri modası geçti düşüncesiyle zayi etmesi, israf kapsamında olup[6] psikolojik bir rahatsızlıktır.

D. İktisadi Alanda Ölçülü Olmak

Kur'ân'ın önemle vurguladığı hususlardan birisi de iktisadî dengedir. Allah, insanın saçıp savurmasını sevmemektedir.[7] Saçıp savurmanın, dengesiz harcamanın Arapça'daki karşılığı "israf"dır. Kur'ân, israfı huy edinenlere itaat edilmemesini emreder.[8] Zira israf edenlere boyun eğmek, insanı, çöküşe götürür ve toplumların dengesini bozar.[9]

Kur'ân, israfı yasaklamakla orta yol veya denge ilkesini de getirmektedir. Mü'minlerin harcadıkları zaman ne israf, ne de cimrilik ettiklerini; onların harcamalarının

---

[1] Celal Yeniçeri, *İslâm Açısından Tüketim ve Tüketicinin Korunması ve Ev İdaresi* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 189.

[2] Harun Abacı, "Giyim-Kuşamda İsraf", *II. Uluslararası Helal Ürün Ekonomisi Sempozyumu,* ed. Ahmet Bostancı (Sakarya: y.y., 2016), 203.

[3] Tirmizî, Edep 43.

[4] Abacı, "Giyim-Kuşamda İsraf", 195.

[5] Veli Kayhan, "Kur'ân'a göre İsraf ve İktisat", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/2, (Nisan 2006), 183.

[6] Yüksel Salman, Mehmet Canbulat, Yaşar Yiğit, *Hz. Peygamberi'in Örnekliği, İslâm'ın Sosyal Dayanışma ve İsrafa Bakışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 161.

[7] el-A'râf 7/31.

[8] eş-Şuârâ 26/151.

[9] Gezgin, "Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in Davranışlarında Denge", 280.

bu ikisi arasında dengeli olduğunu[1] vurgulayan Kur'ân, insanın terkibinde yer alan madde ve ruh'a aynı anda haklar tanıyarak öncelikle bu temel ve çekirdek yapıda bozulma ve sapmaları önlemektedir.[2]

Ekonomik açıdan bakıldığında yukarıda ifade edildiği gibi, israfa alışan insan yapmış olduğu olur-olmaz alış-verişleriyle arz-talep dengesinin bozulmasına; bir yandan malın kıtlaşmasına diğer taraftan da gereksiz fiyat artışlarına sebep olabilmekte, böylece gerçek ihtiyaç sahiplerini hem mal bulamama hem de fazla fiyat ödeme gibi zorluklara sokabilmektedir. Böylece hem kaynaklar, hem de ekonomi zarar görebilmektedir.

SONUÇ

Yaratılan her bir varlık belli ölçü ve dengeye göre yaratılmıştır. Nitekim evren, dünya ve hayat bir denge üzerinedir. Dengesiz, ölçüsüz, hesapsız, kuralsız, gelişigüzel hiç bir şey mevcut değildir. Her şey bir ölçüye göre yaratılmış olduğu gibi insan davranışlarının da bir ölçüsü ve dengesi vardır. Yemede, içmede, çalışmada, dinlenmede, dünyaya ve ahirete yönelmede bir ölçü ve denge olmalıdır. Aksi halde kargaşa ve kaos olur, insanda bedenî ve ruhî hastalıklar ortaya çıkmaya neden olur.

İslâm ve onun yüce kitabı Kur'ân, insan hayatını sürdürürken bir ölçü ve dengede hareket etmesini istemektedir. İnançta, amelde, mal kazanmada, harcamada, yeme-içmede, beslenmede vasat/dengeli davranmayı emretmektedir. Böylece İslâm ve dolayısıyla Kur'ân, insanın hayat mücadelesine devam ederken ifrat ve tefrit diye nitelendirdiğimiz aşırılıklara girmeden daima itidal yani orta yolu tavsiye ve teşvik etmiştir. Buna insanın hem beden hem de ruh sağlığı da dâhildir.

Sonuç olarak denebilir ki Kur'ân'da zikredilen ölçü ve denge öğretisinin doğru bir şekilde anlaşıldığı ve günlük yaşama uygulandığı takdirde, insanların sadece fizikî/bedenî sağlığına değil, aynı zamanda psikolojik sağlığına da önemli katkılar sunacağı muhakkaktır.

KAYNAKLAR

Abacı, Harun. "Giyim-Kuşamda İsraf". *II. Uluslararası Helal Ürün Ekonomisi Sempozyumu.* ed. Ahmet Bostancı 109-211. Sakarya: y.y., 2016.

Abdulbâki, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dâru'd-Da've, 1986.

Aslan, M. Emin. *Kur'ân'da Beden Sağlığı İle İlgili Ayetlerin Değerlendirilmesi.* Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Bayrakdar, Mehmet. *İslâm ve Ekoloji*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992.

Bulduk, Sıdıka. *Gıda Teknolojisi.* Ankara: Detay Yayınları, 2009.

Bulut, Hasan. "Kur'ân'ın Bazı Aşırılıklar Karşısındaki Tutumu". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Aralık 2019), 525-544.

Çapan, Ergün. "Kur'ân'da Bir Ahlak Ölçüsü Olarak Yürüme Tarzı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (Aralık 2011), 31-60.

Denizkuşları, Mahmud. *Kur'ân-ı Kerim ve Hadislerde Tıp*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.

Gazzâlî**,** Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhya Ulumi'd-Din.* trc. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts..

Gezgin, A. Galip. "Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in Davranışlarında Denge". *III. Kutlu Doğum Sempozyumu.* 271-295. İsparta: SDY İlahiyat Fak. Yayınları, 2000.

Gürbüz, Faruk. *Kur'ân'da Denge.* İstanbul: Denge Yayınları, 1997.

[1] el-Furkân 25/67.

[2] Gezgin, "Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in Davranışlarında Denge", 280.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr.* Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed. *Sünenu İbn Mâce.* Kahire: y.y., 1952.
İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem. *Lisânu'l-Arab.* thk. İbrahim Şemsuddin vd.. Tunus: y.y., 1. basım, 2005.
Kara, Necati. *Kur'ân'da Beden Dili.* İstanbul: Bilge Yayınları, 2004.
Karagöz, İsmail. "Ölçülü ve Dengeli Olabilmek". *Diyanet Aylık Dergisi* 137 (Mayıs 2002), 50-55.
Kırca, Celal. *Kur'ân ve Fen Bilimleri.* İstanbul: Marifer Yayınları, ts..
el-Kârî, Ali. *Mirkâtu'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih.* thk. Cemal Aytânî Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
Kayhan, Veli. "Kur'ân'a göre İsraf ve İktisat". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 6/2 (Nisan 2006), 149-195.
Köknel, Özcan. *Günlük Hayatta Ruh Sağlığı.* İstanbul: Alfa Yayınları, 1999.
Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebû Bekr. *el-Câmi' liAhkâmi'l-Kur'ân.* thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 22 Cilt. Beyrut: y.y., 2006.
Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân.* I-VI, Kâhire: y.y. 2003
Müslim, Mustafa. *et-Tefsiru'l-Mevduî*. Camiatu'ş-Şarika, 2010.
Râzî, Fahruddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-Gayb.* 32 Cilt, Beyrut: y.y. 1981.
Salman, Yüksel ve dğr.. *Hz. Peygamberi'in Örnekliği, İslâm'ın Sosyal Dayanışma ve İsrafa Bakışı.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
Songar, Ayhan, *Sibernetik,* İstanbul: y.y., 1979.
Soysaldı, Mehmet. "Kur'ân'da İsraf Kavramı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 / 18-19 (Ocak 2005), 93-127.
Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Tevîli'l-Kur'ân.* thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Kâhire: y.y. 2001.
Turşak, Musa, *Kur'an'da Özeleştiri*, İksad Yayınları, Erzurum 2020.
Özdal, Ethem. *Hadislerde İsraf ve İktisat.* Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
Tirmizî, Ebû İsa Muhammed. *Sünenü't-Tırmizî.* Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts..
Yeniçeri, Celal. *İslâm Açısından Tüketim ve Tüketicinin Korunması ve Ev İdaresi.* İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri.* İstanbul: Anadolu Yayınları, ts..
Yıldırım, M. Emin. *İnsani İlişkilerde İlahi Ölçü.* İstanbul: Kalem Yayınları, 2004.

BİLİMSEL GELİŞMELERİN SAĞLIKLA İLGİLİ AYETLERİN YORUMLANMASINA ETKİSİ

Mansur YAYLA[1]

GİRİŞ

Kur'ân'ın bilimsel verilerle yorumlanmasının birçok nedeni bulunmakla birlikte bunlardan en önemlisi Kur'ân'da birçok kevnî ayetin yer almış olmasıdır. Bilimsel tefsire olumlu bakanlara göre Kur'ân'da yedi yüz elliyi aşkın kevnî ayet vardır. Bu ayetlerdeki hakikatler ile Allâh'ın yaratmış olduğu hakikatler arasında uyum bulunmaktadır. Çünkü her ikisi de aynı kaynaktan gelmektedir. Müslümanların yapması gereken Kur'ân'daki ve kainattaki hakikatlerin uyumunu deneysel verilerle tespit etmektir.[2] Diğer taraftan Kur'ân'ın bilimsel tefsirini kabul etmeyenler de vardır. Onlara göre Kur'ân'ı, bilimin ortaya koyduğu verilerle açıklamanın birçok sakıncası vardır. Bunlardan biri bilimsel verilerin kesinlik ifade etmemesidir. Dolayısıyla şüphe arz edecek olan verilerle ayetlerin açıklanması, Kur'ân ayetlerine şüpheyle yaklaşılmasına sebep olabilir.[3] Bir diğeri de Kur'ân ayetlerinin bilimsel verilerle açıklanması Kur'ân ifadelerini maksut olmayan manalarla yorumlamaya yol açabilir.[4]

Kur'ân'ın bilimsel tefsirinin yapılıp yapılamayacağı hususunda ihtilaflar olsa da ayetlerin bilimsel verilerle yorumlanması yeni bir durum değildir. Geçmişi Emeviler ve Abbâsiler dönemine dayanan[5] bilimsel tefsirin örnekleri, Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi âlimlerin eserlerinde açık bir şekilde görülmektedir.[6] Ancak son iki asırda bilimin hızlı bir şekilde gelişmesine bağlı olarak bilimsel tefsire yönelim de ciddi bir şekilde artmıştır. Muhammed Abduh (ö. 1849/1905), Reşîd Rızâ (ö. 1935) ve Tantâvî Cevherî (ö. 1940) ile başlayan bilimsel tefsir akımı daha sonra geniş bir kitleye ulaşmıştır.

Bilimsel tefsir ekolü, kevnî birçok ayeti bilimsel verilerle izah ederken sağlıkla ilgili ayetlerin tefsirinde bilimsel verilere bir hayli başvurmuştur. Elliden fazla ayet sağlıkla ilişkilendirilirken bunların başında abdest, gusül, namaz ve oruç gibi ibadetleri konu edinen ayetler gelmektedir. Abdest, gusül, namaz ve oruçla ilgili tespit ettiğimiz bilimsel yorumları bu çalışmamızda ele almaya çalışacağız.

1. Abdest

Abdest manevi temizlenme aracı olmakla birlikte tıbbi yarar taşıma özelliğine de sahiptir. Nitekim tıp araştırmalarında ortaya konulan verilere göre suyun beden ile teması insan sağlığı üzerinde olumlu etkiler bırakmaktadır. Abdestin de su ile gerçekleşen bir eylem olması onun da insan sağlığı üzerinde faydalı olacağı muhakkaktır. Hadisi şeriflerden de anlaşıldığı üzere abdest başlı başına maddi temizlik vasfına haizdir: "*Birinizin kapısı önünde bir nehir aksa, o kimse bu nehirde günde beş defa yıkansa, üzerinde kir namına bir şey kalır mı?*",[7] "*Kim abdeste başladığında Allah'ı zikrederse bedeninin*

---

[1] Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, myayla@erzincan.edu.tr.

[2] Muhammed Râtib en-Nablûsî, *Mevsû'atü'l-i'câzi'l-'ilmî fi'l-Kur'ân ve's-Sünne* (Dımeşk: Dârü'l-Mektebî, 1426/2005), 1, 1-3.

[3] Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Nehdetü Mısır, 2005), 2, 431-432; Veysel Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl* (Ankara: Aktif Yay., 2007), 56-58.

[4] Şâtibî, Ebû İshâk, *Muvâfâkât fî usûli'ş-şerî'a*, thk: Abdullâh Drâz, (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011) 2, 79-80; Âişe Abdurrahmân bintü'ş-Şâtî, *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâ'ilü İbni'l-Ezrâk*, (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif: t.y), 96.

[5] Râfiî, Mustafâ Sâdık, *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâgatü'n-Nebeviyye* (Beyrût: Dâru'l-Erkâm, 2004), 98.

[6] Bkz: Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Reşîd Rızâ, (Beyrût: Dâru İhyâi'l-'İlim, 1411/1990); Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillâh, *Tefsîru'l-Fahri'r-râzî el-müştehir bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1426/2005).

[7] Buhârî, Mevâkit 6; Müslüm, Mesâcid 283; Tirmizî, Emsâl 5; Nesâî, Salât 7.

tamamı temizlenir. Eğer Allah'ın adını zikretmeyi unutursa bu kimsenin sadece abdest uzuvları temizlenir."[1] Abdestin manevi yararı hakkında ise birçok hadis bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi şöyledir: "*Güzelce abdest alan kimsenin günahları tırnaklarının altına varıncaya kadar bütün vücudundan çıkar."*[2]

Kur'ân-ı Kerim'de abdestle alakalı olan ayet şöyledir: " يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ" "*Ey iman edenler! Namaza durmak istediğinizde yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı mesh edin ve ayaklarınızı topuklarınıza kadar yıkayın*" (Mâide 5/6)

İlk dönem tefsirlerde bu ayetle ilgili yorumlara bakıldığında abdestin temizleyici niteliğine ya da bilimsel tefsirine dair düşüncelere pek rastlanılmamaktadır. Daha çok abdestin keyfiyeti, fazileti ve fıkhi boyutu üzerinde durulduğu görülmektedir. İmâm Şâfiî (ö. 204/820), Tüsterî (ö. 283/896), Tâberî (ö. 310/923), Mâtürîdî (ö. 333/944), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Nesefî (ö. 710/1310) gibi âlimler abdestin temizleyici yönüne değinmişlerdir. Ancak onlara göre abdest uzuvlarının yıkanmasının hikmeti manevi temizliktir.[3]

Bilimsel yorumların sıklıkla yer aldığı eserlerin başında modern dönem alimlerinden Reşîd Rızâ (ö.1935) ve Tantâvî Cevherî'nin (ö. 1940) tefsirleri gelir. Her iki tefsirde de abdestin maddi yararları bilimsel veriler doğrultusunda açıklandığı görülmektedir. Daha sonra gelen birçok müfessir abdest ayetini yorumlarken Reşîd Rızâ ile Tantâvî Cevherî'nin etkisinde kaldığı göze çarpmaktadır. Abdestin bilimsel olduğu ileri sürülen birçok faydasından söz edilmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir:

Abdestin bilhassa mantar hastalığının önüne geçtiği; solunum yolu hastalıklarından koruduğu; vücuttaki statik elektriğin fazlasını attığı; cilt direncini artırdığı; damar sertliği ve tıkanıklığını önlediği; dolaşım, lenf ve sinir sistemlerini uyardığı; vücut ısısını koruduğu; öksürüğe karşı koruyucu olduğu ve uykusuzluğa iyi geldiği belirtilmektedir.[4]

Modern tıbbın ortaya koyduğu verilere göre bakterilerin çoğu tırnak altları, ağız, burun gibi açık organlarda birikir. Abdest bu tür organlarda bakterilerin birikmesinin önüne geçer.[5] Ayrıca necis su kolera, tifo, dizanteri gibi hastalıklara davetiye çıkardığından abdestin temiz su ile alınması emredilmiştir.[6]

İslâm tıbbı üzerine araştırmalarıyla bilinen ünlü Özbekistanlı hekim Aidin Salih de abdestin birçok faydasının bulunduğuna işaret ederek şunları ifade eder: "İnsan vücudu üzerinde yaklaşık 700 Biyolojik Aktif Nokta (BAN) vardır. Bunlardan 66 tanesi 'Agresi Noktaları' olarak adlandırılan ekstra aktif noktalardır. Agresi noktalarından 61 tanesi abdest uzuvlarında yer almaktadır. Abdestte azalar yıkanırken Biyolojik Aktif Noktalar

---

[1] Münâvî, Abdurraûf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i'-Sağîr*, (Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1356), 6, 128.

[2] Müslüm, Tahâret 33; Nesâî, Tahâret 84; İbn Mâce, Tahâret 6.

[3] Bknz: eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *Tefsîru'l-İmâmi'ş-Şâfiî*, (Suudi Arabistan: Dâru't-Tedemuriyye, 2006), 2, 706; Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk: Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 10, 90; Tüsterî, Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru't-Tüsterî*, thk: Muhammed Bâsil, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2002), 58; 3, Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, thk: Mecdî Baslûm, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2005), 472; Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin, *Letâ'ifu'l-İşârât*, thk: İbrâhîm Besyûnî, (Mısır: el-Hey'tu'l-Mısriyye, t.y), 1, 405; Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Tefsîru'n-Nesefî*, thk: Yûsuf Alî, (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1, 430.

[4] Abdülkadir Şener, "Abdest", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul TDV Yayınları, 1988), 1: 68-70; Semîr Abdulhalîm, *el-Mevsû'atu'l-'ilmiyye fi'l-'i'câzi'l-Kur'ânî*, (Dımeşk: Mektebetu'l-Ahbâb 1421/2000) 98; Sîmâ Nemir, *er-Ri'âyetü's-sıhiyye fi'l-İslâm*, (Yüksek Lisans Tezi, Kudüs Üniversitesi, 2008), 56.

[5] Semîr Abdulhalîm, *el-Mevsû'at*, 99.

[6] Yûsuf el-Hâc Ahmed, *Mevsû'atu'l-i'câzi'l-'ilmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-Sunneti'l-mutaharra*, 2. Baskı, (Dımeşk: Mektebetu İbn Hacer, 1424/2003), 925.

faaliyete geçer, agresi noktaları denge kazanır. Bu yüzden abdestteki düzeni, sırayı bozmamaya özen göstermek gerekir. Ayrıca abdest yükselen tansiyonu düşürür, baş ağrısını hafifletir, uyuklamayı, yorgunluğu ve öfkeyi giderir. Soğuk su kullanmak, abdestin ve guslün faydalarını artırır. Ancak akciğer veya karaciğer hastası olanlar, ağır ameliyat geçirenler, yaşlılar, ishal halinde olanlar için ılık su kullanmak daha iyidir."[1]

Abdest uzuvları, yıkandıkları zaman, her birisinin vücut üzerinde ayrı ayrı fayda sağladığına dair görüşler de vardır. Bunlardan bazıları şöyledir:

a. Ellerin yıkanıp parmakların ovulması günlük stres ve yorgunluğu atmaya yardımcı olur, baş ağrısını hafifletir, parmaklarda rahatlama sağlar[2] ve mideyi bakterilerden korur.[3]
b. Mazmaza, ağızdaki bakterilerin dışarı atılmasına yardımcı olur, ağız kokusunu ve diş iltihabını giderir ve yüz buruşuklarının oluşmasını geciktirir.[4] Ayrıca ağzın suyla teması beyinde kan dolaşımını güçlendirir.[5]
c. İstinşak, burun sinüslerinin önüne geçer,[6] burun kirini izale eder ve nefes alışverişini kolaylaştırır.[7] Burun da ağız gibi suyla temas sağladığında beyindeki kan akışını güçlendirir.[8]
d. Yüzün yıkanması trahom[9] denilen göz hastalığının önüne geçer ve yüzde biriken parazit ile bakterilerin ağza geçmesini engeller.[10] Yüzü ovmak damarları uyarır, vücuda canlılık kazandırır, yüz cildini güçlendirip kırışılmasını önler, baş ağrısına iyi gelir ve yüz felcini önler.[11] Ayrıca yüz yıkandığında sinir sistemi, üreme organları, idrar yolları, safra kesesi, bağırsaklar ve mide uyarılmış olur.[12]
e. Kolların yıkanmasıyla birlikte kalp, ciğerler, bağırsaklar, idrar yolları gibi iç organlar uyarılır ve kan dolaşımı dengelenir.[13]
f. Başın mesh edilmesi saç üzerinde biriken kirleri yok eder.[14]
g. Kulaklar komuta merkezi konumundadır ve neredeyse bütün organlarla bağlantılıdır. Kulaklar mesh edildiğinde organların tümü uyarılmış olur.[15] Boyun ise su ile temas sağladığında beyinde kan dolaşımı güçlenir.[16]

---

[1] Aidin Salih, *Gerçek Tıp*, 20. Baskı (İstanbul: Yitik Şifa, 2008), 122-123.
[2] Hâlit Fâik el-'Ubeydî, *et-Tıbb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-Sünneti'l-mutaharra*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İmiyye), 38; Sîmâ Nemir, *er-Ri'âyetü's-sıhiyye*, 56.
[3] Yûsuf el-Hâc Ahmed, *Mevsû'at*, 747.
[4] Semîr Abdulhalîm, *el-Mevsû'at*, 99; Hâlit Fâik el-'Ubeydî, *et-Tıbb*, 38; Sîmâ Nemir, *er-Ri'âyetü's-sıhiyye*, 57.
[5] Abdülkadir Şener, "Abdest", 1: 68-70.
[6] Hâlit Fâik el-'Ubeydî, *et-Tıbb*, 38; Sîmâ Nemir, *er-Ri'âyetü's-sıhiyye*, 57.
[7] Semîr Abdulhalîm, *el-Mevsû'at*, 99.
[8] Sîmâ Nemir, *er-Ri'âyetü's-sıhiyye*, 55.
[9] Abdülkadir Şener, "Abdest", 1: 68-70.
[10] Semîr Abdulhalîm, *el-Mevsû'at*, 99.
[11] Adnân Şerîf, *min 'ilmi't-tıbbi'l-Kur'ânî*, (Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1990/2001), 243-245; Muhammed Sâmî Alî, *el-'İcâzü'l-'ilmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Dımeşk: Dâru'l-Mehabbe, 1993), 161; Sîmâ Nemir, *er-Ri'âyetü's-sıhiyye*, 56; Sâlim Abdullâh, *Ferâ'iz'il-vudû' beyne'l-fıkh ve'l-'i'câzi'l-'ilmî*, (Gazze: el-Mu'temeru's-Sânî li'l-İ'câz fi'l-Kur'ân ve's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1437/2016), 10-11.
[12] Aidin Salih, *Gerçek Tıp*,122-123.
[13] Adnân Şerîf, *min 'ilmi't-tıbbi'l-Kur'ânî*, 243; Aidin Salih, *Gerçek Tıp*,116; Sâlim Abdullâh, *Ferâ'iz'il-vudû*, 13-14.

[15] Aidin Salih, *Gerçek Tıp*, 122-123.
[16] Abdülkadir Şener, "Abdest", 1: 68-70.

h. Ayakların yıkanmasıyla hormon dengesi sağlanır; böbrekler, akciğerler uyarılır; hipofiz ile varis hastalığı önlenir; kan dolaşımı dengelenir[1] ve ayak mantarları yok olur.[2]

2. Gusül

Yukarıda abdest için belirttiğimiz faydaların bir benzeri de gusül abdesti için zikredilmiştir. Ancak gusül abdesti bütün vücudu yıkamadan ibaret olması onun insan sağlığı üzerinde ayrıca faydalı olduğu düşünülmektedir. Tefsirlerimizde ise genellikle guslün manevi faydalarına yer verilirken tıbbi faydalarına da değinilmiştir.

Guslün faydalarına dair yorumlar ağırlıklı olarak şu ayetin tefsirinde geçmektedir: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا" *"Ey iman edenler! Sarhoşken ne söyleyeceğinizi bilinceye kadar ve cünüp olduğunuzda -yolcu olmak müstesna- gusledinceye kadar namaza yaklaşmayın."* Nisâ 4/43.

Reşîd Rızâ ile Mustafâ el-Merâğî yukarıdaki ayeti tefsir ederlerken guslün hikmetlerinin abdestin hikmetleriyle aynı olduğunu belirtmektedirler. İlaveten cünüplükten kaynaklanan vücudun durgunluğunun yalnızca su ile giderilebileceğine işaret etmektedirler.[3] Seyyid Kutub ise gusül ya da diğer ibadetler olsun bunlara yönelik akli ve bilimsel faydalardan bahsetmenin risklerine dikkat çekmektedir. O, ilmi verilerin kesinlik arz etmediklerini belirtirken ayetleri bu verilerle açıklamanın doğru olmayacağını düşünmektedir.[4] İbn Âşûr da tefsirinde doktorlara dayandırdığı bir bilgide kan köpüğünden gelen kuvvenin boşalmasıyla sinirlerin zayıf düştüğünü ve guslün bu sinirleri tekrar harekete geçirdiğini belirtmektedir.[5] İzzet Derveze de İbn Âşûr gibi cünüplükten kaynaklanan sinir zayıflığının gusül abdestiyle giderilebileceğine dikkat çekmektedir.[6] Mekârim eş-Şîrâzî ise insan vücudunda biri hareket ettirme diğeri durdurma görevi gören iki ana sinirin bulunduğunu, cünüplük oluştuğunda bu sinirlerin dengelerini kaybettiklerini ancak gusülle tekrar dengeli hale geldiklerini ifade etmektedir.[7]

Guslün faydalarına dair diğer görüşlerden bir kısmı da şöyledir:

Vücudu korumada cildin önemli rolü bulunmaktadır. Gusül yapıldığında vücut, iç organları daha iyi korumaya başlar. Ayrıca vücut, teri boşaltma, ısısını dengeleme ve temasları, acıları, sıcaklığı ve soğukluğu beyne iletme vazifesini daha iyi yapar.[8]

Cinsi münasebetten ya da başka şekilde gerçekleşen boşalma olayı esnasında bütün sinir sistemleri harekete geçer, kalp atışları hızlanır, tansiyon yükselir ve adrenalin etkisi artar. Bunun soncunda solunum ve dolaşım araçları fazla efor sarf eder ve vücut bitkin düşer. Bu olayın akabinde guslün yapılması vücudu rahatlatır, onu teskin eder ve canlılığını tekrar elde etmesini sağlar. Ayrıca gusül, cildi kaşıntıdan, iltihaptan, mantarlardan ve ter kokusundan korur. Uzmanların yaptığı araştırmaya göre bir gusül abdesti ile ciltte birikmiş iki yüz milyondan fazla bakteri yok olur.[9] Gusül vücudun zinde

---

[1] Adnân Şerîf, *min 'ilmi't-tıbbi'l-Kur'ânî*, 245; Aidin Salih, *Gerçek Tıp*, 122-123; Sîmâ Nemir, *er-Ri'âyetü's-sıhiyye*, 56.

[2] Semîr Abdulhalîm, *el-Mevsû'at*, 99.

[3] Reşîd Rızâ, Muhammed b. Alî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm-Tefsîru'l-Menâr*, (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1990), 5, 96; Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, (Mısır: Şerike ve Mekteb Mustafa, 1946) 5, 47.

[4] Seyyid Kutub, *fî zilâli'l-Kur'ân*, 32. Baskı (Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 2003) 2, 670.

[5] İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tûnus: Dâru't-Tûnus, 1984), 5, 65.

[6] Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, (Kâhire: Dâru İhyâ'i'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1963), 8, 122.

[7] Mekârim eş-Şîrâzî, *el-Emsel fî tefsîri kitâbillâhi'l-münezzel*, (Beyrût: Müessetu'l-E'lemî, 2013), 3, 373-374.

[8] Fatma Muhammed Âyed, *el-Mâ' fî ayâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Yüksek Lisans Tezi, en-Necâhu'l-Vataniyye Üniversitesi, 2003) 145.

[9] Thomas P. Kugelman, "Skin Bacteria and Their Role in Infection" *Jama* 195/2 (Ocak 1966): 146-147; Abdulhamîd el-Kudât, *Tefavvuku'l-vikâ'î fi'l-İslâm*, (Ammân; B.y 1987) 8-9; Sîmâ Nemir, *er-Ri'âyetü's-sıhiyye*, 41-42.

kalmasına yardımcı olur ve bağışıklık sisteminin etkinliğini artırır, tansiyonu düşürür, baş ağrısını giderir, vücutta birikmiş manyetiğin dışarı atılmasına yardımcı olur, felci önler, kasların rahatlamasını sağlar, cilde direnç getirir ve yaşlılık belirtilerini geciktirir. Soğuk su ile gusül alındığında vücut ısısı düşer ve romatizma ağrısı hafifler.[1]

Gusül vücudu uyarır, onu sakinleştirir ve insanı hem bedenen hem de ruhen dinlendirir. Ayrıca kan dolaşımına yardımcı olur, iştahı açar, asabiliği giderir, soğuğa karşı direnci artırır,[2] vücut üzerindeki kirleri ve zararlı maddeleri yok eder. İşin uzmanları tarafından yapılan araştırmalara göre gusül insan vücudu üzerinde yaşayan mikroorganizmaları yok eder. Bir banyo ile vücut üzerinde yaşayan mikroorganizmaların yüzde doksanının yok edildiği tespit edilmiştir.[3]

Gusül suyunun ısı derecesine göre vücut üzerinde etkili olduğu da belirtilmektedir. 37 ile 44 derece arasındaki suyla yıkanıldığında kaslar rahatlar, cilde yakın kan damarları genişler ve kan dolaşımı kolaylaşır. 32 ile 36 derece arasındaki suyla yıkanıldığında sinir gerginliği yok olur. 24 derecenin altındaki su ise şişkinliklerin azalmasını sağlar.[4]

3. Namaz

Kur'ân'da namazla ilgili birçok ayet bulunmaktadır. Müfessirler genelde bu ayetleri tefsir ederken namazın manevi faydaları üzerinde durmuşlardır. Ancak son dönemlerde aynı ayetlerden bazıları tefsir edilirken namazın tıbbi faydaları da açıklanmıştır.

Bakara 3, 43, 45, 233, Hac 77, Ankebût 45 vd. ayetlere atıfta bulunularak abdestin birçok tıbbi faydasından söz edilmiştir. Zikredilen faydalardan bazıları şöyledir:

Namazı vaktin başlarında kılmak vücut sağlığı için önem arz etmektedir. Çünkü biyolojik açısından en aktif zaman namaz vakitlerinin ilk on beş dakikasıdır. Akupunktur noktaları bu vakitlerde açık durumdadır. "*Namaz için vaktin evveli Allah'ın rızası, vaktin ortası Allah'ın rahmeti, vaktin sonu ise Allah'ın affıdır.*"[5] "*İnsanlar eğer namaza erken gelmenin sevabını bilselerdi, bunun için yarışırlardı.*"[6] gibi hadislere bakıldığında namazı erken kılmanın hikmeti de anlaşılmış olacaktır.[7]

Namaz, mafsalların kireçlenmesini önler ve romatizma hastalığından korur. Nitekim birçok hekim, romatizma hastalığının tedavisi için namaz ya da namazdaki hareketlerinin benzerini önermektedir.[8]

Namaz, bütün kemikleri harekete geçirir, omurgaları güçlendirir, kalp krizi riskini azaltır, damar sertliğini önler, yüksek tansiyonu düşürür, solunum hastalıklarından korur, hazmı kolaylaştırır ve kabızlığın giderilmesine yardımcı olur.[9] Ayrıca karın kaslarını güçlendirir, fazla yağları yakar ve bağırsakların çalışmasına yardımcı olur.[10]

---

[1] Semîr Abdulhalîm, *el-Mevsû'at*, 100; Fethî Abdulazîz, *el-Mâ' fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazze İslâmiyye Üniversitesi, 2002), 64-65; Hâlit Fâik el-'Ubeydî, *et-Tıbb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-sünneti'l-mutaharra* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2005) 21; Fereydoon Batmanghelidj, *Su: Hasta Değil Susuzsunuz*. 3. Baskı trc. Meltem Tayga, (İstanbul: Plaza, 2010), 35.

[2] Celal Kırca, "Kur'ân'da Sağlık", *Diyanet Dergisi* 20/4 (Aralık 1984): 12.

[3] Abdullâh b. Abdulazîz el-Muslih-Abdulcevâd es-Sâvî, *el-'İcâzü'l-'ilmî fi'l-Kur'ân ve's-Sunne* (Y.y: Dâru Ciyâd, 2008) 265.

[4] Mecmu'atun mine'l-'ulemâ, *el-Mevsû'atu'l-'arabiyyetu'l-'alemiyye*, (Riyâd: Müessesetü'l-E'mâli'l-Arabiyye, 1999) 2: 312; Hint ez-Zubeyr Bâbekir, *et-Tıbbu'l-vikâî fi's-Sünneti'n-nebeviyye*, (Yüksek Lisans Tezi, Hartûm Üniversitesi, 2009) 148.

[5] Tirmîzî,

[6] Buhârî, Ezân, 9.

[7] Aidin Salih, *Gerçek Tıp*, 123-124.

[8] Semîr Abdulhalîm, *el-Mevsû'at*, 105-106.

[9] Ahmet Altun, *Namazın sırları*, 7. Baskı (İstanbul: Ensar, 2013), 69; Hüsâmuddîn Ebu's-Su'ûd, *el-Kur'ânu'l-Kerim delîlük ile's-sıhha*, (Y.y: Dâru İhbâri'l-yevm, t.y), 22-23.

[10] Yûsuf el-Hâc Ahmed, *Mevsû'at*, 945.

Namaz hareketlerinden her birisinin ayrıca insan sağlığını etkilediğine dair görüşler de vardır. O görüşlerden bazıları şunlardır:

Namazda getirilen tekbirler, okunan kıraat ve dualar nefes alışverişlerini düzene sokar.[1]

Kıyam, omuz ve el eklemlerinde esneklik oluşturur.[2]

Rükû, omurga, iç organlar, böbrek, rahim, yumurtalık, prostat ve idrar yollarını olumlu etkiler ve karın, mide, sırt, boyun kasları, uyluk ve baldırların güçlenmesini sağlar.[3]

İ'tidâl de rükû gibi omurgayı, boyun, sırt ve karın kaslarını ve bütün eklemleri güçlendirir. Ayrıca kanın kalbe pompalanmasını kolaylaştırır.[4]

Secde bedenin üst tarafına kan akışını artırır; beyinde sıvı ve kanın düzenli dolaşımını sağlar; hafızayı güçlendirir; anlayış kabiliyetini geliştirir; beyin, kalp, akciğer ve sinir sistemlerini temizler; belirli bölgelerde birikmiş yağları eritir; sindirim sisteminin çalışmasına yardımcı olur; bacaklarda kan dolaşımını kolaylaştırır; zihnin odaklanmasını sağlar ve ani bayılmaların önüne geçer. Secdeye gidip kalkmak vücudun tüm eklem ve kaslarını canlandırır. Ayrıca secdeye gidildiğinde beyne fazla kan gitmeye başlar ve beyin hücreleri beslenir. Secdeden doğrulup ayağa kalkıldığında el, diz ve sırt kasları güçlenmeye başlar. Uzun secde ise vücuttaki kan dolaşımını dengeli hale getirir.[5]

Selam ise eklem ve kasları tembellikten, boyun ve enseyi kireçlenmekten korur. Selam verildiğinde omuzlara bakmak gözdeki kan dolaşımını düzenler ve göz kaslarını güçlendirir.[6]

4. Oruç

Oruç ruhsal, tıbbi, ahlaki ve toplumsal açıdan birçok yarar içermektedir. Bunun bilincinde olarak İslâm âlimleri orucun faydalarına dair birçok araştırma yapmışlardır. Son iki yüz yıl öncesinde ele alınmış tefsirlerde orucun insan sağlığıyla ilişkilendirilerek açıklandığı pek görülmemektedir. Bu dönemlerde daha çok orucun manevi faydaları üzerinde durulmuştur. Orucun tıbbi yararları üzerine araştırmaların yaygınlık kazanması ise son dönemlerde olmuştur.

Orucun tıbbî faydalarına yönelik açıklamalar özellikle şu ayetin tefsirinde yapılmıştır: "**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**" "*Ey iman edenler! Sakınıp korunasınız diye oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı.*" (Bakara 2/183) Tantâvî (ö. 1940) mezkûr ayeti tefsir ederken orucun sağlığa faydalı olduğunu belirtmekte ve taun gibi hastalıkların oruçla tedavi edilebileceğine dikkat çekmektedir.[7] Reşîd Rızâ da aynı ayetin tefsirinde orucun sağlığa faydasını geniş bir şekilde ele alan ilk müfessir olarak göze çarpmaktadır. O, orucun vücuttaki zehirli maddeleri yok ettiğini, zararlı rutubeti kuruttuğunu, birikmiş yağları erittiğini ve bağırsakları zararlı ve zehirli maddelerden arındırdığını ifade etmektedir. Ayrıca Avrupa'daki bazı doktorların oruç üzerine araştırmalar yaptığını ve bu araştırmalarda bir aylık orucun bir yıl boyunca vücutta oluşacak artıkları yok edebileceği sonucunun elde edildiğini belirtmektedir. Bununla birlikte Reşîd Rızâ orucun taabbudî ve ruhî olduğunu manevi faydasının daha önemli olduğuna da dikkat çekmektedir.[8] Mustafâ Merâğî de orucun maddi yararlarına

---

[1] Hüsâmuddîn Ebu's-Su'ûd, *el-Kur'ânu'l-Kerim delîlük ile's-sıhha*, 23.

[2] Semîr Abdulhalîm, *el-Mevsû'at*, 105.

[3] Aidin Salih, *Gerçek Tıp*, 124; Semîr Abdulhalîm, *el-Mevsû'at*, 106.

[4] Semîr Abdulhalîm, *el-Mevsû'at*, 106.

[5] Yûsuf el-Hâc Ahmed, *Mevsû'at*, 945; Aidin Salih, *Gerçek Tıp*,124; Hüsâmuddîn Ebu's-Su'ûd, *el-Kur'ânu'l-Kerim delîlük ile's-sıhha*, 22; Semîr Abdulhalîm, *el-Mevsû'at*, 106.

[6] Aidin Salih, *Gerçek Tıp*,124.

[7] Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Mısır: Mustafâ el-Bâbî, 1932) 1, 175.

[8] Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 2, 119.

değinirken Reşîd Rızâ'nın yukarıda zikrettiğimiz görüşlerini aktarır.[1] İbrâhîm Kattân *Teysiru't-Tefsîr* isimli eserinde orucun sağlık açısından faydalarını saymakla birlikte bu faydaların dengeli bir oruç ile mümkün olabileceğine işaret etmektedir.[2]

Seyyid Kutub ise orucun vücut üzerinde birçok faydasının bulunduğunu ancak ibadetlerin hissi faydalarla ilişkilendirilerek izah edilmesini doğru bulmadığını öne sürerek söz konusu faydalara değinmeyeceğini belirtmektedir.[3] Seyyid Kutub'un bu görüşlerine yakın bir görüş İbn Âşûr'da da görülür.[4]

İranlı müfessir Mekârim Şîrâzî de hastalıkların asıl sebebini çeşitli gıda tüketimine bağlarken şunları ifade etmektedir: "Alınması gerekenden fazla alınan gıdalar vücutta birikmeye başlarlar. Daha sonra bu gıdalar şekerli maddelerle birlikte kana geçer ve birçok bakterinin oluşumuna ve hastalığın meydana gelmesine sebep olurlar. Hastalıklar oluştuktan sonra yapılması gereken en önemli şey oruç tutmaktır. Oruç vücuttaki fazlalıkları ve birikmiş atıkları yakar ve onları dışarı atmaya yardımcı olur. Oruç bir nevi bütün vücudu temizleme görevini üstlenir. Ayrıca oruç sindirim sisteminin hem dinlenmesini hem de temizlenmesini sağlar. Rus bilim adamı Aleksey Suvorin bir kitabında şöyle diyor: 'Kansızlık, bağırsak tembelliği, basit ve müzmin iltihaplar, vücudun içinde ya da dışında oluşan apse; tüberküloz, romatizma, cilt dökülmesi, göz, şeker, ciğer ve böbrek hastalıklarına karşı en önemli tedavi oruç tutmaktır. Ayrıca oruç kanser, taun gibi birçok hastalığı da tedavi edebilir.'"[5]

Yukarıda zikrettiğimiz görüşlerin dışında orucun tıbbi birçok faydasından bahsedilmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir:

Oruç bedeni dinlendirir, hücre ve dokuların dinç kalmasını sağlar ve vücudun direncini artırır; bağırsaklarda kalan zararlı maddelerin emilimini kolaylaştırır, vücuttaki zararlı maddelerin dışarı atılmasını sağlar ve kilo vermeye yardımcı olur; sindirim sisteminde bulunan mide, bağırsak ve kolon gibi organların hastalıklarını tedavi eder; gündüzün cinsel arzuyu azaltır gece ise artırır; özellikle kilolu kimselerde şeker hastalığını tedavi eder, kan ve şekeri dengeler; endokrin sisteminde yer alan salgı bezlerinin daha iyi çalışmasını sağlar ve bağışıklık sistemini güçlendirir; kandaki sodyumu artırır böylece böbreklerde taşlanmayı önler; kalp krizi riskini düşürür, astım ve kansızlığı tedavi eder; göğüs ve rahimde oluşan iyi huylu tümörleri iyileştirir, sinir sistemlerine yardımcı olur ve cilt hastalıklarını tedavi eder.[6]

Oruç, organları dinlendirdiği için bireyin kendisini iyi hissetmesini sağlar; bulaşıcı hastalıklara karşı koruyucu görevini görür; kolesterolü dengeler; yüksek şeker ve tansiyonu düşürür; sindirim sistemini güçlendirir; bağırsakları çalıştırır; duyuları iyileştirir ve yaşlılık belirtilerini geciktirir; mide, kolon ve ciğer iltihabı ile hazımsızlık için önemli bir tedavi yöntemidir; kalp kaslarını güçlendirir ve midenin ekşimesini önler; metabolizma mekanizmalarını harekete geçirir ve damar tıkanıklığının önüne geçer.[7]

---

[1] Merâğî, *Tefsîru Merâğî*, 2, 70.
[2] İbrâhîm Kattân, *Teysiru't-tefsîr*, 1, 100.
[3] Seyid Kutub, *fî zilâli'l-Kur'ân*, 1, 169.
[4] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2, 156-158.
[5] Mekârim eş-Şîrâzî, *el-Emsel*, 1, 355.
[6] Tahir Özakkaş, "Oruç ve Tıp" *Diyanet Dergisi* 26/2 (Haziran 1990): 104; Süleyman Ateş, "Oruç", *İlmî Araştırmalar Dergisi 1/3* (1998); 14; Hâlit Fâik el-'Ubeydî, *et-Tıbb*, 36; Semîr Abdulhalîm, *el-Mevsû'at*, 103-104.
[7] Abdulhamîd Deyâb-Ahmed Karagöz, *me'a't-tıbbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2. Baskı (Dımeşk: Müessesetu'l-'Ulûmi'l-Kur'ân, 1983) , 201; Hüsâmuddîn Ebu's-Su'ûd, *el-Kur'ânu'l-Kerim delîlük ile's-sıhha*, 29; el-Muslih-es-Sâvî, *el-'İcâzü'l-'ilmî,* 280-281; Sîmâ Nemir, *er-Ri'âyetü's-sıhiyye*, 134-135.

Sonuç

Görüldüğü kadarıyla sağlıkla ilgili ayetlerin bilimsel verilerle açıklanması modern dönemde yaygınlık kazanmıştır. Tantâvî Cevherî ile Reşîd Rızâ, tefsirlerinde bilimsel yorumlara geniş yer vermesi sonradan gelen birçok müellifin dikkatini çekmiştir. Her iki müelliften sonra bilimsel tefsire eğilimin ciddi bir şekilde arttığı göze çarpmaktadır. Özellikle kevnî ayetleri yorumlamada bilimsel verilere bir hayli müracaat edilmiştir.

Son dönemlerde sağlıkla ilgili ayetler de bilimsel ya da bilimsel olduğu iddia edilen verilerle açıklanmıştır. Ayetler referans gösterilerek namaz, oruç, abdest, gusül gibi ibadetlerin birçok tıbbi faydalarından söz edilmiştir. Ne var ki kaynaklarımızda yer alan bu faydaların çoğu deney, araştırma, istatistik gibi bilimsel yöntemlerle anlaşılmış değillerdir. Dolayısıyla ifade ettikleri bilgi değeri açısından şüpheli kalmaktadırlar. Bununla birlikte hem ülkemizde hem de yurt dışında işin uzmanları tarafından bazı ibadetlerin tıbbi yararları üzerine çalışmalar yapılmıştır.

Sağlıkla ilgili ayetler bilimsel veriler ve tespitler üzerinden yorumlanabilir. Ancak şu hususların dikkatten kaçırılmaması gerekir:

a. Kur'ân bir hidayet kitabıdır ve asıl amacı insanlara doğru yolu göstermektir. Bu nedenle sağlıkla ilgili ayetleri tıp, matematik, hendese gibi kevnî ilimlerle açıklamak Kur'ân'ın gönderiliş amacını gölgede bırakabilir.
b. Geçmişte ortaya konulan bazı ilmi tespitlerin daha sonra yeni tespitlerle çürütüldüğü bilinen bir gerçektir. Bu durum bilimsel verilerin sabit ve değişmez olmadıklarını göstermektedir. Sağlıkla ilgili ayetleri de bilimsel verilerle izah ederken ilmî tespitlerin değişme ihtimalini göz önünde bulundurmak gerekir.

Kaynaklar

Abdulhamîd Deyâb-Ahmed Karagöz, *me'a't-tıbbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2. Baskı. Dımeşk: Müessesetu'l-'Ulûmi'l-Kur'ân, 1983.

Abdulhamîd el-Kudât, *Tefavvuku'l-vikâ'î fi'l-İslâm*, Ammân; B.y 1987.

Abdullâh b. Abdulazîz el-Muslih-Abdulcevâd es-Sâvî, *el-'İcâzü'l-'ilmî fi'l-Kur'ân ve's-Sunne* Y.y: Dâru Ciyâd, 2008.

Adnân Şerîf, *min 'ilmi't-tıbbi'l-Kur'ânî*, Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1990/2001.

Aidin Salih, *Gerçek Tıp*, 20. Baskı. İstanbul: Yitik Şifa, 2008.

Âişe Abdurrahmân bintü'ş-Şâtî,, *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâ'ilü İbni'l-Ezrâk*, Kâhire: Dâru'l-Me'ârif: t.y.

Altun, Ahmet, *Namazın sırları*, 7. Baskı. İstanbul: Ensar, 2013.

Ateş, Süleyman, "Oruç", *İlmî Araştırmalar Dergisi 1/3* (1998); 14.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zuheyr, Y.y: Dâru Tavku'n-Necât, 2001.

Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Kâhire: Dâru İhyâ'i'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1963.

Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillâh, *Tefsîru'l-Fahri'r-râzî el-müştehir bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtihu'l-gayb*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1426/2005.

Fatma Muhammed Âyed, *el-Mâ' fî ayâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Yüksek Lisans Tezi, en-Necâhu'l-Vataniyye Üniversitesi, 2003.

Fereydoon Batmanghelidj, *Su: Hasta Değil Susuzsunuz*. 3. Baskı trc. -Meltem Tayga, İstanbul: Plaza, 2010.

Fethî Abdulazîz, *el-Mâ' fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Yüksek Lisans Tezi, Gazze İslâmiyye Üniversitesi, 2002.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Reşîd Rızâ, Beyrût: Dâru İhyâi'l-'İlim, 1411/1990.

Güllüce, Veysel, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, Ankara: Aktif Yay., 2007.

Hâlit Fâik el-'Ubeydî, *et-Tıbb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-sünneti'l-mutaharra*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2005.
Hint ez-Zubeyr Bâbekir, *et-Tıbbu'l-vikâî fi's-Sünneti'n-nebeviyye*, Yüksek Lisans Tezi, Hartûm Üniversitesi, 2009.
Hüsâmuddîn Ebu's-Su'ûd, *el-Kur'ânu'l-Kerim delîlük ile's-sıhha*, Y.y: Dâru İhbâri'l-yevm, t.y.
İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tûnus: Dâru't-Tûnus, 1984.
İbn Mâce, Ebû Abdillâh, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnavut, Ammân: Dâru'r-Risâleti'l-'Alemiyye, 2009.
Kırca, Celal, "Kur'ân'da Sağlık", *Diyanet Dergisi* 20/4 (Aralık 1984): 8-22.
Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin, Letâ'ifu'l-İşârât, thk: İbrâhîm Besyûnî, Mısır: el-Hey'tu'l-Mısriyye, t.y.
Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, thk: Mecdî Baslûm, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2005.
Mecmu'atun mine'l-'ulemâ, *el-Mevsû'atu'l-'arabiyyetu'l-'alemiyye*, Riyâd: Müessesetü'l-E'mâli'l-Arabiyye, 1999.
Mekârim eş-Şîrâzî, *el-Emsel fî tefsîri kitâbillâhi'l-münezzel*, Beyrût: Müessetu'l-E'lemî, 2013.
Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mısır: Şerike ve Mekteb Mustafa, 1946.
Muhammed Râtib en-Nablûsî, *Mevsû'atü'l-i'câzi'l-'ilmî fi'l-Kur'ân ve's-Sünne,* Dımeşk: Dârü'l-Mektebî, 1426/2005.
Muhammed Sâmî Alî, *el-'İcâzü'l-'ilmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dımeşk: Dâru'l-Mehabbe, 1993.
Münâvî, Abdurraûf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i'-Sağîr*, Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1356.
Müslüm, İbnu'l-Haccâc, *Sahîhu'l-Müslim*, thk: Muhammed Fuâd Abdulbakî, Beyrût: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, t.y.
Nesâî, Ebû Abdirrahmân, es-*Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Halep: Mektebetu'l-Matbû'ti'l-İslâmiyye, 1986.
Nesefî, Ebu'l-Berekât, Tefsîru'n-Nesefî, thk: Yûsuf Alî, Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
Özakkaş, Tahir, "Oruç ve Tıp" *Diyanet Dergisi* 26/2 (Haziran 1990): 104.
Râfiî, Mustafâ Sâdık, *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâgatü'n-Nebeviyye*, Beyrût: Dâru'l-Erkâm, 2004.
Reşîd Rızâ, Muhammed b. Alî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm-Tefsîru'l-Menâr*, Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1990.
Sâlim Abdullâh, *Ferâ'iz'il-vudû' beyne'l-fıkh ve'l-'i'câzi'l-'ilmî*, Gazze: el-Mu'temeru's-Sânî li'l-İ'câz fi'l-Kur'ân ve's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1437/2016.
Semîr Abdulhalîm, *el-Mevsû'atu'l-'ilmiyye fi'l-'i'câzi'l-Kur'ânî*, Dımeşk: Mektebetu'l-Ahbâb 1421/2000.
Seyyid Kutub, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, 32. Baskı. Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 2003.
Sîmâ Nemir, *er-Ri'âyetü's-sıhiyye fi'l-İslâm*, Yüksek Lisans Tezi, Kudüs Üniversitesi, 2008.
Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *Tefsîru'l-İmâmi'ş-Şâfiî*, Suudi Arabistan: Dâru't-Tedemuriyye, 2006.
Şâtibî, Ebû İshâk, *Muvâfâkât fî usûli'ş-şerî'a*, thk: Abdullâh Drâz, Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.
Şener, Abdülkadir, "Abdest", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul TDV Yayınları, 1988.
Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk: Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 2000.

Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Mısır: Mustafâ el-Bâbî, 1932) 1, 175.
Thomas P. Kugelman, "Skin Bacteria and Their Role in Infection" *Jama* 195/2 (Ocak 1966): 146-147.
Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşâr Avâd, Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
Tüsterî, Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru't-Tüsterî*, thk: Muhammed Bâsil, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2002.
Yûsuf el-Hâc Ahmed, *Mevsû'atu'l-i'câzi'l-'ilmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-Sunneti'l-mutaharra*, 2. Baskı, Dımeşk: Mektebetu İbn Hacer, 1424/2003.
Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn,* Kâhire: Nehdetü Mısır, 2005.

KUR'ÂN'DA BAZI HASTALIKLAR VE TEDAVİ YÖNTEMLERİ

Mehmet Seyid GECİT[1]*

GİRİŞ

Kur'ân'ın muhtevasındaki bilgiler, günümüzün bilimsel anlayışına uygun olacak şekilde bir hukûk, ekonomi, sosyoloji, psikoloji, tarih, edebiyat, astronomi, tıp, vs. gibi insan ürünü bilim disiplinleri metodlarıyla yazılmış kitaplarda yer alan malumatlar gibi değildir. Bununla beraber insanın günlük yaşantısında vaki olacak ve ihtiyaca lazım olacak bilgilerin mücmel de olsa Kur'ân'da yer aldığı açıkça görülür. Kur'ân'da müsbet bilimle ilgili bazı önemli veriler mevcuttur. Bunlar arasında; kainatın yaratılışı, güneş ve ayın hareketleri, rüzgarın yağmurun öncüsü olması, gezegenlerin yörüngelerde dolaşması, kainataki düzen ve intizamın oluşu, evrenin genişlemesi, tüm varlıkların çift oluşu, suyun hayat kaynağı oluşu, biyolojik döllenmeler, ceninin varlık sahasına gelişi merhaleleri, hijyen, koruyucu hekimlik, beslenme ve hastalıkların tedavi yöntemleri Kur'ân'da seraheten zikredilmektedir.

Kur'ân'ın bünyesinde bazı temel prensiplerin yer alması, halife olarak yaratılmış insan oğluna yol göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bir karganın bile ilk insanlara yol göstermesi (Maide, 5/31), insanın bulduğu bazı ip uçlarıyla hayatını idame etmesine vesile olabilmektedir. Yani, halife olan insana düşen görev; gözlem, deney ve akıl yürütme yoluyla evrenin sırlarını çözme sorumluluğudur. Bu sırlardan biri de, insan sağlığı ile ilgili incelenmesi gereken konulardır. Kur'ân'da insan sağlığı ile ilgili bir çok tıbbî ayetler bulunmaktadır. Ayrıca bu ayetleri destekleyen birçok hadis de vardır. Hz. Resûlullah'ın sağlığa verdiği önemi, **koruyucu hekimlik** ve **tedavi** olarak ikiye ayırmak mümkündür.

Biz bu çalışmamızda kısaca asıl hususun koruyucu hekimlik olduğunu belirteceğiz. Ayrıca Kur'ân'da geçen bazı tedavi yöntemlerine de değineceğiz, inşaallah.

1. KORUYUCU HEKİMLİK

Sağlık, Allahu Teâlâ'nın insanoğluna bahşettiği büyük bir nimettir. Bu nimeti muhafaza etmek gerekir. Asıl olan kişinin hasta olmaması, hasta olacak husûslardan uzak olması, hastalıklara karşı dirençli olmak için yiyecek ve içeceklerin yenilip içilmesidir. Ayrıca temizlik, sağlıklı ve helal beslenme, istirahat, ibadetleri yapmak, dua etmek, haram fiileri işlememek, üzüntü verecek şeylerden uzak kalmak ve salgın hastalıkların bulunduğu ortamlardan uzak durmak gibi hususlar da koruyucu hekimliğin alanına girmektedir.

Koruyucu hekimliğe hıfzı's-sıhha denilir. Gayesi, insanları hastalıklara karşı korumaktır. Bunun başında "temizlik" kuralı gelmektedir. Avrupa hijyeni İslâm'dan öğrenmiştir. Bugün tüm dünyaya hakim olan covit-19 vebasından korunmak için temizliğin önemini sık sık duymaktayız. Kur'ân'da temizlik ile ilgili âyetlerin sayısı oldukça fazladır. İbadet yerlerinin temiz olmasının, ibadet edenlerin temizlik yapmalarının, elbisenin temiz olmasının gerekliliğinden bahseden Kur'ân, temizliğe dikkat edenleri de Allah'ın rızasına ermekle müjdelemektedir: *"Allah temizlenenleri sever."*[2] Temizlik prensibi o kadar önemlidir ki ibadetlerin yarısı olduğu Efendimiz tarafından belirtilmiştir: *"Temizlik, imanın yarısıdır."*[3]

---

*Dr. Öğretim Üyesi, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri (mseyidgecit@hotmail.com)
* Dr. Öğretim Üyesi, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri (mseyidgecit@hotmail.com)

[2] Tevbe, 9/108.

[3] Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîhi Müslim,* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, trz.), Tahâret, 1.

Tarih boyunca büyük veba salgınları olmuştur. Tarihte yaşanılmış birçok savaştan daha fazla can kaybına sebep olmuş bir felakettir. Etkisi o kadar büyüktür ki birkaç yılda 100 milyona yakın kişinin hayatını kaybetmesine sebep olmuştur. Veba salgını 1347-1351 yılları arasında Avrupa'da meydana gelmiştir. O zamanlar Avrupa'da yoğun nüfus artışı yaşanmış, bunun sonunda da kıtlık dönemine girilmiştir. Avrupa nüfusunu yarıya indirmiştir.[1] Halbuki, Peygamber Efendimiz (s.a.s.) şöyle buyuruyordu: *"Bir yerde tâûn (veba) bulunduğunu işitirseniz oraya girmeyin. Bulunduğunuz yerde meydana gelmiş ise oradan da ayrılmayın."* [2]

Avrupalı doktorların yüzlerce sene sonra, bulaşıcı hastalıkların yayılmasını önleme konusunda keşfedebildikleri **'karantina'** yöntemi Resûl-i Ekrem (s.a.s.) tarafından yüzyıllar sene önce konmuş bulunuyordu. Kur'ân ve hadislerde belirtilen hükümler, hastalıklardan korunmaya, hastalıkları tedavi etmekten daha fazla önem verir; bu yüzden koruyucu hekimlik hem teorik hem de pratik değerlendirmelerde önemli bir rol oynar.[3] Kur'ân ve hadislerdeki öneriler, "sağlığı korumak, ilaç kullanmaktan daha iyidir" ilkesiyle tamamen örtüşmektedir.[4] Bugün de tüm dünyayı etkisi altına alan covit-19'a karşı korunma tedbiri olarak tavsiye edilen 'hijyen, temas ve mesafe' üçlü kuralı Peygamberimizin sözlerinden esinlendiği görülmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm, sadece koruyucu hekimlik ile ilgili alanlarda değil, diğer alanlarda da getirdiği hükümlerle insan neslinin ve sıhhatinin korunmasını amaçlamıştır. Çünkü İslâm ve onun yüce kitabı Kur'ân, her şeyden önce insanı muhatap almaktadır. Bundan dolayı Kur'ân, her türlü ruhî ve bedenî hastalıklardan, insanların korunmasını istemekte ve esaslı prensipler getirmektedir. Mesela hayız halinde iken cinsel ilişki bir takım hastalıklara yol açmaktadır. Bu halde iken temizleninceye kadar onlara yaklaşma yasaklanmıştır. Bu büyük bir tedbirdir.

وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِي الْمَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ.

"Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şunu iyi bilin ki, Allah tevbe edenleri de sever, temizlenenleri de sever."[5]

Temiz olan yiyeceklerin helal, pis yiyeceklerin de haram kılınması Kur'ân'ın belirttiği prensipler arasında bulunmaktadır.[6]

Kur'ân'ın getirdiği bu sağlam esaslar öncelikle insanın, bedenen ve rûhen hastalanmamasını güven altına almakta, fakat hastalandığında da onun tedavî yollarını ve usûllerini insanlara göstermektedir. Koruyucu hekimlik alanında ortaya koyduğu prensip ve kâidelerle Kur'ân-ı Kerîm, sadece çağında değil, bütün çağlara hitap etmiş ve ortaya koyduğu bir çok prensip ve kuralların değerini ve mahiyetini, asırlar geçip de bu sahadaki bilgiler arttıkça ancak anlaşılabilmiştir. Nitekim Kur'ân'da, çeşitli yönlerden giyim, uyku, vücut temizliği; yiyecek ve içeceğe dair kurallar, ölülere ve evlere karşı davranışlar

---

[1] Erişim:[https://www.tarihiolaylar.com/tarihi-olaylar/buyuk-veba-salgini-102], 05 Ekim 2020.
[2] Buhari, Muhammed b. İsmail, Ebu Abdillah, *Sahîhi'l Buhârî,* (Beyrût: Daru İbn-i Kesîr, 1987), Tıp 30; Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîhi Müslim,* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, trz), Selâm, 92.
[3] Hüseyin Nasr, *İslâm ve İlim,* trc. İlhan Kutluer, (İstanbul: 1989), 164.
[4] Dönmez, Mustafa, "Ebû Nuaym ve Et-Tıbbu'n-Nebevî İsimli Eseri Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 16/1, (2007): 338.
[5] Bakara, 2/222.
[6] Araf, 7/157.

hakkında geniş bilgiler verilmekte ve onda koruyucu hekimlik ile ilgili pek çok konularda önemli kaideler bulunmaktadır.[1]

Kısacası Kur'ân ve hadis, hasta olmadan önce bazı önlemlere başvurmayı tavsiye etmektedir. Hatta korunmada çok önemli olan hijyen ve temizliği bazı ibadetlerin kabulü için şart koşmaktadır.

2. TEDAVİ YÖNTEMLERİ

Koruyucu hekimlik başlığında açıklandığı gibi asıl olan, insanın hastalanmaması için bazı tedbirleri almasıdır. Ancak tüm bu tedbirler alındığı halde yine de herhangi bir hastalık ortaya çıktığında tedavi yöntemlerine başvurmanın gerekli hale gelmesidir. Hasta olunduğunda şifa verenin, insanın yaratıcısının olduğunu unutmamak gerekir. İlk önce Allah'a yalvarılmalıdır. Nitekim Hz. İbrahim *"hastalandığımda, O bana şifa verendir"*[2] derken, hastalığı Allah'a isnat etmemiştir. Çünkü hastalık kişinin fazla yeme ve içmesinden veya kendi kusûrundan meydana gelmiştir. Sağlıklı olmak da Allah'ın iradesiyle bunlardan korunmak ve dengeli beslenmekle olur.[3] Daha sonra tedavi yöntemleri de bir sebep olduğundan haricî sebeplere de müracaat etmemiz gerekmektedir. Çünkü insanlar Allah'ın doğaya yerleştirdiği sebepler dünyasında yaşamaktadırlar. Kur'ân'da hastalıklarla ilgili bazı tedavi yöntemlerinin, Peygamberler tarafından uygulandığı veya kendilerine Allah tarafından tavsiye edildiği görülmektedir.

2.1. KOKU/ GÖMLEK İLE GÖZ TEDAVİSİ

Aşağıdaki âyet, göz tedavisine ilişkin olarak doktorlara ilham kaynağı niteliğinde görülmektedir:

اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ وَلَمَّا فَصَلَتْ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِي قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنْ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ.

"Şu benim gömleğimi götürün de onu babamın yüzüne koyun, gözleri görecek duruma gelir; bütün ailenizi de bana getirin." Kafile (Mısır'dan) ayrılınca babaları, 'Eğer bana bunamış demezseniz, inanın ben Yûsuf'un kokusunu alıyorum!' dedi. Yanındakiler ise, "Vallahi sen hâlâ eski şaşkınlığındasın" dediler. Müjdeci gelince, gömleği yüzüne koyar koymaz Ya'kūb tekrar görür hale geldi. Dedi ki: "Ben size, 'Allah tarafından sizin bilmediklerinizi bilirim' demedim mi?"[4]

Hz. Yûsuf, üzülmesi ve çok göz yaşları dökmesinden dolayı babası Hz. Yakûb'un gözlerinin göremediğini kardeşlerinden öğrenmişti. Bunun üzerine kendi gömleğini götürüp babasının yüzüne koymalarını, böylece tekrar görecek duruma geleceğini söylemişti. Hz. Yûsuf babasının üzüntü, sıkıntı ve sürekli olarak göz yaşı dökmekten görme duyusunun zayıfladığını anlamış ve bu sıkıntıyı gidermek üzere gömleğini babasına göndermiştir; Hz. Ya'kub oğlunun sağ olduğu haberini aldığı ve gömleğini yüzüne sürdüğü takdirde olayın vereceği psikolojik rahatlık, sevinç ve mânevî güç, onun bedenini ve görme gücünü kuvvetlendirecek, gözleri görür hale gelecektir.[5] Hz. Yûsuf, babasının gözünün açılabileceğini vahiy yoluyla bilmişti.[6]

---

[1] Opıtz Karl, Die Medizin in Koran, *Kur'ân'daTabâbet,* trc. Feridun Nafiz Uzluk, (Ankara: 1971), 45 ;Dönmez, "Tıbbu'n-Nebevî İsimli Eser Üzerine", 336.

[2] Şuârâ, 26/80.

[3] Bkz., Beydâvî, Kazî Nasuru'-Dîn Ebî Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 4: 141.

[4] Yûsuf, 12/93-96.

[5] Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyni et- Teymî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* (Beyrût: Dâru İhyâi et-Turâsi'l-A'râbî, 1420 h.), 18: 206.

[6] İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tâhir b. Aşûr en-Tûnusî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* I-XXX, *(*Tûnus: Dâru't-Tûnûsîye, 1984), 13: 43.

Hz. Yûsuf'un gömleğini getiren kardeşleri Mısır'dan Hz. Ya'kûb'un ülkesi olan Ken'ân ülkesine doğru yola çıkınca, Hz. Ya'kûb, gömleğin kokusunu uzak mesafelerden hissetti. Bazı müfessirler, Allah'ın, bu kokuyu bir mûcize olmak üzere o kadar uzak mesafeden Hz. Ya'kûb'a ulaştırdığı yorumunu yapmışlardır.

Elmalılı Muhammed Hamdi (v. 1942) de bu hususta yorumları verdikten sonra şöyle der: "Hangi şekilde olursa olsun, bu olayın hârikulâde ilâhî bir tervih (kokuyu hissettirme) olduğunda hiç şüphe yoktur. Zamanımız ilim felsefesi, bu gibi olağan üstü rûhî olayları açıklayamamakla beraber, inkâr da etmeyip telepati (aracısız iletişim) adı altında tasnif ve mütalaa etmektedir. Acizane kanaatimize göre bu âyet, bize yalnız rûh ilimleri ve mûcize cinsinden bir harikayı tesbit ile kalmıyor, bugünkü teknolojik gelişme açısından dikkate değer ilhamlar da veriyor. Zira görülüyor ki rayiha yani koku kelimesi, rîh yani 'rüzgâr' anlamına gelen bir kelime ile ifade buyuruluyor. Bu kelimede 'iletme' anlamı daha belirgindir. Halbuki kafilenin Mısır'dan ayrıldığı anda Hz. Ya'kûb'un duyu merkezine bu kokunun ulaşması rüzgâr hızından daha hızlı bir iletişimle olmuştur. O halde, meseleyi kimya veya atom fiziği sahasında izleyerek ses naklinden daha ince bir kanun ile koku kuvveti ve hareketinin zaptedilmesi ve nakledilmesinin dahi elektrik akımından yararlanarak mümkün olabileceği sonucuna varabileceğiz demektir. Gerçi Hz. Ya'kûb'un kokuyu duyması fennî bir olay değil, mûcizevî bir olaydır. Ancak âyetin ifadesinden açıkça ortaya çıkan mâna, bu kokunun rüzgâr içinde duyulması ve gömleği taşıyan müjde kafilesinin Mısır'dan ayrıldığı sırada iletilmiş olmasıdır. Bu ise kokunun da havadan bir telsizle şimşek gibi naklinin ve iletilmesinin mümkün olabileceğini, yaratılışta bunun da gizli bir kanunu olabileceğini düşündürür. Şüphesiz ki bunun gerek Mısır'dan gönderilmesi, gerekse böyle bir hızlı titreşimin Ya'kûb tarafından algılanabilmesi ve o kokunun Yûsuf'a ait olduğunu kestirebilmesi, doğrudan doğruya ilâhî tasarrufu gösteren harikalardır. Gerek bu bakımlardan, gerek Yûsuf ile Ya'kûb'un birer peygamber olmaları bakımından olay çok yönlü bir mûcizedir. Zira bir insanın yakınındaki birinin kim olduğunu, kokusundan tanıyabilmesi bile olağan üstü bir meseledir. Ancak olayın bütünüyle tabiat kanunlarının üstünde bir mûcize olması, bununla ilgili birtakım tabiat kanunlarının mevcut olmasına engel değildir."[1]

Günümüzde gözlerin açılması için ileri teknolojiler kullanılmaktadır. Lazer ve kök hücre tedavisi gibi yöntemler faydalı sonuçlar vermektedir. Ancak yüzyıllar önce Hz. Yûsuf'un gömleğinin kokusunun babasının gözünün üzerine bırakılıp görür hale gelmesi bir mu'cize olarak kabul edildiği gibi, Rabbimizin insanoğluna göstermiş olduğu bir tedavi yöntemi olarak da anlaşılmalıdır. Üzüntü ve özlem sonucunda gözünü kaybeden Hz. Yakûp, sevinç ve kavuşma ile karşılaşınca kuvve harekete geçmiş ve o anda gözleri açılmış olabilir. Şayet düşündüğümüz doğruysa birçok stresten kaynaklanan maddî hastalıklar, manevî unsurlarla halledilecek türden olabileceği tasavvur edilebilir. Hastalığa sebep olan unsurlar kaldırıldığında şifa bulma olgusu kolaylaşmaktadır. Günümüzde herhangi bir hastalıkla ilgili arka planın bilinmesi büyük önem arz etmektedir. Zira buna göre tedavi yöntemleri uygulanmaktadır.

2.2. **DOĞUM VEYA SANCIDA HURMA TEDAVİSİ**

Doğumdan hemen sonra alınan tatlı yiyecek ve içecekler çok yarar sağlamaktadır. Allahu Teâlâ, Hz. Meryem'in çocuğunu doğurmasından sonra kendisine bu imkanı sağlaması büyük bir lutuftur.

فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَالَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَانِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا.

[1] Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* (Ankara: trz., Akçağ Yay.), IV, 2921 vd.

"Doğum sancısı onu bir hurma ağacının dibine gitmeğe mecbur etti. 'Keşke ben bundan önce ölmüş olsaydım da unutulup gitseydim' dedi. Onun altından bir ses kendisine şöyle seslendi: 'Sakın üzülme, Rabbin senin altında bir su kaynağı yaratmıştır. Hurma ağacını kendine doğru silkele, üstüne taze hurma dökülsün Ye, iç, gözün aydın olsun. İnsanlardan birini görecek olursan 'Ben Rahman için oruç adadım, bugün hiçbir insanla konuşmayacağım' de."[1]

Hz. Meryem, hamilelik süresi bitip doğum sancıları başladığında uzak bir yere gitti. Orada bir hurma ağacının altına sığınmak zorunda kaldı. Hem doğum sancıları hem de kavminin iftiraları kendisini çok yorup tedirgin hale getirmişti.[2] Bu psikolojik acılarının yanısıra fizyolojik sancıların pençesinde de kıvranmaktadır. Kendisini bir hurma ağacı dalının yanına koşturan ve bu hurma dalına tutunmaya zorlayan şiddetli doğum sancıları çekmektedir. Bu ıssız yerde tek başınadır, yapayalnızdır. Bakire bir genç kız olarak bu tür sancılarla ilk kez tanışmanın şaşkınlığı içindedir. Karşı karşıya geldiği durum hakkında hiçbir tecrübesi olmadığı gibi, kendisine en ufak bir yardımda bulunacak yakın bir kimsesi de yoktur. Bu yüzden bunalım derecesine yaklaşmış bir bezginlik içinde şöyle dediğini duyuyoruz: *'Keşke ben bundan önce ölmüş olsaydım da unutulup gitseydim' dedi.*[3] O esnada şöyle bir ses kendisini teskin etti: "Sakın üzülme; 'Rabbin senin için ayaklarının altından akan bir dere açtı.' O seni unutmuş, sahipsiz bırakmış değildir. O senin ayaklarının dibinde bir akarsu varetti." En akla yakın yoruma göre hemen o anda bir yeraltı kaynağından su fışkırdı, ya da dağdan kaynaklanan gizli bir su yolundan ansızın su kaynamaya başladı. Gövdesine dayandığın şu hurma ağacı var ya, silkele onu da olgun ve taze hurmalarını kucağına döksün. İşte sana yiyecek ve sana içecek. Tatlı yiyecek, lohusalar için uygun bir besin maddesidir. Hurma ise lohusa kadınlar için en yararlı bir yiyecek türüdür. O halde afiyetle "ye ve iç." "Gönlün rahat olsun" kalbin huzurla dolsun. Eğer biri ile karşılaşırsan kendisine, işaret yolu ile rahmeti bol olan Allah'a konuşmama orucu adadığını, kendi kendine konuşma yasağı koyduğunu, kendini Allah'a ibadet etmeye adadığını belirt ve hiç kimsenin sorusuna cevap verme.[4]

Hurma, besin değeri yüksek olan meyvelerden biridir. Tüm insanlar için faydaları olmakla beraber, doğum yapan anneler için de önemli özellikler taşıyor. Protein, potasyum, magnezyum, manganez, demir, bakır ve B1, B2, B3, A1, C vitaminleri açısından zengin bir besin olarak bilinmektedir. Yeni doğum yapmış bir annenin kan kaybından dolayı tatlı yiyecekleri o anda alması kendisinin toparlamasına sebep olmaktadır. Doğum yapmış olan Hz. Meryem'e yanı başındaki taze hurmayı yemesini ve aynı zamanda yakınında yeni akan su kaynağından içmesi kendisi ve çocuğu için son derece önemli olmaktadır. Besinler arasında hurma, içecekler arasında da su, annenin psikolojik ve fizyolojik yapısı üzerine olumlu sonuçlar doğurmaktadır.

Doktorlar, doğumdan sonra annelere meyve şekeri içeren hafif tatlı besinler tüketmelerini tavsiye ederler. Bunun nedeni; doğumda harcanan enerjinin tekrar kazanılması ve vücudun toparlanmasını sağlamaktır. Şeker hastası olmayan bir bayanın doğumdan sonra birkaç adet hurma yiyerek kaybettiği enerjiyi tekrar kazanabileceğini

---

[1] Meryem, 19/23-26.
[2] Hayrettin Kahraman v.dğr., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir,* (Ankara: DİBY, , 2004), III, 597.
[3] Kutub, Seyid, *Fi Zılâli'l-Kur'ân,* (Kahire: Daru'ş Şurûk, 1981), IV, 2307.
[4] Kutub, *Fî Zilâl,* 4: 2307.

söylüyorlar. Ayrıca içerdiği oksitosin[1] süt üretimini de tetikleyeceğinden, doğumdan sonra ara öğünlerde tüketilmesini de önerirler.[2]

Yukarıdaki âyet, Hz. Meryem'in içinde yaşadığı tedirginlik ve vucûdundaki değişimden dolayı hurma ve suyun adeta alternatifi olmayan bir tedavi yöntemi olarak ortaya çıktığını bizlere belirtmektedir.

2.3. **OMURGA/KEMİK HASTALIĞINA KABAK TEDAVİSİ**

Kemik hastalıklarında kabak yemenin büyük faydalar sağladığı doktorlar tarafından bilinmektedir. Kur'ân'daki bu tedavi şeklini, Hz. Yûnus'un kıssasında görmekteyiz.

وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنْ الْمُرْسَلِينَ إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنْ الْمُدْحَضِينَ فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنْ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ فَنَبَذْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ وَأَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ .

"Şüphesiz Yûnus da gönderilen peygamberlerdendir. Hani o bir zaman dolu bir gemiye kaçmıştı. Gemidekilerle kur'a çekmiş ve kaybedenlerden olmuştu. Böylece, Yûnus kendini kınayıp dururken balık onu yuttu. Eğer Allah'ı tesbih edenlerden olmasaydı, tekrar diriltilecek güne kadar balığın karnında kalacaktı. Derken biz onu hasta bir hâlde sahile attık ve üzerine kabak cinsinden bir ağaç bitirdik."[3]

Yûnus aleyhisselâm, peygamberler arasında zikredilmektedir. Kavminin helâk edilmekten kurtuldukları bildirilmekte; tebliğinin başlangıcında halkının kendisine inanmamasına kızarak ülkesini terkettiği, ancak Allah tarafından sıkıntıya uğratılınca yaptığının farkına varıp *"karanlıklar içinde*" yani; balığın ağzında iken, *"Senden başka hiçbir ilah yoktur. Seni tenzih ederim. Gerçekten ben kötü işler yapmışım!"* diyerek Allah'a yalvardığı; bunun üzerine duasının kabul edilip sıkıntı ve kederden kurtarıldığı bildirilmektedir. Sabır göstermeyip öfkeye kapılması eleştirilmekte, sonunda da Allah'ın nimeti sayesinde içine düştüğü sıkıntıdan kurtulduğu anlatılmaktadır. Milâttan önce VIII. yüzyılda Asur Devleti'nin başşehri Ninevâ halkını, Allah yoluna davet etmesi için Allah tarafından görevlendirilen Hz. Yûnus, bu emri dinlemeyip ülkesinden kaçmak üzere Yafa'dan Tarşiş'e (Tarsus'a) doğru yol alan bir gemiye biner. Fırtınaya yakalanan geminin batmaması için bütün yükü denize bırakıldığı gibi çekilen kur'a sonucunda, Hz. Yûnus da atılır ve Onu Allah'ın gönderdiği bir balık yutar. Balığın karnında hatasını anlayıp dua eder; bunun üzerine balık onu karaya kusar. Tekrar Ninevâ'ya geri gitmekle görevlendirilir. Halkı tövbe edip kendisine inanır ve cezalandırılmaktan kurtulurlar.[4]

Yukarıdaki âyet bize, balığın karnından kurtulup bitkin bir şekilde karaya atılan Hz. Yûnus'un üzerine kabak cinsinden bir ağacın yeşermesinden bahsetmektedir. Bu kabak cinsinin ne olduğu ile ilgili Beydavî şöyle demektedir:

Bu ağaç yere yapışık olup sapı olmayan bir ağaçtır. Alimlerin çoğuna göre bu kabak olup geniş yapraklarıyla Hz. Yûnus'u sineklerden koruyordu. Bu görüşe "Ya Resûlullah! kabağı çok seversin, denildi, O da: *Evet, o, kardeşim Yûsuf'un ağacıdır*" hadisi delil getirilmektedir. Başka bir görüşe göre incir veya muz ağacı olduğu, kendisiyle yapraklarıyla gölgelenip yemişinden de yediği söylenmiştir.[5]

Mevdûdî de bu ağaç ile ilgili şöyle demektedir: 'Yaktîn' kelimesi Araplar arasında 'ağaç' için değil, kabak, karpuz v.s. gibi gövdesi olmayan bitkiler için kullanılır. Ancak nasıl

---

[1] Oksitosin, hipofiz bezi tarafından salgılanan doğal bir hormondur ve özellikle kadınlar için hayati bir öneme sahiptir. Eksikliği kadınları hem fizyolojik hem de psikolojik olarak olumsuz etkiler. Annelik içgüdüsünün oluşumunda, emzirmede, seçici sosyal bağlanma ve cinsel zevkte önemli bir role sahiptir. (Geniş bilgi için bkz., Say, Gökçe Nur-Müjdeci, Mahmut, "Oksitosin ve Psikiyatrik Bozukluklar" *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry,* 2016; 8(2):102-113)

[2] Erişim :[https://www.gebe.com/hamilelikte-hurma-yemek-dogumu-kolaylastirir-mi], 31. Ekim 2020.

[3] Saffât, 37/139-146.

[4] Kahraman, *Kur'ân Yolu*, IV, 552-55.

[5] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* V, 19.

kabul edilirse edilsin orada mucize kabilinden bu cins bir ağaç meydana gelmiş ve Hz. Yûnus'u gölgelendirerek ona su ve yiyecek vermiştir.[1]

Dünyada yaklaşık olarak kırk çeşidi bulunan kabak, çevresel faktörlerden dolayı hasara uğrayan omurganın yapısını güçlendirerek eklem ağrılarını azaltır. Aynı zamanda kabakta olan demir, magnezyum ve çinko mineralleri bir kemik hastalığı olan osteoporazanın[2] ortaya çıkma oranını azaltır.[3]

Üç gün balığın karnında kalan Hz. Yûnus'un omurga yapısı hasar görmüş olup buna bağlı olarak da eklem ağrıları ortaya çıkmış ihtimali sözkonusu olabilir. Kabak yapraklarıyla kendisini çevresel faktörlerden kuruyup, onun sebzesinden faydalanan Hz. Yûnus iyileştikten sonra kavmini tekrar tevhid davasına çağırmak için dönmüştür.

2.4. **YORGUNLUKTA, ELEMLERDE VE EKZEMA GİBİ CİLD HASTALIKLARINDA TERMAL VE MADEN KAYNAK SULARLA TEDAVİ**

Eski zamanlarda olduğu gibi çağımızda da bazı deri hastalıklarından dolayı termal ve maden suları alternatif bir tedavi yöntemi olarak görülmüştür. Kur'ân'da zikredilen Hz. Eyûp kıssası, güzel bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ .

"Kulumuz Eyyûb'u da an; Rabbine: 'Doğrusu şeytan bana yorgunluk ve azap (işkence) verdi' diye seslenmişti. Biz de ona, 'Ayağını yere vur! İşte yıkanacak ve içecek soğuk bir su' dedik."[4]

Hz. Eyyûb'ün kıssası ve sabrı dillere destan olacak kadar meşhur olmuştur. Öyle ki, bu sınama ve sabır insanlık tarihinde yegane bir örnek olarak yad edilegelmiştir. Yalnız bu meseleye de, Peygamberliğini gölgeleyecek Yahudi efsaneleri (israiliyat) karışmıştır. Bu kıssa ile ilgili olarak ileri sürülebilecek en sağlam anlayış, Hz. Eyyûb'ün Kur'ân-ı Kerîm'de de ifade edildiği gibi Rabb'ine yönelen salih bir Allah kulu olduğudur. Yüce Allah kendisini bir imtihandan geçirmiş, O da güzel biçimde sabretmiştir. Hz. Eyyûb'ün sınanması, bütün malını, ailesini ve sağlığını aynı dönemde yitirmesi şeklinde düşünülebilir. Fakat O, buna rağmen Rabb'ı ile alakasını gevşetmedi, O'na güveninden bir şey kaybetmedi ve ilahi takdirin her şeyine gönül rızası ile katlandı. Şeytan bu sıkıntılı günlerinde Hz. Eyyûb'e vefakâr kalan bir avuç dostları -ki bu dostlarından biri de hanımıydı- vasıtasıyla bir takım kötü telkinlerde bulundu. "Şayet yüce Allah Hz. Eyyûb'u sevseydi, onun başına bunca belayı yağdırmazdı" şeklindeki, sözler ile şüphe yaydı. Hz. Eyyûb'un dostları da bu sözleri onunla konuşuyorlardı. Bu ise Hz. Eyyûb'u uğradığı sıkıntı ve belalardan daha fazla rahatsız ediyor ve üzüyordü. Bu şeytanî telkinlerden bazılarını, eşi kendisiyle konuşurken dile getirince Hz. Eyyûb, eğer Allah'ın izniyle sağlığına kavuşursa bu eşine bir rivayete göre sayısı yüz diye bilinen belli sayıda dayak atacağına yemin etti. Bu sırada Hz. Eyyûb şeytanın eziyetlerine ve dostlarını kendi etkisi altına alışına karşı uğradığı sıkıntıları Rabb'ine şikayet etti. Bu eziyet kendisini ciddi boyutlarda etkiledi. *"Doğrusu şeytan bana yorgunluk ve azab verdi diye seslenmişti."* Yüce Rabb'i onun doğruluğunu, dürüstlüğünü ve gösterdiği sabrı, şeytanın tuzaklarından duyduğu nefreti ve onlara kanmadığını görünce rahmetini ona ulaştırdı. İmtihanına nihayet verdi, sağlığını

---

[1] Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân,* (İstanbul: İnsan Yayınları), trz., V, 44.

[2] Osteoporoz, vücudumuzdaki kemiklerin sertliklerinin azalıp, kalitelerinin bozulması sonucunda daha zayıf ve kırılabilir hale gelmeleri ile ortaya çıkan ve tüm iskeletimizi etkileyen sistemik bir hastalıktır. (Geniş bilgi için bkz., Yavuz, Dilek Gogas vd., *Osteoporoz ve Metabolik Kemik Hastalıkları Tanı ve Tedavi Kılavuzu,* (Ankara: Bilimsel Araştırmalar Basın Yayın ve Tanıtım Ltd. Şti, 2018.)

[3] Erişim :[https://www.yasemin.com/saglik/haber/2685030-kabagin-faydalari-nelerdir-kabagin-zarari-gunde-bir-bardak-kabak-suyu-icerseniz], 4 Kasım 2020.

[4] Sâd, 38/41-42.

iade etti. Ayağı ile yere vurmasını, oradan serinleten bir kaynağın fışkıracağını, onunla yıkanıp suyundan içmesi halinde sağlığına kavuşacağını ve yaralarının iyileşeceğini bildirdi.[1]

İbn Âşûr (1879-1973), "Şeytan, hastalıktan çektiğim meşakkat ve acıyı kullanarak bana vesvese veriyor, hastalığı veren Allah'a karşı beni isyana zorluyor" veya "hastalığın meşakkat ve acısı yanında bir de şeytanın vesvesesiyle uğraşıyorum!" şeklinde anlamanın daha isabetli olacağını belirtir.[2] Eyyûb'un bu sızlanması, şeytandan gelen ve kendisini isyan etmeye zorlayan psikolojik baskıdan sıkıntı çektiğini ve bu baskıya karşı savaş verdiğini göstermektedir. Mezkûr âyete göre Allah Eyyûb'un şifa bulmasını murat edince, ayağını yere vurmasını buyurdu. Böylece yerden şifalı bir su fışkırdı. Âyette suyun "yıkanılacak ve içilecek soğuk bir su" şeklinde tanıtılması, Eyyûb'un bu sudan hem içerek hem de yıkanarak şifa bulduğuna işaret etmektedir. [3]

Âyette suyun "yıkanılacak ve içilecek soğuk bir su" olduğu hakkında bazı müfessirlerin görüşlerine değindikten sonra bir değerlendirmede bulunacağız, inşaallah.

مُغْتَسَلٌ kelimesi, yıkanılacak yere verilen isimdir.[4] ارْكُضْ ayağınla yere vur demektir.[5] Hz. Eyüp ayağını yere vuruncu kaynak su fışkırdı. Onunla yıkandı böylece bedenin dışındaki (cildindeki) hastalıktan şifa buldu. Sonra o kaynaktan içince içindeki hastalıktan kurtuldu. Katâde (ö. 117/735) Şam'da iki kaynak olduğunu biriyle yıkandığında Allah'ın zahirindeki hastalığını götürdüğünü, diğer kaynaktan da içtiğinde Allah'ın batındaki hastalığını giderdiğini söylemektedir. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ise, sıcak bir kaynağın fışkırıp ondan yıkandığında sıhhat bulduğunu sonra da da başka bir kaynağın fışkırıp ondan da tatlı bir su içtiğini belirtmektedir.[6] Beğâvî (ö. 516/1122) de ilk vurduğunda kaynaktan çıkan suyla yıkandığını, daha sonra kırk adım ilerledikten sonra ikinci kez ayağını yere vurduğunda başka bir kaynağın soğuk ve tatlı su fışkırdığını ve ondan su içtiğini dile getirmektedir.[7] Bir görüşe göre yıkanmış olduğu su sıcak, içtiği su ise soğuktu.[8]

Hz. Eyyüb'ün yıkandığı su kaynağı soğuk ise maden suyu ile yıkandığı sözkonusu olabilir. İbn Âşûr (ö. 1393/1973) âyette belirtilen suyun soğuk tek bir kaynak olduğunu ve Hz. Eyyûb'un bu su ile hem yıkandığını hem de ondan içtiğini belirtir. Âyette soğuk su tabiri ile Hz. Eyyûb'un hastalığının yaradan kaynaklı ateşli bir hastalık olduğuna işaret edildiğini söyler.[9] Buhârî'de geçen şu hadis bu görüşe delil gösterilebilir: الْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَأَطْفِئُوهَا بِالْمَاءِ *'Humma/ateşli hastalık cehennemin kaynamasındandır. Siz onun hararetini su ile soğutunuz.'* [10]

Bazı Müfessirler, Barid/serin kelimesinin yıkanacak suyun sıfatı değil, ikinci bir haber konumunda olduğunu ve şerabun barid/soğuk bir içecek anlamını verdiklerini ve

---

[1] Kutub, *Fî Zilâl*, V, 3021.
[2] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIII, 270.
[3] Kahraman v.dğr., *Kur'ân Yolu,* IV, 585-586.
[4] Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib el-Amulî Ebû Ca'fer, *Camiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Thk., Ahmed Muhammed Şakîr, (b.y: Müessetü'-Risale, 2000), XXI, 210.
[5] Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekir b. Fereh el-Ensârî, *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964), XV, 211.
[6] Kurtûbî, *el-Camiu li Ahkâm*, XV, 211.
[7] Beğâvî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesud b. Muhammed b. el-Ferrâ, el-Beğâvî, *Meâlimetü't-Tenzil fi Tefsîri'l-Kur'ân,* Thk., Abdu'r-Razık el-Mehdî, (Beyrût: Daru İhyâi et-Turasi'l-'Arabî, h. 1420), III, 310.
[8] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* V, 31.
[9] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XIII, 270.
[10] Buhârî, Tıb, 27.

buna göre, biri sıcak diğeri soğuk iki kaynak ortaya çıktığını; sıcağıyla yıkanmış, soğuğundan içmiş olduğunu belirtirler.[1]

Hz. Eyyûb'ün bir hastalığa mübtela olduğu belli olmaktadır. İsrailiyat ile ilgili bilgilerdeki tiksindirici bir hastalık olduğunu bir tarafa bırakarak bedenî ve dahilî bir hastalığın olduğu hissedilmektedir. Uzun bir süre devam eden hastalığından kurtulmak için Rabbine yalvarmış, netice de Rabbi kendisine bir tedavi yöntemini emretmiştir. Buna suyla tedavi yöntemi denilebilir. Ancak bu suyla tedavi yönteminin ne olduğunu anlama kabilinde Müfessirlerin yorumlarıyla belirgin bir hal almaktadır. Hz. Eyyûb'un hastalığının nasıl iyileştirildiği şu âyette anlatılmaktadır: *"Ayağını yere vur! İşte yıkanılacak ve içecek bir su."*[2] Buna göre, onun ayağını yere vurur vurmaz yerden bir suyun fışkırdığı belli olmaktadır.[3] Hz. Eyyûb de bu sudan içmiş, onunla yıkanmış ve hemen sonra hastalığından kurtulmuştur. Tedavi yönteminin şekli bizi onun bir deri (egzama) hastalığından muzdarip olduğu fikrine götürmektedir.[4] Bu fikir Tevrat tarafından da desteklenmektedir. "Şeytan Rabbinin önüne çıktı ve Eyyûb'u ayağının tabanından tepesine kadar kötü çıbanlarla vurdu"[5] şeklinde geçmektedir.[6] Ayağını yere vurmasıyla iki kaynaktan farklı suların fışkırdığı, birisinden yıkandığı hatta yıkandığı suyun sıcak olduğu, diğer kaynaktan da soğuk ve tatlı bir su içtiği de söylenmektedir.[7] Tüm bu bilgileri bir arada değerlendirdiğimizde kendisiyle yıkanmış olduğu suyun kaplıca suyu ve içmiş olduğu suyun ise maden suyu olabileceği görülmektedir. Günümüzde kaplıca sularının cildiyye hastalıklara iyi geldiği, maden sularının ise dahili hastalıklar için önemli olduğu bilinmektedir.

Kaplıca tedavisi hastanın veya kişilerin genel durumunun düzelmesine, kan dolaşımının artmasına, solunumunun hızlanmasına, iç organların işlevlerinin düzelmesine, vücut ısının artmasına ve kişinin terlemesine, bozulmuş hormonal düzeylerin ve sinirsel dengelerin düzelmesine, ağrıların azalmasına, kas spazmının çözülmesine, hareket kapasitesinin artmasına, eklem ve kaslarda oluşabilecek kalıcı hasarların engellenmesine ve hastanın psikolojik olarak rahatlamasına fayda sağlar.[8]

Birçok insan dermatit, sedef hastalığı ve çeşitli türde alerji gibi deri hastalıklarına sahiptir. Kaplıca suyunda banyo yapmak, cildin daha canlı bir duruma gelmesine yardımcı olur.[9]

Maden suyu doğal bir kaynaktan çıkar ve içerisinde bol miktarda mineral, tuz ve gaz içerir. Herhangi bir içilebilir suyun içerisine karbondioksit ve bikarbonat eklediğimizde soda olabilirken, maden suyunda içeriğindeki minerallerin çeşidi ve miktarı önemlidir.

Kısaca maden suyu doğal, soda kısmen yapay bir içecektir. Maden suyunun faydalarından bahsedecek olursak;

- Mineral kayıplarının yerine yerleşmesine yardımcı olur.
- Özellikle yaz ayları olmak üzere vücudun sıvı kaybının giderilmesini sağlar.

---

[1] Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili,* VII, 142.

[2] Sâd, 38/42.

[3] Mevdudî, *Tefhimu'l Kur'ân,* III, 325-326; Vehbe Zühaylî, *Tefsiru'l-Münîr,* 10. Baskı, (Dimeşk:, Daru'l-Fikir, 2009), XII, 226.

[4] Mevdudî, *Tefhimu'l Kur'ân,* III, 325-326; Zühaylî, *Tefsiru'l-Münîr,* XII, 226.

[5] Eski Ahit, Eyyûb, 2:7.

[6] Mehmet Şafi Bilik, *Kur'ân-ı Kerim Âyetleri Işığında Su ve Hayat,* (Doktora Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi 2020), 120.

[7] Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân,* XV, 211.

[8] Erişim :[https://www.saglikocagim.net/kaplca-tedavisinin-faydalar-ve-zararlar/], 04.11 Kasım 2020.

[9] Erişim :[https://sagligabiradim.com/kaplicalarin-sagliga-faydalari/], 04 Kasım 2020.

- Mide ve bağırsak sistemini rahatlatır. İçerisindeki kalsiyum ve florür ağız ve diş sağlığı için önemlidir.
- Magnezyum içeriğinden dolayı kas ağrılarına iyi gelir. İçerisindeki mineraller cilt sağlığı ve parlaklığına yardımcı olur.[1]

Celal Yıldırım da ilgili âyeti, tek kaynağın fışkırdığını, ayrıca yıkanılacak ve içilecek soğuk su olduğu şeklinde anlamaktadır. Ona göre âyet yıkanmanın önemini yansıtmaktadır. Derinin içinde birçok kan damarları, ter bezleri, sinir uçları bulunmaktadır. Deri, bunlar sayesinde beslenmekte ve vücutta toplanan zehirleri dışarıya atmaktadır. Ayrıca deri, dışardan gelen etkilerin sertliğini, yumuşaklığını, soğuğunu ve sıcaklığını hisseder. Derinin bu işlevleri yerine getirmesi için temiz olması ve gözeneklerinin açık olması gerekir. Bunun da yıkanma ile mümkün olmakta, sıcak su ile yıkanmanın deri üzerindeki kirleri temizlenmekte ve gözenekleri açılmaktadır. Soğuk su ile yıkanma, damarların gerilmesini ve gücün artmasını sağlamakta, aynı zamanda kalp artışı ve solunumun artmasıyla kalp daha güçlü ve soluk alma daha genişlemektedir. Müzmin hastalıklarda, banyoların sağlık bakımından büyük faydalar verdiğini, Eyyûb Peygamber olayında, bunun olumlu sonuçlarını Kur'ân haber vermekte ve dikkatleri bu konuya çektiğini, dolayısıyla kimi hastalıkta sıcak, kiminde soğuk su banyosu oldukça yararlı neticeler verdiğini, bununla beraber ateşli hastalıklarda -doktor tavsiye ettiği takdirde- soğuk su ile yıkanmanın faydası bilimsel açıdan da tespit edilmiştir.[2]

Tarih boyunca insanların başvurduğu şifa kaynaklarından biri su olmuştur. Gerek içmekle gerekse yıkanmakla vücuda büyük faydalar sağlamaktadır. Özellikle termal sular vücudun hem temizliği hem de sağlığı açısından son derece yararlı olmuştur. Hz. Eyyûb kıssası, Allah'ın imtihanı karşısında sabırlı ve metanetli olmayı ifade ettiği gibi, hastalık durumunda maddî ve manevî tedavî yollarını aramayı da belirtir.[3]

Günümüzde bazı soğuk suların deri üzerindeki yaraları iyileştirdiği bilinmektedir. Nitekim Ağrı İlinin Doğubayazıt ilçesinin Arzep köyündeki soğuk kaynak suyunun bir çok yarayı iyileştirdiği söylenmektedir.

2.5. KORKUYU YENMEK İÇİN ELLERİ KOLTUK ALTINA KOYMAK TEDAVİSİ

İnsan bazen diğer duyguları yaşadığı gibi korku haliyle de karşı karşıya gelebilmektedir. Bu duyguyu unutturmak için bazı yöntemler uygulanabilir. Kur'ân, böyle bir durumla karşılaşıldığında kolların çarpazlama olarak koltuk altına konulmasını Hz. Musa'nın üzerinde telmih etmektedir.

وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَامُوسَى قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى قَالَ أَلْقِهَا يَامُوسَى فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُوْلَى وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى لِنُرِيَكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى .

"Nedir o sağ elindeki, ey Mûsâ? Dedi ki: 'O benim asâmdır. Ona dayanırım, onunla koyunlarıma yaprak silkelerim, ona başkaca ihtiyaçlarım da var.' Allah buyurdu: 'Onu yere at ey Mûsâ!' Hemen attı. Bir de ne görsün, o akıp giden bir yılan oluvermiş! Allah, 'Tut onu ve korkma, biz onu hemen eski haline döndüreceğiz' buyurdu. "Şimdi de elini koynuna sok, bir hastalık yüzünden olmaksızın, bir başka mûcize olarak bembeyaz çıkacaktır. Böylece sana büyük mûcizelerimizden bir kısmını göstermiş olalım."[4]

İnsanoğlu rûh ve bedenden yaratılmıştır. Rûhunu etkileyecek bazı duyular da kendisine verilmiştir. Kızabilir, sevinebilir, üzülebilir hatta korkabilir. Bu duyuların ifrat ve tefrit sınırında bulunması rûh ve beden sağlığı üzerinde olumsuz etkiler yapmaktadır. Bunların kontrol altına alınması gerekmektedir. Kur'ân bu konularda da insanlara ışık

---

[1] Erişim :[https://www.ersoyhastanesi.com.tr/tr-TR/detay/952], 4 Kasım 2020.

[2] Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri,* X, 5175-5176.

[3] Bilik, *Kur'ân-ı Kerim Âyetleri Işığında Su ve Hayat*, 110.

[4] Tâhâ, 20/17-23.

saçmaktadır. Mesela; Hz. Musa kendisine vaad edilen 40 günlük süresini doldurup kavminin yanına geldiğinde buzağıya taptıklarını görmüş, aşırı öfkelenip abisine çatmıştı. Bu durumu gören Hz. Harûn şunu demişti: *"Ey anamın oğlu! Sakalımı saçımı çekme. Emin ol ki ben senin, 'Sözüme riayet etmedin de İsrâiloğulları'nın arasına ayrılık soktun!' diyeceğinden endişelenmiştim."*[1]

Hz. Harûn, *"Ey anamın oğlu!"* şeklindeki yumuşak hitabıyla Hz. Musa'nın kızgınlığını bertaraf etmiş ve kendisine gelmesini sağlamıştı.

Yukarıdaki âyetten, Hz. Musa'nın yılan haline gelen asadan çok korktuğu anlaşılmaktadır. Onun bu infialini yatıştırmak için Allahu Teâlâ, elini koynuna sokmasını emretmişti.

Kasas sûresinde serahaten Hz. Musa'nın asasını yere bıraktığında büyük bir yılana dönüşüp hareket edince dönüp arkasına bakmadan kaçmış olduğu belirtilmektedir. Daha sonra Allahu Teâlâ'nın: وَاضْمُمْ اِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ *"dehşetten dolayı kanatlarını (kollarını) koltuklarının altına sok"*[2] emrini yerine getirdikten sonra kendini korkudan güvende bulmuştur.

İbn Kesîr (ö. 774/1373), Hz. Musa'nın bir şeyden korktuğunda iki kolunu koltuk altına koymasının emredildiğini belirterek onun bu yöntemi genelleştirdiği görülmektedir. Ona göre ellerini koltuk altına koyduğunda hissetmiş olduğu korku zail olacaktır. Bir kişi bu yönteme uyarak korku anında ellerini kalbinin üzerine koyarsa şüphesiz duymuş olduğu korkusu Allah'ın izniyle zail olacaktır. Bu yöntemin güvenilir ve tecrübeli bir yöntem olduğunu belirtir.[3]

Beydâvî (ö. 685/1286) de, ellerinin koltuk altına yerleştirmenin mahiyeti hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Buna göre dehşet içinde kalan birinin sağ kolunu sol koltuk altına, sol kolunu da sağ koltuk altına sokma şeklinde olmalıdır.[4]

Kasas sûresinden de faydalanarak her hangi bir korku durumunda elleri koltuk altına sokma şeklinde bir tedavi yönteminin uygulanması halinde emin olacağı ve bu dehşet halinden kurtulabileceği işaret edilmektedir.

2.6. GÜZEL KONUŞMAK İÇİN DUA TEDAVİSİ

İnsan oğlu kendisini ifade etmek için güzel ve etkili konuşmak istemektedir. Fesahatli konuşma, Allah'ın kullarına vermiş olduğu bir nimettir. Herkes güzel konuşmayabilir ya da meramını tam olarak ifade etmeyebilir. Böyle bir durumda kendisini yaratan Rabbine yönelip dua ettiğinde istediğinin verileceği umulmaktadır. Nitekim bu durum Hz. Mûsâ'nın kıssasında yer almaktadır.

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي... قَالَ قَدْ أُوْتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسٰى.

"Mûsâ 'Rabbim!' dedi, 'kalbime genişlik ver. İşimi bana kolaylaştır. Dilimden düğümü çöz, ki sözümü iyi anlasınlar...Allah: 'Ey Musa! istediğin sana verildi' dedi."[5]

Yukarıdaki âyetlerde, başta Peygamberler olmak üzere tevhid inancına çağıran tüm davetçilere devamlı Allah'a güvenmelerinin gerekli olduğunu Hz. Musa'nın şahsında belirtilmektedir. Hz. Mûsâ Rabbi tarafından Peygamber olarak seçilince bu görevi liyakıyla yerine getirebilmesi için Rabbine yönelmişti. Daha küçük iken Fravun'un sakallarını tuttuğunda Fravun bu çocuktan şüphelenmiş, altınla ateşi huzuruna getirip imtihan etmek istemiş, altına uzanırken Hz. Cebrail Onu kanatlarıyla uzaklaştırınca dili ateşe değmiş ve yanmıştı. Bunun neticesinde Hz. Musa'da kekeleme hasıl olmuştu.

---

[1] Tâhâ, 20/94.
[2] Kasas, 28/31-32.
[3] İbn kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, (y.y: Mektebetu İbn-i Teymiye,., 1416 h.), V, 235.
[4] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* IV, 177.
[5] Tâhâ, 20/25-36.

Muhatabına güzel hitapta bulunması ve görevini başarıyla yerine getirmesi için Rabbine bazı dileklerde bulunmuştu. Allah da gönlünün ferahlatılması, zihninin açılması, işinin kolaylaştırılması, dilindeki düğümün çözülüp açıklık verilmesi ve yakınlarından bir yardımcıyla desteklenmesi hususundaki dileklerinin kabul edildiğini bildirmiştir.

Hastalığın psikosomatik tenomenine dikkat çeken "aşırı üzüntü kişide bedensel hastalığa sebep olur" hadisini zikreden Fazlur Rahman; şirk unsuru içeren muska ve dualar yasaklanmış, Hz. Peygamberimiz, muskaların muhtevalarının Kur'ân-ı Kerim'in öğretisiyle uyum içinde olanları ve Kur'ân âyetlerine dayandırılması halinde izin verildiğini belirtmiştir.[1]

Hastalıklardan korunma için gereğinin yapılması gerekmektedir. Çünkü Allahu Teâlâ insanlara ilk olarak sıhhatı bahşetmiştir. Bu sağlık nimetinin korunması elzem olmaktadır. Tüm tedbirlere rağmen hastalık oluşmuşsa tedavi yönteminin keşfedilip ona göre tedaviye başlanılmalıdır. Şayet tedavi yöntemi yoksa veya bilinmiyorsa devreye dua olgusu girmektedir. Bir çok hastalığın dua sebebiyle ortadan kaldırıldığı herkesçe bilinmektedir. Dua kulun acziyetini kavramasıdır. Kendini Yaratan Rabbine yalvarmasıdır. Rabbi de kendi kulunu karşılıksız mı bırakacak? Haşa! Aslında yaşadığımız problemlerin üstesinden gelmek için bizzat Rabbimiz bizleri duaya yönlendirmektedir. *"Kullarım sana beni sorduklarında bilsinler ki şüphesiz ben yakınım, bana dua ettiğinde duacının dileğine karşılık veririm*."[2] *"En güzel isimler Allah'ındır. O'na o güzel isimleriyle dua edin"*[3] Resulullah da *"Dua, ibadetin özüdür"*[4] diyerek duanın ibadet gibi insanın yaşantısında yer almasının gerekliliğini hatırlatmaktadır. Kur'ân'ı Kerîm'de dualar çokça yer almaktadır. Hangi lafızlarla yapılması gerektiği bile öğretilmektedir. Peygamber Efendimiz de dualarla nasıl tedavi olması gerektiği yolları öğretmiştir. Hatta Sahabe dua ile tedavi yöntemini bizzat Peygamberimizden öğrenip birbirlerine uygulamışlardır.

Mesela; Hz. Maymûne annemiz, hasta olduğunu belirten kardeşinin oğluna: "Seni Allah'ın Resûlünün okuduğu duâ ile okuyarak tedavi edeyim mi?" dedi. O da; "Evet" deyince şu duayı okuyarak şifa diledi: Allah'ın ismiyle şifa dilerim. Allah, senden olan tüm hastalıklarına şifa versin. Ey İnsanların Rabbi ve meşakkatleri giderici olan Allahım! (Bu kuluna) şifa ver. Sensin şifa verici olan. Hiç bir hastalık bırakmayacak şifayı verecek olan şifa verici ancak sensin."[5]

Bir defasında Peygamberimiz sahabeyi bir vazife için göndermişti. Arap yurtlarından birine misafir olmak istedilerse de onlar kabul etmediler. Fakat biraz sonra Arap kabilesinin reislerini bir akrep soktu. Ne yaptılarsa çaresini bulamadılar. Sahabilere geldiler ve bununla ilgili bir şey bilip bilmediklerini sordular. Ebû Said El-Hudrî, (r.a.), "Ben biliyorum." dedi. "Ancak bizi misafir etmeniz için size başvurduğumuz hâlde kabul etmediniz. Karşılığında bir şey vermezseniz okumam!" deyince Araplar kabul ettiler. Hep birlikte reisin yanına gittiler. Ebû Said (r.a.) yedi defa Fatiha'yı okudu. Biraz sonra reis eski sıhhatine kavuştu. Bedeviler buna karşılık sahabilere bir sürü koyun verdiler. Onlar bunu aralarında paylaşmak istedilerse de, Ebû Said (r.a.), "Hayır. Resûlullah'a sormadan bunu yapamayız. Hadiseyi Resûlullah'a anlatırız, koyunları da kendilerine arz ederiz. Neyi uygun görürlerse öyle hareket ederiz" dedi. Hepsi bunu kabul ettiler. Medine'ye

---

[1] Fazlur Rahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp Değişim ve Kimlik*, Terc, Adnan Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 50.
[2] Bakara, 2/186.
[3] Araf, 7/180.
[4] Tirmizî, Muhammed b. İsa, Ebu İsa, *el-Câmiu's-Sahîh Sünenü't-Tirmîzî,* (Beyrût, Dâru'l-İhyai't-Turasi'l-'Arabî, tsz.), Daavât, 1.
[5] İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6095.

döndüklerinde Ebû Said (r.a.), olayı Peygamberimize nakletti. Resûlullah da sürüyü paylaşmalarında bir mahzurun bulunmadığını söyledi.[1]

Her hastalık neticesinde Yaratıcıyı hatırlayıp Ona şifa vermesi için dilekte bulunmak tedavi yöntemi belli olan hastalıklara verilen ilaçlardan da daha etkili olmaktadır. Hz. Musa dilinde bağ bulunmasından dolayı Rabbine yalvarmış Rabbi de şifa verdiğini şu sözleriyle belirtmiştir: "*Ey Musa! istediğin sana verildi' dedi."*

Sonuç olarak şunu diyebiliriz: Rabbimiz tıp konusunda zahirî sebeplere yönelmemizi istediği gibi bizzati kendisine dua yoluyla hastalıklarımızdan kurtulmamız için kendisine yönelmemizi de istemektedir.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm'e bakıldığında hastalık, şifa ve bazı tedavi yöntemlerinden bahseden âyetlerin geçtiği serahaten görülmektedir. Kur'ân başlı başına maddî ve manevî hastalıklara şifadır. İnsan oğlu sebepler dünyasında yaşadığından dolayı sağlığını korumak açısından deney ve gözleme de itimat etmelidir. Çalışmamızda Kur'ân'da geçen tedavi yöntemleri incelenirken bazı âyetlerin önemli bazı besinlere dikkat çektiği ve bu konuda koruyucu hekimliğe işaret ettiği belli olmaktadır. Asıl olan sağlık nimetini muhafaza etmektir. Şayet sağlık nimeti tüm tedbirlere rağmen bozulursa işte orada tedavî yöntemlerine baş vurmak gerekecektir. Tespit ettiğimiz kadarıyla sağlık nimetinin bozulmasında psikolojik etkenlerin rolü büyüktür. İnsanın üzülmesi, darlığa düşmesi ve öfkelenmesi sonucunda sağlığı bozulmaktadır. Yani manevî hastalıklar maddî organlar üzerinde olumsuz etkiler bırakmaktadır. Kur'ân'da bazı Peygamberlerin hastalıkları neticesinde Allahu Teâlâ'nın, bazı tedavi yöntemlerinin uygulanmasını kendilerine göstermiş olduğu tesbit edilmektedir. Bu tedavî yönteminin yanı sıra Yaratıcıya dua etme olgusu da sağlık açısından ehemmiyetlidir.

Peygamberlerin bir mu'cize eseri olarak bazı yöntemleri kullandıktan sonra iyileşmeleri, insanlık adına sağlığın kazanması açısından bir teşvik olarak görülmelidir. Ayrıca Peygamber efendimizin tıb-ı nebevî konusundaki tavsiyeleri de bu konuda önem arzettiği için ona da müracaat edilmelidir.

KAYNAKÇA

BEYDÂVÎ, Kazî Nasuru'-Dîn Ebî Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. I-II, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.

BEĞÂVÎ, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesud b. Muhammed b. el-Ferrâ, el-Beğâvî. *Meâlimetü't-Tenzil fi Tefsîri'l-Kur'ân,* Thk., Abdu'r-Razık el-Mehdî, I-V, Beyrût: Daru İhyâi et-Turasi'l-'Arabî, h. 1420.

BİLİK, Mehmet Şafi. *Kur'ân-ı Kerim Âyetleri Işığında Su ve Hayat.* Basılmamış Doktora Tezi, Van Yüzüncü Yıl, 2020.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, Ebu Abdillah, *Sahîhi'l Buhârî,* Beyrût: Daru İbn-i Kesîr, 1987.

DÖNMEZ, Mustafa, "Ebû Nuaym ve Et-Tıbbu'n-Nebevî İsimli Eseri Üzerine". *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 16/1, (2007).

FAZLUR RAHMAN, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp Değişim ve Kimlik,* Terc, Adnan Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.

İBN ÂŞÛR, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tâhir b. Aşûr en-Tûnusî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* I-XXX, Tûnus: Dâru't-Tûnûsîye, 1984.

[1] Tirmizî, Tıb: 20.

İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr. *Fedâilu'l-Kur'ân,* y.y.: Mektebetu İbn-i Teymiye, 1416 h.

KAHRAMAN, Hayrettin vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir.* Ankara: 2004, DİBY, III, 597.

KURTUBÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekir b. Fereh el-Ensârî. *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'ân.* I-X, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964.

KUTUB, Seyid. *Fi Zılâli'l-Kur'ân.* Kahire: Daru'ş Şurûk, 1981.

MEVDÛDÎ, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'ân.* İstanbul: İnsan Yayınları, trz., V, 44.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîhi Müslim,* I-V, Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, trz.

OPITZ Karl. *Die Medizin in Koran, Kur'ân'da Tabâbet.* trc. Feridun Nafiz Uzluk, Ankara: 1971.

NASR, S.Hüseyin, *İslâm ve İlim,* trc. İlhan Kutluer, İstanbul: 1989.

RÂZÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyni et- Teymî. *Mefâtîhu'l-Ğayb.* I-XXXII, Beyrût: Dâru İhyâi et-Turâsi'l-A'râbî, 1420 h.

SAY, Gökçe Nur-Müjdeci, Mahmut, "Oksitosin ve Psikiyatrik Bozukluklar" *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry* 2016; 8(2).

TABERÎ, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib el-Amulî Ebû Ca'fer. *Camiu'l-Beyan fî Te'vîli'l-Kur'ân*. Thk., Ahmed Muhammed Şakîr. I-IV, b.y.: Müessetü'-Risale, 2000.

TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa, Ebu İsa. *el-Câmiu's-Sahîh Sünenü't-Tirmîzî.* I-V, Beyrût: Dâru'l-İhyai't-Turasi'l-'Arabî, tsz.

YAZIR, Elmalı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili.* Ankara: Akçağ Yay., trz.

YAVUZ, Dilek Gogas vd., *Osteoporoz ve Metabolik Kemik Hastalıkları Tanı ve Tedavi Kılavuzu,* (Ankara: Bilimsel Araştırmalar Basın Yayın ve Tanıtım Ltd. Şti, 2018.)

ZÜHAYLÎ, Vehbe. *Tefsiru'l-Münîr.* Dimeşk: Daru'l-Fikir, 10. Baskı, 2009.

https://www.gebe.com/hamilelikte-hurma-yemek-dogumu-kolaylastirir-mi, Erişim :31 Ekim 2020.

https://www.yasemin.com/saglik/haber/2685030-kabagin-faydalari-nelerdir-kabagin-zarari-gunde-bir-bardak-kabak-suyu-icerseniz, Erişim :4 Kasım 2020.

https://www.saglikocagim.net/kaplca-tedavisinin-faydalar-ve-zararlar/, Erişim :04.11 Kasım 2020.

https://sagligabiradim.com/kaplicalarin-sagliga-faydalari/, Erişim : 04 Kasım 2020.

KUR'ÂN AÇISINDAN HASTALIK VE ŞİFA

İmdat BALKİS[1]

I. GİRİŞ

Tıp ilmi insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir. İlk insanla hastalıklar ve bu hastalıklara çare aramalar var olagelmiştir. Bu konuda toplumlar birbirlerinden etkilenmiştir. İslâm toplumu diğer toplumlardan etkilendiği gibi diğer toplumlara da mühim katkılar sağlamıştır. İslâm'ın bidayetinden günümüze dek Müslümanlar tarafından çeşitli tedavi yöntemleri kullanılmış, hastaların tedavisine ve insan sağlığına büyük önem verilmiştir. Birçok konuda olduğu gibi tıp ilminin de çıkış yeri olarak eski Mezopotamya kabul edilmektedir. Özellikle Babilliler bu konuda başarılı işler görmüşlerdir.[2]

Araplar cahiliye döneminde tıp ilmi konusunda Babil ve İran bilginlerinden etkilenerek iki çeşit tedavi usulü uygulanmışlardı. Bunlardan birincisi, kâhin ve arrafların yöntemi, ikincisi ise ilaç ile tedavi yöntemiydi. Kâhinler hastaları okuyup üflemek, sihir yapmak, tapınaklara kurban adamak, nüsha yazmak gibi usullerle tedavi ederlerdi.[3] İlaç kullanmanın yanında putlara da dualar etmeyi ihmal etmezlerdi. İnsanların içine giren kötü ruhların ve şeytanların putlara yapılan dualar vesilesiyle çıkacağına inanır, devrin en korkulan salgını olan vebadan kurtulmak için ise eşek gibi anırırlardı. Cahiliye döneminde çeşitli ot tohumları, şerbetler ve özellikle bal kullanılıyordu. Kan aldırmak (hacamat) ve demirle vücudun çeşitli yerlerini dağlamak gibi tedavi yöntemleri de revaçtaydı.[4]

Cahiliye döneminde yetişmiş birçok hekimden bahsedilir. Efsanevi bir kişilik olan Lokman Hekim bunların en ünlülerindendir. Haris b. Kelede ise İran'da eğitim almış son cahiliye tabibidir. Hz. Peygamber'in onun hekimliğine güvendiği, hastalanan sahabelere Haris'e gidip tedavi olmalarını önerdiği, veda haccı sırasında kalbinden rahatsızlanan Sa'd b. Ebû Vakkās'ı ziyarete gittiğinde bizzat kendisinin Hâris b. Kelede'yi çağırtarak Sad'ı tedavi ettirdiği aktarılmaktadır.[5]

Hz. Peygamber tıp ilmini önemsemiş, O'nun döneminde İslâm tarihinin ilk hastaneleri açılmış[6] ve ayrıca Müslümanları hastalıklardan koruyacak önleyici tedbirler alınmıştır. Bu tedbirlerin en önemlisi bireysel ve genel temizlik konusunda alınan tedbirlerdir. Hz. Peygamber'in bu konuda yaşadığı çağa nispeten devrim niteliğinde kararlar aldığı müşahede edilmektedir. "Temizlik imanın yarısıdır."[7] "Allah'ım büyük ve küçük necasetten sana sığınırım,"[8] beyanları mühim birer motto/ilke söz hüviyetindedir. Bunun yanında birçok pratik uygulamanın var olduğu da kaynaklarda geçmektedir. Hz. Peygamber: "Sünnet olmayı, etek tıraşı olmayı, koltuk altı tıraşı olmayı, tırnakları kesmeyi ve bıyıkları kısmayı insan olmanın/fıtratın gereği olarak görmüştür."[9] Yine kişisel

---

[1] Iğdır Üniversitesi Doktora Öğrencisi, Diyanet İşleri Başkanlığı/ Ağrı İl Vaizi, e-posta: İslâmsalih@hotmail.com.

[2] Neşet Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı,* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1957, s. 132.

[3] Çağatay, *a,g,e,* s.133.

[4] Çağatay, *a,g,e,* s. 134.

[5] Abdullah Köşe, *"Haris b. Kelede",* TDV İslâm Ansiklopedisi, https://İslâmansiklopedisi. org.tr/haris-b-kelede (08.09.2020).

[6] Cumhur Ertekin, *Tıbbın Öyküsü,* İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019, s. 101.

[7] Müslim, Hafız Ebu-l Hüseyn b. El- Haccac b. Müslim el- Kuşeyri, *Sahîhu'l Müslim*, Ed. Nezr b. Muhammed Feryabi Ebu Kuteybe, Dâru't Tayyibe, Riyad, 2006, Taharet 1.

[8] Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l Buhârî*, Dâru İbn Kesîr, Dımeşk, Beyrut 2002, Vudû, 9.

[9] Müslim, "*Taharet"*, 16.

temizlikte ve sağlığın korunmasında çok önemli bir yere sahip olan diş temizliğini[1] önemsemiştir. "Uykudan uyanırken elleri yıkamak"[2], "yemekten önce ve sonra elleri yıkamak"[3] gibi birçok önemli kural ihdas etmiştir. Ayrıca yerlere tükürmeği,[4] insanların gelip geçtikleri ve gölgelendikleri yerlerde defi hacette bulunmayı,[5] durgun suya bevletmeği yasaklamıştır.[6] Bu önleyici kurallarla birlikte hastalıklardan tedavi olmaya da büyük önem verilmiştir.

İslâm tıbbı, temellerini Kur'ân ve nebevi sünnetten almanın yanında çevresindeki kültür ve medeniyetlerden de etkilenmiştir. Kur'ân insanın yaşama hakkını öncelemiş ve "bir insanı öldürmeyi bütün insanları öldürmeye, bir insanı yaşatmayı da bütün insanları yaşatmaya denk tutmuştur."[7] Müfessirler, bu ayeti tefsir ederlerken konuyla ilgili dikkatleri celbeden vurgular yapmışlardır. Razi; bu ayetin Allah'ın insan hayatına verdiği büyük değeri ortaya koyduğunu ve insanın yaşama hakkının önemine vurgunun mübalağa edilerek beyan edilmesinin altını çizmektedir.[8] Taberi bu ayeti tefsir ederken: "Kim öldürülmesi haram olan bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi ahirette azap çeker; her kim de bir insanı ölmekten kurtarırsa/yaşatırsa bütün insanları kurtarmış gibi sevaba nail olur demektedir."[9] Ayrıca ilgili ayetin son kısmında geçen "her kim bir insanı yaşatırsa bütün insanları yaşatmış gibi olur" kısmı tefsir edilirken ayetteki insanı yaşatma kısmının; bir insanın yaşamına katkıda bulunmak, kan bağışında bulunmak, ilik, böbrek, kornea gibi organ nakli yapmak ve organ bağışında bulunmayı da kapsadığı belirtilmektedir.[10] İslâm tıbbının serencamını Seyit Hüseyin Nasr şöyle özetlemektedir: "İslâm tıbbı, eczacılığı, cerrahî ve diğer bölümleri, ruhunu ve varlığını İslâm'ın eşsizliğinden almıştır. Ancak İslâm tıbbının gelişim ve tekâmülünde Grek-İskenderiye, Hint ve İran tıbbının kadim birikiminin önemli katkıları olmuştur. Yüce gaye ve amaçların gerçekleşmesine yönelik tükenmez bir enerji ve gayretle şekillenen; kendi alanının tüm bölümlerini içine alan İslâm tıbbı, on beş asırlık tecrübesiyle Güney İspanya'dan Bengal'e kadar olan bir coğrafyada hayat bulmuştur."[11]

II. KUR'ÂN AÇISINDAN HASTA VE HASTALIK

İnsan türü tarih boyunca birçok badireler atlatmış ve çeşitli hastalıklara/salgınlara maruz kalmıştır. Ortaçağda, Avrupa'da yaşanan kara vebanın Avrupa nüfusunun yüzde atmışını yok ettiği belirtilmektedir.[12] Şifânın karşıtı olan maraz (hastalık) Kur'ân'da genellikle inkâr, şirk, nifak; vehim ve kuşku gibi dinî-itikadî hastalıklar için kullanılmıştır.

---

[1]Hadiste " Dişleri temizlemek; ağzın temizliğine, Rabb'in rızasına sebep olur." Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmet b. Ali b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, (thk. Abdullah b. Abdu-l Muhsin et-Türki) Dâru's Selam, Riyad, "*Taharet*", 4.

[2] Nesâî, "*Taharet",* 1.

[3] Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es- Sülemi, *Sünenü't- Tirmizi*, (thk. Beşşar b. Avvad el- Maruf), Dâru'l Kutub'u-l İlmiye, Beyrut, Lubnan, 1996, Etime 39.

[4] Buhari, "*Salat"*, 33, 35.

[5] Müslim, "*Taharet*," 68.

[6] Buhari, "*Vudu"*, 68, Müslim, "*Taharet"*, 94,96, Nesâî, "*Taharet"*, 19.

[7] el-Maide, 5/32.

[8] Fahrettin Er- Razi, *Mefatihu-l Ğayb*, Dar'u-l Fikr, Beyrut 1401/1981, XI, 218.

[9]Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Camiu'l- Beyan' an Te'vili Ayi'l- Kur'an*, Daru'l- Fikr, Beyrut 1405/1984, VIII. 350.

[10] Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012, II, 258.

[11] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Bilim,* Çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 2006, 153.

[12] Tolga Gümüş, *Avrupa'da Kara Ölüm Ve Dönem Kronikleri*, Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 20, Sayı 1, 2011, 139-164.

Bedensel hastalıklara ise daha çok marîz (hasta) kelimesi kapsamında işaret edilmiştir.[1] Kur'ân'da hastalıklar temelde bedensel, itikadi ve ahlaki hastalıklar şeklinde tasnif edilmektedir.

II. I. Maddi Hastalıklar

Kur'ân hastalıkları temelde maddi ve manevi hastalıklar olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Burada maddi hastalıklardan maksat bedeni/fiziki rahatsızlıklardır ki Kur'ân'da bu meyanda körlük, cüzam, abraşa gibi hastalıklar geçmektedir.[2] Manevi hastalıklardan kasıt ise daha çok şirk, küfür ve nifak gibi inançsal ve ahlaki zafiyetleridir. Kur'ân maddi hastalıklara maruz kalan kişilere sosyal sorumluluklar, ibadetler ve maddi/parasal konularda çeşitli ayrıcalıklar tanınmaktadır. Ayrıca bu kişilerin tedavileri ile ilgili çeşitli tavsiyelerde bulunmaktadır.

II. I. I. Kur'ân'ın Hastalara Tanıdığı Sosyal Ayrıcalıklar

Kur'ân'da ve hadislerde hasta kişilere özel muamelede bulunmanın lüzumu üzerinde durulmuştur. Hasta ve engelliler gerek ibadetlerin ifasında ve gerekse sosyal sorumluluk konusunda pozitif ayrımcılığa tabi tutulmuşlardır. Kur'ân'ın ilk inen sürelerinden biri olan abese süresinde Hz. Peygamber, Ümeyye b. Halef ve Abbas b. Abdülmuttalib'i İslâm'a davetle uğraşırken,[3] kendisine gelen kör bir kişiye (Abdullah ibn ümmü Mektum) gereken ilgiyi göstermediği için uyarılmıştır.[4] Hz. Peygamber'in en çetin seferlerinden biri olan Tebük Gazvesi'ne katılmayanlar ve bu sefer için maddi destekte bulunmayanlarla ilgili çeşitli yaptırımlar içeren ayetler inmiştir. Gönlü Allah ve Resul'üne bağlı olan güçsüzler ve hastalar bu yaptırım, kınama ve sorumluluklardan istisna edilmişlerdir. Cihada katılmadıkları için herhangi bir günah irtikâp etmiş olmayacakları vurgulanmıştır.[5] Müfessir İbn Ebi Hatim'in bildirdiğine göre: İslâm'dan önce Medinelilerden bazı kimseler sofralarına kör, topal ve hasta olanların oturmasına müsaade etmezlerdi. Onlarla yemek yemeyi pis ve iğrenç görürlerdi. Hastalara tiksinti ile bakarlardı. Bununu üzerine kör, topal ve hastalarla ailece oturup beraber yemek yemenin sanıldığı gibi sakıncalı olmadığını belirten ayet (Nur, 24/61) nazil olmuştur.[6] Yine Fetih suresinde kör, topal ve hastaya, görülen bu özürlerinden dolayı savaşa gitmeme hususunda bir vebal ve günah yoktur…,[7] denilmek suretiyle hastalar sosyal sorumluluk konusunda pozitif ayrımcılığa tabi tutulmuştur. Sahabeden Cabir b. Abdullah şöyle demektedir: Bir savaşta peygamberimizle beraberdik, O (sav): "Medine'de öyle adamlar vardır ki; sizin savaş için attığınız her adımda veya herhangi bir vadide her geçtiğinizde onlar sizinle beraberdirler (ecirde sizinle ortaktırlar) çünkü onları sizinle beraber olmaktan hasta olmaları alıkoydu,"[8] diye buyurdu. Netice olarak Kur'ân ve sünnete bakıldığında hastalıkları nedeniyle savaşa katılamayan, maddi destekte bulunamayan kimselerin, savaşa katılan veya maddi destekte bulunan kimseler ile ecir ve sevapta ortak tutulduğu görülmektedir.

---

[1] Adem Yerinde, "Şifa", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/sifa (17.09.2020).

[2] Med. Karl Opitz, *Kur'an'da Tebabet,* çev. Feridun Nafiz Uzluk, Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları, Sayı 240, Ankara 1971, 35.

[3] Mukatil b. Süleyman, *Tefsir'u Mukatil b, Süleyman*, (thk. Abdullah Mahmut Şehhake), Müessesetü-l Tarih'ul Arap, Beyrut, Lübnan 2002, IV, 589.

[4] Abese, 80/1-10.

[5] Tevbe, 9/91. Tefsir için bknz. M. İzzet Derveze, *et- Tefsirü'l- Hadis*, Çev. Ramazan Yıldırım, Ekin Yayınları, İstanbul 1998, 396.

[6] İbn Ebü Hâtim, Abdurrahman b. Muhammet ibn İdris er- Razi, *Tefsiru'l- Kur'ani'l- Azim*, (thk. Es'ad Muhammed Tayyib) Mektebe'tul Nizar Mustafa el- Baz, Riyad 1997, 2644.

[7] Fetih, 48/17.

[8] Müslim, "*İman*", 48.

II. I.II. Kur'ân'ın Hastalara İbadetler KonusundaTanıdığı Ayrıcalıklar

Kur'ân maddi hastalıklara maruz kalan kimseleri ibadetler konusunda gözetmiş, sıhhatli insan ile hasta insanı aynı kefeye koymamıştır. Abdest, namaz, oruç ve hac gibi bedenle yapılan ibadetlerde hasta olan kimselerin durumlarına uygun uygulamalar geliştirmiştir. Oruç ibadeti yılda bir ay boyunca akıl baliğ olan her Müslüman'ın tutması gereken bir ibadettir. Hasta olan kimseler için "içinizden hasta olan veya yolculukta bulunlar diğer günlerde kaza eder. Oruç tutmaya güçleri yetmeyenlerin bir fakir doyumu kadar fidye vermeleri gerekir,[1] denilmektedir." Kurtubi bu ayeti tefsir ederken; oruç tutamayacak kadar hasta olan kimselerin orucu terk etmesi veya başladığı orucu bozması kendisine vacip/farzdır, demekte ve hasta olan kişinin zorluklara katlanarak oruç tutmasını cahillik olarak nitelendirmektedir. Ayrıca cumhûrü'l-ulemânın; eğer oruçlu bir hastalığa yakalanmış ya da yakalandığı bu hastalığın uzamasından korkuyor veya hastalığının daha da artmasından çekiniyorsa orucunu yemesi gerekir, dediğini aktarır.[2] Kur'ân'ın bütünlüğüne bakıldığı zaman insan sağlığının her zaman öncelendiği görülmektedir. Burada temel perspektif "Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez"[3] Kur'ân prensibine dayanmaktadır.

Hac ibadetinin eda edilmesinde de hastalara çeşitli kolaylıklar tanınmıştır. Hac ihram ve telbiye ile başlayan bir ibadettir. Hac veya umre için ihrama giren bir kişi; hac için Arafat vakfesinden sonra şeytan taşlamak, kurban kesmek ve saçlarını tıraş etmek suretiyle ihramdan çıkabilir. Umre için ise tavaf ve say yapıp saçlarını tıraş ettikten sonra ihramdan çıkabilir. Bu şartlar yerine getirilmeden ihramdan keyfi olarak çıkılırsa; haccın bozulması, bedene kesilmesi, haccın kaza edilmesi gibi birçok ağır cezalara maruz kalma söz konusudur.[4] Buna mukabil hasta olanların ihramdan çıkması kolaylaştırılarak; "Sizden her kim hasta olursa yahut başında bir rahatsızlığı varsa, oruç, sadaka veya kurban keserek fidyesini ödeyip ihramdan çıksın,"[5] denilmiştir.

Namaz kılabilmek için cünüp bulunmamak ve abdest almak gerekmektedir. Kur'ân, hasta ve yolculara bu konuda bir kolaylık tanımış, onların su bulamama/kullanamama durumunda teyemmüm almak suretiyle hem cünüplükten hem de abdestsizlikten temizlenebileceklerini beyan etmiştir.[6] Ayrıca vücudunda kırık veya yara olan kimselerin gusül abdesti veya normal abdest almaları ile ilgili fıkıh kitaplarımızda cebair/sargı başlığı altında sargı üzerine mesh gibi kolaylıklar ayrıntılı bir şekilde yer almıştır.[7] Namaz ibadetini ifa ederken de hastalara çeşitli kolaylıklar tanınmıştır. Hastaların gerektiği durumlarda namazlarını cem etmeleri,[8] ayakta kılamıyorlarsa oturarak, buna da güçleri yetmiyorsa uzanarak daha da güçleri yetmiyorsa ima ile/ kaş göz işaretiyle namaz kılmalarına varıncaya dek birçok kolaylıklar tanınmıştır.[9] Ayrıca Kur'ân'da cemaatle namaz kıldırılırken (hastalara sıkıntı vereceği gerekçesiyle) kıratın kısa/kolay olması istenmiştir.[10]

---

[1] el- Bakara, 2/184.
[2] El- Kurtubi, Abdullah b. Ahmet b. Ebu Bekr, *el- Cami li- Ahkami'l Kur'an*, (thk. Abdullah b. Abdul Muhsin et-Türki) Müessesetü'r- Risale, Beyrut Lübnan 2002, 3, 127.
[3] el- Bakara, 2/85.
[4] Bknz, el- Kurtubi, a,g,e, c 3, s. 261-318.
[5] el- Bakara, 2/196.
[6] en- Nisa, 4/43, Maide, 5/6.
[7] El-Mevsili, Abdullah b. Mahmut, *el- İhtiyar li- Telili'l- Muhtar*, (thk. Şuayb Arnavud), Darü'r- Risaletü'l Alemiye, Beyrut – Lübnan 2010,1: 96.
[8] İbn Rüşd, Ebu'l Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidayetü'l- Müctehid,* terc. Ahmet Meylani, Bidayetü'l Müctehid ve Nihayetü'l – Muktesıd, Beyan Yayınları, İstanbul 1991, c 1, 343-346.
[9] İbn Rüşd, *a.g.e.*, 353.
[10] el-Müzzemmil, 73/20.

II. I. III. Kur'ân'da Öyküleri Anlatılan Hastalar

Kur'ân'da Hz. İbrahim, Hz. Yakup, Hz. Yunus ve Hz. Eyyûb'un hastalıklarından ve şifâ bulmak için Allah'a yaptıkları dualardan bahsedilmektedir. Peygamberler de diğer insanlar gibi çeşitli hastalıklarla imtihan olmuşlardır. Bu peygamberlerden biri olan Hz. İbrahim gençlik yıllarında içinde yaşadığı toplumun taptığı putlara karşı amansız bir savaş vermiştir.[1] Putları kırmayı tasarlayan Hz. İbrahim, karnaval şeklinde kutlanan bir bayram gününde, kavmiyle beraber bayram kutlamasına hasta olduğunu gerekçe göstererek katılmamıştır.[2] Kavmi döndüğünde putlarının kırıldığını görmüş ve Hz. İbrahim'i cezalandırmaya karar vermiştir. Tefsir ve İslâm tarihi kitaplarında Hz. İbrahim'in hastalığının niceliği, gerçekten hasta olup olmadığı, yalan söyleyip söylemediğine dair münakaşa ve rivayetler yer almakla beraber bu yazıda bunlara değinilmeyecektir. Zira bu tartışmalar, bu yazının amacının dışındadır. Ayetin izahına dair İbn Atıyye'nin, İbn Abbas ve diğer bir kısım ilim erbabına dayanarak aktardığı şu açıklamayla iktifa edilecektir: "Ayette geçen "inni sekîm" lafzı hastalık, soğuk algınlığı veya taun gibi hastalıkları ifade etmektedir. Hz. İbrahim'de görülen hastalık belirtileri sebebiyle kavmi İbrahim'in taun olduğunu düşünerek ondan uzaklaşmış, onu bırakıp kaçmıştır, demektedir.[3] Ayrıca Hz. İbrahim'in kavmiyle putlar konusunda tartıştığı, putların fonksiyonsuz varlıklar olduğunu dile getirdikten sonra Allah'ın sıfat ve kudretinin tecellilerini izah ederken şöyle dediği Kur'ân'da aktarılmaktadır: "Beni yaratan ve bana hidayet veren O'dur. Beni yediren ve içiren O'dur. Hastalandığımda bana şifâ veren O'dur."[4]

Kur'ân-ı Kerimde hastalığından bahsedilenlerden biri de Hz. Yakup'tur. Kaybettiği oğlu Yusuf'un üzüntüsünün şiddetinden gözlerine ak düştüğü anlatılmaktadır.[5] Daha sonra "Müjdeci gelip, gömleği Yakub'un yüzüne bırakınca, hemen gözünün eski haline döndüğü aktarılmaktadır."[6] Ninova halkına peygamber olarak gönderilen Hz. Yunus'un durumu da Kur'ân'da anlatılmaktadır. Allah'ın kendisine biçtiği süreden önce kavmini terk edince çekilen kura neticesinde denize bırakılır sonra Allah'ın emriyle bir balık onu kıyıya bırakıverir. Hz. Yunus'un kıyıya bırakılırken içinde bulunduğu durumu Kur'ân şöyle aktarır: "Sonra da o hasta bir durumdayken onu sahile attık. Üzerine gölge yapması için geniş yapraklı bir bitki yetiştirdik."[7]

Kur'ân'ın hastalığını anlattığı ve sabrıyla darbı mesel olan şahsiyetlerden biri de Eyyûb peygamberdir. O'nun müptela olduğu salgın hastalık dolayısıyla ağır bir imtihana tabi olduğu anlatılmaktadır. Hz. Eyyûb ile ilgili Kur'ân'da sekiz ayet bulunmaktadır.[8] Ayetlerde Allah'ın Hz. Eyyûb'a vahyettiği[9] ve onu hidayete erdirdiği[10] bildirilmektedir. Kur'ân'da Hz. Eyyûb'ün hastalandığı ve şöyle dua ettiği aktarılmaktadır: "Kitapta Eyyûb'u da an: Hani o Rabbine, bana bir hastalık dokundu. Sana sığınıyorum, sen merhametlilerin en merhametlisisin diye seslendi. Bunun üzerine biz, tarafımızdan bir rahmet ve ibadet

---

[1] Tabbara, Afif Abdülfettah, *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, çev, Ali Rıza Temel, Yahya Alkın, Gonca Yayınevi, İstanbul 1982, 128-129.

[2] es- Saffat, 37/89.

[3] İbn Atıyye, Ebü Muhammed Abdülhak el- Endelüsi, *el- Muharrerü'l Veciz fi Tefsiri'l- Kitabi'l Aziz,* Vizaretü'l-Evkaf ve'ş- Şuüni'l- İslâmiyye, Katar, 7: 296.

[4] eş-Şuara, 26/78-80.

[5] Yusuf, 12/85.

[6] Yusuf, 12/96.

[7] es-Saffat, 37/145-146.

[8] Muhammed Fuat Abdulbaki, "*Eyyüb*", *El- Mu'cem'u-l Müfehres li- elfazi-l Kur'an'il- Kerim*, Dar Marife, Beyrut, Lübnan, 2009, 1: 281.

[9] en-Nisa, 4/163.

[10] el-En'am, 6/84.

edenler için bir hatırlatma/öğüt olmak üzere onun duasını kabul ettik, hastalığını giderdik ve ona aile efradını, ayrıca onlarla birlikte bir mislini daha verdik,"[1] denilmektedir. Zemahşeri bu ayeti tefsir ederken "Durrun" kavramına değinmekte; "Bu kavramın "*meftuh*" okunduğunda her türlü zarar anlamına geldiğini; "*medmum"* olarak okununca hastalık ve zayıflık manasına geleceğini belirtmektedir.*"*[2] Bazı kaynaklarda Hz. Eyyûb'ün hastalığı ile ilgili abartılı bilgilere yer verilmektedir. Meraği; Gerek Hz. Eyyûb'ün gerekse diğer peygamberlerin bedenlerinin yaralar içinde kalacak, toplumdan dışlanacak ve şehrin dışında bir mezbeleye terk edilecek kadar hastalanmalarının nübüvvet görevine uygun olmayacağını belirtmektedir. Bununla beraber o da peygamberlerin hastalanabileceğini kabul etmektedir.[3]

Hz. Eyyûb; muttaki, düşkünlere şefkatli, dul ve yetimlerin bakımını üstlenen, misafire ikram eden, kavmini yalnızca Allah'a kulluk etmeye davet eden bir kimseydi. Epeyce mal mülk sahibiydi, çokça çocuğu vardı. Bunların hepsini kaybetti. Sağlığı konusunda ağır bir imtihana tabi tutuldu ve o buna rağmen inancını asla kaybetmedi. Allah'a isyan etmemiş, umudunu yitirmemiş ve yüreğini rabbine açarak dua ve niyazda bulunmuştur.[4] Nitekim Hz. Eyyûb: "…O ne güzel bir kuldu. O, daima Allah'a yönelen bir kuldu," ifadeleriyle methedilmekte ve örnek olarak gösterilmektedir.

II. II. Manevi Hastalıklar

Kur'ân-ı Kerim'de nifak, küfür, şirk, zulüm ve haset gibi yanlış inanç ve kötü ahlaklar manevi hastalıklar olarak tesmiye edilmektedir. Bu hastalıkların merkezi olarak da kalp gösterilmektedir. Ayette münafıklar için: "…Onların Kalplerinde hastalık vardır da böylece Allah hastalıklarını artırmıştır. Yalan söyledikleri için onlara elem verici azap vardır,"[5] denilmektedir. Elmalılı bu ayetleri tefsir ederken: Bu hastalığın bütün hastalıkların başlangıcı olan, idrak ve iradeyi ifsat eden, şek, şüphe ve nifakın egemen olmasını sağlayan büyük ve gözle görülmeyen manevi/ahlaki bir hastalık olduğunu belirterek asıl sakınılması gereken hastalığın bu olduğuna dikkat çeker.[6] Kur'ân'da kâfirler için de kalplerinde hastalık olanlar tabiri kullanılmaktadır. Bedir savaşında Müslümanların sayısı az olması sebebiyle Medineli münafıklar ve Mekkeli müşrikler Müslümanları küçük görmüş, onlarla istihza etmişlerdir. Nitekim ayette onların bu davranışı şöyle tahkiye edilmektedir: "Münafıklar ve kalplerinde hastalık olanlar şöyle diyorlardı: "Bunları (Müslümanları) dinleri aldattı."[7]Elmalılı, ayette geçen kalplerinde hastalık olanlardan kastın Mekkeli müşrikler olduğunu söylemektedir.[8] Zulüm[9] ve hased[10] de Kur'ân'ın manevi hastalık olarak değerlendirdiği ahlaki zaafiyetlerdir.

III. KUR'ÂN AÇISINDAN ŞİFA

Allah'ın isimlerinden biri de eş-Şâfi'dir.[11]eş- Şâfi; Allah'ın maddî ve manevî hastalıklara şifâ ve deva veren, sıkıntıları gideren, ferahlık veren olduğunu ifade

---

[1] el-Enbiya, 21/83, 84.

[2] Zemahşeri, Ebu-l Kasım Muhammed b. Amr b. Ahmet, *Keşşaf an Hakaik'i Ğavamid'i-t Tenzil*, Daru'l Kitab'i-l Arabiye, Beyrut, 3: 130.

[3] el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî,* Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, Mısır, 1942, XVII, 61.

[4] Tabbara, *a.g.e,.* 148.

[5] el-Bakara, 2/8-10.

[6] Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirenler: İsmail Karaçam-Emin Işık-Nusrettin Bolelli-Abdullah Yücel Azim Dağıtım, İstanbul 2011, 4: 255.

[7] el-Enfal 8/49.

[8] Elmalılı, 4: 262.

[9] el-Hac, 22/53, Nur, 24/50.

[10] el-Felak, 113/1-5.

[11] Buhârî, "*Merda*," 20, Tıb, 40; Müslim, "*Selâm"*, 46-48.

etmektedir.[1] Kur'ân'da şifâ kelimesi türevleriyle beraber dört yerde dini-ahlaki, iki yerde ise bedeni hastalıkların tedavisi anlamında kullanılmaktadır.[2] Buradan hareketle Kur'ân açısından hastalık gibi şifânın da maddi ve manevi olarak ikiye ayrıldığı söylenebilir. Tıp açısından da durumun böyle olduğunu Zekeriya er-Razi dile getirmektedir. Er-Razi tıp ilmini iki kısma ayırmıştır. a) Fiziksel ve fizyolojik hastalıkları konu edinen bedensel tıp. b) Ahlaki hastalıkları konu edinen ruhsal tıp.[3] Bu kısımda maddi ve manevi şifânın Kur'ân açısından nasıl ele alındığı incelenecektir.

III. I. Kur'ân Açısından Maddi Hastalıklara Şifâ

Kur'ân maddi hastalıklardan şifâ bulmaya büyük önem vermiştir. İnsan sağlığının korunması için çeşitli önlemler almıştır. Örneğin Kur'ân'da; annelerin çocuklarını iki yıl emzirmeleri istenmiş[4] eşlerin sağlığının korunması için hayız halinde cinsel münasebet,[5] zina,[6] eşcinsellik[7] yasaklanmıştır. Allah insana verdiği nimetlerden israf etmemek kaydıyla onun beslenmesini; yemesini, içmesini istemiş,[8] akıl ve beden sağlığı için ona içki ve kumarı yasaklamıştır.[9] Ayrıca insanın sağlıklı beslenmesi için kan, leş ve domuz eti haram sayılmıştır.[10]

Yazının bu kısmında Kur'ân'daki maddi şifâyı ifade eden iki ayet incelenecektir. İlk ayette Hz. İbrahim kavmine: "Hastalandığım zaman bana şifâ veren O'dur,"[11] demektedir. Cahiliye insanı şifâyı ve kaynağını, bu kaynak bir bitki, hayvan veya put dahi olsa, kutsallaştırmaktaydı. Şifânın vasıtası veya kaynağı kutsal olduğu takdirde, yalvarma, yakarma ve ibadet de ona yapılacağından Hz. Peygamberin ilk yaptığı şey tıpkı Hz. İbrahim gibi "şifâyı verenin Allah olduğu" inancını yerleştirmek olmuştur.[12] Ayrıca ilgili ayette Hz. İbrahim hastalığı kendisine, şifâyı ise Allah'a atfetmektedir. Gerçi müfessirlerimiz bunun edepten kaynaklandığını, zira menfi durumların Allah'a atfedilmesinin güzel olmayacağına değinirler.[13] Fakat Zemahşeri bu ayeti tefsir ederken farklı bir bakış açısına yer vermektedir: "Hz. İbrahim burada hastalığı kendisine atfetmiş, Alllah beni hasta ettiğinde dememiştir. Çünkü insanın hasta olmasına sebebiyet veren şeylerin çoğu insanın yeme, içme ve bunun dışındaki ihmalleridir, demektedir.[14] Gerçekten de maddi hastalıkların birçoğunda insan ihmalleri söz konusudur. Özellikle Covit 19 gibi bulaşıcı hastalıklarda ihmaller çok büyük maddi ve manevi zararlara, can kayıplarına sebebiyet vermektedir. Bunun bir kul hakkı olduğu da unutulmamalıdır.

İkinci olarak Kur'ân'da balın şifâ olduğundan bahsedilmektedir: "Rabbin bal arısına şöyle vahyetti: Dağlarda, ağaçlarda ve onların kurdukları çardaklarda kendine evler edin, sonra meyvelerin tümünden ye, böylece rabbinin sana kolaylaştırdığı yolanda yürü. Onların karınlarından türlü renklerde bir şerbet çıkar, onda insanlar için bir şifâ

---

[1] Fikret Karaman, İsmail Karagöz, İbrahim Paçacı, Mehmet Canbulat, Ahmet Gelişgen, İbrahim Ural, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, 609.
[2] Adem Yerinde*, "Şifa*".
[3] Cumhur Ertekin, *a.g.e.,* 110.
[4] el-Bakara, 2/233.
[5] el-Bakara, 2/222.
[6] el-İsra, 17/32.
[7] el-Araf, 7/80-81.
[8] el-Araf, 7/31.
[9] el-Maide, 5/90-91.
[10] el-Maide, 5/3.
[11] eş-Şuara, 26/80.
[12] Veli Atmaca, "*Hadislerde Geçen Şifalı Yöntemler ve İlaç Adları*", Hadis Tetkikleri Dergisi, IX-1, 2011, 67–94.
[13] İbn Kesir, Ebu'l Fadl İsmail, *Muhtasar İbn Kesir Tefsiri,* Çev. Arif Erkan, Sağlam Yayınevi, İstanbul 2006, 263.
[14] Zemahşeri, *a.g.e.*, IV, 398.

vardır…"[1] Ayetin 'balda insanlar için şifâ vardır' kısmını tefsir ederken Kurtubi önemli bir noktaya değinmektedir. O bazı mutasavvıfların tedavi olmayı veli kul olmaya engel olarak gördüklerini, velayet makamına ulaşmak için bütün bela, musibet ve hastalıklara rıza göstermek gerektiğini iddia ettiklerini, veliye tedavi caiz değildir, dediklerini aktararak bu ayetin bu ve benzeri fikirleri çürüttüğünü dile getirmektedir.[2] Ardından şu hadisleri istidlal etmektedir: "Her hastalığın bir ilacı vardır. Bu ilaç bulunduğu zaman hastalık Allah'ın izniyle iyileşir."[3] Netice olarak denebilir ki Kur'ân balı örnek göstererek hastalıklarımıza deva ve şifâ aramamızı istemektedir.

III. II. Kur'ân Açısından Manevi Hastalıklara Şifâ

Kur'ân'ın kendisi manevi şifânın membaıdır. Zira o, bir ismi de Şafii olan Allah'tan inmedir. Ayette: "De ki; Kur'ân iman edenler için bir hidayet ve bir şifâdır,"[4] "Kur'ân'da Müminler için şifâ ve rahmet olan şeyleri indirmekteyiz,[5] Ey insanlar! Rabbinizden size bir öğüt ve kalplerde olana şifâ, iman edenlere bir hidayet ve rahmet olarak (Kur'ân) gelmiştir."[6] Bu ayetler Kur'ân'ın ilahi bir şifâ olarak insanlara gönderildiğini beyan etmektedir. Bu şifânın maddi-manevi hastalıklardan hangisine yönelik olduğu tartışılmıştır. Bu tartışmalar kimi zaman ihmal ve istismarlara kapı aralamıştır. Muska yazarak, okuyup üfleyerek maddi-manevi bütün hastalıkların şifâ bulacağı iddiaları kimi zaman mağduriyetlere ve İslâm'ın zarar görmesine sebep olmuştur. Oysa müfessirler genellikle Kur'ân'ın şifâ oluşunu manevi anlamda açıklamışlardır. Zemahşeri: "Kur'ân'da inen her ayet müminlerin imanlarını artıran ve dinlerini düzelten bir şifâdır,"[7] demektedir. İbn Atiye: "Kur'ân'ın şifâ olması; onun şüpheleri izale etmesinden, Allah'a delalet eden emirlerin ve mucizelerin anlaşılması için kalplerdeki manevi perdeleri gidermesinden mecazdır, demektedir.[8] Buna göre Kur'ân'da şifâ vardır; yani o, iman, amel ve ahlaka ilişkin manevi hastalıkları iyileştirir, müminleri bunlardan korur, kalplerden cahillik örtüsünü kaldırır, Allah'ın varlığı ve birliği konusunda kuşkuları ve tereddütleri giderir.[9]

IV. Hastalıkların Tedavisinde İnanç ve Tedbirin Önemi

Hastalıkların insanın bedeninde olduğu gibi ruhunda/psikolojisinde da derin izler bıraktığı bir gerçektir. Hastalıklar sadece hasta olan bireyi değil onun yakın (akraba, ahbab) ve uzak/(toplum, devlet) çevresini de doğrudan veya dolaylı olarak etkilemektedir. Hem maddi hem de manevi hastalıkların tedavisinde inancın kimi durumlarda olumlu kimi durumlarda ise olumsuz etkilerinin olduğu kabul edilmektedir. Yanlış inançlar bireyi tedavi olmaktan alıkoyabilmekte veya bireyin tedaviyi yanlış mecralarda aramasına sebep olabilmektedir.[10] Örneğin, ABD'ye yeni gelmiş Latin Amerikalı göçmenler hastalandıklarında önce doktora değil geleneksel halk ilaçları, dini nesneler, muskalar, bitkisel yağlar ve parfümler satan aktara giderler.[11] İnanç konusundaki cehalet veya yanlış inançların hâkimiyeti sebebiyle her toplumda buna benzer yanlışlıkların vaki olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda Kur'ân açısından

---

[1] en-Nahl, 16/68-69.
[2] Kurtubi, *a.g.e.*, XII, 371.
[3] Müslim, *"Selam"*, 69.
[4] el- Fussilet, 41/44.
[5] el-İsra, 17/82.
[6] Yunus, 10/57.
[7] Zemahşeri, *a.g.e.,* III, 547.
[8] İbn Atiye, *a.g.e*., V, 531.
[9] Karaman ve Diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, III, 515.
[10] Ömer Aytaç, Muzaffer Çağlar Kurtdaş, *Sağlık- Hastalığın Toplumsal Kökenleri ve Sağlık Sosyolojisi,* Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt:25, Sayı:1, s. 231-250, Elazığ 2015.
[11] Ömer Aytaç, Muzaffer Çağlar Kurtdaş, *a,g,e*, s. 239.

hastalıkların nasıl anlaşılması gerektiği ve İslâm'ın şifâ/deva aramaya nasıl baktığının doğru anlaşılması önemlidir.

Kur'ân'da birçok ayette insanın akıllı[1] ve irade[2] sahibi bir varlık olduğuna vurgu yapılmaktadır. İnsan aklı ve iradesiyle kendisine faydalı olanı seçmeli, zararlı olanı terk etmelidir. Hastalıklardan korunmak ve hastalanınca işin ehline gitmek Kur'ân ve sünnete en mutabık olan davranıştır. Kur'ân'ın : "Hiç şüphesiz Allah size emanetleri ehline teslim etmenizi emreder…"[3] Hz. Peygamber'in:"…İş ehline verilmeyince kıyameti bekle,"[4] buyrukları durumu sarahaten izah etmektedir. Hastalıklara karşı tedbir almak veya tedavi olmak İslâm'ın kader anlayışının dışında bir şey değildir. İslâm'ın kader anlayışı hastalıklara karşı tedbir almayı veya hastalanınca tedavi olmayı kapsamaktadır. Kader konusu burada tartışmaya açılmayacak, konuyu özetleyen bir hadis-i şerif mealiyle iktifa edilecektir. İbn Abbas anlatıyor: Hz. Ömer Şam'a doğru yola çıkmıştı, Serg denilen yere varınca kendisini ordunun komutanı Ebu Ubade b. Cerrah ve arkadaşları karşıladılar ve kendisine Şam'da veba olduğunu haber verdiler. Hz. Ömer sahabeyle istişare yaptıktan sonra insanlara geri dönmelerini söyledi. Ebu Ubade b. Cerrah Hz. Ömer'e: "Allah'ın kaderinden mi kaçıyorsun? Diye sordu. Hz. Ömer: "Evet Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçıyoruz. Ne dersin develerin olsa da iki tarafı olan bir vadiye inseler, bir taraf verimli diğer taraf çorak olsa, verimli yerde otlatsan Allah'ın kaderiyle otlatmış, çorak yerde otlatsan yine Allah'ın kaderiyle otlatmış olmaz mıydın?[5] Görüldüğü gibi kaderi bahane ederek hastalıklardan korunmamak ve tedavi olmamak İslâm'ın kader anlayışına aykırıdır.

SONUÇ

Covit 19 salgınının yaşandığı bu zaman diliminde insanlara doğru/faydalı inançsal destek sunmak vicdani ve toplumsal bir gerekliliktir. Bu sebeple Kur'ân perspektifinden hastalık-tedavi ilişkisi ve inanç-tedbir ilişkisinin doğru anlaşılması önemlidir. Kur'ân'ın hastalık ve şifâ konusunu nasıl ele aldığı ve Kur'ân'da zikri geçen hastalar ve örnek duruşları önemlidir. İslâm dininin geçmişten günümüze insan hayatı ve sağlığı konusunda vazettiği kurallar/nas ve sağlıklı yaşam için önerdiği önleyici tedbirler güncelliğini korumaktadır. Kur'ân'ın bir tıp kitabı olmadığı müsellem olmakla beraber insan yaşamı ve sağlığını son derece önemsediği bilinmektedir. Bazı maddi ve manevi hastalıkların tedavisinde Kur'ân'ın sunduğu genel kaideler önemlidir. Bunları topluma doğru aktarmak, bir takım yanlış inanış ve düşüncelerden uzak durmak, bireysel ve toplumsal dokunun zedelenmesinin önüne geçmek açısından önemlidir.

KAYNAKÇA

Abdulbaki, Muhammed Fuat, "*Eyyûb*", *El- Mu'cem'u-l Müfehres li- elfazi-l Kur'ân'il-Kerim*, Dar Marife, Beyrut, Lübnan, 2009.

Atmaca, Veli, "*Hadislerde Geçen Şifâlı Yöntemler ve İlaç Adları*", Hadis Tetkikleri Dergisi, IX-1, 2011.

Aytaç, Ömer, Kardaş, Muzaffer Çağlar, *Sağlık- Hastalığın Toplumsal Kökenleri ve Sağlık Sosyolojisi,* Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt:25, Sayı:1, Elazığ 2015.

[1] el-Bakara, 2/197; Yunus, 10/16; Yunus; 10/100; Hud, 11/51; el-Maide, 5/100.
[2] Al-i İmran, 3/145; el- İsra, 17/18-19; el- Ahzap, 33/28-29.
[3] en-Nisa, 4/58.
[4] Buhari, "*İlim*," 2.
[5] Buhari, *"Tıb",* 30; Müslim, "*Selam*", 98-100.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l Buhârî*, Dâru İbn Kesîr, Dımeşk, Beyrut 2002.

Çağatay, Neşet, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı,* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1957.

Derveze, M. İzzet, *et- Tefsirü'l- Hadis*, Çev. Ramazan Yıldırım, Ekin Yayınları, İstanbul 1998.

Gümüş, Tolga, *Avrupa'da Kara Ölüm Ve Dönem Kronikleri*, Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 20, Sayı 1, 2011.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Sadeleştirenler: İsmail Karaçam-Emin Işık-Nusrettin Bolelli-Abdullah Yücel Azim Dağıtım, İstanbul 2011.

El- Kurtubi, Abdullah b. Ahmet b. Ebu Bekr, *el- Cami li- Ahkami'l Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdul Muhsin et- Türki) Müessesetü'r- Risale, Beyrut Lübnan 2002.

El-Mevsili, Abdullah b. Mahmut, *el- İhtiyar li- Telili'l- Muhtar*, (thk. Şuayb Arnavud), Darü'r- Risaletü'l Alemiye, Beyrut – Lübnan 2010.

Er- Razi, Fahrettin, *Mefatihu-l Ğayb*, Dar'u-l Fikr, Beyrut, 1401/1981.

Ertekin, Cumhur, *Tıbbın Öyküsü,* İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019.

et-Taberi, Muhammed b. Cerir, *Camiu'l- Beyan' an Te'vili Ayi'l- Kur'ân*, Daru'l- Fikr, Beyrut 1405/1984.

İbn Atıyye, Ebü Muhammed Abdülhak el- Endelüsi, *el- Muharrerü'l Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l Aziz,* Vizaretü'l- Evkaf ve'ş- Şuüni'l- İslâmiyye, Katar 2007.

İbn Ebü Hâtim, Abdurrahman b. Muhammet ibn İdris er- Razi, *Tefsiru'l- Kur'âni'l-Azim*, (thk. Es'ad Muhammed Tayyib) Mektebe'tul Nizar Mustafa el- Baz, Riyad 1997.

İbn Rüşd, Ebu'l Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidayetü'l- Müctehid,* terc. Ahmet Meylani, Bidayetü'l Müctehid ve Nihayetü'l – Muktesıd, Beyan Yayınları, İstanbul 1991.

İbn Kesir, Ebu'l Fadl İsmail, Muhtasar İbn Kesir Tefsiri, Çev. Arif Erkan, Sağlam Yayınevi, İstanbul 2006.

Karaman, Fikret, Karagöz, İsmail, Paçacı, İbrahim, Canbulat, Mehmet, Gelişgen, Ahmet, Ural, İbrahim, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.

Karaman, Hayrettin, Çağrıcı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi, Gümüş, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012.

Köşe, Abdullah, *"Haris b. Kelede",* TDV İslâm Ansiklopedisi, https://İslâmansiklopedisi. org.tr/haris-b-kelede (08.09.2020).

Med. Karl Opitz, *Kur'ân'da Tebabet,* çev. Feridun Nafiz uzluk, Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları, sayı: 240, Ankara 1971.

Mukatil b. Süleyman, *Tefsir'u Mukatil b, Süleyman*, (thk. Abdullah Mahmut Şehhake), Müessesetü-l Tarih'ul Arap, Beyrut, Lübnan 2002.

Müslim, Hafız Ebu-l Hüseyn b. El- Haccac b. Müslim el- Kuşeyri, *Sahîhu'l Müslim*, Ed. Nezr b. Muhammed Feryabi Ebu Kuteybe, Dâru't Tayyibe, Riyad, 2006.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm ve Bilim,* Çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 2006.

Nesei, Ebu Abdurrahman Ahmet b. Ali b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesei*, (thk. Abdullah b. Abdu-l Muhsin et-Türki) Dâru's Selam, Riyad 2006.

Tabbara, Afif Abdülfettah, *Kur'ân'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, çev, Ali Rıza Temel, Yahya Alkın, Gonca Yayınevi, İstanbul 1982.

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es- Sülemi, *Sünenü't- Tirmizi*, (thk. Beşşar b. Avvad el- Maruf), Dâru'l Kutub'u-l İlmiye, Beyrut, Lubnan, 1996.

Yerinde, Adem,*"Şifâ*", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/şifâ (08.10.2020).

Zemahşeri, Ebu-l Kasım Muhammed b. Amr b. Ahmet, *Keşşaf an Hakaik'i Ğavamid'i-t Tenzil*, Daru'l Kitab'i-l Arabiye, Beyrut.

el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, Mısır, 1942, c. XVII.

KUR'ÂN-I KERÎM'DEKİ MADDÎ TEMİZLENME İLE İLGİLİ HÜKÜMLERİN İNSAN SAĞLIĞI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Ömer DURMUŞ[1]

GİRİŞ

Şüphesiz ki İslâm'ın önem verdiği konulardan biri de mânevî temizlenme ve arınmanın yanında maddî temizliktir. Zira maddî temizlik o kadar önemlidir ki Hz. Peygamber'e ilk inen sûrelerden olan Muddessir Sûresi'nde "Elbiseni tertemiz tut"[2] buyrulmuştur. Bu ve temizlikle ilgili diğer ilâhî emirlerin bir gereği olarak Hz. Peygamber; el, yüz, ağız, diş, burun gibi doğrudan kirlenmeye maruz kalan ve sağlık açısından önemi hâizcevârihin temizliğine önem vermiştir. Ayrıca onun bu konudaki uyarıları ve tavsiyeleri de dikkat çekicidir.[3] Cahiliye dönemindeki Arapların kendine has bir temizlik kültürü vardır. O dönemde hamamlar yoktur. İhtiyaç durumunda evde yıkanılmaktadır. Sabun yerine sedir ağacının tozu, tüy dökücü olarak da kireç kullanılmaktadır.[4]

Yaşayan Kur'ân olan Hz. Muhammed'le birlikte mânevî temizliğin yanında maddî temizlik de ihmal edilmemiştir. Hz. Peygamber'in; "Temizlik, imanın yarısıdır"[5], "Namazın anahtarı, temizliktir"[6] ifadeleri temizliğe ne kadar önem verdiğinin kanıtıdır. Nitekim müminlere temizlik kültürünü kazandırmaya çalışmış ve kılık-kıyafet temizliğine dikkat çekmiştir.[7]

"İslâmiyet'in bedenle ruh arasında kurduğu ilişkinin sonucu olarak her yönüyle temizlik konusuna Kitap ve sünnet'te, Hz. Peygamber'in uygulamalarında, İslâmî kaynaklarda büyük önem verilmiş, bu sayede bir temizlik kültürü oluşmuş, temizlik, su ve bunlarla ilgili tesisler (çeşme, hamam, kuyu, sarnıç vb.) İslâm medeniyetinin en belirgin unsurlarından olmuştur."[8]

MADDÎ TEMİZLİKLE İLGİLİ KAVRAMLAR

Konunun sağlıklı ve doğru anlaşılması için Araplar nezdindeki temizlikle ilgili kavramların ele alınması önemlimdir. Zira sahih ve selim tefehhüm kavramların yerli yerine oturmasıyla mümkün olur.

Gusül

"Yıkamak, temizlemek, su, kendisiyle yıkanılan/temizlenilen şey ve tam bir temizlenme" anlamlarına gelen gusül "غسل" kelimesi,[9]" terim olarak; cünüplük, hayız ve

---

[1] Doktora öğrencisi, MEB'te İHL meslek dersleri öğretmeni, omerdurmuss@gmail.com

[2] Kur'ân Yolu Meâli, Çev. Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrıcı – İbrahim Kâfi Dönmez – Sadreddin Gümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), el-Müddesir 74/4.

[3]Müslim b. el-HaccâcEbu'l-Hasan Müslim, el-Musnedes-Saḥîḥ, nşr. Muhammed FuâdAbdülbâkī (Beyrût: DâruİhyâiT-Turasi'l-'Arabî, b.y.y.), "et-Tahâra",1-292; Mustafa Çağrıcı, "Temizlik", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 40/427-428.Geniş bilgi için hadis kitaplarının "tahâret" kısımlarına bakınız.

[4]Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 55.

[5] Müslim, "el-Vudû'", 223.

[6]Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, Sünenu İbn Mâce, ŞuaybArnaût – 'Âdil Mürşid – Muhammed Kâmil – Abdullatîf, (b.y.:Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye Yayınları, 1430/2009), "Miftâhu's-Salâti et-Tuhûru" 3 (275)

[7]Müslim "et-Tahâra",1-292, "Libâs", 1-127.

[8] Mustafa Çağrıcı, "Temizlik", 40/428.

[9]Halîl b. Ahmed el-Ferhendî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdu'l-HamîdHindavî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmiyye Yayınları, 1424/2003) 4/377; Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ, *Mu'cemu'l-Mekâyîsi'l-Luğa,* thk. Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn (Beyrût, Dâru'l-Fikr Yayınları, 1399/1979) 4/124;İbnu'l-Kattâ' es-Sıkıllî, *Kitâbu'l-Ef'âl,*(Riyad: Dâru'l-'Âlemi'l-Kutub Yayınları, 1403/2003)2/123; Râğıb el-İsfahânî, el-*Müfredât fî Ğarîbi'l-*

nifâs gibi hükmî kirlilikten temizlenme niyetiyle bütün vücudu su ile yıkamayı ifade eder."[1] Ebû Habib;fukahanın, bu kelimenin terim anlamını sözlük anlamından ayırmak için kelimenin ilk harfini ötreli okuduğunu belirtir.[2] Kendisiyle guslün gerçekleştirildiği suya ise "ğasûl" denir.[3]

Tahâret

Sözlükte, "temizlenmek, arınmak ve kadının hayızlı olmadığı dönem" anlamına gelen "طهر" fiilinden türeyen tahâret kelimesi, ıstılâhî olarak;"maddî (belli uzuvlardan) veya mânevî kiri ve pisliği izale etmek, ayıptan venecâsetten beri olmak" anlamına gelir.[4] Bu kelime, Kur'ân-ı Kerîm'de daha çok tef'îl ve tefe'ul bâbında kullanılmıştır.[5]

İstincâ

"Kurtulmak, kaçmak, firar etmek, kesmek, yüzmek (deri vb.)" anlamlarına gelen necâ (نجا) fiilinin İstif'âl bâbından türetilen istincâ kelimesi; "kurtarmak[6], acele etmek[7] mağlup olmak, koparmak, yayı germek, su veya toprak/taş türü bir şeyle yıkama ya da silme (mesh) yoluyla necâsettentemizlenmek" anlamlarına gelir.[8]Terim olarak; idrar, kan, meni, dışkı gibi necîs şeylerin çıkış mahalini temizlemektir.[9]

İstinka

"Temiz ve arı olmak"[10] anlamlarına gelen neqiye (نقي) fiilinin İstif'âl bâbından türetilen istinkâ kelimesi terim olarak; beden temizliğini mübâlağaya kaçacak şekilde yapmaktır.[11]

İstibrâ

"Yaratmak, iyileşmek, kurtulmak, arıtmak, temizlemek, uzak olmak, aklanmak"[12] gibi anlamlara gelen berae (برأ) fiili terim olarak; idrar veya kan gibi necîs şeylerin

---

Kur'ân, thk. SafvânAdnâned-Dâvûdî (Beyrût: Dâru'l-Kalem Yayınları, 1412) 607; Efvehi'l-Evdî, Dîvânu'l-Efvehi'l-Evdî, thk. Muhammed Altuncî, (Beyrût: DâruSâdir Yayınları, 1998) 70; Cemâlu'd-Dîn b. Manzûr, Lisânu'l-Arab, (Beyrût: Dâru's-Sâdır Yayınları, 1414) 11/94-96.

[1]Mehmet Şener, "Gusül", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1996) 14/213-214.

[2]Sa'dî Ebû Habîb, *el-Kâmûsu'l-FıkhiyyuLuğaten ve İstilâhan*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr Yayınları, 1408/1988), 274.

[3]İsmâ'îl b. Hammad el-Cevherî, *es-SıhâhTâcu'l-Luğa*, thk. AhmedAbdu'l-Ğaffûr (Beyrût: Dâru'l-'İlmli'l-Melâyîn Yayınları, 1407/1987) 5/782.

[4] el-Ferhendî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 3/62-63; el-Cevherî, *es-SıhâhTâcu'l-Luğa*, 2/727; İbn Fâris, *Mu'cemu'l-Mekâyîsi'l-Luğa,* 3/128; el-İsfahânî, el-*Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân,* 525-526; Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Te'rîfât,*thk. heyet(Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye Yayınları, 1403/1983)142; Muhammed Sıdkî b. Ahmed Ebû Hâris, *Mevsû'atu'l-Kavâ'idi'l-Fıkhiyye*, (Beyrût, Muessesetu'r-Risâle Yayınları, 1424/2003) 2/172; Ebû Habîb, *el-Kâmûsu'l-FıkhiyyuLuğaten ve İstilâhan*, 232-234.

[5] Bakara 2/222; Âli 'İmrân 3/55; Mâide 5/6; Tevbe 9/108; Ahzâb 33/53.

[6] Bakara 2/49; Yûnus 10/23; Neml 27/53; Ankebût 29/33 vb.

[7] "وَإِذَا كُنْتُمْ فِي الْجَدْبِ، فَاسْتَنْجُوا" Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *MusneduİmâmAhmed b. Hanbel,*nşr. ŞuaybArnaût –'Âdil Murşid – diğerleri (b.y.:Muessesetu'r-Risâle Yayınları, 1421/2001) 14/159. (No. 8442).

[8]el-Ferhendî, *Kitâbu'l-'Ayn,*6/186; el-İsfahânî, el-*Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân,* 792-793; el-Cevherî, *es-SıhâhTâcu'l-Luğa*, 6/501-503; İbn Fâris, *Mu'cemu'l-Mekâyîsi'l-Luğa,* 5/397-399; İbnManzûr, *Lisânu'l-Arab*;15/304-309; AhmedMuhtârAbdu'l-Hamîd, *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyye el-Mu'âsir*, (Kâhire: 'Âlemu'l-Kutub Yayınları, 1429/2008) 3/174; Ebû Habîb, *el-Kâmûsu'l-FıkhiyyuLuğaten ve İstilâhan*, 348-349

[9]Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, el-Muğnî li İbn Kudâme, (Mektebetu'l-Kâhira Yayınları, 1388/1996) 1/111-119; Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010) 268

[10]el-Cevherî, *es-SıhâhTâcu'l-Luğa*, 6/514-515; İbn Fâris, *Mu'cemu'l-Mekâyîsi'l-Luğa,* 5/164; İbnManzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15/338-340.

[11]RînhârtPîterÂnneDûzî,*Tekmiletu'l-Me'âcimi'l-Arabiyye ,* çev. Muhammed Selîm en-Ne'îmî ve Cemâl el-Hayyât (Irâk: Vizâretu's-Sekâfetive'l-İ'lâm Yayınları, 1979-2000) 10/302; Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010) 268.

[12]el-Ferhendî, *Kitâbu'l-'Ayn,*8/289; İbn Fâris, *Mu'cemu'l-Mekâyîsi'l-Luğa,* 1/236-237; İbnManzûr, *Lisânu'l-Arab*;1/331-333.

vücuttan tamamen atılması için belli bir süre beklemek ve sonrasında necâsetin atıldığı organı temizlemektir.[1]

Mesh

Temizlemek, git(der)mek, sürt(ün)mek, sıvazlamak, dokunmak, tımar etmek, parlatmak, kesmek [2] gibi anlamları olan meseha (مسح) fiili terim olarak eli sıvı veya temizleyici bir şeyle vücudun belli yerlerinde gezdirerek veya vücudun belli yerlerine dokunularak yapılan temizliktir.[3]

Teyemmüm

Yemme (يم) fiilinden türetilen ve "hedeflemek, kastetmek, amaçlamak, azmetmek"[4] gibi anlamları olan teyemmüm (تيمم) sözcüğü terim olarak; hadesi gidermek için temiz toprağa veya toprak cinsinden bir şeye yönelerek yüz ve kolların mesh edilmesidir.[5]

Nezâfet

Nezufe (نظف) fiilinin mastarı olan nezafet (نظافة) kelimesi;"temiz, arı ve güzel olmak" anlamlarına gelir.[6]

KUR'ÂN'IN MADDÎ TEMİZLİKLE İLGİLİ BUYRUKLARI

İnsanların hayatlarını idame ettirebilmeleri için barınma, korunma ve beslenme gibi temel ihtiyaçlarını karşılamaları gerekir. Bu temel ihtiyaçlar sağlanırken, dikkat edilmesi gereken en temel şeylerin başında temizlik gelir. Çünkü temizlik,gerek bireyin gerekse de toplumun yaşam kalitesini ve süresini doğrudan etkileyen birfaktördür.İslâmiyet, ferdî ve içtimâî hayatın her alanında temizliğe büyük önem vermişhatta bazı ibadetlerin îfâsında maddî temizliği ön şart olarakkabul etmiştir.[7]

Kur'ân-ı Kerîm'de **غ س ل** fiilinden türetilen kelimelerin yer aldığı âyetler olmakla birlikte,[8] emir sigasında gelen bir tek âyet vardır. Bu âyette müminlere yüzlerini, ellerle birlikte kollarını ve ayaklarını yıkamaları emredilmiştir:

"Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)."[9]

طهر fiilinden türetilen kelimeler Kur'ân-ı Kerîm'deki 31 âyette yer almaktadır. Âyetler incelendiğinde,âyetlerin sadece dört tanesinde emir sîgasınınkullanıldığı görülür: BakaraSûresi'ndeCenâb-ı Hak, Hz. İbrâhîm ve oğlu Hz. İsmâîl'eevini temiz tutmalarını emrederken Hac Sûresi'nde ise sadece Hz. İbrâhîm'denbu görevi yerine getirmesini ister:

"O zaman biz beyti insanların gidip gelip ziyaret edecekleri bir makam ve bir güvenlik yeri yaptık. Siz de İbrâhim'in makamından kendinize namaz kılacak bir yer

---

[1] İbn Fâris, *Mu'cemu'l-Mekâyîsi'l-Luğa,* 1/237; İbnManzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/333; İbnKudâme, *el-Muğnî li İbn Kudâme*, 8/106; Dûzî,*Tekmiletu'l-Me'âcimi'l-Arabiyye*1/266

[2]el-Ferhendî, *Kitâbu'l-'Ayn,*3/156; İbn Fâris, *Mu'cemu'l-Mekâyîsi'l-Luğa,* 5/322-323; el-Cevherî, *es-SıhâhTâcu'l-Luğa*, 1/404-405;

[3] İbnManzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/593-598; el-İsfahânî, el-*Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân,* 767-768; Dûzî,*Tekmiletu'l-Me'âcimi'l-Arabiyye ,* 10/57-59; Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, 367.

[4]el-Ferhendî, *Kitâbu'l-'Ayn,*8/130; İbn Fâris, *Mu'cemu'l-Mekâyîsi'l-Luğa,* 1/30, 6/152; İbnKudâme, *el-Muğnî li İbn Kudâme*, 1/172;

[5]İbn Fâris, *Mu'cemu'l-Mekâyîsi'l-Luğa,* 1/30; İbnKudâme, *el-Muğnî li İbn Kudâme*, 1/172; Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs Yayınları, 1425/2004) 1/70; Ebûbekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'* (Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye 1406/1986)1/44-45; Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, 579.

[6] İbnManzûr, *Lisânu'l-Arab*, 9/336; el-Cevherî, *es-SıhâhTâcu'l-Luğa*, 4/435

[7]Öğüt, Salim "İsribrâ ve İstincâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001.) 23/320-321.

[8]Bkz. En-Nisâ 4/43; Sad 38/42; el-Hakka 69/36

[9]el-Maide 5/6 "يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ **فَاغْسِلُوا** وُجُوهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ"

edinin. İbrâhim ve İsmâîl'e de, 'Tavaf edecekler için, ibadete kapanacaklar, rükû ve secde edecekler için evimi temiz tutun' diye tâlimat verdik."[1]

"İbrâhim'iBeytullah'ın bulunduğu yere yerleştirdiğimizde de şöyle demiştik: Bana hiçbir şeyi ortak koşma; tavaf edenler, kıyamda duranlar, rükûa ve secdeye varanlar için evimi tertemiz tut."[2]

Diğer iki âyete bakıldığında ise buyruğun beden ve elbise temizliğine yönelik olduğu görülmektedir. Bu ise yukarıdaki çevre temizliği emrini tamamlar bir mahiyet arz etmektedir:

"Eğer cünüp olursanız temizlenin"[3]

"Elbiseni tertemiz tut."[4]

مسح kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'deki 2âyetin 3 yerinde emir fiil, bir âyette ise isim[5] olarak kullanılmıştır. Normal şartlar altında suyla, hastalık ve yolculuk gibi suyu kullanmanın sakıncalı veya mümkün olmadığı durumlarda ise temiz toprakla,meshemredilmiştir:

"Eğer hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayakyolundan gelirse ya da kadınlara dokunup da –bu durumlarda– su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin); yüzlerinize ve ellerinize sürün."[6]

"Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın). Eğer cünüp olursanız temizlenin. Şayet hasta veya yolculuk halinde veya içinizden biri ayakyolundan gelirse yahut kadınlarla cinsel ilişkide bulunursa, bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin."[7]

يم fiilinin tefe'ul bâbından türetilen تيمم kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de üç yerde bulunmaktadır. Bu fiil, bulunduğu üç yerde de, biri nehiy olmak üzere, emir fiil şeklinde gelmiştir. Buyruklardan sadece ikisi maddî temizlikle ilgilidir. Hastalık ve yolculuk gibi suyla abdest almanın sakıncalı veya mümkün olmadığı durumlarda bir nevi, abdestin alternatifi[8] ve temizliğin asgari şartı olarak temiz toprakla teyemmüm istenmiştir:

"Eğer hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayakyolundan gelirse ya da kadınlara dokunup da –bu durumlarda– su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin); yüzlerinize ve ellerinize sürün."[9]

"Şayet hasta veya yolculuk halinde veya içinizden biri ayak yolundan gelirse yahut kadınlarla cinsel ilişkide bulunursa, bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin."[10]

---

[1] El-Bakara 2/125 " وَاِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَاَمْناً ۖ وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ اِبْرٰهِيمَ مُصَلًّىۖ وَعَهِدْنَا اِلٰى اِبْرٰهِيمَ وَاِسْمٰعِيلَ اَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ "

[2]el-Hac 22/26 "وَاِذْ بَوَّأْنَا لِاِبْرٰهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ اَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئاً وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ"

[3]el-Maide 5/6 "وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُواۜ"

[4] El-Müddessir 74/4 " وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ "

[5] Bkz. Sâd 38/33

[6] En-Nisâ 4/43 " وَاِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَاَيْدِيكُمْ "

[7]el-Maide 5/6 " يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِۜ وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُواۜ وَاِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَاَيْدِيكُمْ مِنْهُ"

[8] Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyânfî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Muessesetu'r-Risâle Yayınları. 1420/2000) 8/416

[9] En-Nisâ 4/43 " وَاِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَاَيْدِيكُمْ"

[10]el-Maide 5/6 " وَاِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَاَيْدِيكُمْ مِنْهُ"

Nezâfet, istibrâ, İstikâ ve İstincâ sözcükleri İslâm kültür ve medeniyetinin maddî temizlikle ilgili kavramları içinde yer alsa da bu sözcükler Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamaktadır.

SUYUN VE TOPRAĞIN TEMİZLEYİCİLİĞİ

Anâsır-ı erbaadan olan su ve toprak, yeryüzündeki canlıların ihtiyaç duyduğu ve yaşamın üzerine bina edildiği iki temel unsurdur. Bu ikisinin, genel anlamda canlıların yaşamı, özel anlamda ise insanların varlığı açısından anlatılamayacak derecede yararları vardır.[1] Bu yararlardan bir tanesi de suyun ve toprağın temizleyici özelliğidir.[2] Toplum nezdindesuyun temizleyiciliği tartışmasız bir konuyken, toprağın temizleyiciliği günümüzde özellikle genç nesil tarafından pek bilinmemektedir.

Toprağıntemizleyicilik vasfı, gerek dinî metinlerde ve gerekse de gündelik hayattaki uygulamalar incelendiğinde görülmektedir. Bunlara Hz Peygamber'in: "Köpek sizden birinizin kabından içtiğinde, onun temizliği, birincisi toprakla olmak kaydıyla, onu yedi defa yıkamaktır."[3]hadîsi, taşralarda bebekler için bez vepudra yerine toprağın kullanılması,keklik gibi hayvanların haftalık banyosu için toprağa bırakılması örnek verilebilir.[4] Ayrıca suyun toprak tarafından filtrelenmesi[5] ve toprağın (kil)yağ temizleyici[6]özelliği sebebiyle ev temizliğinde ve cilt bakım sağlığında kullanılması da unutulmamalıdır.

SU VE TOPRAKLA TEMİZLENME

Cenâb-ı Hak'kın maddî temizlenmeyle ilgili buyruklarına bakıldığında birertemizlenme ameliyesi olan abdest, gusül ve teyemmümün; su veya toprakla gerçekleştirilmesi istendiği görülmektedir. İslâm'ın on dört asır önce disipline ettiği temizlenmenin önemi; zamanın ilerlemesi, birçok salgın hastalığın baş göstermesi ve bilimsel çalışmaların verileriyle, her geçen gün daha da artmaktadır.

İnsanoğlu; mesleği, sağlığına dikkat etmemesi, oburluğu, hırçınlığı, yanlış beslenme tarzı, alışkanlıkları, mevsimine uygun giyinmemesi ve giydiği elbisenin plastikten olması, tehlikeli ortamlarda bulunması vb. sebeplerle hastalanmakta ve hatta ilerleyen süreçte hayatını kaybedebilmektedir. Bahsi geçen sebepler kan damarlarının daralmasına, lenf damarlarının büzüşmesine ve vücut dışında elektronların artmasına sebep olabilmektedir.Her insanın vücudunda yüz bin km. kadar kan damarı bulunmaktadır. Bu kan damarlarının daralmasıyla erken yaşlanma, kalp ve kan dolaşımı rahatsızlığı, damar tıkanıklığı, beyin ve sinir sisteminde uyuşukluklar görülebilmektedir. Şayet genç yaşta başlanılaraksuyla abdest veya gusül almak yoluyla damarlarda ısı farkı oluşturularak damarlara esneklik kazandırılırsa bu hastalıklardan uzaklaşılmış olunur.Vücuttaki kan damarlarına göre on kat daha küçük olan damarlardan oluşan lenf sisteminin (beyaz kan) büzüşmesi durumunda,vücudun bağışıklık sistemi zarar görmüş olur. Böylece vücut, mikroplu hastalıklara açık bir hâle gelir. Abdest ve gusül, bu sistemin esnekliğini korurken mazmaza ve istinşâk ise sistemin özel merkezlerinin yıkanmasını sağlayarak bağışıklık sistemine güç ve hareketlilik kazandırır. Günümüzde temiz ve doğal

---

[1] Geniş bilgi için bkz. Cüneyt Gökçe, "Farklı Bir Açıdan Toprak", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9/33 (Yaz 2010), 368-377.

[2] İbn Arabî, Abdestin Sırları, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık Yayınları, 2015), 42.

[3]Ahmed b. Hanbel, *MusnedüImâmAhmed b. Hanbel,* 15/314 (No. 9511); Müslim, "Vulûğu'l-Kelb", 90.

[4] Gökçe, "Farklı Bir Açıdan Toprak" 372.

[5] İbrahim ORTAŞ, "Toprak İnsan Uygarlık İlişkisi", Yaşamın Her Karesinde Toprak, ed. Yıldız Aksoy (İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, 2017), 1

[6]**Sağlık Ve Gıda Güvenliği Hareketi Derneği (Gıda Güvenliği Hareketi), "Temizlik için su ve toprak yeterli"** (Erişim 21 Ekim 2020).

havanın azalmasının tersine, havadaki iyon sayısı da artmaktadır. Bu sebeple havadaki iyonlara ve gerekse de giyilen elbiselerdeki plastiğe maruz kalan vücudumuzun dış yüzeyinde elektronlar artar. Bu ise sinir sisteminde bozulmalara, yüzde kırışıklıklara ve vücutta sarkmalara yol açar. Bunun önüne geçmenin en iyi yolu ise el, yüz ve ayağı toprağa temas (teyemmüm) ettirmek ya da suyla (abdest) yıkamaktır.[1]

Abdestin her bir organ üzerindeki şu faydalarında da söz edilebilir. İnsanın dünyayla fizikî iletişim bağını kurma mesâbesinde merkezî bir konuma sahip olan ellerin sık sık yıkanmasıbulaşıcı hastalıkların en çok bulaşma yolunu bertaraf edecek ve yaklaşık olarak günde beş yüz kez yüze dokunulduğu da düşünüldüğünde, hastalığa yol açan organizmaların yüz, ağız ve buruna bulaştırılmasının da önüne geçilecektir.[2] Ağzı yıkamak, diş sağlığı ve hastalıklara karşı korunmayı sağlarken; burnu temizlemek, "havanın akciğerlere daha temiz gönderilmesine katkı sağlar. Ayrıca, nefes almayı kolaylaştırır. Sinüslerin açılarak rahat boşalmasını sağlar. Hava ısıtıcı sistemin uyarılarak daha düzenli ve etkili çalışmasına yardım eder."[3] Burun ve ağzı soğuk suyla abartılı bir şekilde yıkamak da nezleye ve boğaza iyi gelir. [4]Yüzü yıkamak baş ağrısı, zindelik ve kan dolaşımı için faydalıdır.[5] Yüz yıkanırken, haliyle gözler de yıkanmaktadır. Gözlerin yıkanması, gözü kirden ve mikroptan uzaklaştırarak göz damarlarını güçlendirip görmeyi keskinleştirir. Ayrıca gözleri soğuk suyla yıkamak, onları dinlendirir.[6]El ve ayakların yıkanmasıyla başı mesh etmek, sinir sistemine zarar veren elektronları vücuttan atarak sinirsel gerginliği ve eklem ağrılarını yok edip deriye canlılık verir.[7]

SONUÇ

Cenâb-ı Hak, insana sayısız nimetler vermiştir. Bu nimetlerden biri de sağlıktır. Onun, insan hayatındaki yeri başkadır. Sağlıklı bir bünyeye sahip olmayan insan gündelik yaşamını idame ettiremez. Nitekim insanın, dinî yükümlülüklerini eksiksizyerine getirebilmesi, onun güçlü ve sağlıklı olmasıyla mümkündür. Güçlü ve sağlıklı olmanın/kalmanın temel koşullarından biriisetemizliktir. Temizlik denildiğinde aklailk gelen su ve temizlik maddelerinin genel adı olan deterjandır. Deterjanların ana maddesinin petrol ve türevlerinin olduğu, bunların menşeinin ise toprak olduğu hatırlandığında, su ve toprağın geçmişten günümüze kadar temizliğin asıl unsurları olarak kullanıldığı görülmektedir.

Su ve topraktan yaratılan insan için temizlik, varlığının ana maddesiyle bütünleşip arınmadır. Bu arınma ne kadar sık gerçekleşirse insan o derece sağlıklı olur ve hastalıklardankorunur. Namaz kılmak için günde birkaç kez su ya da toprakla abdest alan bir kimse, vücudun mikropla en çok temas eden organlarını yıkayarak koruyucu hekimlik görevini üstlenmiş olur.

Kur'ân-ı Kerîm'deki maddi temizlikle ilgili emirler, sadece ibadet için değil mü'minlerin sağlığını ve gücünü korumaya da yöneliktir. Bu emirlere uyan kimseler ahiretlerini ma'mur ederken dünyadaki yaşamlarını da sağlık ve huzur içerisinde

---

[1]Muhammed Reşîd b. AlîRızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, (Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyyetul'-'Amme li'l-Kitabi's-Sünne Yayınları, 1990) 6/215-216; Celâl Kırca, "Kur'ân'da Sağlık", Diyanet Dergisi 20/4 (Ekim-Kasım-Aralık 1984), 8-13; Haluk Nurbaki, Namazın sırları (İstanbul: Damla Yayınevi Yayınları, 2017)13-16.

[2]NTV Radyo ve Televizyon Yayıncılığı A.Ş. (NTV),"Enfeksiyon Ellerde" (Erişim 23 ekim 2020)

[3] Fahri Baysal, Kur'ân'da Tahâret Kavramı (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015) 34.

[4] Celâl Kırca, "Kur'ân'da Sağlık",11.

[5] Fahri Baysal, Kur'ân'da Tahâret Kavramı, 31.

[6] Fahri Baysal, Kur'ân'da Tahâret Kavramı, 34

[7] Celâl Kırca, "Kur'ân'da Sağlık",11; Haluk Nurbaki, Namazın Sırları.

sürdürürler. Böylece "İnsan, din için değil, din insan içindir" sözü de yadsınamaz bir gerçeği yansıtır.

Dünyayı etkisi altına alan bulaşıcı hastalıkların yoğun yaşandığı günümüzde Kur'ân-ı Kerîm'in maddi temizliğe yönelik emirlerinin ne kadar önemli olduğu bir kez daha anlaşılmakta ve bunlara uyulması durumunda hastalıklardan korunmanın daha kolay olacağı ön görülmektedir.

Bu çalışma hazırlanırken konuyla ilgili yapılan bilimsel çalışmaların eksikliğine, bunun mütehassıslarınca özel olarak ele alınması gerektiğine, konunun çok yönlü incelemeler gerektiren bir durum olduğu kanaatine varılmıştır. Yapılacak araştırma neticesinde konunun daha farklı boyutlarının ortaya çıkabileceği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

Abdu'l-Hamîd, AhmedMuhtâr. *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyye el-Mu'âsir.* Kâhire: 'Âlemu'l-Kutub Yayınları, 1429/2008.

Ahmed b. Hanbel b. Muhammed, *MusneduİmâmAhmed b. Hanbel.* nşr. ŞuaybArnaût –'Âdil Murşid – diğerleri. b.y.:Muessesetu'r-Risâle Yayınları, 1421/2001.

Apak, Adem. Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu. İstanbul: KURAMER Yayınları, 1. Basım, 2017.

Baysal, Fahri. Kur'ân'da Tahâret Kavramı. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015. http://acikerisim.dicle.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/11468/1609/Kur%E2%80%99%C3%A2n%E2%80%99da%20tah%C3%A2ret%20kavram%C4%B1.pdf?sequence=1&isAllowed=y#:~:text=Kur'%C3%A2n%2D%C4%B1%20Kerîm',geli%C5%9Fmi%C5%9F%20bir%20millet%20olman%C4%B1n%20g%C3%B6stergesidir.

CevherîİsmâʾîlbHammad, *es-SıhâhTâcu'l-Luğa*, thk. AhmedAbdu'l-Ğaffûr. Beyrût: Dâru'l-'İlmli'l-Melâyîn Yayınları, 4. Basım, 1407/1987.

Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbu't-Te'rîfât,*thk. Heyet. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye Yayınları, 1403/1983.

Çağrıcı, Mustafa. "Temizlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 40/427-428.İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Dûzî,RînhârtPîterÂnne. *Tekmiletu'l-Me'âcimi'l-Arabiyye* , çev. Muhammed Selîm en-Ne'îmî ve Cemâl el-Hayyât. Irâk: Vizâretu's-Sekâfetive'l-İ'lâm Yayınları, 1979-2000.

Ebû Habîb, Sa'dî. *el-Kâmûsu'l-FıkhiyyuLuğaten ve İstilâhan*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr Yayınları, 1408/1988

Ebû Hâris, Muhammed Sıdkî b. Ahmed. *Mevsû'atu'l-Kavâ'idi'l-Fıkhiyye*. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle Yayınları, 1424/2003

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.

EvdîEfveh, *Dîvânu'l-Efvehi'l-Evd*î, thk. Muhammed Altuncî. Beyrût: DâruSâdir Yayınları, 1998.

Ferhendî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn* –thk. Abdu'l-HamîdHindavî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmiyye Yayınları, 1. Basım, 1424/2003.

Gökçe, Cüneyt. "Farklı Bir Açıdan Toprak". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9/33 (Yaz 2010), 368-377. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/70218

Gıda Güvenliği Hareketi,"gidahareketi.org". Erişim 21 Ekim 2020. http://www.gidahareketi.org/Temizlik-Icin-Su-Ve-Toprak-Yeterli----776-haberi.aspx

İbn Arabî, Abdestin Sırları, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık Yayınları, 2015.

İbn Fâris,Ahmed b. Zekeriyyâ.*Mu'cemu'l-Mekâyîsi'l-Luğa,* thk. Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn (Beyrût, Dâru'l-Fikr Yayınları, 1399/1979)

İbn Kudâme, Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Muğnî li İbn Kudâme*. Mektebetu'l-Kâhira Yayınları, 1388/1996.

İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. Sünenu İbn Mâce, ŞuaybArnaût – 'Âdil Mürşid – Muhammed Kâmil – Abdullatîf. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye Yayınları, 1430/2009

İbn Manzûr, Cemâlu'd-Dîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrût: Dâru's-Sâdır Yayınları, 1414.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Hafîd. *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid* .Kâhire: Dâru'l-Hadîs Yayınları, 1425/2004.

İsfahânî, Râğıb. el-*Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân,* thk. SafvânAdnâned-Dâvûdî. Beyrût: Dâru'l-Kalem Yayınları, 1412.

Kâsânî, Ebûbekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'.* Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye 1406/1986.

Kırca, Celâl. "Kur'ân'da Sağlık". Diyanet Dergisi 20/4 (Ekim-Kasım-Aralık 1984), 8-13.
http://isamveri.org/pdfdrg/D00033/1984_c20/1984_c20_4/1984_c20_4_KIRCAC.pdf

Kur'ân Yolu Meâli, Çev. Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrıcı – İbrâhîm Kâfi Dönmez – Sadreddin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Müslim, Müslim b. el-HaccâcEbu'l-Hasan. *el-Musnedes-Saḥîḥ*, nşr. Muhammed FuâdAbdülbâkī. 5. Cilt. Beyrût: Dâruİhyâi't-Turasi'l-'Arabî Yayınları, b.y.

NTV, NTV Radyo ve Televizyon Yayıncılığı A.Ş. "Enfeksiyon Ellerde". Erişim 23 Ekim 2020. https://www.ntv.com.tr/saglik/enfeksiyon-ellerde-hastaliklardan-korunmanin-en-basit-yolu,7zOu3p5tCU2a6gh3Th0Z2g

Nurbaki, Haluk. Namazın Sırları. İstanbul: Damla Yayınevi Yayınları, 2017.

ORTAŞ, İbrâhîm "Toprak İnsan Uygarlık İlişkisi", Yaşamın Her Karesinde Toprak. ed. Yıldız Aksoy. 1-26. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, 2017.

Öğüt, Salim "İsribrâ ve İstincâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/320-321. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyânfî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Muessesetu'r-Risâle Yayınları. 1420/2000.

ReşîdRızâ,Muhammed b. Alî.*Tefsîru'l-Menâr*. Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyyetul'-'Amme li'l-Kitabi's-Sünne Yayınları, 1990.

Sıkıllî, İbnu'l-Kattâ'. *Kitâbu'l-Ef'âl.* Riyad: Dâru'l-'Âlemi'l-Kutub Yayınları, 1403/2003.

Şener, Mehmet "Gusül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/213-214. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

هدى القرآن في البعد الصحّي للإنسان ١

Guidance of the Qur'an in the healthy dimension of human

Dr.Öğr. Üyesi Ahmad Najib*

المقدّمة

أنعم الله سبحانه وتعالى على عباده نعماً لا تعدّ ولا تُحصى، ومكّنه من جسدٍ سليمٍ ليؤدّي رسالته في هذه الحياة على أكمل وجه فإذا ما تعرّض الإنسان إلى ما يؤثّر سلباً على حياته من النّاحية البدنيّة أو النّفسية أو العقليّة فقد أبان الله له المنهج الذي ينبغي عليه أن يسلكه؛ليتمتّع بما أنعم الله عليه، وليؤدّي الواجبات المتعلّقة به سواء كانت شرعيّة من حيث القيام بما فرضه الله على العباد من أداءٍ للعبادات أو كونيّة من حيث إبقاء هذه اللبِنَة صالحةً لأداء ما عليها في عمارة الكون.

لا ريب أنّ الإنسان يتعرّض في حياته لمنغّصاتٍ بدنيّة (جسديّة) فيفقد القدرة الوظيفيّة لبعض أعضائه أو يتعرّض لاضطرابات نفسيّة أو عقليّة تجعله يدخل في حالات اكتئاب وصراع داخليٍّ، وتوتّر نفسيّ تؤدّي إلى انعدام الكفاءة عنده، الأمر الذي جعل الإسلام حريصاً على إبقاء الإنسان ضمن أعلى درجات الكفاءة عن طريق التربية الوقائيّة التي تمنع من الوصول إلى الخلل الصحّي، فإن وقع ذلك فإننا نجد أنّ الإسلام يقوم بتشخيص الدّاء، وتقديم الدواء اللازم كعلاج ضروريّ.

وبناءً على ما تقدّم فإنني سأعرّج على تلك النظرة التربويّة القرآنيّة من خلال استعراض بعض الآيات الكريمة التي فيها:تطهيرٌ للأجساد، وشفاءٌ للقلوب والنّفوس من الأسقام،وتحريرٌ للعقول من الأوهام، ثمّ توضيح مكامن الدّاء، و وسائل الوقاية والعلاج الكفيلة بتحقيق الاستقرار للفرد والمجتمع، وصدق الله القائل: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾{النّحل:89}،و سوف يشتملالبحث على تمهيدٍ يبيّن مفهومالصحّة من الناحية اللغويّة والاصطلاحيّة، وثلاثة مباحث، وخاتمة:

تمهيد: مفهوم الصحّة لغةً واصطلاحاً.

المبحث الأوّل: الصحّة البدنيّة في القرآن الكريم.

المبحث الثاني: الصحّة النفسيّة في القرآن الكريم.

المبحث الثالث: الصحّة العقليّة في القرآن الكريم.

الخاتمة: وفيها أهمّ النتائج.

1.الصحّة ومفهومها.

لا بدّ قبل الولوج في الحديث عن هدي القرآن الكريم في البعد الصحّي للإنسان أن نحرّر معنى الصحّة من الناحية اللغويّة والاصطلاحيّة:

1. 1. تعريف الصحّة:

الصحّة لغةً: ذهاب السّقم ، والبراءة من كلّ عيب ورَيْب . يقال : صَحّ يصحّ صَحَّة. وأَرض مَصَحَّة ومَصِحَّةٌ بريئة من الأوباء صحيحة لا وَباءَ فيها، ولا تكثر فيها العِلَلُ والأَسقامُ.[1]

الصحّة اصطلاحاً: "حالة أو ملكة بها تصدرُ الأفعال عن موضعها سليمة، وهي عند الفقهاء: عبارة عن كون الفعل مسقطاً للقضاء في العبادات أو سببا لترتب ثمراته المطلوبة منه شرعاً في المعاملات وبإزائه البطلان ".[2]

* Dr. Öğr. Üyesi, İbrahim Çeçen Üni., İslâmi ilimler Fak,Tefsır-Ağrı/ Türkiye anajib@agri.edu.tr (Orcid.org/0000-0002-7864-9833)

1محمد بن أحمد الأزهري، *تهذيب اللغة*، تح. محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م)، 260/3؛ محمد بن مكرم بن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار الصادر،ط1)،508/2.

2عبد النبيّ بن عبد الرسول تكري، *دستور العلماء*، تح. حسن هاني فحص (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ- 2000م)، 168/2؛ محمد عميم إحسان البركتي، *قواعد الفقه*(كراتشي: الصدف ببلشرز، ط1، 1407هـ-1986م)، 347/1.

وقد عرّفتها منظّمة الصحّة العالميّة بأنّها: "حالة من اكتمال السّلامة بدنياً وعقلياً واجتماعياً، لا مجرّد انعدام المرض أو العجز"،[1]ويعدّ هذا التّعريف مُقلقاً بسبب اعتباره لاكتمال السّلامة، وهو ما يتنافى مع واقع الحياة عند الإنسان، ولذلك نجد تعاريف أخرى أكثر ضبطاً، منها: "أنّها حالة الإنسان دون أيّ مَرَض أو داء، وهي تشمل الصِّحة العقليّة والاجتماعية والبدنية، فكما يُقال العقل السَّليم في الجسم السَّليم؛ فالإنسان السَّليم هو الّذي يَشعُر بِسلامة بدنه وجسده، أمّا اجتماعيّاً فهو إنسان ذو نَظرة واقعيّة لِلعالم ويتعامل مع أفراد المجتمع بِشكل جيّد، ويَشتمِل مفهوم الصِّحة على أمرين أوّلُهُما السّلامة من جميع الأمراض والعِلَل وثانيهما ذَهاب المرَض والشِّفاء منه بعد حلوله"،[2] وقد يظنّ بعض النّاس أنّ الصحّة تعني أن يتمتّع الإنسان بالعافية، وأن يشفى من جميع الأمراض، ولكن الحقيقة أنّ الوصول إلى تلك الحالة الصحيّة المثاليّة يتطلّب الموازنة، والدّمج بين جميع الجوانب الجسمانيّة والنفسيّة والعقليّة.[3]

ويمكن أن نخلص إلى أنّ الصحّة ليس معناها خلوّ الإنسان من الأمراض، وإنّما هي قدرة الإنسان على ممارسة حياته بشكلٍ طبيعيّ ومتوازن من خلال التّوافق بين جميع الجوانب البدنيّة والنفسيّة والعقليّة.

2. المبحث الأوّل: الصحّة البدنيّة في القرآن الكريم.

2. 1.تعريف الصحّة البدنيّة:

يُعدّ الإنسانُ بنيانَ الله العظيم الذي أبدعه وصوّره، وركّبه في منظومةٍ جسديّة بالغة الدقّة، وأقامه على أحسن صورة، فقال سبحانه: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[النمل/88]، وقال:﴿ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ{7} فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاء رَكَّبَكَ﴾[الإنفطار/ 7-8]، ولقد خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان خالياً من الأمراض؛ ليكون قادراً على أداء التكاليف الشرعيّةالمنوطة به على أحسن وجه، وقد يختلّ نظام الجسد تَبعاً لبعض العوامل الداخليّة أو الخارجيّة فيصيبه السّقم والمرض، فيؤدّي إلى خللٍ في أدائه الوظيفيّ: التكوينيّ والشرعيّ، ولذلك نجد أنّ ديننا جعل الحفاظ على الجسد من الضروريات الخمس: (حفظ الدين، حفظ النّفس، حفظ العقل، حفظ العرض، وحفظ المال)، و الحفاظ على الصحّة البدنية هو حفاظٌ على النّفس البشرية.

يمكن تعريف الصحّة البدنيّة بأنّها عبارة عن: وجود التوافق والانسجام التام بين الوظائف العضوية المختلفة للبدن، حيث يقوم كل عضو من أعضاء الجسم بأداء وظيفته على أكمل وجه، والإنسان صاحب الصحّة الجسدية السليمة يتمتع بالطاقة، والعزم، والقوة، والحيويّة.[4]

2. 2. مظاهر عناية القرآن بالصحّة البدنيّة للإنسان:

إنّ المتتبّع لآيات الذكر الحكيم –فيما يتعلّق بالإنسان– يجد أنّها جعلت حياة هذا الكائن،والمحافظة عليها على رأس أولويّاتها؛لما لها من حرمة وكرامة فلا يجوز التّفريط بها إلا في حالاتٍ مخصوصة حدّدها الشّارع،[5] قال الله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾[المائدة/32]، وقال سبحانه: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً ﴾[النّساء/29]، وقال سبحانه: ﴿ وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[البقرة/195]،[6]وقال سبحانه: ﴿ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ

---

1 منظمة الصحّة العالميّة، *الصحّة النفسيّة تعزيز استجابتنا*(صحيفة وقائع رقم -220-2010).
https://web.archive.org/web/20131025103546/http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs220/ar/index.html

2عمّار كاظم، *الصحّةمفهوماً وأهميةً*(جريدة النهار، العدد 2736، 2016/4/8م). بتصرّف.

3المرجع السّابق.

4إفتهات عبد الفتّاح الزبيريّ، *الصحّة الجسديّة - مصطلحات ومفاهيم* (مجلّة اليمن الطبيّة،2020م) بتصرّف يسير في التّعريف.

5عن عبد الله بن مسعودتعن النبيّﷺ أنه قال: " لا يحلّ دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأنّي رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النّفس بالنّفس، والثّيّب الزّاني، والمفارق لدينه التّارك للجماعة". متفق عليه. محمد بن إسماعيل البخاري، *صحيح البخاري*، تح. مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1407هـ-1987م)، باب قول الله تعالى: أنّ النّفس بالنّفس...، ح 6484؛ مسلم بن الحجّاج، *صحيح مسلم*، تح. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التّراث العربي)، 3باب الصّائل على نفس الإنسان أو عضوه...، ح 1676.

6أهل العلم متّفقون على أنّ الآية نزلت في النّفقة، وأن بعضَ الصحابة أرادوا أن يركنوا إلى ضيعاتهم وتجاراتهم ليصلحوها، ويتركوا الجهاد في سبيل الله ، فحذرهم الله من ذلك في هذه الآية، فعن حذيفة بن اليمان ᵀأنه قال في هذه الآية : "نزلت في النفقة " . *صحيح البخاري*، باب "وأنفقوا في سبيل الله"، ح4244. ورغم ذلك ، فإن أهل العلم يستدلون بهذه الآية على النهي عن قتل النفس، وإيذائها، وإلقائها إلى التهلكةمستدلين بأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السّبب. قال الحافظ ابن حجر: "وأما قصرها عليه – يعني قصر الآية على موضوع ترك النفقة في سبيل الله - ففيه نظر ، لأن العبرة بعموم اللفظ". أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، تح. محبّ الدّين الخطيب (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، 185/8. قال الشوكانيّ: " والحقّ أنّ الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السّبب فكلّ ما صدق عليه أنّه تهلكة في الدّين أو الدّنيا فهو داخل في

﴾[الأنعام/151]،بل إنّ الله قد توعّد من يُهدر النّفس البشريّة –متعمّداً– بغير وجه حقّ بغضبه، ولعنته، وعذابه، وجهنّم وساءت مصيراً، فقال: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً﴾[النساء/93].

وقد اعتنى القرآن الكريم بكلّ ما من شأنه أن يحافظ على الصحّة البدنيّة في أفضل حالاتها، وقد تجلّى ذلك من خلال العناية بالطهارة والنّظافة العامّة، والاهتمام بالتغذية السليمة، والحضّ على القوّة ورفع الجاهزيّة، والتّنبيه على ما يضرّ الجسد فيحرّض على الوقاية منه قبل إلحاق الأذى به، وإيجاد العلاج المناسب حال اختلال المنظومة الصحّية عند الإنسان، وإعادة تأهيله ثمّ يتجّه بعد ذلك إلى الترخّص في بعض التكاليف الشرعيّة للتّخفيف عن ذلك البدن دفعاً للحرج والمشقّة،وسأتعرّض لهذه المظاهر بشكل مقتضب غير مخلٍّ منعاً للإطالة؛ لأنّ كلّ واحدةٍ منها تصلح أن تكون مقالة مستقلّة:

أولاً– العناية بالطهارة والنّظافة العامّة:

لقد كان الإسلام حريصاً على إنشاء مجتمعٍ طاهرٍ ونظيف من الأدران الحسيّة والمعنويّة فشرع في وضع منهجٍ متكامل لحماية الأفراد والبيئة من التلوّث، ومن كلّ ما يسبّب الأضرار الصحّية من الأوساخ والنجاسات للإنسان، وقد تمثّل ذلك في قول الله تعالى: ﴿ مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[المائدة/6]، وقد وجّه القرآن الكريم إلى النّظافة الحسّية، وذلك بإزالة الأوساخ عن الثّوب والبدن، ورغّب في التطهّرمنها، فقال سبحانه: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ وَاللّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ ﴾[التوبة/108]، ومنع من الاقتراب من المرأة الحائض حتّى تطهر منعاً للأذى الذي سيلحق بمن يفعل ذلك، وحفاظاً على صحّته الجسميّة، قال تعالى: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ﴾[البقرة/222]، كما فصّل في كيفيّة الوضوء –على سبيل المثاللا الحصر–، والذي يتوجّب على كلّ مسلمٍ أن يقوم به يوميّاً عدّة مرّات عبادةً لله حيث لا تصحّ الصّلاة إلا به، فقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَىالْكَعْبَينِ ﴾[المائدة/6]، كما وجّه إلى الطهارة المعنويّة من الأرجاس والأدناس الروحيّة مفهوماً وسلوكاً كالشّرك والكفر، فقال سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلاَئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاء الْعَالَمِينَ ﴾[آل عمران/42]، فالطهارة هنا ممّا كانت عليه نساء بني إسرائيل من عبادة غير الله كما أشار إلى ذلك الطبريّ في تفسيره،[1] و إذاأمعنّا النّظر في قول الله سبحانه﴿ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾[الأعراف/82]،على لسان قوم لوط –عندما وصفوا المؤمنين الذين ابتعدوا عن ممارسة الفاحشة سلوكاً– نجدهم أنّهم وصفوهم بالطّهارة بمعنى أنّهم أناس ابتعدوا عن الفاحشة،وتوجّهوا نحوالفضيلة والأخلاق.

ثانياً– الاهتمام بالتّغذية السّليمة:

لا شكّ أنّ الغذاء هو قِوام البدن، ولذلك نجد أنّ الله سبحانه وتعالى خلق أنواعاً كثيرةً من الطعام، وجعل منه ما هو طيّب ليتمتّع به الإنسان؛ وليُعينه على أداء ما يتوجّب عليه من حقوق العبوديّة لله عزّ وجل، وواجبات استخلافه في الأرض، ومنهما هو خبيث ضارٌ، وما أحلّه الله للبشر من طعامٍ فهو من الطيبات، وما حرّمه عليهم فهو من الخبائث، والأصل في ذلك قوله سبحانه: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَّسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[الأنعام/145]، ولقد أشار القرآن الكريم إلى كثيرٍ من الأطعمة ذات القيمة الغذائيّة العالية، وفضّل بعضها على بعض في الأكل والمذاق، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاء وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾[الرعد/4]،قال الماورديّ: "فبعضه حلو، وبعضه حامض، وبعضه أصفر، وبعضه أحمر، وبعضه قليل، وبعضه كثير"،[2] ومن الأطعمة المستطابة التي ورد ذكرها في القرآن الكريم: (من اللحوم: لحم الطير، ولحم البحر، وبعض أنواع لحوم البر كالأنعام، وغيرها، ومن الفواكه: الموز، والرمّان، والعنب، وغير ذلك) بل إنّ الله أقسم ببعض تلك الأغذية كالتين والزّيتون، وفي ذلك دلالةٌ على أهميّة تلك الأطعمة وقيمتها الغذائيّة، ويمكن الرّجوع إلى الكتب الطبيّة المختصّة للوقوف على تلك القِيَم والفوائد العظيمة.

وكما أنَّ القرآن عرض للطيبات فقد تعرّض للخبائث من الأطعمة، ومَنَعها حفاظاً على النّفس البشريّة، وأجازها اضطراراً خوفاً كذلك على الإنسان من فقده لحياته، ومنها: (الميتة بأقسامها: المنخنقة، والموقوذة، والمتردّية، والنّطيحة، وأكيلة السّبع التي لم تُدرك بالتّذكية وبها حياة– ولحم الخنزير– والمذبوح الذي لم يُذكر اسم الله عليه)، قال سبحانه: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[البقرة/173].

هذا، وبه قال ابن جرير الطبري". محمد بن علي الشوكانيّ، *فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية في علم التّفسير* (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، 193/1.

1محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن* (بيروت: دار الفكر، 1405هـ)، 262/3.

2علي بن محمد بن حبيب الماوردي، *النّكت والعيون*، تح. السيد ابن عبد المقصود (بيروت: دار الكتب العلميّة)، 94/3.

ومع ذكر القرآن الكريم للطيبات من الغذاء إلا أنّه لم يترك الأمر على عواهنه بل وجّه إلى ضرورة الاقتصاد والاعتدال في تناول الأطعمة، وعدم الإسراف في الطّعام، وجعل ذلك بقدر؛ لما يترتّب عليه من أضرار عظيمة على الجسد، قال الله تعالى: ﴿وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾[الأعراف/31].

ثالثاً– الحضّ على القوّة ورفع الجاهزيّة:

حرص الإسلام على الإعداد الجسديّ للإنسان بحيث يصبح قويّاً فرغّب في تعلّم الرماية والسّباحة وركوب الخيل، وممارسة الرياضة بشكل عامّ؛ ليزيد من قدرته على مقاومة جميع الأمراض، كما حثّ على الإعداد العسكريّ الذي يجعل الإنسان مُهاب الجانب من قبل الأعداء، قال سبحانه: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[الأنفال/6].

رابعاً– الوقاية والعلاج من الأمراض وإعادة التأهيل:

الوقاية هي تلك الإجراءات التي يتّخذها الإنسان مُسبقاً للحفاظ على صحّته من الأوبئة و الأمراض التي تُهدّد جسده، وتُعدّ الوقاية من الأمراض إحدى القواعد الهامّة للمحافظة على الصحّة العامّة قبل استفحال المرض في جسم الإنسان، فقد حثّ الإسلام على النّظافة والطهارة للقضاء على البكتريا والميكروبات والأوساخ التي تعلقُ بالبدن، كما كان له الفضل فيتوجيه النّاس إلى فرض ما يسمّى اليومبالحجر الصحّي أو العزل خوفاًمن انتشار العدوى، قال عليه الصّلاة والسّلام: " إذا سمعتم بالطّاعون بأرضٍ فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرضٍ وأنتم بها فلا تخرجوا منها"،[1] وهذه الطرق الإجرائيّة سبق بها الإسلام غيرَه في اتّخاذها بزمنٍ طويل، وهو ما تستخدمه الأمم اليوم في مواجهة مرض الكورونا،وقد أثبتت هذه الطريقة فعاليتها العالية، كماحرّم الله سبحانه وتعالى بعض المأكولات والمشروبات، وبعض الممارسات التي تضرّ البدن تجنّباً للوقوع فيما لا يُحمد عقباه، وذلك حفاظاً على المجتمع، وتوفيراً للأمن الصحّي للإنسان، كتحريمه للميتة كما مرَّ سابقاً، ونهيه عن الخمر وشربها، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْتُفْلِحُونَ ﴾[المائدة/90]، وممارسة الفواحش كالزنى، قال الله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً﴾[الإسراء/32]، وكذلك اللواط، قال الله تعالى: ﴿وَلُوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّن الْعَالَمِينَ﴾[الأعراف/80] وغيره من الممارسات الشّنيعة فإذا ما تعرّض جسد الإنسان للمرض فقد أرشده الإسلام إلى ضرورة تلقّي العلاج، قال رسول الله ﷺ : "تداوَوا فإنَّ الله عزّ وجلّ لم يضع داءً إلا وضع له دواءً غير داءٍ واحد: الهَرَم"،[2]فإذا ما تماثل الإنسان للشفاء فيجب إعادة تأهيله عبر فترة نقاهةٍ معيّنة؛ ليعود إلى كفاءته الوظيفيّة، وقدرته على متابعة أعماله ونشاطاته بشكل جيد.

خامساً– الترخّص في بعض الأحكام الشرعيّة:

لقد كلّف الشّارع الإنسان المسلم عموماً بأحكام تقتضي الفعل، أو الترك، أو التخيير بين الفعل والترك، وفرض عليه فروضاً ينبغي عليه أداؤها في حالته العامّة، ولكنّه خفّف عنه بعض التكاليف، وشرع له أحكاماً مناسبة لبعض الظروف الخاصّة، وذلك لئلا يتعرّض الإنسان إلى ما يُضعف صحّته عموماً، قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج/78]، ومن أمثلة ذلك: إباحة الفطر للمريض و المسافر في شهر رمضان، على أن يقضيها في أيامٍ أُخَر، قال سبحانه: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[البقرة/185]، وإباحة الحلق في الإحرام لمن كان مريضاً أو يشكو من أذى في رأسه، وشرع له الفدية بدل ذلك، قال سبحانه: ﴿وَلاَ تَحْلِقُواْ رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة/196]، كما شرع التيمّم في حال عدم القدرةعلى الغسل أو الوضوء، فقال سبحانه: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّن الْغَآئِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً﴾[النّساء/43].

3. المبحث الثاني: الصحّة النفسيّة في القرآن الكريم.

3. 1. تعريف الصحّة النفسيّة:

لا بدّ قبل الحديث عن مفهوم الصحّة النفسيّة أن نبيّن المراد بالنّفس وأنواعها ابتداءً،فهي عند اللغويين على ضربين: أحدهما : قولك خرجتْ نفسُ فلان ؛ أي: روحُهُ، وفي نفسِ فلانٍ أنْ يفعلَ كذا؛ أي : في روعهِ. والآخر: جُملةُ الشَّيءِ وحقيقتُهُ، تقول : قتلَ فلانٌ نفسَهُ، وأهلَكَ نفسَهُ؛ أي: أوقعَ

1البخاري، *صحيح البخاري*، باب ما يذكر في الطاعون،ح5396.

2أبو داود سليمان بن الأشعث، *سنن أبي داود* ، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، باب ما جاء في الدعاء لرب الطعام إذا أكل عنده، ح3855؛ محمد بن عيسى الترمذي، *الجامع الصحيح سنن الترمذي*، تح. أحمد محمد شاكر وآخرون (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، باب ما جاء في الدّواء والحثّ عليه، ح2038؛ أحمد بن حنبل، *مسند أحمد* (مصر: مؤسّسة قرطبة)،ح 18479؛ محمد بن يزيد بن ماجه، *سنن ابن ماجه* ، تح. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، باب ما أنزل الله من داء إلا أنزل له شفاء،ح 3436.

الإهلاكَ بذاتهِ كلّها،[1]وهي عند الاصطلاحيين: "الجوهر البخاريّ اللطيف الحامل لقوّة الحياة، والحسّ، والحركة الإرادية"،[2]وقد قسّم القرآن الكريم النّفس البشريّة إلى ثلاثة أقسام: القسم الأوّل: النّفس الأمارة بالسّوء، وهي النّفس التي تورد صاحبها موارد الرّدى والهلاك؛ وذلك لتمرّدها على خالقها، وتجرّئها على حضّ صاحبها على ارتكاب المعاصي والموبقات،[3] قال الله تعالى: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّيَ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[يوسف/53]، والقسم الثّاني: النّفس اللوامة، وسميت بهذا الاسم؛ لأنّها كثيرة التقلّب والتلّون، ودائمة اللوملصاحبها فكلّما صدرت منه سيئة بحكم جبلّتها نفتها بلوم، وطلب توبة،[4] قال الله تعالى:﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾[القيامة/2]،والقسم الثالث: النّفس المطمئنّة، وهي الراضية بقضاء الله وقدره، والمطيعة لكلّ ما يأمرها به ربّها، والمجتنبة لنواهيه، وقيل: "هي التي تم تنورها بنور القلب حتّى انخلعت عن صفاتها الذميمة، وتخلّقت بالأخلاق الحميدة"،[5] قال الله تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ{27} ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً{28} فَادْخُلِي فِي عِبَادِي{29} وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾[الفجر/27-30].

أمّا الصحّة النفسيّة فهي: مجموعة من الإجراءات والطرق التي يتّبعها الأفراد في المحافظة على صحتهم النفسية، حتى يتمكّنوا من إيجاد الحلول المناسبة للمشكلات التي تواجههم، وتُعرَّف أيضاً بأنها قدرة الفرد على التعامل مع البيئة المحيطة به، وتغليب حُكم العقل على الانفعالات التي تنتج نتيجةً لتأثّره بالعوامل التي تدفعه للغضب أو القلق أو غيرها.[6]

3. 2. الأمراض النفسيّة وطرق علاجها من منظور القرآن الكريم:

تُعدُّ الأمراض النفسّية شبيهةً بالأمراض البدنيّة من حيث مصاحبتها للأعراض، وطرق العلاجالخاصّة بها، وإنّه مع طغيان الحياة الماديّة، والتقدّم الذي تشهده البشريّة اليوم إلا أنّنا نجد أنّ هذه الأمراض النفسيّة أكثر انتشاراً من ذي قبل بسبب تعقيدات الحياة اليوميّة، ولكي نتحدّث عن طرق علاجها فلا بُدّ أن نضع أيدينا بدايةً على مواطن الخلل، ونشخّص تلك الأمراض التي تؤثّر على حياة الإنسان بشكلٍ سلبيّ؛ لنصل إلى طرق علاجها، ومن أشهر تلك الأمراض النفسيّة مع تعريف موجزٍ لبعضها:

1. **اليأس والقنوط**. 2. **القلق**: هو نوع من أنواع الخوف الذي يعانيه المريض عندما يفكّر في الأشياء أو يقلق بشأنها من دون أن يختبرها بشكل مباشر،[7] وهو عند المتأخّرين من علماء النّفس وفلاسفة الأخلاق: استعداد تلقائيّ للنّفس يجعلها غير راضية بالواقع الذي تعيشه، فإذاأراد الإنسان أن يصل إلى الحالة الأمثل والأفضل اصطدم بالواقع المحفوف بالمخاطر، فيشعر بالقلق والهمّ؛ لأنّه بعيد المنال عمّا يصبو إليه من الكمال.[8]3. **الوسواس القهريّ**: هو عبارة عن جملة من الأفكار المزعجة المتكرّرة تُجبر الإنسان المريض نفسياً على الإتيان بها، وهو يعلم أنّ هذه الأفكار غير منطقيّة، ولكنّه لا يستطيع التحكّم فيها أو السيطرة عليها.[9]4. **الهستيريا**:هي مرضٌ نفسيّ يصيب الأعصاب الحسيّة للإنسان، فتظهر عليه اضطرابات جسميّة مع خلل في أعصاب الحركة والحسّ.[10]5. **الهلوسة**: هي الشعور والإحساس يقظةً بأشياء غير موجودة واقعاً كرؤية أو سماع أشخاصٍ غير موجودين، أو شمّ بعض الروائح التي لا أثر لها،[11] وهي نوع من الإضرابات النفسيّة الخطيرة التي تصيب

1ابن منظور، *لسان العرب*، 233/6.

2علي بن محمّد الجرجانيّ، *التّعريفات*، تح. إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربيّ، ط1، 1405هـ)، 312/1؛ محمد عبد الرؤوف المناوي، *التّعاريف*، تح. محمد رضوان الدّاية (بيروت: دار الفكر، ط1، 1410هـ)، 705/1؛ البركتيّ، *قواعد الفقه*، 531/1.

3محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، *إحياء علوم الدّين* (بيروت: دار المعرفة)، 4/3 ؛ الجرجانيّ، *التعريفات*، 259/1.

4محمّد بن أبي بكر بن أيّوبابن القيّم، *الروح* (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1395هـ-1975م)، 225/1؛ الجرجانيّ، *التعريفات*، 312/1.

5الجرجانيّ، *التعريفات*،312/1 ؛ المناوي، *التّعاريف*، 706/1.

6أمل علي سلومي المشهداني، *الصحّة النفسيّة* (جامعة بابل، 2017).
http://www.uobabylon.edu.iq/uobColeges/lecture.aspx?fid=14&depid=1&lcid=66589

7كوام مكنزي، *القلق ونوبات الذّعر*، ترجمة. هلا أمان الدين (الرياض: دار المؤلّف، ط1، 1434هـ)، 1/1.

8جميل صليبيا، *المعجم الفلسفيّ* (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م)، 199/2-200.

9محمد شريف سالم، *الوسواس القهريّ* (القاهرة: دار العقيدة، ط5، 2008م)، 15/1.

10 صليبيا، *المعجم الفلسفيّ*، 520/2 ؛ إسماعيل إبراهيم علي وآخرون، *علم النّفس الفسيولوجي* (عمّان: دار أمجد للنّشر والتّوزيع، ط1، 2017م)، 143/1.

11 صليبيا، *المعجم الفلسفيّ*، 521/2.

الإنسان.6. **الوهم:**يختلف الوهم عن الهلوسة في أنّ الهلوسة هي خطأ في إدراك وجود الشيء بينما الوهم خطأ في إدراك طبيعة الشيء، وهذا الخطأ قد يكون في الإدراك الحسّي أو في الحكم على الشيء.[1]7. **الغرور، وحبّ الذات.** 8. **الخوف.** 9. **الشعور بالضّعف.**

إنّ الذي أنشأ النّفس البشريّة وضّح لها طُرق الوقاية والعلاج من الأمراض التي قد تعتريها وتصيبها نتيجةً لبعض الاضطرابات، والتي تؤثّر على سلوكها بشكلٍ سلبيّ فتبتعد عن المراد منها، قال الله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[الملك/14]، ولذلك فقد وجّه القرآن الكريم إلى أنواعٍ من العلاج، وجملةٍ من الإرشادات، تتحقّق بها الصحّة النفسيّة، ومنها:

أولاً– ذكر الله، وتوثيق العلاقة به:

لا شكّ أنّ النّفس البشريّة تتعرّض لوسوسة شياطين الجنّ والإنس؛ لِتُحوّل مسار تلك الأنفس عن الصّلاح، ولِتُبعِدها عن الهداية، ولتفسدها، ولتُغرقها في الهموم والمآسي، فتصل إلى دركات اليأس والقنوط، فتحلّ عليها الكآبة، وتُحجب عنها الطمأنينة، ومن ابتعد عن ذكر ربّه فسيحيا حياةً شاقّةً مِلؤها الضياع، والشّتات، والتّعب، والنّصب، قال سبحانه: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً ﴾[طه/124]، وقد بيّن الله سبحانه وتعالى علاج هذه المعضلة بالاتّصال به، والمداومة على ذكره، فبه تطمئنّ القلوب، وتنجلي الأحزان والكروب، قال سبحانه وتعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللّهِ أَلاَ بِذِكْرِ اللّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[الرعد/28]،فبذلك يأنس الإنسان بربّه، وتصحّ نفسه وترتاح من كُرَبِها، وإذا علم الإنسان أنّ كلّ شيء مقدّر له، ومكتوبٌ عليه فسيفوّض أمره إلى خالقه، ويبتعد عمّا يعكّر صفوه، ويضرّ بصحّته النفسيّة، قال تعالى: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللّهُ لَنَا هُوَ مَوْلاَنَا وَعَلَى اللّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾[التوبة/51]، وكلّما تقرّب العبد إلى خالقه بذكره، كلّما كانت حياته خاليةً من الوساوس، والقلق، والاضطرابات الداخليّة، وأمراض النّفوس بشتّى أنواعها، فتزداد ثقته بنفسه، ويتحلّى بالرّضا، ويتجمّل بالصّبر، فتدخل السكينة إلى نفسه بعد دخول الأمن إليها، فتتحوّل إلى النّفس المطمئنّة، قال سبحانه:﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴾[الأنعام/82].

ثانياً– الرضا بقضاء الله وقدره:

إنّ من أشدّ ما يصيب النّفوس بالشّلل والتمرّد هو تعرّضها للابتلاءات والمصائب التي قدّرها الله سبحانه وتعالى على عباده، فتفقد السيطرة على ذاتها فتنطوي تحت دائرة اليأس والقنوط، وتتولّد لديها نزاعاتٌ داخليّة تخرجها عن طورها الصّحيح، وعلاجُ هذه الحالة يتمثّل في ازدياد الوعي عند النّاس بأنَّ ما قدّره الله كائنٌ لا محالة، وأنّ ما أصابهم لم يكن لِيُخطئهم، وأنَّ ما أخطأهم لم يكن ليُصيبهم،و أنّ هذه الابتلاءات ما هي إلا اختبارٌ ربّانيٌ داخل في قضاء الله وقدره، قال تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾[الحديد/22]، فلا بدّ من تقوية الوازع الدينيّ الذي يحضُّ على عدم الاستسلام لليأس، والقنوط، ومواصلة العمل للوصول إلى المطلوب، وهذا وكلّه يحتاج إلى التّسليم بقضاء الله وقدره، والصّبر الذي يؤدّي إلى الشّكر والقبول، قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوفْ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الأَمَوَالِ وَالأنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ{155} الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُواْ إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ{156} أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾[البقرة/155-157].

ثالثاً– التقرّب إلى الله بالعبادات:

لعلّ هذا النّوع مرتبط بشكل أو بآخر بالنّوع الأوّل من حيث أنّ الذّكر يدخل في جملة العبادات والطّاعات ممّا افترضه الله على عباده، وممّا يتقرّب العبد به إلى مولاه، ولقد حثّ القرآن الكريم على أداء تلك العبادات كنوع من أنواع العلاج النّفسي الذي يصل بالنّفس إلى الرّاحة والطمأنينة، فقد لوحظ –مثلاً– أنّ الصّلاة لها تأثيرٌ كبير في خفض المشاكل العصبيّة التي تصيب النّاس نتيجةً لضغوط الحياة المستمرّة، ولقد أشار الطبيب "توماس هايسلوب" إلى ذلك، وذكر بأنّ الصّلاة هي من أهمّ مقوّمات النّوم والراحة وهدوء الأعصاب، وذلك من خلال خبرته وتجربته خلال سنين طويلة، ثمّ يعقّب على ذلك بأنّه يتحدّث عن ذلك رغم كونه طبيباً،[2] وأمّا بالنّسبة للصّيام فإنّ الدكتور "كانمان" من جامعة برنستون الأمريكيّة أكّد في دراسته إلى أنّ عدم التحكّم في الرغبات أدّى إلى تزايد الشّعور والإحساس بالكآبة، بل إنّ معدلات الاكتئاب تتناسب طردياً مع كثرة الاختيارات، وأنّ النّاس لا يعرفون كيف يسيطرون على شهواتهم ممّا يعني أنّ السيطرة على تلك الشّهوات تؤدّي إلى خفض التوتّر والابتعاد عن الاكتئاب،[3] وهذا يدلّ على أنّه يتوجّب على

---

1 صليبيا، *المعجم الفلسفيّ*، 521/2؛ انشراح أحمد توفيق اليبرودي، *الوهم وأثره في السّلوك الإنسانيّ دراسة نفسيّة تربويّة إسلاميّة* (غزّة: مجلّة الجامعة الإسلاميّة، 2014م)، ص/5.

2محمّد عثمان نجاتي، *القرآن وعلم النّفس* (القاهرة: دار الشّروق، ط5، 1993)، 266/1-270.

3هناء يحيى أبو شهبة، *الإسلام وتأصيل علم النّفس* (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، 2007م)، 365/1-368.

الإنسان أن يجد آليّة لضبط نزواته وشهواته، ولا يمكن أن نجد ذلك إلا بالصّوم الذي أوجبه الله، وهو الطريقة المثلى لكبح جماح النّفس، ويمكن أن يقاس ذلك على باقي العبادات كالزّكاة التي تطلق اليد بالكرم، وترفع عن النّفس صفة الشحّ والبخل فتورّث لها راحةً داخليّة ناتجةً عن الشعور بالإحسان، وإسعاد الآخرين، وكذلك الحجّ الذي يعلّم النّفس الصبر على المكاره، والقدرة على التحمّل، وضبط النّفس، والامتثال لأوامر الله، ويعدّ الصبر أحد أهمّ الوسائل التي أرشد إليها القرآن الكريم للمعالجة النفسيّة، والتي يحصل بها الاستقرار النفسي، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾[البقرة/153].

رابعاً– التحلّي بالأخلاق الحميدة:

لقد نهج القرآن الكريم في هديه وإرشاده للنّاس منهجاً عظيماً من خلال إرشاداته وتوجيهاته الأخلاقية الرّفيعة التي تؤدّي إلى اطمئنان النّفوس بعد تربيتها كأسلوبٍ من أساليب العلاج النفسيّ، فما كان من فضيلةٍ إلا وحثَّ عليها، وما كان من رذيلةٍ إلا وحذّر منها وحاربها، ولقد حثّ على جملةٍ من الأخلاق التي تقي الإنسان من حالات التوتّر، والاكتئاب، والقلق، والضّيق، تمهيداً للوصول به إلى الاستقرار النفسيّ،و العيش الرّغِد، قال الله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾[النحل/97]، ومن هذه الأخلاق:

التّقوى والصّدق،قال الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ وَكُونُواْ مَعَ الصَّادِقِينَ﴾[التوبة/119]،و**الأمانة**، قال الله تعالى:﴿ إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾[النّساء/58]،و**التّسامح** الذي يريح النّفوس، ويبعث الاطمئنان بها، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾[فصّلت/34]، و**العفّة** التي يبتعد بها الإنسان عن الرّذائل، قال الله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى{40} فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾[النّازعات/40-41]، و**التّعاون** الذي يُشعِر بأهميّة الفرد في المجتمع، وحاجته إلى غيره، مع التّنبيه على أن يكون التّعاون مبنيّاً على أسس الخير، والعمل الصّالح، قال الله تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[المائدة/2]، و**القناعة**التي تُعدُّ من أبرز الخصال التي تعالج الأمراض النفسيّة النّابعة من الحسد والحقد والغيرة والكراهية وضيق الأفق، فمن تولّدت عنده القناعة سقطت عنده جميع تلك الأمراض، ورضي بما قسم الله له؛ لأنّه سيعلم أنَّ ما كان له فلن يتعدّاه إلى غيره، قال الله تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾[الزّخرف/32]، و**إحسان الظنّ** حيث ربّى القرآن الكريم النّفوس على التثبّت من الأخبار، وعدم التسرّع في الحكم على الآخرين؛ لئلا تضطرب النّفوس فتتحسّر على رمي النّاس بالتّهم جُزافى، قال الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[الحجرات/6]،وغير ذلك كثير ممّا لا يتّسع المقام لذكره، وبهذا، وغيره فقد كفل القرآن الكريم للنّاس نفوساً صحيّة تعتمد على ربّها، وترجو ما عنده فتطمئنّ لذلك وترتاح.

4. المبحث الثّالث:الصحّة العقليّة في القرآن الكريم:

4. 1. تعريف الصحّة العقليّة:

الصحّة العقليّة: عرّفت بأنّها حالةٌ إيجابيّة تعني أن يتّسم المرء بسلوكٍ صحّي سليم، وليست مجرّد الخلوّ أو البُرء من أعراض الأمراض العقلية[1] كما يمكن تعريفها بأنّها حالة من التّكامل والتلاؤم بين الوظائف العقليّةوالنفسيّة مع القدرة على مواجهة الإشكاليات، وتحقيق التلاؤم بين المرء ونفسه، وبين المرء وبيئته للوصول إلى أقصى درجة من درجات السّعادة،[2] وأمّا الأمراض العقليّة التي تُخرج الإنسان عن دائرة الصحّة العقليّة فهي: اضطرابات شديدة تؤثّر في قدرة الإنسان على العيش بشكل طبيعي، وتُغيّر في قدراته على التصرّف بشكل سليم،[3]وبناءً عليه يمكننا أن نخلص إلى أنّ المراد بالصحّة العقليّة هو: سلامة الجهاز العصبي، وكمال العقل وقوّته، وخلوّه من الأمراض التي تؤثّر عليه، مع قدرة صاحبه على أداء وظائفه، وإبداء مشاعره وتكيّفه مع نفسه والبيئة المحيطة به ليعيش في سلمٍ وسلام.

4. 2. الصحّة العقليّة والنفسيّة أوجه التّشابه وأوجه الاختلاف:

إنّ المتمعّن في متابعة الصحّة العقليّة والنفسيّة يجد تشابهاً بينهما من حيث العوامل المؤثّرة على صحّة كلّ منهما حيث يتشابهان إلى حدٍّ بعيد في الأسباب التي تؤدّي إلى الخلل في أحدهما أو كلاهما، ومنها: العمر والوراثة والبيئة، وهذه الأسباب نفسها تؤثّر على الصحّة العقليّة، ويمتدّ تأثيرها بعد ذلك إلى الصحّة النفسيّة إلا أنَّ الأمراض العقلية تنشأ عن خلل في الإفرازات الهرمونيّة أو النّواقل العصبيّة في خلايا المخ ممّا يؤدّي إلى اختلال في سلوك المريض،

1حامد عبد السّلام زهران، *دراسات في الصحّة النفسيّة والإرشاد النّفسيّ* (القاهرة: عالم الكتب، ط1، 2003)، 145/1.

2عثمان لبيب فرج، *أضواء على الصحّة الشخصيّة والصحّة العقليّة* (الإسكندريّة: مكتبة النّهضة، ط1، 1970م)، 111/1-112.

3محمّد سلامة محمّد غباري. *أدوار الأخصّائي الاجتماعي في المجال الطبي* (الإسكندريّة: المكتب الجامعي الحديث، 2003م)، 281/1-282.

وقدرته على التّركيز، وقد يصاحب ذلك ضعفاً في الذاكرة، واضطراباً في الأطراف، مع هلوساتٍ مختلفة، فيصبح المريض ذا خطر على نفسه، وعلى المجتمع من حوله بينما نجد أنّ الأمراض النفسيّة تنشأ بسببضغوطات الحياة ومشاكلها، والتي بدورها تؤدّي إلى اضطرابٍ في التّفكير، وضعفٍ في التركيز، وثِقَلٍ في التمييز.

إنّ عدم وجود حدٍّ فاصل بين المرضين العقليّ والنفسيّ جعل علماء النّفس يطلقون اسم الاضطرابات النفسيّة على الأمراض العقليّة والنفسيّة، لكن بعضهم يفرّق بينهما من حيث أنّ الأمراض النفسيّةمنشؤها وظيفيّ أمّا الأمراض العقليّة فمنشؤها عضويّ، وهو خلل في الجهاز العصبيّ المركزيّ.إذن هنالك علاقة طرديّة بينهما من حيث أنّ إصابة إحدى الصحّتين بالمرض قد يصيب الأخرى، ولكن ما يتميّز به المصاب بالمرض النفسيّ أنّه يدرك أنّه مصاب، ولكنّه غير قادر على تجاوز محنته إلا عبر طبيبٍ نفسيّ بينما المصاب بالمرض العقليّ لا يعترف بوجود مشكلةٍ أصلاً، ويتّهم من حوله بعد تفهّم حالته.[1]

4. 3. الأمراض العقليّة وطرق علاجها من منظور القرآن الكريم:

إنّ أكثر الأعراض التي تسيطر على الإنسان، وتسبّب له مشاكل في الصحّة العقليّة هي: الخوف، والغضب، والحزن، والألم، والارتباك، وكلّ ما من شأنه أن يكون سلوكاً غير اعتياديّ، وبسبب تلك الأعراض بعضها أو كلّها يصاب الإنسان بأنواعٍ من الأمراض والاضطرابات العقليّة، لعلّ أهمّها:**الاكتئاب**:و هو اعتلال نفسيّ خطير، يعاني الإنسان فيه مدّةً طويلة من الحزن والأحاسيس السلبيّة الأخرى، فيفقد حماسه، ولا يعود عنده اكتراثٌ بأيّ نشاط،[2]**التشتّت الذهنيّ وعدم التركيز**، ويعود ذلك إلى غزو الشبكة العنكبوتيّة –بما تحويه من تنوّع– لحياتنا كأبرز مؤثّر على ذلك التشتّت. إضافةً إلى ما تمّ ذكره في الأمراض النفسيّة **كالقلق، والهلوسة، والوهم، وجنون العظمة** (الغرور)، فهذه الأمراض تشترك مع الأمراض العقليّة.

لقد أعلى القرآن الكريم من مكانة العقل، ودعا إلى التفكّر والتأمّل في مخلوقات الله، فقال سبحانه: ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[آل عمران/191]، لأنّه الوسيلة الصّحيحة للوصول إلى الخالق سبحانه ابتداءً، ولعمارة الأرض، وإقامة الحضارات ثانياً، فإذا ما اختلّ هذا النّظام الربّاني البديع، فقد أرشدنا القرآن الكريم إلى أنواعٍ من العلاج لضبطه، وإعادته إلى المستوى المطلوب، ولأنّ الأمراض العقليّة والنفسيّة تتشابه فيما بينها فإنّ العلاج كذلك يتشابه، وقد أشار ابن القيّم إلى بعض أنواع العلاج –بعد ظهور بعض الأعراض، وقبل الإصابة بالمرض– فذكر أنّ الحزن لا يصحّح الماضي ولا يُغيّره، ولكنّ الذي يفعل ذلك هو الرّضا، والصّبر، والحمد، والإيمان بالقدر، والاعتراف بأنّ كلّ هذا من عند الله، وأنّ ما قدّره الله كائن لا محالة.[3]لا شكّ أنّ التعاليم الروحيّة الإسلاميّة لها أثر كبيرٌ في علاج الاضطرابات العقليّة، وقد مرّ معنا بعضها سابقاً: كذكر الله، والارتباط به، وتقوية العلاقة معه، والرضا، والصّبر، والصّلاة، والإيمان بالقضاء والقدر، وما إلى ذلك، ويمكن لنا أنّ نضيف هنا عنصراً مهمّاً، وهو **الدّعاء**، باعتباره أحد الوسائل الهامّة في القضاء على البلبلة التي تصادف النّاس في حياتهم، و الدعاءُ يجعل العبد يأنس بربّه فإذا أصابه ضرٌّ لجأ إليه مستغيثاً وطالباً الخير له أو لغيره، أو راجياً كشف البلاء والسّوء عنه أو قد يطلب الاثنان معه، قال الله تعالى: ﴿أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ﴾[النّمل/62]،وقال سبحانه: ﴿ وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾[إبراهيم/34]،كما يمكن لنا أن نَعرِض للتأثيرات الكبيرة على الدّماغ أثناء **الصّلاة وذكر الله**،وما ينجم عن ذلك من راحة وطمأنينة، فقد توصّل بعض الباحثين إلى أن الصّلاة والذكر مرتبطان بانخفاض نشاط الفصّ الجبهي المسؤول عن اتخاذ القرارات، ورجّح الباحثون أنّ تسليم الأمور لله في الشعائر الإسلاميّة قد تكون السّبب وراء انخفاض نشاط الفصّ الجبهيّ، كما أنّ الخشوع في الصّلاة له أثرٌ كبير في تغيير النشاط العقلي مقارنةً بمن لا يخشع، وأنّ الخشوع يزيد في نشاط القشرة الأماميّة الحزاميّة للرأس، وهي المسؤولة عن تنظيم المشاعر والتعلّم والذّاكرة، وتقليل الشّعور بالتوتر والقلق، وتعزيز الأحاسيس الانفعاليّة والاجتماعيّة،[4]ومن وسائل العلاج الفعّالة أيضاً فيما يخصّ الأمراض العقليّة: **الأمل والتفاؤل والرّجاء**، وهذه كلّها تبعث على الطمأنينة والراحة، ومن الكلمات القرآنيّة الدالّة على ذلك: (عسى– لعلّ)، قال الله تعالى: ﴿ فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ فَعَسَى اللهُ أَن يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ

1فريدة أحمد، *الفرق بين الأمراض العقليّة والنفسيّة* (قطر: قناة الجزيرة، 2019م).
https://www.aljazeera.net/news/lifestyle/2019/5/17/%D9%85%D8%A7-%D9%8A%D8%AD%D8%B2%D9%86%D9%83-%D9%82%D8%AF-%D9%8A%D9%81%D9%82%D8%AF%D9%83-%D8%B9%D9%82%D9%84%D9%83-%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B1%D9%82-%D8%A8%D9%8A%D9%86

2زينب منصور حبيب، *معجم الأمراض وعلاجها* (عمّان: دار أسامة للنّشر والتّوزيع، ط1، 2010م)، 53/1.

3محمّد بن أبي بكربن القيّم، *زاد المعاد في هدي خير العباد* (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط14، 1407هـ)، 359/2.

4 Newberg, A.B., Wintering, N.A., Yaden, D.B., Waldman, M.R., Reddin, J., & Alavi, A. (2015). *سلسلة من الدراسات خاصة بتأثير علم النفس العصبي على تغيير حالات العقل أثناء التركيز في الصلاة الإسلامية*-Journal of Physiology—Paris, 109, 214 .220.

أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِ فَيُصْبِحُواْ عَلَى مَا أَسَرُّواْ فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ﴾[المائدة/52]،وقال سبحانه: ﴿ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً﴾[الطلاق/1]،والحقّ أنّ الأمل والتفاؤل والرّجاء يعدّون من أقوى الوسائل التي يتحدّى بها الإنسان ظروف الحياة فعند وقوع المحن والكروب، وعندما يُصاب الإنسان بالهمّ والغمّ لا يجد له ملجأً إلا الله، ولا عاصم له من دونه، قال الله تعالى: ﴿وَعَلَى الثَّلاَثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّواْ أَن لاَّ مَلْجَأَ مِنَ اللّهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُواْ إِنَّ اللّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾[التوبة/118].

الخاتمة

تجلّتمن خلال هذه الدراسة الأهميّة العظيمة التي يحظى بها الإنسان من خالقه سبحانه وتعالى فقد أنزل عليه كتاباً بيّن له فيه الطّريق الذي ينبغي عليه أن يسلكه، وأرشده إلى ما يُصلح كافّة جوانب حياته، ومنها المحافظة على صحّته (البدنيّة والنفسيّة والعقليّة) التي أنعم الله بها عليه؛ ليؤدّي ما يترتّب عليه من واجباتٍ كونيّة وشرعيّة لعمارة الأرض على أكمل وجه، وبعد هذه الدّراسة الدّقيقة الموجزة فإنّني أرى بأنّ كلّ بُعدٍ صحّي يصلحُ لأن يكون بحثاً مستقلاً قائماً بذاته، بل أعتقد بأنّه يمكن التوسّع في هذا البحث، والبناء عليه في تصنيف كتابٍ يعدّ إضافة جيّدة للمكتبة الإسلاميّة. وختاماً فهذا جهد المقلّ فما أصبت فمن الله، وما أخطأت فمن نفسي والشيطان.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

ابن القيّم، محمد بن أبي بكر بن أيوب. *الروح*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1395هـ.

ابن القيم، محمّد بن أبي بكر بن أيوب. *زاد المعاد في هدي خير العباد*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط14، 1407هـ.

ابن حنبل، أحمد. *مسند أحمد*. مصر: مؤسّسة قرطبة، د.ط، د.ت.

ابن ماجه، محمد بن يزيد. *سنن ابن ماجه*. تح. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الفكر.

ابن منظور، محمد بن مكرم.*لسان العرب*. بيروت:دار الصادر، د.ط، د.ت.

أبو داود، سليمان بن الأشعث. *سنن أبي داود*. تح. محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت.

أحمد، فريدة. *الفرق بين الأمراض العقليّة والنفسيّة*. قطر: قناة الجزيرة، 2019م.

https://www.aljazeera.net/news/lifestyle/2019/5/17/%D9%85%D8%A7-%D9%8A%D8%AD%D8%B2%D9%86%D9%83-%D9%82%D8%AF-%D9%8A%D9%81%D9%82%D8%AF%D9%83-%D8%B9%D9%82%D9%84%D9%83-%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B1%D9%82-%D8%A8%D9%8A%D9%86

الأزهري، محمّد بن أحمد. *تهذيب اللغة*. تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث عربي، ط1، 2001م.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه*. تح. مصطفى البغا، بيروت: دار ابن كثير، اليمامة، ط3، 1407هـ.

البركتي، محمد عميم إحسن. *قواعد الفقه*. كراتشي: الصّدف ببلشرز، ط1، 1407هـ، 1986م.

الترمذي، محمد بن عيسى. *الجامع الصحيح سنن الترمذي*. تح. أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت.

التكري، عبد النبي بن عبد الرسول. *دستور العلماء*. تح. حسن هاني فحص، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 1421هـ 2000م.

الجرجان، علي بن محمد. *التعريفات*. تح. إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ.

حبيب، زينب منصور. *معجم الأمراض وعلاجها*. عمّان: دار أسامة للنّشر والتّوزيع، ط1، 2010م.

الزبيري، إفتهات عبد الفتّاح. *الصحّة الجسديّة مصطلحات ومفاهيم*. اليمن: مجلّة اليمن الطبيّة، 2020م.

زهران، حامد عبد السّلام. *دراسات في الصحّة النفسيّة والإرشاد النّفسي*. القاهرة: عالم الكتب، ط1، 2003م.

سالم، محمد شريف. *الوسواس القهري*. القاهرة: دار العقيدة، ط5، 2008م.

الشوكاني، محمد بن علي. *فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير*. بيروت: دار الفكر.

صليبيا، جميل. *المعجم الفلسفي*. بيروت: دار الكتب اللبناني، د.ط، 1982م.

الطبري، محمد بن جرير.*جامع البيان في تأويل القرآن*. بيروت:دار فكر، 1405هـ.

العسقلاني، أحمد بن علي. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. تح. محب الدين الخطيب، بيروت:دار معرفة، د.ط، د.ت.

علي، إسماعيل إبراهيم. *علم النّفس الفسيولوجي*. عمّان: دار أمجد للنشر والتوزيع، ط1، 2017م.

الغباري، محمد سلامة محمد. *أدوار الأخصائي الاجتماعي في المجال الطبي*. الإسكندريّة: المكتب الجامعي الحديث، د.ط، 2003م.

الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. *إحياء علوم الدين*. بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت.

فرج، عثمان لبيب. *أضواء على الصحّة الشخصيّة والصحّة العقليّة*. الإسكندريّة: مكتبة النّهضة، ط1، 1970م.

كاظم، عمار. *الصحة مفهوماً وأهمية*. العراق: جريدة النّهار، العدد 2736، 2016/4/8م.

الماوردي، علي بن محمد بن حبيب. *النّكت والعيون*. تح. السيد ابن عبد المقصود، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت.

مسلم، مسلم بن الحجاج. *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*.بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت.

المشهداني، أمل علي سلومي. *الصحّة النفسيّة*. العراق: جامعة بابل، 2017م.
http://www.uobabylon.edu.iq/uobColeges/lecture.aspx?fid=14&depid=1&lcid=66589

مكنزي، كوام. *القلق ونوبات الذّعر*.ترجمة.هلا أمان الدين ، الرياض: دار المؤلف، ط1، 1434هـ.

المناوي، محمد عبد الرؤوف. *التعاريف*. تح. محمد رضوان الداية، بيروت: دار الفكر، ط1، 1410هـ.

منظمة الصحّة العالميّة. *الصحّة النفسيّة تعزيز استجابتنا*. صحيفة وقائع رقم220-2010م.
https://web.archive.org/web/20131025103546/http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs220/ar/index.html

نجاتي، محمد عثمان. *القرآن وعلم النّفس*. القاهرة: دار الشّروق، ط5، 1993م.

هناء، يحيى أبو شهبة. *الإسلام وتأصيل علم النّفس*. القاهرة: دار الفكر العربي، 2007م.

اليرودي، انشراح أحمد توفيق. *الوهم وأثره في السلوك الإنساني دراسة نفسية تربوية إسلامية*. غزة: مجلة الجامعة الإسلامية، 2014م.

(Newberg, A.B., Wintering, N.A., Yaden, D.B., Waldman, M.R., Reddin, J., & Alavi, A. (2015). سلسلة من الدراسات خاصة بتأثير علم النفس العصبي على تغيير حالات العقل أثناء التركيز في الصلاة الإسلامية Journal of Physiology—Paris, 109, 214-220.

آيات الشفاء في القرآن بين التفسير والعلم
(Kuran'da Tefsir Ve Bilim Arasındaki Şifa Ayetleri)

Dr. Öğr. Üyesi Mücahit ELHUT*

المدخل

الحمد لله المعافي الكافي منزل كتابه المغني الشافي، والصلاة والسلام على النبي ذي القلب الصافي والوعد الوافي، حمدا وصلاة وسلاما يعجز عنها حصر أوصافي، دائما أبدا بلا علة أو ارتجاف.

أول ما أبدأ به تعريف الشفاء، ومن ثم التعريج بمفهوم الشفاء حسب السياق القرآني، ومن ثم حكم التداوي بالقرآن ونحوه من الأدعية المأثورة، ومن ثم أعرج إلى ذكر آيات الشفاء وأقوال المفسرين فيها، وتعريض على أهم ما هو مشهور بهذا الباب من الأقوال والمؤلفات حسبما يحتاجه البحث ويتسعه.

الشفاء: دواء معروف وهو ما يبرئ من السقم، وأشفيت فلانا إذا وهبت له شفاء من الدواء ويقال شفاء العي السؤال.[1]

الشين والفاء والحرف المعتل يدل على الإشراف على الشيء؛ يقال أشفى على الشيء إذا أشرف عليه. وسمي الشفاء شفاء لغلبته للمرض وإشفائه عليه.[2]

ولما أمر النبي صلى الله عليه وسلم حسان بهجاء كفار قريش؛ ففعل قال:"شفى واشتفى"[3] أراد أنه شفى المؤمنين واشتفى بنفسه أي اختص بالشفاء، وهو من الشفاء البرء من المرض، يقال شفاه الله يشفيه واشتفى افتعل منه؛ فنقله من شفاء الأجسام إلى شفاء القلوب والنفوس، واشتفيت بكذا وتشفيت من غيظي، وفي حديث الملدوغ "فشفوا له بكل شيء"[4] أي عالجوه بكل ما يشتفى به؛ فوضع الشفاء موضع العلاج والمداواة.

وله معان لا علاقة لها بالبحث لذا لم أجلبها خشية الاطالة منها حرف الشيء، وغروب الشمس، والمثقب وغيرها.[5]

ألفاظ ذات صلة:

الرُّقْيَةُ:بالضَّمِّ: العُوذَةُ الَّتِي يُرْقَى بِهَا صاحِبُ الآفَةِ كالحُمَّى والصَّرَعِ وغيرِهما.[6]يقال رقأ الدم فهو يرقأ رقوءا، ورقأ العرق: إذا سكن، ورقأ الدمع رقوءا، إذا انقطع.وقال ابن السكيت: الرقوء: الدواء الذي يرقأ به الدم،والعرب تقول: " لاتسبوا الإبل فإن فيها رقوء الدماء"، أي تعطي في الديات فتحقن الدماء.ويقال: رقى الراقي رقية ورقيا، إذا عوذ ونفث في عوذته، وصاحبها رقاء. والمرقى يسترقي، وهم الراقون.[7]

التميمة: خرزة رقطاء تنظم في السير ثم يعقد في العنق وهي التمائم والتميم، عن ابن جني، وقيل هي قلادة يجعل فيها سيور وعوذ، وحكي عن ثعلب تممت المولود علقت عليه التمائم.[8]

والفرق بين الرقية والتميمة أن الرقية تكون بقراءة شيء من القرآن أو غيره، أما التميمة فهي ورقة يكتب فيها شيء من ذلك، يعنيالتعويذ مقروء، والتميمة: تعويذ مكتوب.[9]

---

* Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi

[1] ابن منظور محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، الأولى) 436/14 شفى.

[2] ابن فارس أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، *معجم مقاييس اللغة*، تح. عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، 1979) 199/3 شفى.

[3] قالت عائشة: فسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول لحسان: «إن روح القدس لا يزال يؤيدك، ما نافحت عن الله ورسوله»، وقالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «هجاهم حسان فشفى واشتفى»، مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري، *الصحيح*، تح محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي) 1935/4 ر 2490 باب فضائل حسان بن ثابت رضي الله عنه.

[4] عن أبي سعيد الخدري "أن رهطا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انطلقوا في سفرة سافروها، فنزلوا بحي من أحياء العرب، فاستضافوهم، فأبوا أن يضيفوهم، قال: فلدغ سيد ذلك الحي، فشفوا له بكل شيء، لا ينفعه شيء،... الحديث"، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق السِّجِسْتاني، *سنن أبي داود*، تح. شعَيب الأرنؤوط (بيروت: دار الرسالة العالمية، الأولى،2009 م) 292/5ر 3418 باب في كسب الأطباء.

[5] ابن سيده أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، *المحكم والمحيط الأعظم*، تح عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000) 104/8 شفى.

[6] الزَّبيدي مرتضى محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تح. مجموعة من المحققين (الكويت: دار الهداية) 175/38 رقى.

[7] الأزهري محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، *تهذيب اللغة*، تح. محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الأولى، 2001م) 224/9 رقى.

[8] ابن منظور، *لسان العرب*، 67/12 تمم.

[9] *الموسوعة الفقهية الكويتية* (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 2007) 30/14.

التعويذة: يقال عوَّذت فلاناً بالله وأسمائه، وبالمعوِّذتين من القرآن إذا قلت: أُعيذك بكلمات الله وأسمائه من كلّ شرّ وكل داء وحاسد وعين. ويُروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يعوِّذ ابني ابنته البتول عليهم السلام بهما. وأما التعاويذ التي تكتب وتعلَّق على الإنسان من العين فقد نُهي عن تعليقها. وهي تسمى المعَاذات أيضاً، يعوَّذ بها من عُلِّقت عليه من العين والفزع والجنون. وهي العُوَذ، واحدتها عُوذة.[1]

التولة: التِوَلة بالكسر السِحْر وما يحبّب المرأةَ إلى زوجها.[2]قال ابن فارس: هو شيء تجعله المرأة في عنقها تتحسن به عند زوجها.[3]فالتولة أيضا ضرب من التعويذ.[4]

النشرة: المنشور ونشرتُ عن المريض، إذا رقيته حتى يُفيق، وهي النُّشرة.[5]

الرتيمة: أرتمت الرجل إرتاماً إذا عقدت في إصبعه خيطاً يستذكر به حاجتهن واسم ذلك الخيط الرّتمَةَ والرّتيمة.[6]أما الرتيمة التي بمعنى أنها خيط كان يربط في العنق أو في اليد في الجاهلية لدفع الضرر بزعمهم فهو منهي عنه، لأنه من جنس التمائم المحرمة.[7]

مفهوم الشفاء في القرآن

لقد حمل مفهوم الشفاء عدة معان للشفاء دون الخوض في معاني أصل الكلمة كما ذكر أعلاه، وشملت شفاء القلوب والأفهام والأبدان، ففي شفاء القلوب من كل ما يكدرها من الأحزان والأدران وهذا ما ورد في قوله تعالى:﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ﴾[التوبة:14].ويبرئ داء صدور قوم مؤمنين بالله ورسوله، وذلك الداء، هو ما كان في قلوبهم عليهم من المؤجِدة بما كانوا ينالونهم به من الأذى والمكروه.[8]

ومن شفاء الأفهام والعقول مما يعتريها من الأفكار والشوارد ما ذكر في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ﴾ [يونس:57]. وشفاء لما في الصدور: وذلك أن القرآن ذو شفاء لما في القلوب من داء الجهل؛ لأن داء الجهل أضر للقلب من داء المرض للبدن.[9]

ومن شفاء الأبدان وما يحل بها من الآلام والأسقام قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ [النحل:69]. فِيهِ شِفَآء لِلنَّاسِ: لأنه من جملة الأشفية والأدوية المشهورة النافعة، وقل معجون من المعاجين لم يذكر الأطباء فيه العسل، وليس الغرض أنه شفاء لكل مريض، كما أن كل دواء كذلك.[10]

حكم الرقية والتشفي بالقرآن

الأصل في هذا الباب قوله تعالى:﴿ وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خسارا﴾[الإسراء:82]. واختلف العلماء في كون القرآن شفاء على قولين:

أحدهما: أنه لا يشرع الاستشفاء به من الأمراض البدنية، بل هو شفاء للقلوب، بزوال الجهل عنها وإزالة الريب، ولكشف غطاء القلب من مرض الجهل لفهم المعجزات، والأمور الدالة على الله تعالى، لقوله تعالى:﴿يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور﴾[يونس:57].

---

1 الأزهري، *تهذيب اللغة*، 94/3 عاذ.

2 ابن المطرز ناصر الدين بن عبد السيد بن علي، *المغرب في ترتيب المعرب*، تح. محمود فاخوري (حلب: مكتبة أسامة بن زيد، الأولى، 1979) 108/1 تول.

3 الزبيدي، *تاج العروس*، 146/28 تول.

4 *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 23/13.

5 ابن دريد أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، *جمهرة اللغة*، تح. رمزي منير بعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، الأولى، 1987م) 734/2 نشر.

6 الأزهري، *تهذيب اللغة*، 199/14 رتم.

7 *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 26/13.

8 الطبري محمد بن جرير بن يزيد الآملي، *جامع البيان في تأويل القرآن*، تح. أحمد محمد شاكر (بيروت: الرسالة، الأولى، 2000 م) 160/14.

9 الخازن علاء الدين علي بن محمد البغدادي، *لباب التأويل في معاني التنزيل* (بيروت: دار الفكر، 1979 م) 194/3.

10 الزمخشري محمود بن عمر الخوارزمي، *الكشاف عن حقائق التنزيل*، تح. عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي) 577/2.

الثاني: أنه شفاء أيضا من الأمراضبالرقية والتعوذ ونحوه، وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء،فجوزوا الاستشفاء بالقرآن: بأن يقرأ على المريض، أو الملدوغ الفاتحة، ويتحرى ما يناسب، وإن كان القرآن كله شفاء على أنّ"من" في قوله تعالى:﴿وننزل من القرآن﴾ للبيان. وفي الخبر "من لم يستشف بالقرآن فلا شفاه الله".[1]

ولما روى الأئمة، واللفظ للدارقطني عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: "بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في سرية ثلاثين راكبا، قال فنزلنا على قوم من العرب، فسألناهم أن يضيفونا، فأبوا، فلدغ سيد الحي؛ فأتوا فقالوا: فيكم أحد يرقي من العقرب؟ وفي رواية ابن قتة: إن الملك يموت. قال: قلت أنا: نعم، ولكن لا أفعل حتى تعطونا. فقالوا: فإنا نعطيكم ثلاثين شاة، قال: فقرأت عليه {الحمد لله رب العالمين} سبع مرات فبرأ"، وفي رواية سليمان بن قتة عن أبي سعيد "فأفاق وبرأ؛ فبعث إلينا بالنزل، وبعث إلينابالشاء، فأكلنا الطعام أنا وأصحابي، وأبوا أن يأكلوا من الغنم، حتى أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته الخبر، فقال: وما يدريك أنها رقية؟ قلت: يا رسول الله شيء ألقي في روعي، قال: كلوا وأطعمونا من الغنم ".[2]

وصرح الفقهاء بجواز الاستشفاء بقراءة القرآن على المريض، قال ابن عابدين: وعلى الجواز عمل الناس اليوم وبه وردت الآثار، فعن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا مرض أحد من أهله نفث عليه بالمعوذات، فلما مرض مرضه الذي مات فيه جعلت أنفث عليه وأمسحه بيد نفسه؛ لأنها كانت أعظم بركة من يدي.[3]قال النووي: يستحب أن يقرأ عند المريض بالفاتحة لقول النبي صلى الله عليه وسلم: وما أدراك أنها رقية.[4]

ويستحب أن يقرأ عنده: {قل هو الله أحد}، و{قل أعوذ برب الفلق}، و{قل أعوذ برب الناس} مع النفث في اليدين، فقد ثبت ذلك من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم.[5]

وأما الاستشفاء بالأدعية والأذكار المأثورة: لا خلاف بين الفقهاء في جواز الاستشفاء بالأدعية والأذكار المأثورة، لما روي عن عائشة رضي الله عنها "أنه صلى الله عليه وسلم كان يعوذ أهل بيته، يمسح بيده اليمنى، ويقول: اللهم رب الناس أذهب البأس واشف أنت الشافي، لا شفاء إلا شفاؤك، شفاء لا يغادر سقما"، وفي حديث آخر عن عثمان بن أبي العاص رضي الله عنه أنه شكا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجعا يجده في جسده منذ أسلم، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ضع يدك على الذي تألم من جسدك، وقل: بسم الله ثلاثا، وقل سبع مرات: أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ما أجد وأحاذر".[6]

وقد أجمع الفقهاء على جواز التداوي بالرقيإذا توفرت ثلاثة شروط:

1- أن يكون بكلام الله تعالى أو بأسمائه وصفاته.

2- وباللسان العربي أو بما يعرف معناه من غيره.

3- وأن يعتقد أن الرقية لا تؤثر بذاتها بل بإذن الله تعالى.[7]

فعن عوف بن مالك رضي الله عنه قال: "كنا نرقي في الجاهلية فقلنا: يا رسول الله كيف ترى في ذلك؟ فقال: اعرضوا عليّ رقاكم، لا بأس بالرقى ما لم يكن فيه شرك" وما لا يعقل معناه لا يؤمن أن يؤدي إلى الشرك فيمنع احتياطا.[8]

وقال قوم: لا تجوز الرقية إلا من العين واللدغة لحديث عمران بن حصين رضي الله عنه "لا رقية إلا من عين أو حمة"[9] وأجيب بأن معنى الحصر فيه أنهما أصل كل ما يحتاج إلى الرقية، وقيل: المراد بالحصر معنى الأفضل، أو لا رقية أنفع، كما قيل لا سيف إلا ذو الفقار.

وقال قوم: المنهي عنه من الرقى ما يكون قبل وقوع البلاء، والمأذون فيه ما كان بعد وقوعه، ذكره ابن عبد البر والبيهقي وغيرهما؛ لحديث ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعا "إن الرقى والتمائم والتولة شرك"[10]وأجيب بأنه إنما كان ذلك من الشرك؛ لأنهم أرادوا دفع المضار وجلب المنافع من عند غير

1البرهان فوري علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، *كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال*، تح. بكري حياني (بيروت: مؤسسة الرسالة، الخامسة،1981م) 9/10 ر 28105.

2الترمذي محمد بن عيسى بن سَوْرة، *سنن الترمذي*، تح. بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998 م) 467/3 ر 2064؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، 24/13 وما بعد.

3 مسلم، *الصحيح*، 1723/4ر 2192 باب رقية المريض بالمعوذات والنفث.

4البخاري محمد بن إسماعيل، *الصحيح*، تح. محمد زهير الناصر (السعودية: دار طوق النجاة الأولى، 1422هـ) 3*92ر 2276.

5الموسوعة الفقهية الكويتية 61/33.

6مسلم، *الصحيح*، 1728/4 ر 2202 باب استحباب وضع يده على موضع الألم مع الدعاء.

7 الموسوعة الفقهية الكويتية، 124/11.

8 مسلم، *الصحيح*، 1727/4 ر 2200 باب لا بأس بالرقى ما لم يكن فيه شرك.

9البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، *السنن الكبرى* (الهند: مجلس دائرة المعارف النظامية حيدر آباد، الأولى، 1344 هـ) 348/9 ر 20074.

10ابن حنبل أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، *المسند* ، تح. شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الأولى، 2001 م) 110/6ر 3615.

الله، ولا يدخل في ذلك ما كان بأسماء الله وكلامه، وقد ثبت في الأحاديث استعمال ذلك قبل وقوعه كحديث عائشة رضي الله عنها:"أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أوى إلى فراشه نفث في كفيه بـ قل هو الله أحد وبالمعوذتين ثم يمسح بهما وجهه".وحديث ابن عباس رضي الله عنهما:"أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعوذ الحسن والحسين بكلمات الله التامة، من كل شيطان وهامة".[1]

قال الربيع: سألت الشافعي عن الرقية فقال: لا بأس أن يرقي بكتاب الله وما يعرف من ذكر الله. قلت: أيرقي أهل الكتاب المسلمين؟ قال: نعم إذا رقوا بما يعرف من كتاب الله وبذكر الله، وقال ابن التين: الرقية بالمعوذات وغيرها من أسماء الله هو الطب الروحاني، إذا كان على لسان الأبرار من الخلق حصل الشفاء بإذن الله تعالى، فلما عز هذا النوع فزع الناس إلى الطب الجسماني.[2]

ومنه يتفرع الحكم التكليفي للتعاويذ:حيث يختلف حكم التعاويذ باختلاف ما تتخذ منهوتنقسم إلى ثلاثة أقسام وفق الشروط السابقة الذكر:

القسم الأول:ما لا يعقل معناهومنه ما كان يرقى به في الجاهلية، فذهبجمهور الفقهاء إلى: أنه يجب اجتنابه بلا خلاف. أو على ما إذا كانت بغير لسان العرب ولا يدري ما هي، ولعله يدخلها سحر أو كفر أو غير ذلك مما لا يعرف معناه، فإنها حينئذ حرام، صرح به الخطابي والبيهقي وابن رشد والعز بن عبد السلام وجماعة من أئمة الشافعية وغيرهم،وقال في الشرح الصغير: لا يرقى بالأسماء التي لم يعرف معناها، قال مالك: ما يدريك لعلها كفر؟[3]

القسم الثاني:ما كان تعويذا بكلام الله تعالى أو بأسمائه فذهب جمهور الفقهاءإلى أن الاسترقاء بذلك جائز.

القسم الثالث: ما كان بأسماء غير الله من ملك مقرب أو من معظم من المخلوقات كالعرش. فصرح الشوكاني: بأنه يكره من الرقى ما لم يكن بذكر الله وأسمائه خاصة، ليكون بريئا من شوب الشرك قال: وعلى كراهة الرقى بغير القرآن علماء الأمة. وقال القرطبي: هذا ليس منالواجب اجتنابه ولا من المشروع الذي يتضمن الالتجاء إلى الله والتبرك بأسمائه، فيكون تركه أولى، إلا أن يتضمن تعظيم المرقي به، فينبغي أن يجتنب كالحلف بغير الله.[4]

واختلف العلماء في حكم النفث وغيره عند الرقى والتعاويذ، فمنعه قوم، وأجازه آخرون. قال النووي: وقد أجمعوا على جوازه، واستحبه الجمهور من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، واستدلوا بما روته عائشة رضي الله عنها: " أن النبي صلى الله عليه وسلم كان ينفث في الرقية "، وأيضا بما روي عن محمد بن حاطب رضي الله عنه أن يده احترقت، فأتت به أمه النبي صلى الله عليه وسلم فجعل ينفث عليها، ويتكلم بكلام زعم أنه لم يحفظه".وقال محمد بن الأشعث: ذهب بي إلى عائشة رضي الله عنها وفي عيني سوء فرقتني ونفثت.

واستدل الآخرون: وهم إبراهيم وعكرمة، والحكم بما قال بعضهم: دخلت على الضحاك وهو وجع، فقلت: ألا أعوذك يا أبا محمد؟ قال: بلى، ولكن لا تنفث، فعوذته بالمعوذتين. وبما قال ابن جريج لعطاء: القرآن ينفخ أو ينفث؟ قال: لا شيء من ذلك.[5]

وأما حكم النشرة، فقد ذهب جمهور الفقهاء الحنفية والمالكية عدا ابن عبد السلام والشافعية والحنابلة إلى أنه جائز وهو قول سعيد بن المسيب، وعائشة رضي الله عنها، وأبي عبد الله والطبري وكانت عائشة رضي الله عنها تقرأ بالمعوذتين في إناء، ثم تأمر أن يصب على المريض.

وذهب ابن عبد السلام من المالكية إلى أنه حرام، ومنعها أيضا الحسن، وإبراهيم النخعي، وابن الجوزي. وكذلك مجاهد لم ير أن تكتب آيات القرآن، ثم تغسل، ثم يسقاه صاحب الفزع وقال النخعي: أخاف أنيصيبه بلاء؛ لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: "إن النشرة من عمل الشيطان".

وقيل: المنع محمول على ما إذا كانت خارجة عما في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن المداواة المعروفة، والنشرة من جنس الطب، فهي غسالة شيء له فضل كوضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم.[6]

وأما الرتيمة فيختلف حكمها باختلاف معانيها: والتي هي بمعنى: خيط يربط بأصبع أو خاتم لتستذكر به الحاجة، فقد ذكر ابن عابدين أنها لا تكره، لأنها تفعل لحاجة فليس بعبث، لما فيه من الغرض الصحيح، وهو التذكر عند النسيان. وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بعض أصحابه بذلك، وفي المنح: أنهمكروه؛ لأنه محض عبث، وعلى هذا الخلاف: الدملج، وهو ما يصنعه بعض الرجال في العضد.[7]

---

[1] الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد، *المعجم الأوسط*، تح. طارق بن محمد، (القاهرة: دار الحرمين، 1415) 376/2.

[2] الموسوعة الفقهية الكويتية، 124/11.

[3] الصاوي أحمد بن محمد المالكي، *بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك*، تح. أحمد سعد علي وغيره (مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1952 م) 533/2.

[4] الموسوعة الفقهية الكويتية، 13/24-25-26.

[5] الموسوعة الفقهية الكويتية، 13/25.ذ

[6] الموسوعة الفقهية الكويتية، 13/25.

[7] الدُمْلُج والدُمْلُوج بضم الدال واللام فيهما المعضد، الرازي محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر، مختار الصحاح، تح. محمود خاطر، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1995) ص218.

وأما إن كانت الرتيمة بمعنى أنها خيط كان يربط في العنق أو في اليد في الجاهلية لدفع الضرر بزعمهم فهو منهي عنه، لأنه من جنس التمائم المحرمة، وذكر في حدود الإيمان أنه كفر.[1]

آيات الشفاء في القرآن

- **القرآن جملة شفاء**

إن القرآن بجملته شفاء للناس، ودواء لأسقامهم وعللهم المادية والمعنوية، وهذا ماصرحت الآيات القرآنية والعديد من الأثار والأدلة النبوية، قال تعالى:﴿وننزل من القرآن ما هو شفاء﴾ أي بيان من العمى ويقال شفاء للبدن إذا قرىء على المريض يبرأ أو يهون عليه،[2]وقيل شفاؤهشفاء بالرقى والعوذ كما جاء في حديث الذي رقي بالفاتحة من لسعة العقرب،[3]وقيل يحتمل شفاؤه ثلاثة أوجه:أحدها: شفاء من الضلال، لما فيه من الهدى.الثاني: شفاء من السقم، لما فيه من البركة.الثالث: شفاء من الفرائض والأحكام، لما فيه من البيان.[4]

ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ﴾ وهو شفاء لكل من آمن به من الشك والريب والأوجاع.[5]

ومن السنة: عن رجاء الغنوي يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:"مَن لم يستشف بالقرآن فلا شفاه الله".[6] ومنه: "من استشفى بغير القرآن فلا شفاه الله".[7]

قال ابن مسعود: عليكم بالشفاءين؛ القرآن والعسل. قال أبو عبيد: يريد عبد الله هذه الآية "وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين" والآية التي في النحل يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس[8]

وعن طلحة بن مصرف، قال: كان يقال: إذا قرئ القرآن عند المريض، وجد لذلك خفة. قال: فدخلت على خيثمة، وهو مريض، فقلت: إني أراك اليوم صالحا، فقال: إنه قرئ عندي القرآن.[9]

وبهذا يظهر ان القرآن شفاء للمستشفي به مع عدم إنكار القرآن الأخذ بالأسباب وذكر العلاج المادي ووجوب الأخذ به وليس هذا مكانه، وإليك بعض ما ورد بحقه دليل على أنه من آيات الشفاء أو يستشفى به:

- **البسملة**

عن جابر قال: "لما نزلت بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هرب الغيم إلى المشرق، وسكنت الرياح، وهاج البحر، وأصغت البهائم بآذانها، ورجمت الشياطين من السماء، وحلف الله بعزته ألا يسمّى اسمه على شيء إلّا شفاه ولا يسمّى اسمه على شيء إلّا بارك عليه، ومن قرأ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ دخل الجنة".[10]

- **الفاتحة**

إن أكثر الآيات التي وردت الأدلة في أنها شفاء للناس هي سورة الفاتحة، وهي المسماة بالشافية، والشفاء، وسورة الشفاء، والراقية،[11]وهذه الرواياتمن أدلة المجيزين للرقيةأساسا وهي:

عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أن نفرًا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مروا بماء فيهم لديغ– أو سليم – فعرض لهم رجل من أهل الماء، فقال: هل منكم من راق، فإن في الماء رجلًا لديغًا أو سليمًا؟ فانطلق رجل منهم، فقرأ بفاتحة الكتاب على شاء، فبرًا، فجاء بالشاء إلى

---

[1]الموسوعة الفقهية الكويتية، 26/13.

[2] السمرقندي نصر بن محمد بن إبراهيم، *بحر العلوم*، تح. محمود مطرجي (بيروت: دار الفكر) 326/2.

[3]أبو حيان محمد بن يوسف بن علي الأندلسي، *البحر المحيط في التفسير*، تح. صدقي جميل، (بيروت: دار الفكر، 1420 هـ) 104/7.

[4] الماوردي علي بن محمد بن حبيب البصري، *النكت والعيون*، تح. السيد بن عبد المقصود، (بيروت: دار الكتب العلمية) 268/3.

[5]القرطبيمحمد بن أحمد بن أبي بكر، *الجامع لأحكام القرآن*، تح. هشام البخاري، (الرياض: دار عالم الكتب، 2003 م) 369/15.

[6]الرازي فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي، *مفاتيح الغيب*، (بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى 2000 م) 29/21؛ البرهان فوري، كنز العمال، 9/10 ر 28105 وفي التحقيق قال لا يصح.

[7]أورده عدد من المفسرين، وعند المحدثين بلفظ: "اسْتَشْفُوا بِما حَمِدَ الله تَعالى بِهِ نَفْسَهُ قَبْلَ أنْ يَحْمَدَهُ خَلْقُهُ وَبِما مَدَحَ الله تعالى به نفسه {الحمد لله} و {قل هُوَ الله أحَدٌ} فَمَنْ لَمْ يَشْفِهِ القُرْآنُ فَلَا شَفاهُ الله" الخَلَّال الحسن بن محمد بن الحسن بن علي البغدادي، *من فضائل سورة الإخلاص وما لقارئها*، تح. محمد طرهوني (القاهرة: مكتبة لينة، الأولى، 1412هـ) ص 76 ر33، قال عنه السيوطي ضعيف.

[8]السمرقندي، *بحر العلوم*، 281/2؛ أبي شيبة الكتاب عبد الله بن محمد بن إبراهيم العبسي، *المصنف في الأحاديث والآثار*، تح. كمال الحوت (الرياض: مكتبة الرشد، الأولى، 1409) 60/5 ر 23689.

[9]البيهقي، *شعب الإيمان*، تح. عبد العلي حامد، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الأولى، 2003 م) 171/4 ر 2343.

[10]الثعلبي أحمد بن محمد النيسابوري، *الكشف والبيان*، تح. محمد بن عاشور (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الأولى 2002م).

[11]البقاعي برهان الدين إبراهيم بن عمر، *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*، تح. عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995 م) 12/1؛ الفيروزآبادى مجد الدين محمد بن يعقوب، *بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز*، تح. محمد علي النجار (القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1996 م) 128/1.

أصحابه، فكرهوا ذلك، وقالوا: أخذت على كتاب الله أجرًا، حتى قدموا المدينة، فقالوا: يا رسول الله، أخذ على كتاب الله أجرًا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله".[1]

وعن خارجة بن الصلت التميمي عن عمه علاقة بن صحار قال: أقبلنا من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأتينا على حي من العرب، فقالوا: إنا قد أنبئنا أنكم قد جئتم من عند هذا الرجل بخير، فهل عندكم من دواء، أو رقية، فإن عندنا معتوهًا في القيود؟ قال: فقلنا: نعم، قال: فجاؤوا بمعتوه في القيود، فقرأت عليه فاتحة الكتاب ثلاثة أيام غدوة وعشية، كلما ختمتها أجمع بزاقي، ثم أتفل، قال: فكأنما أنشط من عقال، فأعطوني جعلًا، فقلت: لا، حتى أسأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال: "كل، فلعمري من أكل برقية باطل، لقد أكلت برقية حق".[2]

● المعوذتان

عن أبي سعيد الخضري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتعوذ ويقول: "أعوذ بالله من الجان، ومن عين الإنسان" فلما نزلت المعوذتان، أخذ بهما، وترك ما سواهما.[3]

عن ابن عايش الجهني، قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا ابن عايش، ألا أخبرك بأفضل ما تعوذ به المتعوذون؟» قلت: بلى يا رسول الله. قال: «قل أعوذ برب الفلق وقل أعوذ برب الناس».[4]

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: أرخص رسول الله صلى الله عليه وسلم في رقية الحية لبني عمرو بن حزم، قال أبو الزبير: فسمعت جابر بن عبد الله يقول: لدغت رجلًا منا عقرب، ونحن جلوس مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال رجل: يا رسول الله، أرقي؟ قال: "من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل".[5]

وفي رواية قال: رخص النبي صلى الله عليه وسلم لآل حزم في رقية الحية، وقال لأسماء بنت عميس: "مالي أرى أجسام بني أخي ضارعة، تصيبهم الحاجة"، قالت: لا، ولكن العين تسرع إليهم، قال: "ارقيهم"، قالت: فعرضت عليه، فقال: "ارقيهم".[6]

وفي أخرى قال جابر: كان لي خال يرقي من العقرب، فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرقى، قال: فأتاه، فقال، يا رسول الله، إنك نهيت عن الرقى، وإني أرقي من العقرب؟ فقال: "من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل".[7]

● الكافرون

روى الطبراني عن علي قال: لدغت النبي صلى الله عليه وسلم عقرب وهو يصلي فلما فرغ قال: "لعن الله العقرب لا تدع مصليًا ولا غيره" ثم دعا بماء وملح فجعل يمسح عليهاويقرأ {قُلْ يَاأَيُّهَا الْكَافِرُونَ} و {قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ} و {قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ}.[8]

● آيات الشفاء الست

إن هذه الآيات الست رغم ما لها من الشهرة بين المؤلفين في كتب التداوي في القرآن، وشهرتها عند العامة لم أجد دليلا على أنها من آيات الشفاء من الكتاب والسنة، سوى كونها تحمل في طياتها لفظا من ألفاظ الشفاء، وهذا ما جعل بعض المؤلفين على القيام بإدراجها ضمن الآيات التي يتداوى بها ومنهم الزركشي في البرهان،[9]وعلق الشهاب الخفاجي على البيضاوي عندما ذكر من الشفاء الفاتحة وآيات الشفاء بقوله: "وآيات الشفاء هي ست، ويشف صدور قوم مؤمنين،... الآيات، قال السبكي: وقد جرّبت كثيرا"،[10]وما أورده البعض عن القشيري في رؤياه التي حدثت له من رؤياه النبي وامره ان يرقي بها،[11] أو غيرها من الروئ والتجارب التي لا تعد دليلا بذاتها.

1- قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ﴾[التوبة:14].

---

[1]البخاري، *الصحيح*، 92/2.
[2]أبو داود، *السنن*، 296/5 ر 3420.
[3]الترمذي، *السنن*، 395/4 ر 2058.
[4]أحمد بن حنبل، *المسند*، 183/24 ر 15448.
[5]ابن حبان محمد بن حبان البستي، *صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان*، تح. شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، الثانية، 1993) 290/2ر 532.
[6]مسلم، *الصحيح*، 1726/4ر 2198.
[7]مسلم، *الصحيح*، 1726/4ر 2199.
[8]ابن أبي شيبة، *المصنف*، 44/5ر 23553.
[9]الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، الأولى، 1957 م) 435/1.
[10]شهاب الدين الخفاجي أحمد بن محمد بن عمر المصري، *عِنَايةُ القَاضِى وكِفَايةُ الرَّاضِى عَلَى تفْسير البَيضَاوي* (بيروت: دار صادر) 55/6.
[11]إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي، *روح البيان* (بيروت: دار الفكر) 194/5؛ الزركشي، *البرهان*، 435/1؛ الخفاجي شهاب الدين، *عناية القاضي*، 55/6.

2- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[يونس:57].

3- قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[النحل:69].

4- قوله تعالى: ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾[الإسراء:82].

5- قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾[الشعراء:79-80].

6- قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾[فصلت:44].

- **البقرة كلها أو أواخرها**

عن عبد الله، قال: «إن الشيطان يفر من البيت يسمع فيه سورة البقرة».[1] وعن النعمان بن بشير، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله تبارك وتعالى كتب كتابا قبل أن يخلق السماوات والأرض بألفي عام، فأنزل فيه آيتين ختم بهما سورة البقرة، فلا تقرأن في دار ثلاث ليال فيقربها شيطان»[2]

آية الكرسي قال ابن سيرين من قرأها على الأفراد خاصة يكون آمنا من الآفات ويحصل مراده.وقال الكرماني إن كان مريضا شفاه الله.[3]

- **الأنعام**

عن علي بن أبي طالب قال: أنزل القرآن خمسا خمسا ومن حفظه خمسا خمسا لم ينسه إلا سورة الأنعام فإنها نزلت جملة يشيعها من كل سماء سبعون ملكا حتى أدوها إلى النبي صلى الله عليه وسلم ما قرئت على عليل إلا شفاه الله[4]

- **يس**

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: (يس لما قرئت له كزمزم)، فمن قرأ يس بنية الفرج فرج الله عنه، ومن قرأها بنية الشفاء شفاه الله، ومن قرأها بنية الغنى أغناه الله، ومن قرأها على امرأته إذا عسرت ولادتها يسر الله عليها ذلك، ومن قرأها بنية التوبة تاب الله عليه.[5]

العلاقة بين الرقية بالقرآن والعلم

ذكرت عدة مواقع وبحوث أن قراءة القرآن لها الأثر في الشفاء او تخفيف الألم على المرضى، وأفاض الكثير بجلب الأدلة على ذلك من خلال استخدام نظريات علمية وليس هذا مجال سردها فلقد توسعت موسوعات ومواقع الإعجاز العلمي في القرآن في بحث وطرح هذه الموضوعات،[6] بل أوصت بعض الدول بتقنين العلاج في القرآن بعد عقدها مؤتمرا خاصا لذلك.[7]

1البيهقي، *شعب الايمان*، 48/4ر 2164.

2الترمذي، *السنن*، 9/5ر 2882.

3الظاهري خليل بن شاهين، *الإشارات في علم العبارات* (بيروت: دار الفكر) ص623.

4قال البيهقي: "وهذا إن صح إسناده فكأنه خرج من كل سماء سبعون ملكا، والباقي من الملائكة الذين هم فوق السماوات السبع، وفي إسناده من لا يعرف، والله أعلم. البيهقي، *شعب الايمان*، 80/4ر 2211.

5لا أصل له بهذا اللفظ وهو بين جماعة الشيخ إسماعيل الجبرتي باليمن قطعي بالتجربة، السخاوي شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، (القاهرة: دار الكتاب العربي) ص759؛ الكتاني محمد المنتصر بالله بن محمد الزمزمي، تفسير القرآن الكريم، (دروس صوتية مفرغة) درس 237ص1.

6 عبد الدائم كحيل، قوة العلاج بالقرآن بين العلم والإيمان،https://kaheel7.net/?p=9346

7 شيرين يونس، مؤتمر أبو ظبي يوصي بتقنين العلاج في القرآن،
https://www.aljazeera.net/news/miscellaneous/2007/4/13/%D9%85%D8%A4%D8%AA%D9%85%D8%B1-%D8%A8%D8%A3%D8%A8%D9%88%D8%B8%D8%A8%D9%8A-%D9%8A%D9%88%D8%B5%D9%8A-%D8%A8%D8%AA%D9%82%D9%86%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D8%A7%D8%AC

خاتمة

لقد أنزل الله كتابه الكريم شفاء للمؤمنين وكان هذا الشفاء شاملا لكل أنواع الأمراض والأوجاع والشبهات والظنون، فكان شفاء شاملا للجسد والعقل والروح معا، وهذا بصريح نص كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

وكان هذا الشفاء شاملا لكل القرآن فتلاوته لا شك شفاء وراحة لكل مريد، وكذا كان لبعض آي الذكر الحكيم خصوصيات في أحوال وأدواء خاصة بينت السنة مواضعها.

وكانت هذه الآيات من حيث أدلتها دائرة بين الصحيح كسورة الفاتحة والبقرة، والحسن والضعيف كسورة الكافرون والمعوذات ويس، بل والموضوع كالخبر الوارد في سورة الأنعام، كما تم تبيينه أعلاه في البحث.

بل الأمر لم يقف عند الدليل القرآني والسنة النبوية بل تعداه إلى ما تعارف عليه الناس أو اشتهر عند البعض منهم حتى شاع ودارت عليه الأخبار والتجارب كآيات الشفاء الست فلم أجد أي حديث أو رواية تدعم أنها مخصصة للشفاء سوى أن التجربة والروايات الوارد عنها جعلت لها شهرة وأثرا بين الناس ولا يخلو كتاب في آيات الشفاء ونحوه إلا وأوردها.

وأما العلم فكم من مؤتمرات علمية عقدت في هذا الخصوص ولا يخلو الأمر من اخذ ورد ولكن الأمر لا يمكن إنكاره إلا تعنتا أو رد فعل على مغالاة القائلين بعلاج القرآن حيث قاموا بحشو الروايات والأباطيل عن آيات وفوائدها مما لم يثبت فأدى إلى ردات فعل من كلا الفريقين.

وزبدة ما في الأمر أن كتاب الله شفاء لكل مستشف بلا تعيين ولا حصر بآية معينة سوى ما أوردته الأدلة، والأمر يحتاج إلى مزيد من التقصي والبحث في كل ما ألف في هذا المجال حيث أن جل ما ألف في العلاج القرآني خالٍ عنالمنهج العلمي البحثي، إنما يعتمد على مهنة ليشهر مزاولها أو تجربة أوردها صاحبها، ونسأل الله أن يقيض لهذا الأمر أربابه ليقطع على الدجالين والمعارضين أسبابه، إنه نعم المولى ونعم القدير.

المراجع

ابن المطرز ناصر الدين بن عبد السيد بن علي. *المغرب في ترتيب المعرب*. تح. محمود فاخوري، حلب: مكتبة أسامة بن زيد، الأولى، 1979.

ابن حبان محمد بن حبان البستي. *صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان*. تح. شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، الثانية، 1993.

ابن حنبل أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني. *المسند*. تح. شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، الأولى، 2001م.

ابن دريد أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي. *جمهرة اللغة*. تح. رمزي منير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، الأولى، 1987م.

ابن سيده أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي. *المحكم والمحيط الأعظم*. تح. عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000).

ابن فارس أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. معجم مقاييس اللغة. تح. عبد السلام هارون، (بيروت: دار الفكر، 1979.

ابن منظور محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري. لسان العرب. بيروت: دار صادر، الأولى.

أبو حيان محمد بن يوسف بن علي الأندلسي. *البحر المحيط في التفسير*. تح. صدقي جميل، بيروت: دار الفكر، 1420 هـ.

أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق السِّجِسْتاني. *سنن أبي داود*. تح. شعَيب الأرنؤوط، بيروت: دار الرسالة العالمية، الأولى،2009 م.

أبي شيبة الكتاب عبد الله بن محمد بن إبراهيم العبسي. *المصنف في الأحاديث والآثار*. تح. كمال الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، الأولى، 1409.

الأزهري محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي. *تهذيب اللغة*. تح. محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الأولى، 2001م.

إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي. *روح البيان*. بيروت: دار الفكر.

البخاري محمد بن إسماعيل. *الصحيح*. تح. محمد زهير الناصر، السعودية: دار طوق النجاة الأولى، 1422هـ.

البرهان فوري علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي. *كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال*. تح. بكري حياني، بيروت: مؤسسة الرسالة، الخامسة،1981م.

البقاعي برهان الدين إبراهيم بن عمر. *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*. تح. عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995 م.

البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. *السنن الكبرى*. الهند: مجلس دائرة المعارف النظامية حيدر آباد، الأولى، 1344 هـ.

البيهقي. *شعب الإيمان*. تح. عبد العلي حامد، الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الأولى، 2003م.

الترمذي محمد بن عيسى بن سَوْرة. *سنن الترمذي*. تح. بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998 م.

الثعلبي أحمد بن محمد النيسابوري. *الكشف والبيان*. تح. محمد بن عاشور، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الأولى 2002م.

الخازن علاء الدين علي بن محمد البغدادي. *لباب التأويل في معاني التنزيل*. بيروت: دار الفكر، 1979 م.

الخَلّال الحسن بن محمد بن الحسن بن علي البغدادي.*فضائل سورة الإخلاص وما لقارئها*. تح. محمد طرهوني، القاهرة: مكتبة لينة، الأولى، 1412هـ.

الرازي فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي. *مفاتيح الغيب*. بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى 2000 م.

الرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. *مختار الصحاح*. تح. محمود خاطر، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1995.

الزَّبيدي مرتضى محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني. *تاج العروس من جواهر القاموس*. تح. مجموعة من المحققين، الكويت: دار الهداية.

الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. *البرهان في علوم القرآن*. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، الأولى، 1957 م.

الزمخشري محمود بن عمر الخوارزمي. الكشاف عن حقائق التنزيل. تح. عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

السخاوي شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. *المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة*. القاهرة: دار الكتاب العربي.

السمرقندي نصر بن محمد بن إبراهيم. *بحر العلوم*. تح. محمود مطرجي، بيروت: دار الفكر.

شهاب الدين الخفاجي أحمد بن محمد بن عمر المصري. *عِنَايةُ القَاضِي وكِفَايةُ الرَّاضِي عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوي*. بيروت: دار صادر.

شيرين يونس. مؤتمر أبو ظبي يوصي بتقنين العلاج في القرآن.،
https://www.aljazeera.net/news/miscellaneous/2007/4/13/%D9%85%D8%A4%D8%AA%D9%85%D8%B1-%D8%A8%D8%A3%D8%A8%D9%88%D8%B8%D8%A8%D9%8A-%D9%8A%D9%88%D8%B5%D9%8A-%D8%A8%D8%AA%D9%82%D9%86%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D8%A7%D8%AC

الصاوي أحمد بن محمد المالكي. *بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك*. تح. أحمد سعد علي وغيره، مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1952 م.

الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد. *المعجم الأوسط*. تح. طارق بن محمد، القاهرة: دار الحرمين، 1415.

الطبري محمد بن جرير بن يزيد الآملي. *جامع البيان في تأويل القرآن*. تح. أحمد محمد شاكر، بيروت: الرسالة، الأولى، 2000 م.

الظاهري خليل بن شاهين. *الإشارات في علم العبارات*. بيروت: دار الفكر.

عبد الدائم كحيل. *قوة العلاج بالقرآن بين العلم والإيمان*.ttps://kaheel7.net/?p=9346

الفيروزآبادى مجد الدين محمد بن يعقوب. *بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز*. تح. محمد علي النجار، القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1996 م.

القرطبي محمد بن أحمد بن أبي بكر. *الجامع لأحكام القرآن*. تح. هشام البخاري، الرياض: دار عالم الكتب، 2003 م.

الكتاني محمد المنتصر بالله بن محمد الزمزمي. *تفسير القرآن الكريم*. (دروس صوتية مفرغة).

الماوردي علي بن محمد بن حبيب البصري. *النكت والعيون*. تح. السيد بن عبد المقصود، بيروت: دار الكتب العلمية.

مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري. *الصحيح*. تح. محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الموسوعة الفقهية الكويتية. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 2007.

الحلول الوقائية للبدانة من منظور القرآن الكريم والسنة النبوية
Kuran ve Hadisler Çerçevesinde Obeziteye Karşı Koruyucu Çözümler

Dr.Öğr. Üyesi.Ahmet HAMİTOĞLU[1]

المقدمة

تناول القرآن الكريم حياة الإنسان من كل الجوانب على كل الأصعدة سواء الحياة الاجتماعية والإقتصاديه والسياسية والصحية؛ لما يمثله الإنسان من أهمية بالغة في هذه الحياة الدنيا إذ هو خليفة الله سبحانه وتعالى في أرضه كما قال تعالى:﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾،[يونس:14]حيث ذكر المفسرون؛ أي إن الله سبحانه وتعالى جعلكم أيها الناس لينظر أين عملكم من عمل من هلك من قبلكم من الأمم بذنوبهم وكفرهم بربهم، تحتذون حذوهم، فتستحقون من العقاب ما استحقوا، أم تخالفون سبيلَهم فتؤمنون بالله ورسوله وتقرّون بالبعث بعد الممات[2]، وجسد الإنسان وروحه هو أمانة الله عند هذا الإنسان؛ إذ لم تسمح له الشريعة الإسلامية إيذاء هذا الجسد وهذه الروح بأي طريقة أو وسيلة كانت إكراماً لهذا الإنسان، لذلك أورد القرآن الكريم كثير من الآيات التي تدل على المحافظة على الجسد والروح معاً. إن الإفراط في الطعام والشراب يعتبر من أهم وسائل إيذاء الجسد وقد يؤدي هذا الإفراط إلى الموت لا سمح الله تعالى.وقد حذر النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك فقال: (ما ملأ ابن آدم وعاء شراً من بطنه بحسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه فإن كان لابد فاعل فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه)[3]وهذا الحديث أصل من أصول الطب والوقاية الجامعة ، وأساس الصحة المانعة ؛ لأن فيه العناية بهذا الجسد والمحافظة عليه مما يؤذيه ، وهو مِن الوسائلِ الَّتي تَحفَظُ للإنسانِ صِحَّتَه ونشاطَه ألَّا يبالغ ويَبلُغَ في طَعامِه إلى مستوى الشِّبَعِ المفرِطِ؛ من اجل أن لا يَضيقَ التَّنفُّسُ به، وبالتالي سيؤثر سلباً على باقي الأعضاء والجسد مادياً ومعنوياً، وهذا سينعكس سلباً على العبادات وتثاقُله عن أدائها ومن خلال هذه المعطيات والدلائل القرآنية والنبوية جاءت هذه الدراسة بعنوان (الحلول الوقائية للبدانة من منظور القرآن الكريم والسنة النبوية) للمشاركة في مؤتمر (أحمد هاني الدولي الرابع وذلك للمساهمة في الحد من تفاقم البدانة (السمنة) لدى الإنسان، والتي لربما تتفاقم عنده دون أن يشعر بها، وتؤدي إلى هجوم الأمراض وقتل الطب والصحة الوقاية في الإسلام)، حيث تندرج هذه الدراسة تحت محور " الطب والصحة الوقائية في ضوء القرآن والسنة ، النفس ، لذلك جاءت الحلول القرآنية لتوضح بعض الأمور المهمة التي من شأنها تحافظ على سلامة الجسد الإنسان، ويكون الواجب على الإنسان إتباعها للحمية والمحافظة على صحته وسلامة جسده وركزت هذه الدراسة على وضع مجموعة من الحلول التي ذكرها الله سبحانه وتعالى لحفظ الجسد، وعدم إهماله وإفراطه في الطعام والشراب، واشتملت الدراسة على مقدمة أوضحت فيها أهمية الإنسان ومنزلته، وكيفية المحافظة على صحته.ثم تناولت البدانة أسبابها وخطرها على الفرد والمجتمع، ثم تناولت أهمية عدم الإسراف في الأكل والشرب، ثم تناولت أهمية الصيام للإنسان ومساهمته في الحد من البدانة. ثم تناولت أهمية التربية البدنية وممارسة الرياضة الجسدية والحث على استمراريتها. ثم الخاتمة التي ذكرت فيها أهم ماتوصلت إليه هذه الدراسة، وهنا جدير أن نذكر أننا في دراستنا اعتمدنا على بعض المصادر الطبية، والمصادر التي تهتم بصحة الإنسان،وبعضها باللغة الإنكليزية ومترجمة؛ لأهميتها وموافقتها للأحاديث النبوية التي أكدت على ذلك.

أهمية الدراسة: تكمن أهمية هذه الدراسة من أهميه الإنسان ومكانته التي منحه الله سبحانه وتعالى له حيث أنه خليفته في الأرض، وإن جسد هذا الإنسان له قدسيته عند خالقه جل جلاله فلا يجوز إيذائه وإن المحافظة عليه واجب على الإنسان.

1.البدانة أسبابها ومخاطرها على الفرد والمجتمع

تعتبر البدانة من أهم وأخطر الأسباب التي تؤدي بالإنسان إلى نهايات مؤلمة قد تؤدي إلى هلاكه وموته، فما هي البدانة، وما هو خطرها الحقيقي على الفرد والمجتمع .

---

[1] Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi/İslâmi İlimler Fakültesi/Temel İslâm Bilimleri Bölümü/Tefsir Anabilim Dalı- ahamitoglu@agri.edu.tr

(2) الطبري، محمد بن جرير، *جامع البيان عن تأويل أي القرآن*، تح: بشار عواد معروف وعصام فارس (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1415ه_ 1994م)،193/4،

(3) أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت.241هـ)، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، تح: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، (مؤسسة الرسالة، ط1.1421هـ -2001م)،422/28.

1,1.البدانة لغة: بدن الرجل، بالفتح، يبدن بدنا وبدانة، فهو بادن إذا ضخم، وكذلك بدن، بالضم، يبدن بدانة. ورجل بادن ومبدن وامرأة مبدنة: وهما السمينان. والمبدن: المسن وهي كثرة اللحم، وبدنت أي سمنت وضخمت، والبادن: الضخم، فلما قال بادن أردفه بمتماسك وهو الذي يمسك بعض أعضائه بعضا، فهو معتدل الخلق[1]

2,1.اصطلاحاً: البدانة بأنها زيادة وزن الجسم عن الوزن المثالي بأكثر من 20%.[2]

3,1.أسباب البدانة:

إن أسباب البدانة ليست معروفة بشكل مؤكد، ولكنها غالبا خليط من أسباب وراثية وتربوية واجتماعية وبيئية ونفسية واقتصادية وثقافية، حيث ستناول كل جانب من هذه الجوانب، ولكن قبلها لابد القول بأن البدانة سببها الأول والأهم هو إهمال الفرد لنفسه، وإفراطه في تناول الأطعمة والأشربة بطريقة عشوائية، وهنا سنتعرض أبرز الأسباب بشكل مبسط وسريع.

إن تناول كميات كبيرة من المواد الكربوهيدراتية، خاصة في الطبقات الفقيرة من المجتمع والتي تعتمد في غذائها على الخبز والأرز والمواد النشوية وذلك لرخص ثمنها هو أحد الأسباب التي ساهمت في انتشار البدانة عند الفرد والمجتمع.كذلك العادات الغذائية السيئة من حيث تناول مواد غذائية ومشروبات أو تناول مسليات مثل اللب والفول السوداني والحلوى بين الوجبات[3]. إضافة إلى العامل الوراثي: فيلاحظ أن الأب والأم البدينين ينجبان أطفالا بدناء في الغالب؛ لأن المولود لأبوين بدينين سيكون عرضة لأن يكون بدينا بنسبة 70% مقارنة مع مولود لأبوين نحيفين؛ إذ تبلغ عرضته للبدانة 20% فقط. وربما يكون السبب في هذا العامل الذي يبدو عليه وراثيا هو تشابه أساليب التغذية بين الأهل والأبناء. ولكن من خلال عدة دراسات أجريت على الأطفال البدناء اتضح أن وزن الطفل يشابه عادة وزن الأب والأم الطبيعيين أكثر من الأسرة المتبنية له، كما أن عدة دراسات أجريت على التوائم قدرت تأثير العامل الوراثي على البدانة ما بين 5-50%.

وكذلك العوامل العرقية: في بعض الشعوب تتسم بالبدانة أكثر من غيرها، كما أن توزيع الدهون بها تختلف أيضاً فمثلا لدى نساء منطقة البحر الأبيض المتوسط دهون في منطقة الوسط أكثر من مثيلاتها في أوروبا الشمالية، كما أن السود والأسبان بأمريكا الشمالية أكثر عرضة للبدانة من الأمريكان البيض. ويرجع السبب في هذا الاختلاف غالبا إلى أسباب ثقافية ووراثية واقتصادية واجتماعية.

أيضاً العوامل الاجتماعية: في الدول المتقدمة كلما زاد مستوى الوعي الاجتماعي قلت نسبة البدانة، والأسباب في ذلك معقدة ربما ترجع إلى فوارق الوعي الصحي والمستوى التعليمي. أما العوامل النفسية فهي تلعب دوراً بارزاً في زيادة البدانة؛ حيث يتعامل بعض الناس مع الضغط النفسي بالزيادة في تناول الأطعمة، في حين يتعامل البعض الآخر معه بالتقليل في تناولها[4].

4,1.مخاطر البدانة على الفرد والمجتمع

للبدانة مخاطر عديدة تؤثر سلباً على الفرد وبالتالي ستنعكس هذه المخاطر على المجتمعات بصورة عامة، حيث أن البدانة تؤثر في أجهزة الجسم، وبالذات القلب حيث تحل الدهون محل بعض خلايا عضلة القلب، مما يؤثر بصورة مباشرة على وظيفته، وحذرت تلك البحوث من استخدام العقاقير لإنقاص الوزن لما تسببه من أضرار، وأشارت إلى أن العلاج الأمثل للبدانة والوقاية منها هو إتباع ما أمرنا به الله سبحانه وتعالى بعدم الإسراف في تناول الطعام وإتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في تناول الطعام، قال تعالى:{ يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ(31)}[5] .

2.الحلول الوقائية من القرآن الكريم والسنة النبوية

1,2.الحث على عدم الإسراف في الأكل والشرب:

إن من أهم الوسائل الوقائية التي تساعد الإنسان على حماية بدنه من السمنة هو الدقة في عملية تناول الطعام والشراب كما أوضح ذلك النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: (...حسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه فإن كان لابد فاعل فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه)[(6)].

([1]) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن على، الأنصاري(ت.711هـ)، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر،ط3.1414هـ)،84/13.

([2]) العراقي،أبو إسحق، *أسباب الشفاء من الأسقام والأهواء* (العراق: مطبعة البغدادي، ط1، 1425ه-2004م)،47/1. وفرح، لورا ثيودور، إختصاصية التغذية، مستشفى الخالدي، عمان الأردن، كتاب: *فوائد صحية وأعشاب، مقال بعنوان البدانة*، 1/1.

([3]) مجموعة من أهل التخصص، *موسوعة العلاج بالأعشاب*، المكتبة الشاملة،57/1.

([4]) ألعوضي، نادية، مقال بعنوان: *نزلة بدانة والسبب فيروس* (*موسوعة البحوث والمقالات العلمية* (د.ط)،(د.ت)، ص:1.

(8) سورة الأعراف، الآية:31.

([6]) النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت. 303هـ)، السنن الكبرى، تح: حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421 هـ- 2001م)، كتاب آداب الأكل، باب ذكر القدر الذي يستحب للإنسان من الأكل، رقم: 6769.

أهتم الإسلام بتنظيم الحياة، ومن جملة هذه الاهتمامات أهتم بتنظيمه للطعام والشراب، فقد أمر الله تعالى به، ووضع الأساس للصحة، في قوله تعالى:﴿وكلوا واشربوا ولا تسرفوا﴾[1]حيث بين سبحانه أهم مبدأ من مبادئ الوقاية من السمنة، وهو عدم الإسراف والإكثار من الطعام والشراب، كما جاء في زاد المسير عند تفسيره للآية الكريمة: في قوله: ﴿وَلا تُسْرِفُوا﴾ أربعة أقوال،" أحدها: لا تسرفوا بتحريم ما أحل لكم، قاله ابن عباس، والثاني:لا تأكلوا حراماً، فذلك الإسراف، قاله ابن زيد، والثالث: لا تشركوا، فمعنى الإسراف ها هنا الإشراك، قاله مقاتل. والرابع: لا تأكلوا من الحلال فوق الحاجة، قاله الزجاج... ونُقل أن الرشيد كان له طبيب نصراني حاذق، فقال لعلي بن الحسين بن واقد: "ليس في كتابكم من علم الطب شيء، فقال علي: قد جمع الله تعالى الطب في نصف آية من كتابنا، قال: ما هي؟ قال: قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا﴾ قال النصراني: ولا يؤثر عن نبيكم شيء من الطب، فقال: قد جمع رسولنا علم الطب في ألفاظ يسيرة، قال: وما هي؟ قال: «المعدة بيت الداء، والحمية رأس الدواء، وعَوِّدوا كل بدن ما اعتاد» فقال النصراني: ما ترك كتابكم ولا نبيكم لجالينوس طباً!"[2]

وقد حذرنا الله سبحانه وتعالى من إتباع الشهوات:﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا إلا من تاب وآمن وعمل صالحا أولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئا﴾[3] فإتباع الشهوات يؤدي إلى الغي والضلال،قال المفسرون: "المقصود من الطعام والشراب إنما هو بقاء النفس بما يستحيل منه من الدم ويتجوهر منه من الروح الحاس والمدرك، فإذا اقتصد فيه، قويت المعدة على هضمه، فانصرف أكثره إلى المقصود، وبقي باقية تدفعه الطبيعة، فيبقى البدن خالصا من الفضول بعده كما كان قبله، وإذا أسرف فيه باقية الزائد على المقصود فضولا وأخلاطا في البدن خصوصا إن ضعفت المعدة عن هضمه، فتكون تلك الأخلاط غليظة ثم تتعفن تلك الأخلاط، فتولد أمراضا يكون منها العطب".[4]

وقد وضع رسول الله ρأساساً جامعاً في كل علوم الطب في قوله: (مَا مَلَأَ ابْنُ آدَمَ وِعَاءً شَرًّا مِنْ بَطْنٍ، حَسْبُ ابْنِ آدَمَ أُكُلَاتٌ يُقِمْنَ صُلْبَهُ، فَإِنْ كَانَ لَا مَحَالَةَ، فَثُلُثٌ طَعَامٍ، وَثُلُثٌ شَرَابٍ، وَثُلُثٌ لِنَفْسِهِ)،[5] فلو سار الناس على ما ذكره نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لقلت الحاجة إلى مراجعة الأطباء، ومراكز الإستشفاء.

وقد ذكر العلماء في شرح الحديث: "إن الصحابة الكرام كانوا لا يشبعون، وكانوا لا يُقدِّمون الطّعام إلى أنفسهم حتّى يشتهوه، فإذا قدّموه أخذوا منه حاجتَهُمْ ورفعوه وفي أنفسهم بقيةٌ من شهوته. وهذا عند أهل الطِّبِّ والحكمةِ أفضلُ ما يستدامُ به صحّة الأجسام".[6]

وقد سُئل طبيب العرب الحارث بن كلدة عن الحمية فقال:"الحمية رأس الدواء، والبطنة رأس الداء"[7]ونقل عنه أيضا قوله: "الذي قتل البرية، وأهلك السباع في البرّية، هو إدخال الطعام على الطعام قبل الانهضام".[8]

وقال غيره: "لو قيل لأهل القبور: ما كان سبب آجالكم؟ لقالوا: التخمة".[9]

فالقرآن الكريم في الآية السابقة جمع أموراً كثيرة ونافعة في الدين والبدن والحال والمآل... وكان سياق الآية إرشاد العباد إلى منافعهم، حيث أشارت إلى أن صحة البدن لا تستقيم إلا بالالتزام بالتدبير الغذائي لأنه لما أمر بالأكل والشرب، جاء التحذير مباشرة من خطر الإسراف، حيث نهى عن الإسراف صورة عامة، وخصوصا في الأطعمة والأشربة؛ لأنه يضر بالدين والعقل والبدن والمال.[10]

2,2.مساهمة الصيام للحد من البدانة:

---

(1) سورة الأعراف:31.
(2) النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي(ت.850هـ)،*غرائب القرآن ورغائب الفرقان*، تح: زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية،ط1، 1416هـ)، 266/3.
(3) سورة مريم: 59، 60.
(4) الصرصري، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الحنبلي (ت. 716هـ)، *الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية*، تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1426هـ- 2005م)،277.
(5) أحمد، مسند الإمام أحمد، باب حديث المقدام بن معدي كرب، 28/ 423 برقم (17186)، وقال عنه الشيخ شعيب: رجاله ثقات.
(6) مالك، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي (ت.543هـ)، *المسالك في شرح مُوَطَّأ مالك*: تح: محمد بن الحسين السُّليماني وعائشة بنت الحسين السُّليماني (دَار الغَرب الإسلامي، ط1، 1428هـ- 2007م)، 385/7.
(7) الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي(ت.795هـ)، *جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم*، تح: شعيب الأرناؤوط- إبراهيم باجس (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط7، 1422هـ-2001م)، 1239/3.
(8) السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد (ت.902هـ)، *المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة*: تح: محمد عثمان الخشت (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1405،1هـ- 1985م)،1035، والعجلوني،إسماعيل بن محمد الجراحي(ت.1162هـ)،*كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس* (القاهرة: مكتبة القدسي،1351هـ)، 2320.
(9) الحنبلي، جامع العلوم والحكم: 2/ 469.
(10) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله (ت.1376هـ)، *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*، تح: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ-2000م)،287.

إن الله سبحانه وتعالى فرض الصوم على عباده المؤمنين، شهراً من كل سنة، كما جاء في القرآن الكريم قوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾.(1)

اشتملت الآية على عدة جوانب مهمة منها فضيلة شهر رمضان المبارك وبعض أحكام الصيام، ولكن ماله علاقة في دراستنا من هذه الآية منافع الصيام كونه الطريقة الفعالة للوقاية من داء السمنة، فالصوم هو: الإمساك عن الطعام والشراب والجماع وسائر المفطرات من طلوع الفجر إلى غروب الشمس.(2) كما عرفه علماء الفقه.

إن الله سبحانه وتعالى فرض نظاماً غذائياً صحياً حيث كان الصوم ضابطاً لهذا النظام الغذائي، وجعله فرضاً على عباده المسلمين شهراً واحداً من كل عام، لماله تأثيراً عميقاً على نفسية الإنسان وجسمه، كما يعتبر تدبيراً وقائياً وإجراءاً علاجياً لكثير من الحالات المرضية.

يعد الجهاز الهضمي أكثر الأجهزة تأثراً بهذا النظام الرباني؛لأن عملية الهضم يشترك فيها الفم وغدده اللعابية، والمعدة وغددها، والكبد والبنكرياس وما يفرز من الهضمية والصفراوية، والأمعاء، وهذه الأعضاء كلها تشترك في عملية الهضم، من أجل تحويل لقمة الطعام إلى مستحلب قابل للامتصاص في الأمعاء، ثم يحمل الدم هذه الأغذية الممتصة إلى الكبد، ويقوم الكبد بتصفيتها، وخزن الزائد منها، وإعطاء البدن ما يحتاجه منها بشكل دقيق.(3)

وعملية الهضم لا تنتهي عند هذا الحد، بل تتوزع الأغذية بواسطة شرايين البدن إلى كل خليه فيه، ولكن بالشكل المبسط الذي تستطيع أن تستفيد منه في الحصول على طاقتها، وعلى العناصر الأساسية لها، من أحماض أمينية ودسمة ومواد أخرى لعمليات البناء والتكاثر والنمو، وتعطي هذه الخلايا ما تحويه من فضلات وبقايا تلك العمليات إلى الدم ليقوم بطرحها عبر الكليتين أو الرئتين أو الأمعاء، ويشارك في هذه العملية القلب وجهاز الدوران، كما يشارك بها الدماغ والأعصاب.(4)إن الصوم علاج ناجح لمرض السمنة المفرطة وملحقاتها من أمراض القلب، وتصلب الأوعية الدموية، وضغط الدم والسكري، وداء المفاصل وغيرها، فالسمنة أصبحت داء هذا العصر الحديث وهي منتشرة تقريباً في كل أنحاء العالم، وبالتركيز الأعلى لدى الدول المتطورة؛ وذلك لتغيير نمط حياة الناس في هذا القرن واعتمادهم على الآلة في كل شيء، بدءً بالإنترنت وكل وسائل النقل الحديثة وإتباع نمط حياة السكون وقلة الحركة مع كثرة تناول الأطعمة المتنوعة الوفرة التي أحدثته كثرة مصانع الأغذية نوعاً وكمّا، مما أدى إلى ضمور العضلات وتراكم الشحوم، وارتفاع معدل التخزين لمواد التغذية بالجسم، واضطراب توازن معدل البناء والهدم، فأصبح قاصرا على التمثيل البنائي، مما أظهرت أمراضا حديثة لم تعرف من قبل، بسبب تغيير نمط الحياة من الحركة الدائمة إلى السكون، وانخفاض الجهد المبذول.(5)

والصيام الإسلامي المثالي يعتبر النموذج الأمثل للوقاية وعلاج السمنة في آن واحد؛ حيث يمثل الأكل المعتدل والامتناع عنه، مع النشاط والحركة عاملين مؤثرين في تخفيف الوزن؛لأن محتويات الطعام المستهلك يحتوي على طاقة حتمية معينة أثناء العمليات الغذائية، وبهذا يحقق الصيام الإسلامي المثالي المتمثل في الحفاظ على وجبة السحور، والاعتدال في الأكل والحركة والنشاط أثناء الصيام، نظاماً غذائيا ناجحاً في علاج السمنة، كل هذه العوامل التي تنتج عنها السمنة، يمكن الوقاية منها بالصوم، من خلال الاستقرار النفسي والعقلي الذي يتحقق بالصوم، نتيجة الجو الإيماني الذي يحيط بالصائم، وبكثرة العبادة والذكر وقراءة القرآن، والبعد عن الانفعال والتوتر، وضبط النوازع والرغبات، وتوجيه الطاقة النفسية والجسم توجيها إيجابياً نافعاً.(6)

من هنا، يمكن القول إن الصوم هو أحد طرق الوقاية من داء السمنة، المنتشر في هذا الزمان.

3,2.الاهتمام بالتربية البدنية

لقد حث الإسلام على الاهتمام بالتربية البدنية وممارسة الرياضة المفيدة النافعة، وجعلها أداة لتقوية الجسم؛لأنه يريد أن يكون أبناء المسلمين أقوياء في أجسامهم وفى عقولهم وأخلاقهم وأرواحهم، ولقد مدح الله تعالى القوة في كتابه الكريم، فوصف الله تعالى نفسه فقال:﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾.(7) ومدح أمينَ الوحي جبريل عليه السلام بالقوة فقال: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ* ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ* مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾.(8)

---

(1) سورة البقرة: 185.
(2) الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشافعي(ت.977هـ)، *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ-1994م)،420/1.
(3) دوسنبيري، ديفيد بي ، الحياة على نطاق صغير، كتاب مترجم (نيورك: المكتبة العلمية الأمريكية، 1996م)، ص:113-115.
(4) دياب،عبد الحميد، أحمد فرقوز، *مع الطب في القرآن الكريم*، تح: محمود ناظم نسيمي (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ط2، 1402هـ- 1982م)، 200-201.
(5) ينظر: الصوم والوقاية من مرض السمنة المفرطة، للدكتور عمر داود عمر (مقال) منشور على موقع شبكة أخبار الكاودا، بتاريخ 23/ يونيو/ 2017 (http://www.kaudanews.com).
(6) نفس المصدر السابق ، الصوم والوقاية من مرض السمنة .
(7) سورة الذاريات: 58 .
(8) سورة التكوير:19– 21.

وقد أكرم الله سبحانه وتعالى خلقه بنعمة القوة فقال:﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾.(1)

وقال على لسان نبيه نوح عليه السلام:﴿ وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ ﴾.(2)

وافتخرت ملك سبأ بذلك فقالت:﴿ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ* قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾.(3)

وأمر الله تعالى عباده المؤمنين بأن يَعِدوا لأعداءِ الله كل ما يستطيعون من قوة فقال:﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ..﴾.(4)

وجاء هذا المدح والثناء من الله تعالى للقوة؛ لأن صاحبها أقدرُ على أداء التكاليف الدينيّة والدنيويّة، وأن الإسلام لا يُشَرّع ما فيه إضعاف الجسم إضعافاً يُعجزه عن أداء هذه التكاليف، بل إن الإسلام خفّف عنه بعض التشريعات إبقاءً على صحّة الجسم، فأجاز أداء الصلاة من قعود لمن عجز عن القيام، وأباح الفِطر لغير القادر على الصّيام، ووضع الحجّ والجهاد وغيرهما عن غير المستطيع، قال النووي في شرحه للحديث الشريف: "والمراد بالقوة هنا عزيمة النفس والقريحة في أمور الآخرة فيكون صاحب هذا الوصف أكثر إقداما على العدو في الجهاد وأسرع خروجا إليه وذهابا في طلبه وأشد عزيمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصبر على الأذى في كل ذلك واحتمال المشاق في ذات الله تعالى وأرغب في الصلاة والصوم والأذكار وسائر العبادات وأنشط طلبا لها ومحافظة عليها ونحو ذلك وأما قوله ρ وفي كل خير فمعناه في كل من القوي والضعيف خير لاشتراكهما في الإيمان مع ما يأتي به الضعيف من العبادات".(5)

فالمؤمن الذي يكون قوي في جسده وعقله وحلمه لا شك أنه خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ρ: (الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ وَفِي كُلٍّ خَيْرٌ احْرِصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ وَاسْتَعِنْ بِاللهِ وَلاَ تَعْجَزْ فَإِنْ أَصَابَكَ شَيءٌ فَلاَ تَقُلْ لَوْ أَنِّي فَعَلْتُ كَذَا وَكَذَا. وَلَكِنْ قُلْ قَدَّرَ اللَّهُ وَمَا شَاءَ فَعَلَ فَإِنَّ لَوْ تَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ).(6)

وقال النبي ρ لعبد الله بن عمرو بن العاص وقد أرهق نفسَه بالعِبادة صيامًا وقيامًا: ((إِنَّ لِزَوْجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلِزَوْرِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلِجَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا)).(7)

ولقد كان رسول الله ρ يحث أصحابه دائماً على ممارسة الرياضة، وينتهز الفرص السانحة في تطبيق ذلك عملياً، فقد روي عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ:كَانَ أَبُو طَلْحَةَ يَتَتَرَّسُ مَعَ النَّبِيِّ ρ بِتُرْسٍ وَاحِدٍ، وَكَانَ أَبُو طَلْحَةَ حَسَنَ الرَّمْيِ، فَكَانَ إِذَا رَمَى يُشْرِفُ النَّبِيُّ ρ فَيَنْظُرُ إِلَى مَوْضِعِ نَبْلِهِ.(8)

إلا أن للتربية البدنية في الإسلام أركانا أربعة، مستقاة من الفهم الدقيق لآيات القرآن الكريم، وهي باختصار:

- **الأكل والشرب مع عدم الإسراف:**

وقد مر بنا الكلام عن عدم الإسراف في الأكل والشرب في المبحث الثاني، إلا أننا نشير إلى أن القرآن الكريم قد ركز على شرب الماء في عدد من آياته، منها قوله تعالى: ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون﴾.(9)

- **النوم:**

---

(1) سورة الروم: 54.
(2) سورة هود: 52.
(3) سورة النمل:32- 33.
(4) سورة الأنفال: 60.
(5) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي(ت.676هـ)، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392ه)،16/ 215.
(6) مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت.261هـ)، *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*: تح: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي)،كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز... 4/ 2052 برقم (2664).
(7) صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر... 2/ 813 برقم (1159).
(8) صحيح البُخَارِي: 46/4 برقم (2902).
(9) سورة الأنبياء:30.

فقد ذكر النوم في آيات قرآنية كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وهو الذي جعل لكم الليل لباسا والنوم سباتا وجعل النهار نشورا﴾[1]قال ابن كثير في تفسيره: "سباتا:أي: قطعا للحركة لراحة الأبدان، فإن الأعضاء والجوارح تكل من كثرة الحركة في الانتشار بالنهار في المعايش، فإذا جاء الليل وسكن سكنت الحركات، فاستراحت فحصل النوم الذي فيه راحة البدن والروح معا".[2]

● النظافة:

وهي ركن ركين من آداب التربية البدنية في الإسلام، قال تعالى: ﴿فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين﴾.[3]

● الرياضة:

وهي ممارسة ألوان من الحركة لكي تتهيأ الأعضاء لأداء وظائفها بسهولة، ومن فوائد الرياضة أنها توفر للجسم قوته وتزيل عنه أمراضاً ومخلفاتٍ ضارة بطريقة طبيعية، هي أحسن الطرق في هذا المجال.[4]

4. الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى أله وصحبه وسلم، بعد هذه الدراسة المشوقة لمعرفة حجم الخطر الواقع فيه كثيراً من الناس بسبب الابتعاد عن تعاليم الإسلام التي حددها القرآن الكريم، وأكدتها السنة النبوية، ففي نهاية كل دراسة علمية جرت عادة الباحثين أن يلخصوا أهم ما وصلوا إليه في بحوثهم من نتائج، وأن يوجزوا أهم ما توصلوا إليه بعد الدراسة والبحث، ولذلك، فإني سأوجز أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة:

في البداية لابد من التأكيد مراراً وتكراراً أن القرآن الكريم، معجزة الله الخالدة، على مر العصور، لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه، وهو الكتاب المعجز لكل من حاربه ووقف ضده.

كما أن للإعجاز القرآني أنواع كثيرة، وأصناف متعددة، كل منها يختص في علم بعينه، مثل الطب وعلوم الحياة، والفلك وعلوم الفضاء، وعلوم الأرض والبحار، والعلوم الإنسانية، والعلوم الطبيعية وما إلى ذلك.

كما يجدر بنا هنا أن نبيّن أن القرآن الكريم لم يترك شاردة ولا واردة إلا وتكلم عنها، وبين أحكامها وحد لها حدودا التي ينبغي على المسلم أن لا يتعداها، كما أن الباحثين في كل يم يكتشفون جانباً جديداً من جوانب الإعجاز العلمي في القرآن الكريم.

أوضحت الدراسة أن البدانة (السمنة) من الأمور الخطيرة التي تفتك بالإنسانية، فهي– إن لم تكن مرضا بحد ذاتها– فهي تسبب الكثير من الأمراض الخطيرة التي تؤثر سلبا على صحة الإنسان وحياته.

إن القرآن الكريم كان قد سبق أطباء العالم أجمع، في معرفة طرق الوقاية من السمنة والبدانة، بأسهل الطرق وأنجحها، وأقلها تكلفة.

كذلك بيّن القرآن الكريم أن من يريد التخلص من السمنة، أو أن يتقيها من الأساس فعليه أن يلتزم بأمور ثلاثة فقط: أولها عدم الإسراف في الأكل، وتقليل الكميات التي تدخل إلى معدته، ثانيها: الصوم، وثالثها: الالتزام بالتدريبات البدنية التي تساعده على البقاء نشيطا قوي البدن.

ختاماً أكد القرآن الكريم أيضا على أهمية صحة الإنسان البدنية والروحية، وركز على عدم الإسراف في الطعام والشراب، والحمد لله رب العالمين .

---

(1) سورة الفرقان:47.

(2) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي(ت. 774هـ)، *تفسير القرآن العظيم*،تح: سامي بن محمد سلامة (دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ-1999م)، 114/6.

(3) سورة التوبة: 108.

(4) القضاة، عبد الحميد،اختصاصي علم الجراثيم والأمصال، *تفوق الطب الوقائي في الإسلام*، من الأبحاث المختارة في المؤتمر العلمي الأول للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، 1408هـ 1987م: 18.

المصادر والمراجع

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي(ت. 774هـ)، *تفسير القرآن العظيم*، تح: سامي بن محمد سلامة، (دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ-1999م).

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن على، الأنصاري(ت.711هـ)، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط3،1414هـ).

الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي(ت.795هـ)، *جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم*، تح: شعيب الأرناؤوط – إبراهيم باجس،(بيروت: مؤسسة الرسالة، ط7، 1422هـ-2001م).

دوسنبيري، ديفيد بي، الحياة على نطاق صغير، كتاب مترجم، (نيورك: المكتبة العلمية الأمريكية، 1996م).

دياب،عبد الحميد، أحمد فرقوز، *مع الطب في القرآن الكريم*، تح: محمود ناظم نسيمي، (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ط2، 1402هـ- 1982م).

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله (ت.1376هـ)، *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*، تح: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ-2000م).

الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشافعي(ت.977هـ)، *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ-1994م).

الصرصري، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عيد الكريم الطوفي الحنبلي (ت. 716 هـ)، *الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية*، تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل،(بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1426هـ- 2005م).

العجلوني، إسماعيل بن محمد الجراحي(ت.1162هـ)، *كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس*، (القاهرة: مكتبة القدسي،1351هـ).

العراقي،أبو إسحق، *أسباب الشفاء من الأسقام والأهواء*،(العراق: مطبعة البغدادي، ط1، 1425هـ-2004م).

مالك، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي (ت.543هـ) *المسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك*: تح: محمد بن الحسين السُّليماني وعائشة بنت الحسين السُّليماني، (دَار الغَرب الإسلامي، ط1، 1428هـ- 2007م).

مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت.261هـ)، *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*: تح: محمد فؤاد عبد الباقي،(بيروت: دار إحياء التراث العربي).

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت. 303هـ)، *السنن الكبرى*، تح: حسن عبد المنعم شلبي، (بيروت: مؤسسة الرسالة ، ط1، 1421 هـ- 2001م)

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحي بن شرف النووي(ت.676هـ)، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*: (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ).

النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي(ت.850هـ)،*غرائب القرآن ورغائب الفرقان*، تح: زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية،ط1، 1416 هـ).

المقالات:

ألعوضي، نادية، مقال بعنوان: *نزلة بدانة والسبب فيروس*، (*موسوعة البحوث والمقالات العلمية*،(د.ط)،(د.ت).

عمر، عمر داود، *الصوم والوقاية من مرض السمنة المفرطة*، (مقال) منشور على موقع شبكة أخبار الكاودا، بتاريخ 23/ يونيو/ 2017 (http://www.kaudanews.com).

فرح، لورا ثيودور، اختصاصية التغذية، مستشفى ألخالدي، عمان الأردن، كتاب: *فوائد صحية وأعشاب، مقال بعنوان البدانة*.

القضاة، عبد الحميد، اختصاصي علم الجراثيم والأمصال، *تفوق الطب الوقائي في الإسلام*، من الأبحاث المختارة في المؤتمر العلمي الأول للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، 1408هـ 1987م.

İKİNCİ BÖLÜM
HADİS LİTERATÜRÜNDE SAĞLIK

Hz. PEYGAMBERİN İZİNDE SAĞLIK ALANINDA BİRARADA YAŞAMA (UYGULAMALARIYLA OSMANLI ÖRNEĞİ)

Prof. Dr. Nesimi YAZICI*

GİRİŞ

Kanunî Sultan Süleyman'ın meşhur mısraını hepimiz hatırlarız. Gücünün zirvesinde bulunduğu bir dönemde kırk altı yıl Osmanlı tahtında oturan büyük padişah; *"Olmayâ devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi"* diyerek sağlığın önemine vurgu yapmıştır. Gerçekten de sıhhati yerinde olmayan bir insanın ne kendisine ve ne de çevresine faydası dokunamayacağı açıktır. Sağlık konusuyla bizim burada ilgilenmemiz ise, Osmanlı ülkesi gibi çok farklı din, dil ve etnik kökenden insanların yaşamış olduğu bir toplumda, bu pek önemli alanda, hangi ilişki şekillerinin ortaya çıkmış olduğunu ve bu durumun bir arada yaşama açısından ne gibi anlamlar taşıdığını ortaya koymak içindir.

Sağlıkla ilgili konularda bir siyaset geliştirmek ve bunu uygulamaya geçirmek ihtiyacını hissettiklerinde Osmanlılar, başta kutsal kitabımız Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in Sünneti olmak üzere,[1]mensup oldukları İslâm dininin temel referansları[2]ve bunlar yanında İslâm ve Türk tarihlerinin uzun geçmişinden gelen kültürel birikimlerinde,[3] kendileri için yeterli dayanaklar bulmakta sıkıntı çekmediler. Sonuçta

*KTO Karatay Üniversitesi Beşerî ve Sosyal Bilimler Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi/KONYA (nesimi.yazici@karatay.edu.tr)

[1]-Kur'ân ayetlerinin hedefi esasta insanın dünya ve ahiret saadetini temin olması dolayısıyla yüce kitabımızın bir bütün olarak inananların sağlık ve sıhhatli yaşamaları yanında, özellikle şu ayetleriyle; Bakara 2/195 *"Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın"*; Nisa 4/29 *"Kendinizi helak etmeyin"*; Nahl 16/69 *"Arıların karınlarından, içinde insanlar için şifa olan rengârenk bir sıvı, bal çıkar. Bunda Allah'ın varlığına ve kudretine delalet eden bir delil vardır, fakat bunu derinliğine düşünenler anlar."* ve Hz. Peygamber'in örnek olarak hatırlatacağımız şu hadislerinde; *"Her hastalığın bir ilacı vardır. Bu ilaç bulunduğu zaman hastalık Allah'ın izniyle iyileşir."* (*Müslim*, Selâm, 69); *"Tedavi olun; zira Allah yarattığı her hastalığın ilacını da yaratmıştır, bir hastalık müstesna o da ihtiyarlıktır."* (*EbûDâvud*, Tıb, 1) temel vurguları yapmış bulunmaktadır. Kaynağını sünnet ve hadislerden alan *Tıbb-ı Nebevî* literatürünü de bu vesile ile hatırlamamızın gereği açıktır; Geniş bilgi için bkz. Raşit Küçük, "Tıbb-ı Nebevî Literatürü Üzerine Bir Deneme", *İlim ve Sanat*, I/3, Ankara, 1985, s. 6-8; İsmail Hakkı Ünal, "Hz. Muhammed (SAV) ve Tıp", *Diyanet İlmî Dergi 'Peygamberimiz H. Muhammed (SAV) –Özel Sayı-'*, Ankara, 2003, s. 181-190; Bünyamin Erul, "Tıpla İlgili Rivayetlerin Değeri", *Adana 2015 Uluslararası İslâm&TıpTıbb-ı Nebevî Kongresi*, Ed. Hasan Akkanat vd., (Adana 2016), s. 13-24; Veli Aba, "Tıbb-ı Nebevî Bağlamında İlâhî Şifânın Kaynağı ve Değeri Üzerine Teolojik Değerlendirmeler", *Akademik Siyer Dergisi*, S. 1, 2020, s. 112-139; Ayhan Tekineş, "Tıbb-ı Nebevî", *DİA.*, c. XLI, s. 85-88; Abdullah Kahraman, "Tedavi", *DİA.*, c. XL, s. 254-256; Kur'ân'da şifa kelimesi türevleriyle birlikte dört yerde dinî-ahlâkî (Tevbe 9/14; Yûnus 10/57; İsrâ 17/82; Fussilet 41/44) ve iki yerde bedenî (Nahl 16/69; Şuarâ 26/80) hastalıkların tedavisi dolasıyla geçmektedir. Nebi Bozkurt, "Hıfzıssıhha", *DİA.*, c. XVII, s, 316-319; Gülden Sarıyıldız, "Hıfzıssıhha (Osmanlılar'da Hıfzıssıhha)", *DİA.*, c. XVII, s, 319-321; Adem Yerinde, "Şifa", *DİA.*, c. XXXIX, s. 129-131; Gülden Sarıyıldız, "Karantina", *DİA.*, c. XXIV, s. 463-465.

[2]-Mustafa Çetin, "Kur'ân'daŞifâ Kavramı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, S. 7 (İzmir 1992), s. 67-82; Mahmut Denizkuşları, *Kur'ân-ı Kerîm ve Hadislerde Tıp*, Hüner Yayınları, Konya, 2008; Kur'ân ve Hadislerde sağlık konusuyla ilgili özlü bir değerlendirme için ayrıca bkz. Hüsrev Subaşı, "Türk Hat Sanatında Sağlık", *Osmanlılarda Sağlık*, Ed. Coşkun Yılmaz-Necdet Yılmaz, İstanbul, 2006, c. I, s. 118-120.

[3]-Türklerde İslâm öncesi bilimsel çalışmalar ve özellikle tıp konusundaki birikim için bkz. Esin Kâhya-Ayşegül D. Erdemir, *Osmanlıdan Cumhuriyete Tıp ve Sağlık Kurumları*, Ankara, 2000, s. 9-20; Yağmur Say, "Türk Tıp Kurumları", *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, c. XI, s. 320-347.

insanın sağlığı esastı ve bunun temininde devlete önemli sorumluluklar düşmekte idi. Osmanlılar da bunu yerine getirmeyi hedeflediler ve büyük ölçüde muvaffak da oldular. Tabiatıyla sağlıkla ilgili konular gündeme geldiğinde, doğal olarak kişilerin kendi dışındakilerle ilişkilere girmesi gerekebilmekteydi. Bu alanda da gerek Müslümanlar ve gerekse Müslümanlarla münasebette bulunan Gayrimüslimler, genellikle tutucu olmayan tavırlar sergileyebilmişlerdir. Bu çalışmamızda biz, en özlü biçimiyle de olsa işte bu konuyu, Osmanlı döneminde sağlık alanında birlikte yaşayabilme konusunu değerlendirmeye çalışacağız.[1]

SAĞLIK ALANINDA BİRARADA YAŞAMAUYGULAMALARIYLA OSMANLI ÖRNEĞİ

Uzun yüzyıllar boyunca geniş bölgeleri ve çok sayıda farklı etnik kökenlerden toplulukları yönetimi altında toplamış bulunan Osmanlı Devleti, gerek kendisinin bu büyüklüğü ve gerekse de bukütleyi yönetebilme beceri ve başarısı dolayısıyla sıklıkla Roma İmparatorluğu'yla mukayese edilmiştir. Gerçekten deOsmanlı devletinin, oldukça uzun dönemlerde, muntazamişleyen bir idare mekanizmasına sahip olmuş bulunmasının farklı örneklerinin, akıp giden hayatın değişik alanlarında müşahede edilmesi mümkün olduğu gibi, bu çalışmamızda konumuzu oluşturan sağlık hizmetlerinde de, kolaylıkla gözlemlenebilmesi imkân dahilindedir. Osmanlı döneminde devlet, her din ve etnik kökenden Osmanlı vatandaşlarını, diğer sahalarda olduğu gibi, aynı vatanın yurttaşları olarak sağlık alanında da, kuralları konmuş, uygulaması düzenlenmiş, bir sistem çerçevesinde yönetmiş, yönlendirmiştir. Bu devrede hizmet alanları öne çıkarılarak *bîmâristan*, *bîmârhane*, *dâruttıb*, *tımarhane*, *şifâhane*, *dâruşşifâ* vb. isimlerle anılan sağlık kuruluşlarının hemen tamamı, vakıf tesisler olarak inşa edilmiş ve hastaların tedavilerinde fakir-zengin, hür-köle, Müslüman-Gayrimüslim ayırımı yapılmamıştır. Bu genelin istifadesine açık sağlık kurumlar yanında, Müslümanlar gibi Gayrimüslimlereözel sağlık kuruluşları da, çoğunlukla vakıflar şeklinde düzenlenmiş, bunlara ait hastahanelerin çalışmaları da devlet tarafından denetlenmiş, desteklenmiştir.[2] Tabiatıyla bu arada, kendileri için belirlenmiş düzen içerisinde hizmet veren *"dükkân sahibi"* serbest tabipler de çalışmalarını sürdürmüşlerdir.

Osmanlılarda padişah başta olmak üzere, hanedân mensupları ve gerektiğinde padişahın görevlendirmesiyle üst düzey devlet görevlilerinin tedavisiyle meşgul olan, aynı zamanda da ülke genelinin sağlık hizmetlerinin yönetimini üstlenen kişiye *Hekimbaşı* denilirdi. Osmanlı Sarayı'nda teşkilâtlı bir kurum olarak Hekimbaşılığın, II. Bayezid (1481-1512) döneminde görevlendirilen *MehmedMuhyiddinİzmitî* (ö. 1504)'nin Hekimbaşı olarak göreve getirilmesinden itibaren başlamış olduğu kabul edilmektedir. *Seretibbâ-yıHâssa*, *Seretibbâ-yıSultânî* ve *Reîsü'l-Etibbâ* olarak da isimlendirilen ve protokolde önemli bir yere sahip olan Hekimbaşı, Saray'daki hastahane ve eczahaneleri

---

[1]-Bu bölümde Coşkun Yılmaz ile Necdet Yılmaz'ın editörlüğünde hazırlanan ve genel olarak XVIII. yüzyıl ortalarına kadar olan dönemi içeren makale ve arşiv belgelerinden oluşan *Osmanlılarda Sağlık*(İstanbul, 2006, c. I-II) adlı eserden büyük ölçüde faydalanılmış, özellik taşıyan alıntılar için dipnotlarında makale adı veya belgelerin eserdeki sayfaları gösterilmiştir; Ayr. bkz. İlter Uzel, "Osmanlı-Türk Tıbbı", *Osmanlı*, Ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, c. VIII, s. 485-489.

[2]-Merkezinde insan bulunan her sistem gibi sağlık alanının da denetimi, özellikle de hizmetin aksamadan ve eldeki imkânların en etkin biçimde sunulabilmesiyle sürdürülebilmesi için kontrol, teftiş ve yönlendirilmesinin gereği açıktır. Bir örnek olmak üzere yetersiz ve yetkisiz tabiplerin çalışmalarının önlenmesi yönündeki çabalar için bkz. Hanım Göktaş, "XIX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Hekim Hasta İlişkileri ve Diplomasız Hekimler", *HistoryStudies*, c. V, S. 6, 2014, s. 99-115.

yönetmesi yanında *Etıbbâ-i Hâssa*, *Cerrahîn-i Hâssa*, *Kehhâlîn-i Hâssa* ve *Müneccimler*in de reisi olarak görev yapmakta idi.[1] Ülke genelindeki bütün sağlık kurumlarının Müslim-Gayrimüslim tabipleri, cerrahları, kehhâlleri ve eczacılarının tayinleri, ordu tabiplerinin belirlenmesi onun tarafından yapılır, serbest tabiplerin görevlendirilmeleri, yani muayenehane (dükkân) açmaları da onun izniyle olurdu.

Osmanlılarda, bazıları birden fazla defa göreve gelmiş olan Hekimbaşıların tamamı Müslümandı. Bununla birlikte Osmanlı Sarayı'nda Hekimbaşı'nın nezareti altında çalışmalarını sürdüren Etıbbâ-yı Hâssa/Hâssa Hekimleri içerisinde Gayrimüslimler ve özellikle de ayrı bir grup olarak Etıbbâ-yıYahudiyân adıyla Yahudi hekimler her zaman bulunmuşlardı.[2] Farklı tarihlerle ilgili olarak vereceğimiz birkaç kayıt bu durum hakkında yeterli bilgi sahibi olmamıza imkân verecektir. 1536'da mevcut 17 HâssaHekimi'nden 4'ü, 1548'de 32 HâssaHekimi'nden 14'ü, 1604'te 85 HâssaHekimi'nden 64'ü Yahudi idi ki, bu sayı bu sırada Hâssa hekimlerinden % 75'inin Yahudi olduğunu göstermekteydi. Daha sonra ki dönemlerde bu sayı ve dolayısıyla oran da azalmakla birlikte, Yahudi hekimlerin Osmanlı Sarayı'ndaki varlıkları, her dönemde devam etmişti. Nitekim 1625'te 33, 1633'te 23, 1645'te 11, 1659'da 7, 1664'te 4, 1701'de 2, 1715'te bir Yahudi asıllı Hâssa Hekimi bulunmaktaydı. Bu tarihten sonra ise Yahudi hekimler ayrı bir grup olarak gösterilmeyip, diğer Müslüman ve Hıristiyan hekimlerle birlikte Etıbbâ-yıHâssa içerisinde kaydedilmişlerdir.[3] Bütün bunlardan varılacak sonuç, Osmanlı üst yönetiminin, sağlıkla ilgili konularda hiçbir taassup içinde bulunmadığı ve tedavi için her din ve milliyetten doktorlara müracaatta asla bir sakınca görmemiş olduğudur.[4]

Osmanlı ülkesinde farklı dinlere mensup doktorların, yalnızca Saray'da ve Padişah'la Saray mensupları ve sınırlı sayıdaki üst düzey görevlilere hizmet vermiş olduğunu düşünmememiz gerekir. Ülke genelinde doktor olarak çalışmanın ve *"dükkân"* olarak isimlendirilen muayenehane açabilmenin belirli şartlarını yerine getirenler,[5] etnik

---

[1]-Cemil Akpınar, "Hekimbaşı", *DİA.*, c. XVII, s. 160-161; Nil Sarı, "Hekimbaşı (Osmanlı Dönemi)", *DİA.*, c. XVII, s. 161-164.

[2]-XIV. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar Fransa, Almanya ve özellikle İspanya'dan sürülerek Osmanlı Devleti'ne sığınan çok sayıda Yahudi hekim, başta Saray olmak üzere Osmanlı ülkesinde hizmet etmiştir. Bununla birlikte bu alanda Yahudiler tek örnek değildirler. Avrupa'nın çeşitli yörelerinden gelmiş hekimler Osmanlı sınırları içerisinde mesleklerini serbest biçimde icra edebilmekteydiler. Bkz. Nil Sarı, "Tıp (Osmanlı Dönemi)", *DİA.*, c. XLI, s. 101.

[3]-Osmanlı Devleti'nde hekimbaşı ve Hâssa hekimlerinin listeleri ve Hekimbaşılık kurumu için bkz. Ali Haydar Bayat, *Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar*, Ankara, 1999; Ali Haydar Bayat, "Osmanlı Devletinde Hekimbaşılık", *Osmanlı*, Ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, c. VIII, s. 490-493; Erhan Afyoncu,"Osmanlı Hekimbaşıları ve Hassa Hekimleri", *Osmanlılarda Sağlık*, c. I, s. 85-97; Ayr. bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, Ankara, 1984, s. 364-368; Nil Sarı, "Hekimbaşı (Osmanlı Dönemi)", *DİA.*, c. XVII, s. 161-164. XVIII. yüzyıl sonlarına kadar olan döneme ait 802 Osmanlı belgesinin yayınlandığı *Osmanlılarda Sağlık* adlı eserin ikinci cildinde Hâssa Tabipleri arasındaki Yahudilerle ilgili oldukça bol malzeme bulunmaktadır. Bunun için sözü edilen eserin *Dizin*'inde*Etıbbâ-yı Hassa-i Yahudiyân*, *Cemaat-i Yahudiyân-ı Hassa*, *Cemaat-i Etıbbâ-i Yahudiyân*'a bakmak yeterlidir. Ayr. bkz. Arslan Terzioğlu, "Kanûnî Sultan Süleyman'ın Saray Hekimi Musa bin Hamun", *Tarih ve Toplum*, c. XVIII, S. 106 (İstanbul Ekim 1992), s. 30-35.

[4]-XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlı ülkesinde hizmet etmiş Ermeni asıllı doktorlarla ilgili olarak bkz. Münir Atalar-Sibel Kavaklı, "Sağlık Alanında Türk-Ermeni İlişkileri", *Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, Haz. M. Metih Hülagü ve Arkadaşları, Kayseri, 2007, c. III, s. 379-381.

[5]-Ayten Altıntaş-Hanzade Doğan, "Osmanlı'da Serbest Hekimlik Yapan Esnaf Tabip", *Osmanlılarda Sağlık*, c. I, s. 265-271; Sabahattin Aydın, "Modern Tıp Penceresinden Osmanlı Tıp Anlayışına Bakış", *Osmanlılarda Sağlık*, c. I, s. 35; Nil Sarı, "Osmanlı Hekimliğinde Tıp Ahlâkı", *Osmanlılarda Sağlık*, c. I, s. 228; İstanbul'da tabiplik, cerrahlık, göz hekimliği ve eczacılık yapmak isteyenlerin Hekimbaşı, Cerrahbaşı ve Kehhâlbaşı'ya müracaat edip imtihan sonucunda izin ve ruhsat verildiğinde faaliyet göstermeleri, ruhsatsız olanların

kimlik ve dinî bağlılıklarına bakılmaksızın serbest hekim olarak görev yapabilmekte veya değişik birimlerde istihdam edilebilmekteydiler.[1] Herkes doktorunu seçebilme hürriyetine sahipti. Her dinden Osmanlı tebaasında da, kendi dininin haricinde bir doktora muayene olmama yönünde bir taassup bulunmamakta idi. Devlet sağlık alanında yönlendirici ve düzenleyici olarak görev yapmaktaydı. Bu durumların çok sayıdaki örneğini Arşiv vesikalarından açıkça görmemiz mümkün olabilmektedir.

Osmanlılarda Sağlık isimli eserin ikinci cildi başlangıçtan XVIII. yüzyıl sonlarına kadar olan döneme ait 802 Arşiv vesikasının Türkçe ve İngilizce özetiyle birlikte yeni Türk harflerine çevrilmiş metinlerini vermektedir. Burada yapılacak kısa bir araştırma bize, birkaçı ihtida etmiş,[2] başta Yahudi doktorlar olmak üzere Gayrimüslim doktorların, Osmanlı ülkesinde yoğun bir biçimde çalışmış olduklarını açıkça göstermektedir. Abraham, Alekse, Angelos, Anton, Aragel, Asaron, Aslan veled-i Kuvadoğlu, Avram, Ayvaz veled-i Todoros, Bayram, Behram, Bereket, Bolat veled-i Gaspar, Cantil, Corci, Cuvan, Çaper, Danyel, David, Dimitri, DoktorakiAnton, Elmelmul, Elviz, Englus, Erdegel, Evanİlya, Felemenk Yako, Fîruz, HamunAvraman, Hamonveled-i Sinan, Haron, Hayim, Hiram, Hoşamed, Hristo, İbrahim, İlyas, İsak, İsfaİsak, İshak, İsrail, İskanyot, Kara veled-i Negor, Kemâl, KeriteMalki, Koca David, Koyunoğlu Musa, Lazari, Leşvaveled-i Bünyamin, Layin, Manol, Melenkofveled-i Sinay, MosiSimon, Mosiveled-i David, Mağon, Mani veled-i Yorgi, Manol, Markado, Mayros, Meloni, Markadoveled-i Sebetay, Mosiveled-i Yasıf, Mosodok, Musa veled-i David, Musa veled-i Hâmûn, Musa veled-i Salamon, Musa Can Dardi, Naço, Nesim, Nesimî, Nikola, Orham, Pavla, Pavlo, Perahya, Poladveled-i Gebar, RayiSakızî, Sagala, Serkiveled-i Hacok, Timonoğlu, Todor, Todoriveled-i İsak, Portakal Avraham, Salam, Salamon, SamuelHamun, SamuelMalif, Sanmaryaveled-i Simon, SimailKalif, ŞimoilAvraham, Şinayveled-i Avraham, YagopİsakYagun, Yako, Yakob, Yakub, Yantofveled-i Sintay, Yasef, Yehûdâ, Yehûdâveled-i Nesimi, Todoş, Varhad, Yanaki, YanakiMülâyim, Yani, Yorgaki, Yorgi, Yosef, Yûsuf isimleri doktor olarak bazen bir bazen de 8-9 defa geçmektedir.[3]

Osmanlı ülkesinde muayene ve tedavi olmak için hastalar, hemen tamamının vakıf tesisler olduğunu ifade ettiğimiz sağlık kuruluşlarına müracaat ederek buralarda ayakta veya gerekiyorsa yataklı tedavi hizmetlerinden faydalanabilmekte oldukları gibi, doktorluk yapmasına izin verilerek dükkân açmış serbest tabiplerden kendi seçeceği birine giderek sağlık yardımı alabilmekteydi. Çok dinli ve çok etnisiteli bir ülkede doktorların veya daha da önemlisi hastaların bu tedavi alanındaki tercihlerini bilmek, toplumdaki bir arada yaşama isteği veya isteksizliğinin tespiti açısından önemli olmalıdır. Arşiv vesikalarına bu açıdan baktığımızda, karşımıza bir taassup izinin çıkmamış olduğunu, net biçimde ifade edebiliyoruz.

---

görev yapmalarının önlenmeleri ile ilgili 8 C. Âhir 981/4 Ekim 1573 tarihli iki hüküm için bkz. *Osmanlılarda Sağlık*, c. II, belge 140, 141, s. 64.

[1]-Kütahya halkının tabibe ihtiyacı olduğundan Yahudi tabipMağon'un Kütahya Kale Muhafızlığı ödeneğiyle çalıştırılması hakkında 21 Şevval 981/13 Şubat 1574 tarihli kayıt; Diyarbekir Beylerbeyi'nin hizmetinde bulunan Zekeriyâ isimli Yahudi hekimin çalışmakta olduğu ve görevini yaptığı sürece kendisine karışılmamasına dair 7 Şaban 991/25 Ağustos 1583 tarihli hüküm; Suriçi, Üsküdar, Galata, Tophane, Kasımpaşa ve Hasköy'de bulunup imtihan edilerek dükkân açıp faaliyetlerine izin verilen tabip ve cerrahların listesi (20-29 Mayıs 1770), *Osmanlılarda Sağlık*, c. II, belge 142. 216, 566, s. 64, 86, 232-234. Diğer örnekler; belge 567, 576, 563, 719, 721, 745, 751, 754, 760, 798, s. 234, 238, 281, 312, 314, 326, 331, 332, 338, 357.

[2]-Örnek olarak bkz. Abdullah, Musa el-Muhtedî, MuhtedîMehmed. *Osmanlılarda Sağlık*, c. II, s. 39, 166, 238.

[3]-*Osmanlılarda Sağlık*, c. II, Dizin.

Birçok ülkede bir zorunluluk halini ancak geçen yüzyılın sonlarına doğru almış bulunan *"bilgilendirilmiş onay"* veya *"rıza senedi"* Osmanlı Tıp Tarihi'nde, baştan itibaren geçerli bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır.[1] Buna göre önemli bir cerrahî müdahale veya riskli tedavilerden önce, hastanın bu tedaviyi kabul etmesi ve bu kabulünü de mahkeme siciline kaydettirmesi gerekmekteydi. Böylece tedavi sırasında meydana gelebilecek risklerden doktor sorumlu olmaz, ayrıca uygulayacağı tedavi ve buna bağlı olarak alacağı ücret de belirlenmiş olabilirdi. Şer'iye Sicillerine baktığımızda bu konuda çok sayıda örnekle karşılaşmaktayız. Bu konudaki kayıtlar bize Osmanlı ülkesinde hastaların doktor tercihlerinde din faktörünü ortaya çıkarmamış olduklarını açıkça göstermektedir. Çünkü bugüne kadar araştırmacılar, bir doktorun dinî inancı dolayısıyla tercih edildiği veya edilmediğini gösteren tek bir örneğe bile rastlamış olduklarını yazıya geçirmiş değillerdir. Bunun aksi yönde ise, yani doktorun tercih sebebinin yalnızca o hastalığı tedavideki veya o ameliyatı gerçekleştirmedeki başarısı olduğunu vurgulayan, çok sayıda kayıt da yayınlanmış bulunmaktadır. Şimdi bu konudakiyargımızın dayanaklarınıörnekleriyle ortaya koymaya çalışacağız.

Belgelerden anlaşıldığına göre Konya'da bulunan doktor Dimitri mesleğinde mahir bir cerrahtır. Bu durumu kendisine ameliyat olmak üzere müracaat etmiş ve bu amaçla kadı ve şahitler huzurunda, söz konusu doktor da hazır olduğu halde, isteğini *rıza senedi* şeklinde düzenlemiş çok sayıda Müslüman'ın varlığından öğrenmekteyiz. Konya Şer'iyeSicilleri'nde bulunan belgelerden birini örnek olarak verebiliriz;[2]

"İnsuyukazâsına tabi Mayrosnâm karyeden es-Seyyid el-Hâc Mustafa bin Mahmûd Meclis-i Şer'-i hatîr-i lâzimü't-tevkîrde Vilâyet-i Rumili'nden Dimitri veled-i Mihonâmcerrâhmuvâcehesindeikrâr ve takrîr-i kelâm idüb 'benim hayam yanında kasıkım yarık olmağla bana za'ftârî olup mezbûrunhusûs-ı mezbûrdamahâreti olduğu beyne'n-nâsmütevâtir ve şâyîolmağın ben dahi müracaat eyledim, zikrolunan kasıkım ne vechileeyü olursa mübâşereteylesün, maraz-ı mezbûrdanbi-emrillahi Teâlâ ifâkat müyesser olursa fe-bihâ ücretini edâiderim ve eğer bana ecel târî olup vefâtidersemvefâtıma müteallik akraba ve taallukâtımdan ve hükkâm-ı zevi'l-ihtirâm tarafından mezbûrrencîde olunmaya'didiktemâ-vakaa li-ecli't-temessükbi't-talebketb olundu. Fi'l-yevmi't-tâsîve'l-ışrîneminCumâde'l-ûlâ li-senetiihdâ ve semânîne ve elf.

Şuhûdu'l-hâl:
Es-Seyyid Kulu Çelebi bin Ebû Bekir *İvaz Ağa Subaşı*
Hazma bin Mahmûd Ali bin Murâd"
(29 C. Evvel 1081/14 Ekim 1670)

Görüldüğü gibi belgemizdeki kişi soyu Hz. Peygamber'e ulaşan bir seyyidve aynı zamanda da o zamana göre az sayıda olması gerekenhac ibadetini de yapmış bin Müslümandır. Bununla birlikte kendisini tedavi etmesi için cerrah Dimitri'nin ameliyat masasına yatmakta bir sakınca görmemiştir. Çünkü Dimitri bu ameliyatları başarı ile yapmasıyla bilinmektedir. Önemli olan da Dimitri'nin dini değil, tababetteki maharetidir. Kaynağımızda Cerrah Dimitri'ye rıza senedi veren ikisi hacı olmak üzere diğer Müslümanlar olarak; Konya Sille Köyü'nden Veli, Konya Şekerfuruş Mahallesi'nden

---

[1]-Ali Haydar Bayat, "Şer'iye Sicilleri ve Tıp Tarihimiz I Rıza Senetleri", *II. Türk Tıp Tarihi Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler*, TTK Yayınları, Ankara, 1999, s. 39-51; Sabahattin Aydın, *A.g.mak.*, s. 37; Nil Sarı, *Osmanlı Hekimliğinde Tıp Ahlâkı*, s. 213; Osman Çetin-Mefail Hızlı-M. Asım Yediyıldız, "Osmanlı Kadı Sicillerinin Tıp Tarihi Araştırmalarındaki Önemi", *Osmanlılarda Sağlık*, c. I, s. 323-324.

[2]-*Osmanlılarda Sağlık*, c. II, belge 414 (s. 171). Diğer örnekler için bkz. belge 411, 412, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 413, s. 170, 171, 172, 173, 174.

Abdülhalim, Konya'nın Hoşhan Mahallesi'nden Süleyman, Konya'nın Hocahasan Mahallesi'nden Mehmed, Konya'ya bağlı İnayet Köyü'nden Ali, Konya Sarayönü Köyü'nden Hacı Mustafa, Konya Çiftemerdiven Mahallesi'nden Hacı Salih, Konya'nın Bâğ-ı Evliyâ Mahallesi'nden Ali oğlu Hasan, Konya'nın Haydarlar Mahallesi'nden İsmail'in oğulları Ivaz ve Mehmed, Konya'nın Karayün Mahallesi'nden Osman, Konya'nın Türbe-i Celâliye Mahallesi'nden Sâkine'nin oğlu Ömer, Konya'nın Yenicekışla Köyü'nden İbrahim, Konya'nın Çalıklar Mahallesi'nden Ali, Konyalı Mehmed Ağa'nın varislerinden Hemsi Hasan Ağa ile boşanmış eşi Sâkine'ninMehmed Ağa'nın kölesi Şahin için verdikleri rıza senedini görmekteyiz. Cerrah Dimitri'ye ameliyat olmak için rıza senedi veren iki Gayrimüslim ise, Konya'nın Ayinedar ve Mihmandar mahallelerinden İstenkerveled-i Hacador ve Aslan veled-i Agop'turlar.

Yine Konya'da diğer bir Gayrimüslim cerrah olarakAlekse'ye ameliyat olmak üzere *rıza senedi*veren ve içlerinde seyyid ve hacıların da bulunduğu Müslümanlar arasında[1] Konyalı Molla Mustafa, Acem Mergere, Karaağaç Kazası'na bağlı Süvari Köyü'nden Veysel, Turgut Kazası'na bağlı Zengan Köyü'nden İsa,Yalvaç'ın Köslük Köyü'nden Ömer, Konya'nın Haydarlar Mahallesi'nden Mevlüd, Acem Güzel, İncesu Kazası Maydos Köyü'nden Seyyid Muharrem, İncesu Kazası Tekir Köyü'nden Seyyid Hacı İdris, Yalvaç'ın İlbengi Köyü'nden Ramazan, Konya Türbe-i Celâliye Mahallesi'nden Hacı Yusuf, Seydişehri Kazası Çalmende Köyü'nden Hacı Abdi'nin oğlu Abdülbaki, Konya'nın Nehr-i Kâfir Mahallesi'nden Halil'in oğlu Hüseyin, Konya'nın Karakayış Mahallesi'nden Recep Beşe'nin kölesi Ivaz, Seydişehirli Abdi'nin oğlu Himmet, Konya'nın Aksünle Mahallesi'nden Hasan'ın oğlu Süleyman da yer almaktadır. Cerrah Alekse'ye ameliyat izni veren iki Gayrimüslim ise KonyaİçkaleMahallesi'nden Panos ve Acem Agot'tur.[2]

Görüldüğü gibi Müslüman erkekler Gayrimüslim doktorlara gitmek ve ameliyatlarının onlar tarafından yapılmasını kabul etmekte bir sakınca görmemişlerdir. Kadınlar için bu kadar bol belge bulunmaması, bu alanda bir oranda da olsa çekincenin bulunduğu şeklinde yorumlanabilir. Bununla birlikte Arşivler bu gözle tarandığında Müslüman kadınların Gayrimüslim doktorlar tarafından muayene ve hatta ameliyat edilmiş olmalarıyla ilgili belgelerin bulunacağından da şüphe etmemek gerekir. Nitekim Kastamonu Kadı Sicilleri'ndekiSelh-i Receb 1177/21 Ağustos 1763 tarihli belge bir Müslüman kadının Gayrimüslim doktor tarafından tedavisine kocası tarafından verilen izni içermektedir ki, kanaatimizce son derece de orijinal olan bu belgenin metnini vermemiz yerinde olacaktır:[3]

"Medîne-i Kastamonu mahllâtından Alpaslan Mahallesi sâkinlerindenSâimebinti Mustafa nâmhâtûn tarafından ber-vech-i âtiyü'z-zikrikrâravekîl olduğu zât-ı

---

[1]-*Osmanlılarda Sağlık*, c. II, belge 435, 437, 438, 439, 441, 442, 443, 444, 446, 447, 459, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 440, 445, s. 176, 177, 178, 180, 184, 185, 187,

[2]-Müslümanların ameliyat olmak için Gayrimüslim cerrahlara izin belgesi vermeleriyle ilgili olarak diğer birkaç örnek; İstanbul'da Saray-ı Atîk helvacılarından Hasan oğlu Mehmed Bey'in Yorgi veled-i Yani'ye verdiği 16 Şevval 1073/24 Mayıs 1663 tarihli rıza senedi; Aslen Erzurumlu olup halen Manisa'da oturan Mehmed'inAlekse'ye verdiği 1 Z. Kâde 1079/2 Nisan 1669 tarihli rıza senedi; Türkmen tâifesinden ve Karakoyunlu aşiretinden Şuayb oğlu Abdülkerim'in tabip Dimitri'ye verdiği 21 R. Âhir 1090/31 Mayıs 1679 tarihli rıza senedi; Kastamonu Kıroğlu Köyü'nden Salih oğlu Mustafa'nın cerrah Feran oğlu Şemgon'a verdiği Evâhir-i Şevval 1101/27 Temmuz-5 Ağustos 1690 tarihli rıza senedi; Konya'nın Öyle Bekledi Mahallesi'nden Müsel'in kölesi Yusuf'un fıtık ameliyatını Ayvaz veled-i Todoros'un yapması için verdiği 18 Ramazan 1103/3 Haziran 1692 tarihli rıza senedi; Çankırı Mirahur Mahallesi'nden Kenani oğlu Mustafa'nın torunu Hasan'ı ve yine Çankırı'nın Hamzafakılı Köyü'nden Hüseyin'in hekim Yani oğlu Aleksi'ye 8 R. Âhir 1109/23 Ekim 1697'de verdikleri rıza senetleri için bkz. *Osmanlılarda Sağlık*, c. II, belge 374, 403, 475, 503, 518, 551, 552, s. 157, 167, 190, 202, 209, 224.

[3]-*Osmanlılarda Sağlık*, c. II, belge 716, s. 311-312.

mezbûreyiârifân li-ebeveyn er karındaşı Mehmed bin Mustafa ve Ali ibnMehmedşehâdetleriylesâbit ve sübût-ı vekâletine hükm-i şer'îlâhik olan zevci Ahmed bin Hasan nâm kimesne Meclis-i Şer'-i Şerîf-i Enver'de hâmilü's-sifrtabîbPoladveled-i Gebarnâmmesfûr mahzarında bi'l-vekâleikrâr-ı tâm ve takrîr-i kelâm idüb zevcem müvekkilemmezbûrenin sol budunda ve kasığında maraz zuhûr itmekle marazını şakk ve muâlece itmek üzere ücret ile işbu mesfûruicâr eylediğimizde ol dahi bâde'l-istîcârmeâlece-i mezkûreşurû itmekle müvekkilemmezbûre dahi maraz-ı mezkûreşakk olunmasına izin ve muâlece-i mezkûredenbi-emrillah-i Teâlâ vefat ider isem dem ü diyetime müteallikatabîb-i mesfûrdandâvâ ve nizâmyokdurdiddiktegıbbetü't-tasdîki'ş-şer'îmâ-vakaabi't-talebketb olundu. Hurrire fî selh-i şehr-i Recebi'l-ferd li-sene seb'a ve seb'înemie ve elf.

Şuhûdu'l-hâl:

Yûsuf bin Abdullah Berber Ali Çelebi

Gürcü Ahmed Çelebi Merdan oğlu Ahmed Beşe"

(Selh-i Receb 1177/21 Ağustos 1763)

Bu vesile ile altını çizerek ifade etmemizin yerinde olacağı husus,Osmanlı döneminde farklı dinden doktorlara ameliyat olmanın yalnızca Müslüman hastalara ait bir tercih olmadığıdır. Belgelerin şahitliği ülkedeki Gayrimüslimlerin de kendi sağlıklarını Müslüman doktorlara emanet etmekten çekinmedikleri yönündedir. Nitekim Üsküdar'da fıtık ameliyatları yapan Saliha binti Küpeli bu konuda bizim için dikkat çekici bir örnek oluşturuyor. Üsküdar Şer'iyeSicilleri'ndeki rıza senetlerinden, "*beyne'l-akrânfâika …hâzika"* olan bu Müslüman kadın cerraha, Müslümanlar kadar Gayrimüslimlerin de, İstanbul yanında Anadolu ve Rumeli'den Erzurum'dan Mora'ya Arapgir'den Tırhala'ya kadar ülkenin çok uzak köşelerinden bile gelerek, ameliyat oldukları tespit edilebilmektedir. Bu duruma bir örnek olarak Tırhala Kazası'ndanYani'nin rıza senedi verilebilir.[1]

"Vilâyet-i Rûmeli'nde Tırhala Kazası'ndan Pulur nâm karye sükkânından Yani veled-i Koblonâm zimmî mahfel-i kazada işbu sâhibetü'l-kitabSâlihaHâtûnibneti Küpeli mahzarındaikrâr ve takrîr-i kelâm idüb: 'Hâlen ben fıtık zahmetine mübtelâ olup muâleceye şiddet-i ihtiyacım olmağınmezbûreSâlihaHâtûn'u maraz-ı mezkûra muâleceye dört yüz akçe icâre ile icâridüb ol dahi vech-i muharrer üzere nefsini bana istîcâr (idüb) *icâre-i mezbûreyimerkûmeSâliha'yaber-vech-i peşînedâ eyledim, eğer hîn-i muâlecede helâk olursam veresemden ve âhardan dem ü diyetime müteallik dâvâeylemesünler, iderlerse dahi lede'l-hükkâmi'l-kirâmmesmûa ve makbûle olmaya' dedikte mukırr-ı mezbûrYani'denvech-i sâbık üzere südûr iden* (ikrârını)*merkûmeSâlihaHâtûnbi'l-muvâcehekabûl ve tasdîk ve bi'l-müşâfehe tahkik eylemeğin işbu hurûfber-sebîl-i temessükketb ve tahrîr olunup vaz' u def' olundu. Hurrirefi't-târihi'l-mezbûr.*

Şuhûdu'l-Hâl:

Es-SeyyidAhmed Çelebi ibni es-SeyyidMehmedMehmed bin Hasan

Es-SeyyidAbdüllâtîfibni es-Seyyid HalilHasan bin Mahmûd"

(30 Ramazan 1032/28 Temmuz 1623).

Sâliha Hâtûn'a*rıza senedi* veren diğer Müslim ve Gayrimüslimlerle ilgili olarak da Üsküdar Şer'iyeSicilleri'nde şu kayıtlar bulunmaktadır:[2] Mora Sancağı'nınBrenike

[1]-*Osmanlılarda Sağlık*, c. II, belge 294, s. 126.

[2]- *Osmanlılarda Sağlık*, c. II, belge 287, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 309, 410, s. 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 170. Osman Çetin tarafından 3-5 Kasım 2006'da Üsküdar Belediyesi'nce düzenlenen IV. Üsküdar Sempozyumu'na *"Üsküdar'da Bir Kadın Cerrah Küpeli Kızı Saliha*

Köyü'nden İstaniveled-i Yani, RaviKazası'ndanİstimad, Üsküdar Bulgurlu Köyü'nden Mahmûd, Beyşehrinden Ömer, Üsküdar Hasanağa Mahallesi'nden Şaban, İstanbul'dan Mustafa, İnegöl'den Ali, Derebozan Kazâsı'nınTâlib Köyü'nden Hasan, Erzurum'dan Murad, Sakız adasından Yani oğlu (?), Arapgir'den Sahak, İstanbul Unkapanı'ndan Andorya, Rumeli'nde Gürce Kazâsı'ndan Yusuf, Galata'da Hacı Muhyiddin Mahallesi'nden Murad Reis, Yeniçeri Mehmed Beşe, Yeniçeri Ali Beşe. Tabiatıyla Gayrimüslimlerin tercih ettikleri Müslüman doktor yalnızca SâlihaHâtûn'dan ibaret değildi. Bu konuda çok sayıda diğer örneğin bulunması söz konusudur.[1]

XIX. yüzyıl başlarından itibaren artık *hastahane* olarak adlandırılmaya başlayan Osmanlı ülkesindeki sağlık kuruluşları, önceki dönemlerde yukarıda da ifade edildiği gibi bîmâristan, şifâhane, dâruşşifâ,bîmârhane, dâruttıb, tımarhane gibi isimler altında, Müslümanlar tarafından vakıf kuruluşlar olarak tesis edilmekte ve kendilerine tahsis edilen geniş imkânlardan faydalanarak, bütün ülke ahalisine ayırımsız hizmet vermekte idi. Bu dönem sağlık kuruluşlarının en bariz mimarî özellikleri cami, medrese, imaret, tabhane, kervansaray, hamam, çarşı, çeşme ve benzerlerinden meydana gelen külliyelerin bir parçası olarak planlanmış olmalarıydı. Osmanlılar, yeni fethettikleri bölgelerde ihtiyaç duyulan sağlık kuruluşlarının yapımını sağladıkları gibi, kendilerinden önce Memlükler, Türkiye Selçukluları veya Anadolu Beylikleri tarafından kurulmuş ve faaliyetlerini devam ettirmekte olan eski vakıf sağlık tesislerinin çalışmalarını sürdürmelerini de sağlamışlardı.[2]Bunlardan bir kısmını hatırlamak gerekirse; Şam'daki Nureddin MahmudZengî tarafından yaptırılan *NûreddinZengîBîmâristanı* (1154)[3], Kayseri'deki

---

Hatun" başlıklı bir tebliği sunulmuş (İstanbul, 2006, s. 518-530) ve cerrah Saliha Hatun'la ilgili belgeler detaylı biçimde değerlendirilmiş bulunmaktadır. Tebliğden öğrendiğimiz, Küpeli kızı Sâliha Hatun'un 1032-33/1623-24 yıllarına ait 139 ve 144 numaralı Üsküdar Şer'iyeSicilleri'nde 17'si fıtık olmak üzere 18 ameliyat kaydı bulunmakta ve ona ameliyat olanların 7'sinin Gayrimüslim, 11'inin Müslüman olduğudur. O. Çetin'in tebliğinden öğrendiğimiz diğer bir husus ise 1732 senesine ait bir belgede yine Üsküdar'da bir diğer hanım cerrah olarak Solak Sinan Mahallesi'nde oturan Abdullah kızı Fatma Hatun'dan bahsedilmekte olduğudur. Ayr, bkz. Osman Çetin, *İlk Osmanlı Hastahanesi Bursa Yıldırım Dârüşşifası (Bursa Mahkeme Sicillerine Göre)*, İstanbul, 2006, s. 121-122.

[1]-Bursa Balıkpazarı Mahallesi'nde oturan Dimitri b. Nikola cerrah Seydi b. Berakât'a mesanesindeki taşı aldırmak üzere 26 Z. Kâde 933/24 Ağustos 1524'te; Rumeli'nde KalavrataKazası'na bağlı Üsküp Köyü'nden İspilyoti cerrah Mehmed'e; Rumeli'nde SerapanKazası'ndanOsdapani oğlu Alagöz cerrah Hasan Beşe'ye rıza senedi vermişti. *Osmanlılarda Sağlık*, c. II, belge 57, 313, 314, s. 39, 134-136; Osmanlı ülkesinin farklı yöreleri ve değişik dönemleriiçin *Rıza senedi*konusuyla ilgili yapılan diğer çalışmalar; Özen Tok, "Osmanlı Dönemi Hekim-Hasta İlişkileri (Kadı Sicillerine Göre XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Kayseri Örneği)", *TurkishStudies*, c. III, S. 4,Yaz 2008, s. 794-798; Alpaslan Demir, "Konya Şer'iyye Sicillerinde Rıza Senedi Örnekleri (1659-1749)", HistoryStudies, Prof. Dr. Enver Konukçu Armağanı, 2012, s. 31-46; Berna Arda, "AyıntabŞer'î Mahkeme Sicillerinden Örneklerle Tıp ve Hekimlik Üzerine Gözlemler", *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, S. 57, 2014, s. 283-287;

[2]-Osmanlı öncesinde Anadolu'da kurulan ve Osmanlı döneminde de hizmetlerini sürdüren sağlık kuruluşları için bz. Arslan Terzioğlu, "Bîmâristân", *DİA.*, c. VI, s.167; Süheyl Ünver, *Selçuk Tababeti*, TTK., Ankara, 1940; Süheyl Ünver, "Büyük Selçuklu İmparatorluğu Zamanında Vakıf Hastanelerin Bir Kısmına Dair", VD., S. I (Ankara 1938), s. 17-23; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980, s. 250, 331, 333, 335, 346- 349, 360, 399, 435 ; Sedat Çetintaş, *Sivas Darüşşifası*, İstanbul, 1953; Yılmaz Önge ve diğerleri, *Divriği Ulu Cami ve Darüşşifası*, Ankara, 1978; Arslan Terzioğlu, "Ortaçağ İslâm-Türk Hastahaneleri ve Avrupa'ya Tesirleri", TTK Belleten, XXXIV/133 (1970), s. 121-149;Abdulhalik Bakır, "Türk-İslâm Dünyasının Geç Dönemlerinde Tıp Kültürü Ve Çalışmaları", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, S. 3 (Konya Aralık 2018), s. 11-61.

[3]-Engin Beksaç, "NûreddinZengîBîmâristanı", *DİA.*, c. XXXIII, s. 262-263; Arslan Terzioğlu, "Selçuklu Türklerinin Ünlü Tıbbiyesi. Şamdaki Nureddin Hastanesi", *Bifaskop*, c. III, S. 7 (İstanbul 1982), s. 20-28.

Gevher Nesibe Dârüşşifası ve*GıyaseddinKeyhusrev Tıp Medresesi* (1206)[1], Sivas'taki *Keykâvus Dârüşşifası* (1217)[2], Konya'da Alâeddin Keykûbad'ın yaptırdığı *Dârüşşifâ-yıAlâiye*(1221)[3], Divriği'deki Ulucami'ye bitişik Behram Şah'ın kızı *Turan Melek'in Dârüşşifâsı* (1228)[4], Çankırı'da Atabey Ferruh tarafından yaptırılmış olup *Taşmescid*olarak da bilinen *Şifâhâne* (1235)[5],Amasya'da Torumtay (1266)[6] ve İlhanlı Hükümdarı Sultan OlcaytuMehmed Han'ın karısı İlduş (Yıldız) Hatun'un kölesi olan Anber b. Abdullah ile Anadolu EmîriAhmed Bey'inyaptırdıkları (1308)[7] dârüşşifalar, Tokat'taki *Gökmedrese* olarak bilinen *Pervâne Bey Dârüşşifası* (1275)[8], Kastamonu'daki *Ali b. Pervane hastahaneleri*nin (1272)[9] sayılması mümkündür.

Yıldırım Bayezid'in Ramazan 802/Mayıs 1400'de Bursa'da kurdurduğu *Yıldırım Dâruşşifa*'sı[10] Osmanlılarca kurulan ilk sağlık tesisidir ve vakfiyesinde kendisi için belirlenen şartlar dahilinde başlangıçta dokuz sağlık personeli ve çok sayıda diğer yardımcı hizmetliyle görev yapmıştı.[11] Bunu İstanbul'da *Fatih Dâruşşifası* (1470)[12], Edirne'de *II. Bayezid Dâruşşifası* (1484-88)[13], Manisa'da *Hafsa Sultan Dâruşşifası* (1539)[14], İstanbul'da *Haseki Sultan Dâruşşifası* (1538-1550)[15], *Süleymaniye Dâruşşifası* (1553-59)[16],*Nur Bânû Sultan/Atik VâlideDâruşşifası* (1570-79)[17], *SultanahmedDâruşşifası*(1609-

---

[1]-Ahmet Hulusi Köker, "Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi", *DİA.*, c. XIV, s. 39-42; Ali Sevim, "Keyhüsrev I", *DİA.*, c. XXV, s. 347-349.

[2]-Gönül Cantay, "Keykâvus I Dârüşşifâsı", *DİA.*, c. XXV, s. 353-355; Gönül Cantay, "Sivas I. İzzeddin Keykâvus Dârüşşifası", *Erdem*, c. IX, S. 27 (Ankara 1997) s. 975-980.

[3]-Faruk Sümer, "Keykubad I", *DİA.*, c. XXV, s. 358-359; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 398-399, 626-627; Yusuf Küçükdağ, *Konya Alaeddin Darüşşifası*, Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Konya, 2020, s. 28.

[4]-Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Divriği Ulucamii", *DİA.*, c. XLII, s. 95-96; Aynur Durukan, "Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası", *Dünya Mirasında Anadolu*, Ankara 1991, s. 222-231; Necdet Sakaoğlu, *Türk Anadolu'da Mengücekoğulları*, İstanbul,2005, s. 156-161, 166-168, 239-386.

[5]-İlhan Şahin, "Çankırı", *DİA.*, c. VIII, s. 216-218; Arslan Terzioğlu, "Bîmâristân", *DİA.*, c. VI, s.167.

[6]- Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 347.

[7]-Gönül Cantay, "Amasya Dârüşşifası", *DİA.*, c. III, s. 5-6.

[8]-Muharrem Kesik, "Muînüddin Süleyman Pervâne", *DİA.*, c. XXXI, s. 91-93; Özkan Ertuğrul, "Gökmedrese", *DİA.*, c. XIV, s. 139-140; İbrahim Numan, "Tokat Gökmedrese ile Yanındaki Yapı Bakiyesi Arasındaki Mimari Münasebet", *Suut Kemal Yetkin'e Armağan*, Ankara, 1984, s. 249-261.

[9]-İlhan Şahin, "Kastamonu", *DİA.*, c. XXIV, s. 584-588;

[10]-Halil İnalcık, "Bayezid I", *DİA.*, c. V, s. 231-234.

[11]-Osman Çetin, "Bursa Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlılarda İlk Tıp Fakültesi Bursa Darüşşifası ve Tıbbî Faaliyetler", *OTAM.*, S. 4 (Ankara 1993), s. 121-149; Aynı Yazar, *İlk Osmanlı Hastahanesi Bursa Yıldırım Dârüşşifası (Bursa Mahkeme Sicillerine Göre)*.

[12]-Ahî Çelebi (ö. 1524), Fâtih Dârüşşifâsı'na önce hekim, sonra da başhekim olmuştu. Ali Haydar Bayat, "Ahî Çelebi, Mehmed", *DİA.*, c. I, s. 529-529.

[13]-Bedi N. Şehsuvaroğlu, "Edirne II. Beyazıt Darüşşifası", *Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağanı Kitabı*, Ankara, 1965, s. 257-264; Semavi Eyice, "Beyazıt II Cami ve Külliyesi", *DİA.*, c. VI, s. 42-45; Semavi Eyice, "Edirne (Mimari)", *DİA.*, c. X, s. 431-442.

[14]-İbrahim Hakkı Konyalı, "Kanunî Sultan Süleyman'ın Annesi Hafsa Sultan'ın Vakfiyesi ve Manisa'daki Hayır Eserleri", *VD.*, c. VIII (Ankara 1969), s. 47-56; Feridun M. Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazası*, s. 95-97; Doğan Yavaş, "Hafsa Sultan Külliyesi", *DİA.*, c. X, s. 123-124.

[15]-Arslan Terzioğlu, *Bîmâristân*, s. 174.

[16]-Yasin Yılmaz, "Süleymaniye Dârüşşifâsı", *Osmanlılarda Sağlık*, c. I, s. 285-297.

[17]-A. Baha Tanman, "Atik Vâlide Sultan Külliyesi", *DİA.*, c. IV, s. 68-73.

1617)[1], *GülnuşVâlide Sultan Mekke Dâruşşifası* (1679)[2] ve diğerleri takip etmiştir.[3] Şüphesiz Osmanlı hastahaneleri bunlardan ibaret değildi. Nitekim daha 1591'de İstanbul'da Kasımpaşa'da donanma mensupları için bir hastahane kurulmuş, bunu akıp giden zaman içerisinde Girit, Basra, Preveze, Gemlik, İzmit, İznik, Rusçuk, Tolcı, Vidin, Süveyş, Basra ve diğer yerlerdekiler takip etmişti. Niğbolu Savaşı'nda esir düşerek 1402'ye kadar Yıldırım Bayezid'in hizmetinde bulunan Alman *JohannesSchiltberger*'in hatıralarında belirttiğine göre bu sırada Osmanlı başkenti Bursa'da sekiz hastahane bulunmaktaydı ve bunlarda Müslümanlar yanında yoksul Hıristiyan ve Yahudilere de tedavi hizmeti verilmekteydi.[4]Yine bir diğer Avrupalı, Avusturya İmparatoru II. Rudolf'un elçilik heyeti içerisinde 1587'de İstanbul'a gelmiş olan eczacı *ReinholdLubenau*'un belirtiğine göre, o zamanki İstanbul'da çoğu 150-300 hasta alabilmekte olan 110'dan fazla hastahane bulunmaktaydı. Şüphesiz bu konudaki bilgileri daha da detaylandırmak mümkünse de bizim amacımız, tesis sayısını göstermek olmadığından bu kadarlık bir hatırlatma ile yetinebiliriz. Fakat şu hususu açık bir şekilde vurgulamamız yerinde olacaktır ki, bu hastahanelerin hiçbirinde fakir-zengin ayırımı yapılmadığı gibi, çoğunda dinî mensubiyete bakılmaksızın, bazen *Haseki Hürrem Sultan Bîmârhanesi* gibi yalnızca kadınlar veya *Bezmiâlem Valide Sultan Vakıf GurabâHastahanesi*gibi erkekler olmak üzere, her inançtan hastalar kabul ve tedavi edilmekteydi. Bir defa daha ve altı çizilerekifade edilmek gerekirse; Osmanlı sağlık tesislerinde fakir-zengin ayırımı yapılmadığı gibi, asla din ve ırk farkına bakılmamakta idi.[5] Bu sağlık kuruluşlarında hizmet, günümüzde kullanılan kavramıyla *"parasız"* verildiği gibi, Müslim-Gayrimüslim ayırımı yapılmaksızın taburcu edilen hastaların evlerine dönüş ücretleri de ödenebilmekteydi.[6]

Doğal olarak Osmanlı sağlık tesisleri kendi ordu mensuplarına hizmet verdiği gibi, esir ve mahkumlarla kölelere de sağlık hizmeti vermekten geri durmuyorlardı. Nitekim ordu[7] ve donanma seferde iken bunlarda yeterli doktorlar bulundurulduğu gibi, donanmanın kışları tersanede bulunduğu sırada hasta ve yaralılar için, özellikle yeterli sayıda doktorlar görevlendirilmekteydi. Bu doktorlar Gayrimüslim esir ve kürek mahkumlarını da tedavi etmekle görevlendiriliyorlardı. Arşiv kaynakları arasında yer alan *Tersane Muhasebe Defterleri*'nde burada görev yapan doktor ve cerrahlara ödenen ücretlerle, hastalar için yapılan masraflar muntazaman kaydedilmiş bulunmaktadır.[8] Çeşitli hapishanelerde cezalarını çekmek durumunda olan mahkumların sağlık hizmetlerinden faydalandırıldıklarını da yine Arşiv belgelerinden öğrenebilmekteyiz.[9]

---

[1]-Arslan Terzioğlu, *Bîmâristân*, s. 175.

[2]-Muzaffer Özgüleş, "Üsküdar Yeni Valide Külliyesi'nin Bilinmeyen Yönleri", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu IX (11-13 Kasım 2016)*, Üsküdar Belediyesi Yayınları, İstanbul, 2017, c. III. s. 308.

[3]-Gönül Cantay, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları*, Ankara, 1992; Enes Gül, "Osmanlı Sultan Dârüşşifâları", *Osmanlılarda Sağlık*, c. I, s. 273-283; Bu dârüşşifaların vakfiyeleri için bkz. Coşkun Yılmaz-Necdet Yılmaz, "Osmanlı Hastahane Yönetmelikleri: Vakfiyelerde Osmanlı Dârüşşifâları", *Osmanlılarda Sağlık*, c. I, s. 41-63.

[4]-Nevide Akpınar Dellal, *Alman Kültür Tarihi'nden Seçme Tarihi ve Yazınsal Ürünlerde Türkler (Avrupa'da Türk İmgesi'ne Bir Katkı)*, Ankara, 2002, s. 65.

[5]-Arslan Terzioğlu, *Bîmâristan*, s. 173-175; Sabahattin Aydın, *A. g. Mak.*, s. 37; Enes Gül, "Osmanlı Sultan Dârüşşifâları", *Osmanlılarda Sağlık*, c. I, s. 282.

[6]-Sabahattin Aydın, *A.g.mak.*, s. 33; Nil Sarı, *Osmanlı Hekimliğinde Tıp Ahlâkı*, s. 218.

[7]-Abdülkadir Özcan, *"Osmanlı Ordusunda Sağlık Hizmetlerine Genel Bir Bakış"*, Osmanlılarda Sağlık, c. I, s. 99-109.

[8]-İdris Bostan, "Osmanlı Bahriyesinde Sağlık Hizmetleri", *Osmanlılarda Sağlık*, c. I, s. 113-114; Nil Sarı, *Tıp (Osmanlı Dönemi)*, s.101-111.

[9]-Nil Sarı, *Osmanlı Hekimliğinde Tıp Ahlâkı*, s. 218.

Şüphesiz Osmanlı döneminde ülkedeki hastahaneler yalnız Müslümanlar tarafından kurulmuş değildi. Farklı dinlerden Osmanlı yurttaşları da kendi dindaşlarına hizmet vermesi için sağlık kuruluşları tesis edebiliyorlardı. Bu durumdaOsmanlı yöneticileri, Gayrimüslim tebaalarına ait vakıflar vehastahanelere de sahip çıkmakta, bunların bakım ve onarımları devlet tarafından üstlenilmekte, hizmetlerini sürdürebilmelerinde kendilerine katkılarda bulunulmaktaydı. Bir iki örnek vermemiz gerekirse; İstanbul'un fethinin hemen sonrasında 1454'te önce Karaköy'de hizmete giren, daha sonra Yedikule'ye nakledilen *Balıklı Rum Hastahanesi*'ni ve daha sonra yine İstanbul'da kurulan Ermenilere ait *Narlıkapı Ermeni Hastahanesi*'ni (1751), *Yedikule Ermeni Hastahanesi*'ni, *Beyoğlu Ermeni Hastahanesi*'ni (1834), *Taksim SurpAgop Vakıf Hastahanesi* ve *Düşkünler Evi*'ni (1856),[1]ve nihayet 1183/1769'da Selanik Metropolidi'nin talebi üzerine bu şehirde Hıristiyanlara hizmet vermeküzere yaptırılmışhastahaneyi hatırlatabiliriz.[2] XIX. yüzyılın başlarında İstanbul'da dilenciliğin önlenmesi çabaları çerçevesinde reâyâhastahanelerinin hizmetlerinin artırılması yönünde devlet tarafından bir kısım tedbirler alınmış ve aradan geçen otuz kırk sene içerisinde, bu sırada verilen düzenin korunduğu görülmüştü.[3]Bu çerçevede 1805'te Rum ve Ermenilerden hasta ve tedaviye ihtiyacı olanlarıngecikmeksizin hastahanelere yerleştirilmeleri ve bu hizmetten faydalanacaklardan hiçbir bahane ile para alınmaması yönünde tedbirler alındığı görülmektedir.[4]

Osmanlı sağlık kuruluşlarının hedefinin ayırım yapılmaksızın ülkedeyaşayanların tamamına hizmet vermek olduğunu gösteren çok sayıda belge, bilgi ve uygulama örneğine sahip olduğumuzu çalışmamızda daha önce ifade ederek bazı örnekler de vermiştik. Burada birkaç belge ile bu konudaki söylemimizi teyit etmek istiyoruz. Sultan III. Ahmed'in 1141/1729 tarihli bir fermanında; *"Etibbâdan olanlar kanûn-ı tıbba riâyet ve iktisâb-ı mümâreset ile mezrâ-yıibâdullahamüdâvât vemuktezâ-yıtıb üzere muâlecet itmek lâzım ve lâbüd…"*[5] ve Sultan II. Mustafa'nın 1182/1768 tarihli bir fermanında yer alan; *"İstanbul'da vaki dükkân sahibi olan gerek ehl-i İslâm'dan ve Nasârâ ve Yahûddantabâbetiddiâ edenler"* ifadeleri, farklı dinlerden doktorlar arasında ayırım gözetilmediğini gösterdiği gibi,[6] Rumların 1804'te Kuruçeşme'de kurdukları okulda diğerleri yanında tıp eğitiminin de yapılması isteğini III. Selim (1789-1807)'in; *"Asâkir-i İslâmiyyeye ve umûmenibâdullah'anâfî ve fâidesi olacağı"* düşüncesiyle kabul etmiş olması, bu değerlendirmemizi destekleyen çok sayıda belgeden üç örnek olarak hatırlanmak durumundadır.[7]

Osmanlılar ülkede yaşayan her din ve etnik kökenden halkın sağlıklarının korunması yönünde, sayılanlardan farklı bir kısım tedbirleri de yürürlüğe koymaktan geri durmamışlardır. Nitekim Foça'da yaşayan fakir, yaşlılığı dolayısıyla iş göremeyen ve aynı zamanda da fıtık hastası olan Panoli oğlu Stellona ile Edirne'ye bağlı Çırpan Nahiyesi'nin Dereli Köyü fakirlerinden, aynı zamanda da sağır ve fıtık hastası olan Todor oğlu Kosta, cizye vergisinden muaf tutulmuşGayrımüslim iki Osmanlı vatandaşıdır. Halk sağlığı için çalışan hekimlere de gerekli durumlarda, çeşitli kolaylıklar getirilebilmekteydi. Örnek

---

[1]-Münir Atalar-Sibel Kavaklı, *Sağlık Alanında Türk-Ermeni İlişkileri*, s. 377-378.
[2] -Sabahattin Aydın, *A.g.mak.*, s. 33.
[3]-Osman Şevki Uludağ, "Osmanlı Tıp Tarihinde Reaya Hastahaneleri ve İmtiyazları", *TTK Belleten*, c. I, S. 1 (Ankara Birinci Kânun 1937), s. 279-282.
[4]-Nil Sarı, *A.g.mak.*, s. 218.
[5]-Ayten Altıntaş-Hanzade Doğan, *"Osmanlı'da Serbest Hekimlik Yapan Esnaf Tabip"*, Osmanlılarda Sağlık, c. I, s. 268.
[6]-Ayten Altıntaş-Hanzade Doğan, *Osmanlı'da Serbest Hekimlik Yapan Esnaf Tabip*, s. 268.
[7]-Ali Haydar Bayat, "Osmanlı Devleti'nde Tıp Eğitimi", *Osmanlılarda Sağlık*, c. I, s. 242.

olarak; Çıkıkçı Refail'in garip ve fakirlerin de kırık ve çıkıklarını zengin ve güçlülerinki kadar titizlikle tedavi etmesi şartıyla; ilaç kullanma, kökler ve Tıp ilmiyle Kimya alanında üstad olup İstanbul'da bulunan Peçuni ve Valli adlı hekimlere ise, yanındakilerle birlikte, ilaç çeşitleri, ilaçla tedavi yöntemleri, koruyucu sağlık tedbirlerinin yaygınlaştırılması ve tecrübelerini geliştirmeleri amacıyla Anadolu'ya yapacakları seyahatlerde, her türlü kolaylığın gösterilmesi, yol emniyetlerinin sağlanması ve tüm vergilerden muaf tutulmalarına karar verilmiş olması, bu vesile ile hatırlanabilir.[1] Buna karşılık fakir halkın tedavi hakkını çiğneyen tabipler görevlerinden alınabiliyordu. Nitekim Osmanlılar döneminde de hizmetini sürdüren Konya'daki Sultan AlaadddinDâruşşifa'sında tabip olarakgörev yapmakta olan Abdülkerim, *"fakirlere hizmet etmez"* diye Müftü, Müderris, Kadı ve Âyân-ı vilâyetçe Hekimbaşı'ya şikâyet edildiğinde, görevinden el çektirilmiş, yerine Ömer ve Abdülkerim isimli iki tabip,*"ilm-i tıbdamâhir ve fukarâ hizmetine kâdir olma"* ları dolayısıyla tayin edilmişlerdir.[2]Gerçekleştirdiği çok sayıdaki kalıcı hizmetleri dolayısıyla Türkiye Selçuklu hükümdarları içerisinde mümtaz bir mevki edinmiş bulunan Alaaddin Keykubad'ın,banisinin ismiyle*AlaaddinDâruşşifası* olarak tanındığı gibi *Dârüşşifâ-yıAlâiye*olarak daanılan bu hastahane ile ilgili Şer'iye Sicillerine geçmiş iki belge daha bulanmaktadır ki, Osmanlıların hastahaneler konusundaki özen ve titizliklerini fazla söze mahal bırakmayacak derecede açıklıkla ortaya koymakta olmaları dolayısıyla burada hatırlanmalarının isabetli olacağını düşünmekteyiz.

Önceliğin hastaya verilmesi gerektiğinin döneminOsmanlı taşra yönetimince yeterince anlaşılmış olduğunu gösteren bir uygulama olmak üzere, 1055/1645 senesinde Karakoyunlu Türkmenlerinden Abdi'nin durumunu gösterebiliriz. Abdi, hastalığı dolayısıyla AlaaddinDaruşşifası'na müracaat etmiş ve hastahaneye kabul edilmiştir. Artıkburada onun Dârüşşşifa'nınkadrolu doktorlarıtarafından tedavi edilmesini bekleyebiliriz. Halbuki böyle olmuyor. Çünkü hasta Karakoyunlu Türkmenlerinden Mahmud oğlu Abdi, kendisinin tedavisine daha önce başlamış olan Konya'nınİçkale Mahallesi'nde mukim tabip Yağub oğlu Sakiz Abraham'ın devam etmesinin daha iyi olacağını düşünmektedir. Yani Dârüşşifa kadrosu haricinde bir tabibin kendisini hastahane şartlarında tedavi etmesinin teminini yönetimden talep etmektedir. Bunun üzerine Sultan AlaaddinEvkâfımütevelliliğince Konya Mahkemesi'ne gerekli müracaat yapılmış ve neticede zimmî tabip Sakiz oğlu Abraham'ı; *"Dârüşşifa'yaalupgetürsün tımarına mübüşareteylesün …"* kararı çıkmıştır.Sözü edilen dönemin Osmanlı taşrasında hastaların en olumlu şartlarda tedavilerinin gerçekleştirilmesi ve göreve en uygun kişilerin getirilmesi anlayışınınbir göstergesi yine aynı tedavi kurumunda ertesi sene karşımıza çıkmaktadır. Buna göre AlaaddinDâruşşifası/Dârüşşifâ-yıAlâiye'nin ikinci hekimi Mehmed, Evâhir-i Zilkâde 1056/29 Aralık 1646-07 Ocak 1647'de vefat etmiş, yerine zimmî yani Gayrimüslim tabip Karagöz *"fenn-i tababette mâhir ve her veçhile …müstahak"* olduğundan tayin edilmiştir.[3]

Osmanlılarda XIX. yüzyıl ortalarına kadarki dönemde hasta-tabip ilişkileri ve genel olarak doktorların çalışma prensipleri Nil Sarı tarafından, diğer kaynaklar yanında özellikle de Osmanlı tabibi ve Astronomi bilgini Abbas Vesim (ö. 1175/1762)'e dayanılarak, *Osmanlı Hekimliğinde Tıp Ahlâkı* başlıklı bir makale çerçevesinde

---

[1]-Refail ile ilgili belgenin orijinal ifadesi; *"Çıkıkçılık sanatında mahâreti olup Enderûn-ı Hümâyûn'a ve bîrûna hizmeti sebkat eden Rafaelveled-i Evan… yalnızEnderûn-ı Hümâyûn hizmetine hasretmeyüpgurabâ ve fukarâdan dahi çıkık ve kırık vukuunda ağniyâya bakıldığı gibi bakmak ve cevr ve ezâ eylememek şatıyla"* her türlü vergiden muaf tutulmuştu. *Sabahattin Aydın, A.g.mak.*, s. 38.

[2]-Nil Sarı, *Osmanlı Hekimliğinde Tıp Ahlâkı*, s.217.

[3]-Yusuf Küçükdağ, *A.g.e.*, s. 28-30.

değerlendirilmiş bulunmaktadır.[1] Biz bu geniş araştırmadan kendi hedefimiz doğrultusunda, hekimin farklı din mensupları olan hastalarına,hangi esaslar dahilinde hizmet vermesi gerektiğiyle ilgili,Abbas Vesîm'in görüşlerini özlü biçimde göstermeye çalışacağız. Yazara göre; Osmanlı tıp ahlâkı, hastaya zarar vermeme ve yarar sağlama ilkesi doğrultusunda hekimin uyması gereken ahlâk ölçülerini içermektedir. *"Bir hekimin 'örnek' kişi olması, ahlâklı davranmaya, erdemli olmaya yatkın kişi olması beklenir. Bir hekimin soyu ve dini –Müslüman, Hıristiyan ya da Musevî olması- hekimliği ile ilgili bir özellik sayılmaz. Hekimlikle ilgili görüş ve kararlarda 'kimlikler' değil, 'kişilikler' ve 'eylemler' öne çıkarılır"*.

Abbas Vesim hekim için; *"Her hastaya ihtimamı kendi hakkında olan ihtimamı gibi ola. Zira ihtimam bulunmadığı surette hastanın ölümüne sebep olmak muhtemeldir"* demiştir. Hekimlerin en fazla dikkat etmeleri gereken hususlardan biri hiç şüphesiz *"adalet ilkesi ve eşit tedavi hakkı"* idi. Onun tarafından bu konu, sıklıkla gündeme getirilmiştir. *"Hekim yazarlar, ihtiyaç sahiplerini, yoksul ve düşkünleri ayırt etmeden tedavi etmeyi bir ahlâk kuralı ve hayırseverlik olarak değerlendirirdi".*Örneğin, Anadolu'nun İbnSînâ'sı olarak anılan hekim ve din âlimi Hacı Paşa (ö. 1424?)'ya göre hekim,[2] *'çağıran ister şehzâde, ister alelâde biri, ister fakir, ister zengin olsun, çağırılan yere gitmelidir'*;II. Murad (1421-1451) dönemi bilginlerinden olup,Hârizmşahlar döneminin ünlü hekim ve cerrahı Cürcânî (Ö. 1137)'nin*Zâhire-i Hârizmşâhî* adlı tıp eserinden büyük ölçüde faydalanarak yazdığı *Zâhire-i Murâdiyye* adlı cerrahlıkla ilgili kitabını 1437'de adı geçen padişaha ithaf eden Sinop'lukehhâlMukbilzâde Mümin ise[3], *'Şol kimseler kim fakir ola onlardan dünyevî cihete tamah eylemeye. Uğraşıp hasta olanı ilâcıyla iyileştirmek ardınca ola'*demektedir. Benzer görüşleri XVI. yüzyıl hekim ve şairlerinden *Menâfiu'n-Nâs* adlı eserin sahibi AnkaravîMehmed Çelebi Nidâî (ö. 1567 sonrası)[4] şiirle ifade etmektedir:

Bir elin hayr için ola küşâde
Gözet her kande kim varsa üftâde
Fakîrüderdmend ger gedâdır
Marîz olsa devâ etmek revâdır.
Olursan böyle hayrunnâsdansın
Mukarrer bil Mesîh-i enfâsdansın.

Abbas Vesim, *"Kimsesiz ve âcizlere; zayıf ve fakir olup mihnet ve zillette kalanlara* (hor görülenlere), *bilhassa kadınlardan yaşlı, hasta ve itibarsız, dertli bîçarelere muâlecede* (tedavide) *ihmal buyurulmaya…"* der. Abbas Vesim'in hekimlikte önem verdiği niteliklerden biri de, hekimin kendi cemaatinden olmayanların da mezhep ve inanç değerlerini bilmesi ve onlara saygı göstermesidir. *"Tabipler bir nice fırkadır, yani ehl-i*

---

[1]-*Osmanlılarda Sağlık*, c. I, s. 207-245; Nil Sarı, "Osmanlı Dârüşşifalarında Meslek Ahlâkı", *Osmanlı*, Ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, c. VIII, s. 494-517. Yazar bu iki çalışmasında verdiği bilgi ve değerlendirmelere, kısmen daha önce ki bazı çalışmalarında da yer vermiştir. Abbas Vesim Efendi'nin 'Tıp Ahlâkı' konusundaki görüşlerini değerlendiren diğerbazı çalışmalar olarak bkz. Sırrı Akıncı, "Hekim Abbas Vesim Efendi", *İstanbul Tıp Fakültesi Mecmuası*, S. 24 (İstanbul 1961), s. 695-700; Sırrı Akıncı, "Kitâb-ı Düstûr-ı Vesîm fî Tıbbı'l-Cedîdve'l-Kadîm'in İncelenmesinden Ortaya Çıkan Sonuçlar", *Yeni Tıp Âlemi Aylık Tıp Dergisi*, c. XIII (İstanbul 1964), s. 146-148; Shaymaaİmad-Sevim Yılmaz Önder, "18. Yüzyılın Ünlü Hekimi Abbâs Vesîm ve Tıp Kitabı", *Avrasya Sosyal ve Ekonomik Araştırmaları Dergisi (ASEAD)*, c. V, S. 12, Yıl 2018, s. 849-860; Cahit Baltacı, "Abbas Vesim Efendi", *DİA.*, c. I, s. 29-30.

[2]-Hayatı ve eserleri için bkz. Cemil Akpınar, "Hacı Paşa", *DİA.*, c. XIV, s. 492-496.

[3]-Bkz. Hasan Doğruyol, "Cerrahlık", *DİA.*, VII, s. 421-423; Hasan Doğruyol, "Cürcânî", *DİA.*, c. VIII, s. 133-134.

[4]-Sadettin Çelik, "Nidâî", *DİA.*, c. XXXIII, s. 77-78.

İslâm'dan gayrı Yahudiler ve Hıristiyanlardan ve gayrı takımlardan dahi tabipler vardır. Tabibe lâzımdır ki kendi bulunduğu cemaatten gayrı cemaatlerin, millet, mezhep ve itikadının özellikleri nedir, anı bile". Osmanlı tıp ahlâkında hekimin kanaatkârlık ve merhametlilik özelliklerine de sıklıkla vurgu yapılırdı.[1]

SONUÇ

Peter E. Pormann, *DİA.*'ya yazdığı *'Tıp'* maddesinin hemen başında;[2] *"İnsan için beden sağlığı nasıl hayatî bir önem taşıyorsa sağlıklı olma yollarını araştırma da her zaman insanın temel çabalarından biri olmuştur. İslâm medeniyeti zirvede bulunduğu günlerde gıpta edilen bir sağlık sistemi kurmuş"*, bunu temin için deSâsânîler, Yunanlılar, Bizanslılar ve Süryanîler gibi farklı din, dil ve etnik kökenlere sahip hekimlerin geliştirdikleri ortak tecrübe ve ilmî birikimden faydalanmaktan hiçbir şekildegeri durmamışlardır, demektedir. Gerçekten de Müslümanlar, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn dönemlerinde kendileri dışındaki ilmî gelişme ve tecrübelerden sonuna kadar istifade ettikleri gibi, bu gelişmeyi, Emevîler ve Abbasîler dönemlerinde sistematik bir şekle sokabilme becerisini de göstererek, içerisinde Tıb'bında bulunduğu dünya medeniyetine, son derece önemli katkılar sunabilmişlerdir.[3] Bu çalışmamızda biz bu güzelliklerin Tıp alanındaki sınırlı bir bölümünde, Osmanlı döneminde ülkenin bütün sakinlerinin sağlık hizmetlerinden birlikte faydalanabilmeleri konusu üzerinde durmaya çalıştık. Başarılı, takdire şayan örnekler gördük, gösterdik. Şimdi artık ulaştığımız noktaları iki araştırmacının ifadelerinden teyit ederek çalışmamızı tamamlamak istiyoruz. Bize içerden bakan biri olarak Tıp Tarihi araştırmacısı Nil Sarı;[4] *"Osmanlı hekimlik töresinde din ve ırk ayırımı yapılmazdı. Sarayda olduğu gibi halk arasında da Müslüman olan ve olmayanın birbirini tedavi edebildiği arşiv belgeleri ve mahkeme kayıtlarındaki sözleşmelerden anlaşılmaktadır."* diyor. Dışardan bakan biri olaraksa RhoadsMurphey,[5]yaptığımız uzun alıntıda, şunları ifade ediyor; *"Bir toplumun belirli tıbbî uygulamalar geliştirmiş olması kadar sağlık anlayışının da onun sosyal düzenini ve dinî-kültürel değerler sitemini aksettirdiği umumiyetle kabul gören bir yaklaşımdır. ... Osmanlılar, birbirinden farklı kültürlerin asimile olmamış alt kültürlerle –Musevî-Hıristiyan tüm mezheplerin geleneklerinden çeşitli heterodoks İslâm topluluklarına kadar- birlikte rahatça varlıklarını sürdürebildiği bir yapıyı teşvik etmiştir. Bununla birlikte, Osmanlı söz konu edildiğinde göz ardı edilen bir gerçekten de söz etmek gerekir. Osmanlılar hükmettikleri toplumda –burada bu kelimeyi özellikle kullanmak istiyorum- sünnî Müslümanların sayıca çokluğuna ve yönetimdeki hâkimiyetlerine rağmen, hiçbir zaman diğer unsurları dışlayan bir kültürel kontrol mekanizması oluşturmamışlardır. ...*

Osmanlı tıbbı incelendiğinde, çeşitli etnik grupların üyeleri arasında karşılıklı tesirleri bulunduğunu görürüz. Farklı idarî yapılar altında varlıklarını sürdüren çeşitli milletleri birbirine bağlayan kuvvetli bağlar, modern dönem öncesi Osmanlı toplumunun bir

---

[1]-Osmanlılarda sağlık hizmetleriyle ilgili özlü bir değerlendirme olarak bkz. Abdullah Saydam, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, Trabzon, 1999, s. 233-237.

[2]-Peter E. Pormann, "Tıp", *DİA.*, c. XLI, s. 95 vd.

[3]-İslâm Tıbbı ve gelişmesinde Hıristiyanlarla olan ilişkiler için bkz. Levent Öztürk, *Asr-ı Saadet'ten Haçlı Seferlerine Kadar İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 414-444.

[4]-*Tıp (Osmanlı Dönemi)*, s. 103.

[5]-"Osmanlı Tıbbı ve Kültürlerüstü Karakteri (Onaltıncı Yüzyıldan Onsekizinci Yüzyıla)", Çev. Tuncay Zorlu, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları II*, İstanbul 1998, s. 263-264.

karakteristiği idi.Bu sebepten Osmanlı tıbbının incelenmesi, en genel ifadesiyle bir tarafta imtiyazlı Müslüman çoğunluk diğer tarafta Gayrimüslimler ya da 'tebaa' şeklinde iki düşman gruba bölünmüş olarak resmedilen Osmanlı toplumu manzarasını değiştirmeye yardım ettiği gibi, bir takım etnik grupların farklılaşan maddî çıkarlarına rağmen belirli temel noktalarda bileştiklerini de ortaya koymaktadır. Aynı şekilde, Osmanlı'daki tıbbî uygulamalar ve inanışlara ait bilgiler, yerli ve yerli olmayan Osmanlı halkının, temelde farklı tekâmül yolları izlerken, özerk, girift ve çevreleriyle temasa kapalı oldukları tarzında çizilen tabloyu da sorgular niteliktedir. Osmanlı'da toplumsal ayrımcılığın var olduğunu öne süren bu ve benzeri yaklaşımlar son günlerde değişmekte ve bu toplumların yaşadığı şartlarda gerçekten milletler ve toplumlar arası karmaşık bir ilişkiler ağının mevcut olduğu gerçeği kabul görmektedir.

Yarı-aksiyomatik bir şekilde uzlaştırmacılık, çok kültürlülük, etnik ve dinî çoğulculuk gibi unsurların Osmanlı medeniyetine karakteristik özelliğini verdiği söylenebilir. Bunun yanı sıra Osmanlı'nın tıpta başardığı gibi kültürlerin üretken bir şekilde harmanlanması, Osmanlı fiil ve düşüncesinin çok kültürlü özelliğinin açık bir göstergesidir. Diğer taraftan, Osmanlı'nın kültürel yapısının çok boyutluluğu da çoğu kez görmezlikten gelinmiştir. Osmanlı tıbbı konusundaki araştırmalar, Osmanlı'nın kendisine ait imajı ve kültürel kimliği hususundaki kökleşmiş ancak büyük oranda basite indirgenmiş görüşleri ele alarak düzeltme vazifesi görebilir."

Yazımı Osmanlı toplum hayatının hemen her köşesinde farklılıkların, zenginlik olarak değerlendirildiği örneklerin bulunduğunu, biraz dikkat edildiğinde, sağlık alanının da bu örneklerden biri olarak kabul edilmesi gerektiğini vebenzer güncellerinin geliştirerek yaşatılmasının bizlere düştüğünü vurgulayarakbitiriyorum.

Saygılarımla.

Ankara, Ekim 2020

SAĞLIĞIN KORUNMASINA VE HASTALIKLARIN ÖNLENMESİNE DAİR HZ. PEYGAMBER'İN TASARRUFLARININ BAĞLAYICILIĞI VE İMANÎ-AHLAKÎ BOYUTU

Yusuf Acar*

Giriş

Hem klasik hem de modern dönemlerde genel anlamda *sağlık ve İslâm* denilince *et-Tıbbu'n-Nebevî* kavramı ön plana çıkartılmış ve muhtevasını da tedaviye yönelik rivayetler oluşturmuştur. Önceleri hadis kaynaklarında kitaplar veya bablar şeklinde ele alınan ve daha sonra da müstakil eserlere medar olan *Tıbb-ı Nebevî* konusu, gerek rivayetlerin sıhhat ve sübutu gerekse vahye müstenit olup olmaması yönüyle mahiyeti ve bağlayıcılığı gibi pek çok açıdan tetkik edilmiş ve bu alanda ciddi bir literatür oluşmuştur.[1] Din ve tıp gibi iki dinamik yapıyı cem eden *Tıbb-ı Nebevî* bundan sonra da tartışılmaya devam edecektir.

Konvansiyonel DSÖ belgelerinde en yalın haliyle "sağlığın/iyilik halinin sürdürülmesi ve hastalıkların önlenmesi" şeklinde tanımlanan Geleneksel Tıp önerileri hadisler ve sünnet bağlamında daha ziyade bal, zencefil, mantar suyu, deve idrarı, çörek otu ve hacamat gibi hususlarla gündeme getirilmektedir.[2] Böyle bir yaklaşım tarzı da *Tıbb-ı Nebevî*'yi hem mahiyet ve teolojik ilişkisi itibariyle tartışılır hale dönüştürmekte hem de onu *hıfzu's-sıhha* yani "iyilik halinin sürdürülmesi ve hastalıkların önlenmesi" bağlamından uzaklaştırıp bir tedavi ya da kür kategorisine hapsetmekte, böylece hadis ile bilimin karşı karşıya gelmesine yol açılmış olmaktadır.

Oysa *Tıbb-ı Nebevî*'nin tamamen *hıfzu's-sıhha* çerçevesinde değerlendirilmesi ve hıfzıssıhhanın içerisinde görülmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bununla kastımız, hastalıkların meydana gelmemesi için gerekli önlemlerin alınması, bulaşıcı hastalıklarla mücadele, hijyen, hastalık ve sağlık konularında bireylerin eğitilmesi, sağlıklı beslenme ve düzenli hayat tarzı alışkanlığı gibi konuları içeren ve kürlerden ya da tedaviden önce önlemeyi merkeze alan hizmetler bütünüdür. Hem ruh hem de beden sağlığının korunmasını hedefleyen *hıfzu's-sıhhayı*; sağlıklı ve helal beslenme, temizlik, dingin sosyal hayat, iş ve çalışma sağlığı, kardeşlik sorumluluğu ve dua gibi başlıklar altında ele almak mümkündür. Bu her bir üst başlığın, -örneğin kardeşlik sorumluluğunu ontolojik, ekolojik ve iman kardeşliği olmak üzere üç alt başlık içerisinde tetkik edip beden ve ruh sağlığını muhafaza etmedeki rolünün ortaya konması gibi-, detaylı olarak Hz. Peygamber'in

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi, yusufacar42@gmail.com

[1] Tıbbu'l-Arabî ve İslâmî gibi başka adlarla da isimlendirilen Tıbb-ı Nebevî üzerine yapılan çalışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Raşit Küçük, "Tıbb-ı Nebevî Literatürü Üzerine Bir Deneme", *İlim ve Sanat Dergisi* 1/3 (1985), 6-8; Asaf Ataseven, "Tıbb-ı Nebevî", *Diyanet İlmi Dergisi Özel Sayı* 25/4 (1989), 93-100; Mustafa Dönmez, *Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin et-Tıbbu'n-Nebevî İsimli Eserinin Tahkiki* (Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005), 80-87; Veli Atmaca, "Tıp ve Tıbb-ı Nebevi Hakkında Muasır Çalışmalar (Bibliyografya Denemesi)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2011), 45-70; Veli Atmaca, "Tıbb-ı Nebevi Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi (Bibliyoğrafya Denemesi)", *Hikmet Yurdu* 6/11 (2013), 39-74; Veli Aba, *Tıbb-ı Nebevî Bağlayıcılığı ve Kaynağı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 41-45.

[2] Örnek olarak bkz. Necmettin Şeker, "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Koruyucu Hekimlik: Hacamat Örneği", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2013), 156-188; Ayhan Tekineş, "Tıbb-ı Nebevî'de Meyve", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 3/5 (2008), 134-142; İrfan Yılmaz, "Tıbb-ı Nebevî'de Önemli Bir Şifa Kaynağı: Bal = An Important Cure in Tıbb-ı Nebevi: Honey", *Uluslararası Tıbb-i Nebevî Kongresi, 24-25 Haziran 2014 Ankara Bildiriler = International Congress on Prophetic Medicine, 24-25 June 2014 Ankara Proceedings, 2016*, (ts.). Arab dünyasında da Abdullah b. Ömer'e ait "Hadislerde Çörek Otu ve Yeni Tıb" ve Yahya b. Nasır'ın "Hadisler Işığında Hacamat" adlı çalışmalarına benzer gayretler söz konusudur. Geniş bilgi için bkz. Veli Atmaca, "Muâsır Çalışmalar".

tasarrufları çerçevesinde analiz edilmesi gerekir. Böyle bir bakış açısıyla yaklaşılması durumunda Rasûl-i Ekrem'in (s.a.v.) insan sağlığıyla ilgili tasarruflarının bağlayıcılığı ve iman-ahlak boyutu kaçınılmaz bir şekilde tebeyyün edecek ve modern dönemlerin koruyucu sağlık hizmetleri bağlamında aşmakta zorlandığı "Önleme çelişkisi" probleminin çözümüne anlamlı bir katkı verilmiş olacaktır. Zira koruyucu sağlık hizmetleri temelde bireyden ziyade toplum düzeyinde icra edilmeye çalışılan bir yaklaşımdır. Dinin muhatabı ise evveliyetle bireylerdir.

I. Tıbb-ı Nebevî Kavramı ve Mahiyeti Üzerine Bazı Mülahazalar

Her şeyin başı sağlık olduğuna göre saadet asrının ve toplumunun oluşumunda Hz. Peygamber'in bu alana yönelik de birtakım değerlendirmelerde ve tavsiyelerde bulunmuş olması kaçınılmazdır. Zaten lokal ve aktüel ihtiyaçları karşılamayan hiçbir inancın ya da düşüncenin evrensellik iddiası anlamlı olamaz. Ruhen ve bedenen sağlıklı bir toplum oluşturma adına Hz. Peygamber de yeri geldikçe veya ihtiyaç duyuldukça bu alanda pek çok söylem, edim ve tavsiyelerde bulunmuştur.

Sağlığın korunması ve hastalıkların önlenmesi bağlamında Allah Rasûlü'ne (s.a.v.) nispet edilen rivayetler, tasnif dönemi hadis kaynaklarında "Kitâbu/Ebvâbu't-tıb" başta olmak üzere "Kitâbu'l-merdâ, Kitâbü'l-eşribe ve'l-etʿıme" gibi başlıklar içerisinde toplanırken, İbn Habîb'ten itibaren ama daha çok dördüncü asırdan sonra konuyu müstakil bir kitap halinde ele alanların "et-Tıbbu'n-Nebevî/Peygamberî Tıp/Peygamber Tıbbı" kavramını kullandıklarına şahit olmaktayız.[1] Demek oluyor ki *et-Tıbbu'n-Nebevî* kavramı İslâm'ın ilk yıllarında mevcut olmayıp daha sonraki asırlarda ortaya çıkmış ve yaygınlık kazanmıştır.[2] Konuyu Kur'ân ve sünnet çerçevesinde yorumlayan otoritelerin değerlendirmelerini de dikkate alarak yapılan çalışmalarda ise *et-Tıbbu'l-İslâmî* ve *et-Tıbbu'l-Arabî* ya da ikisini birleştirerek *Tıbbu'l-Arabi'l-İslâmî* gibi terkipler tercih edilmiştir.[3] Muâsır çalışmalar içerisinde *et-Tıbbu'l-Vikâiyyü'n-Nebevî* veya *et-Tıbbu'l-Vikâî fi'l-İslâm* benzeri kullanımlar da söz konusudur.[4]

Birkaç istisna dışında gerek Osmanlı döneminde gerekse Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türkçe yapılan çalışmalarda genel olarak tercih edilen ismin, *Tıbb-ı Nebevî* şeklinde olduğu görülmektedir.[5] Son dönem akademik çalışmaların da aynı geleneği sürdürdüğünü gerek İSAM'ın ilahiyat makaleleri veri tabanında yer alan yirmiyi aşkın araştırmadan gerekse müstakil kitap çalışmalarından çıkarsamak mümkündür.[6] Bu araştırmaların bir kısmının ise geleneksel tıp, alternatif tıp ve koruyucu hekimlik gibi bazı eklerle tavsif edildiği göze çarpmaktadır.

Dünyayı ve varlığı kavramlar aracılığıyla tanıyıp anlamlandırdığımız için araştırılan konunun ya da kavramın hem başlangıcından günümüze kadar olan dönemdeki anlam serüveni hem de içinde yaşadığımız toplum nazarında neye tekabül ettiği hususu fevkalade önemlidir. Formel ya da enformel bütün öğrenme ve öğretme ameliyelerinde kavramlar başat role sahiptirler. Hatta bir yerde ister fiziksel isterse

---

[1] ʿAbdülmelik b. Ḥabîb el-Endelüsî İbn Ḥabîb, *eṭ-Ṭıbbu'n-nebevî* (Beyrut, 1993). et-Tıbbu'n-Nebevî adıyla ilk müstakil eser olarak İbn Habîb'in bu eseri kabul edilmektedir. İbn Habîb'ten sonra Ebû Nuaym, İbnu'l-Kayyım ve Zehebî gibi konuyla ilgili müstakil kitap telif edenler de aynı ismi kullanmışlardır.

[2] Veli Atmaca, *Tarih Boyunca İnanç-Tıp İlişkisi* (İstanbul, 2011), 26; Bünyamin Erul, "Tıp İle İlgili Rivayetlerin Değeri", *Adana 2015 Uluslararası İslâm ve Tıp Kongresi Tıbb-ı Nebevi*, (2015).

[3] Bkz. Atmaca, "Tıp ve Tıbb-ı Nebevi Hakkında Muasır Çalışmalar (Bibliyografya Denemesi)"; Atmaca, *Tarih Boyunca İnanç-Tıp İlişkisi*, 24.

[4] Örneğin Aḥmed Şevḳî el-Füncûrî, *eṭ-Ṭıbbu'l-Viḳâ'î fi'l-İslâm* (Kahire, 1991); Muḥammed el-Hâc Ḳâsım, *eṭ-Ṭıbbu'l-Viḳâ'îyyü'n-Nebevî* (Musul, 1988).

[5] Bkz. Atmaca, "Tıp ve Tıbb-ı Nebevi Hakkında Muasır Çalışmalar (Bibliyografya Denemesi)", 48-50.

[6] Mesela Aba, *Tıbb-ı Nebevî*; İbrahim Canan, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Tıp: Tıbb-ı Nebevî* (Ankara, 1995).

düşünsel olsun bir çatışma ve/veya ihtilaf varsa, bu çatışmanın ve ihtilafın kökeninde büyük oranda iletişimde kullanılan kavramlara yüklenen farklı anlamlar vardır.

Arapçada *Mefhûm* ve İngilizcede *Concept* veya *Term* kelimelerinin karşılığı olarak Türkçede kullanılan *Kavram*; *Nesnelerin veya olayların ortak özelliklerini kapsayan ve bir ortak ad altında toplayan genel tasarım, mefhum, konsept, nosyon* şeklinde tarif edilir.[1] Yani bir kavram, o sözcüğe yüklenmiş ve o sözcükte toplanmış bir bilgiyi ifade eder.[2] Elbette kavram aynı zamanda bir tanım da içerir.

Yukarıda özet halinde sunulan literatürden de anlaşılacağı üzere hem klasik kaynaklarda hem de modern dönem çalışmalarında, Hz. Peygamber'in sağlığın korunmasına ve hastalıkların önlenmesine dair sergilediği tasarrufların *Tıbb-ı Nebevî* kavramıyla ifade edildiği görülmektedir. Hem bu ifadede hem de diğer bir yaygın kullanım olan *et-Tıbbu'l-İslâmî* teriminde *tıp* kelimesi mevcuttur. Bilim tarihi açısından, tarihi süreç içerisinde İslâm Dini'ne mensup ulemanın sağlık alanında ortaya koydukları gayretleri ve literatürü ifade etmek üzere *et-Tıbbu'l-İslâmî/İslâmic Medicine* kavramının kullanılması gayet doğaldır. Lakin *Tıbb-ı Nebevî* kavramı için aynı şeyin söylenemeyeceği kanaatindeyiz. Nitekim Veli Aba'nın da belirttiği gibi "Tıbb-ı Nebevî/الطب النبوي" kavramının henüz efrâdını câmi ağyârını mâni bir tanımı yapılamadığından hem isimlendirmede hem de anlam ve tanımında faklı görüşler ileri sürülmüş, dolayısıyla da *Tıbb-ı Nebevî* denilince herkesin anladığı ortak bir mefhum oluşamamıştır.[3] Kavram olarak *Tıbb-ı Nebevî* ifadesinde ısrar edildiği sürece ortak bir tanımın yapılabilmesinin de son derece zor olduğu anlaşılmaktadır.

Tıbb-ı Nebevî kavramını tanımlamadaki zorluğun kaynağı büyük oranda kanaatimizce *tıp* kelimesidir. Çünkü bütün kültürlerde bu kelimenin anlamı ve yaptığı ilk çağrışım tedavidir. Tedavi ise ilk insanlardan itibaren sürekli gelişen ve değişen dinamik bir yapıya sahip olup uzmanlık gerektiren bir alandır. Dolayısıyla Beden ve ruh sağlıyla ilgili Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler *tıp* kelimesiyle ifade edilince, bu hadislerin vahye müstenit olup olmadığı ve şayet vahiyle bir irtibatı varsa hangilerinin bu kapsamda değerlendirileceği gibi mahiyet problemi baş göstermektedir. Nitekim kaynağını ve muhtevasını tamamen vahye dayandırıp *Tıbb-ı Nebevî*'nin bütününü bağlayıcı görenler, bunun vahiyle alakasının olmadığını ve tamamen beşerî bilgi ve tecrübenin bir ürünü olduğunu ileri sürüp bağlayıcı kabul etmeyenler, bir de bu ikisinin arasında bir orta yol bulup ilgili rivayetlerin bir kısmını vahiy ve bir kısmını da bilgi-tecrübe kaynaklı addederek buna göre bağlayıcılık değerlendirmesi yapanlar olmak üzere üç ana eğilim ortaya çıkmaktadır.[4] Haliyle her bir grubun yapacağı tanım da kendi perspektifini yansıtacaktır.

Diğer taraftan Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) hastalıkların önlenmesi ve sağlığın korunmasına yönelik tasarruflarının *tıp* kelimesiyle nitelendirilmesi, örneğin musannef hadis kaynaklarındaki *Kitâbu't-tıb* bölümlerinde olduğu gibi konunun salt ilaç ve tedavi odaklı ele alınmasına yol açmakta, temizlikten tutun da ruhsal dinginliği ilgilendiren ekolojik doğallığın korunmasına varıncaya kadar Hz. Peygamber'in sağlıkla ilgili pek çok söylemi ve eylemi dışarıda bırakılmaktadır. Nitekim DİA *Tıbb-ı Nebevî* maddesinin alt başlığı "Hz. Peygamber'in sağlıkla ilgili değerlendirme ve tavsiyeleri, bunlar üzerine oluşan literatür" şeklinde geniş bir perspektif sunmasına rağmen ilk cümleden itibaren

[1] "Türk Dil Kurumu Sözlükleri" (Erişim 12 Ekim 2020).
[2] Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 1121.
[3] Bkz. Aba, *Tıbb-ı Nebevî*, 28, 29.
[4] Geniş bilgi için bkz. Aba, *Tıbb-ı Nebevî*, 73-115.

muhteva tamamen tedavi ve ilaç eksenli olarak ele alınmıştır.[1] Yine son dönemde konuyla ilgili yapılan en kapsamlı çalışmalardan birisinde tıbbî rivayetlere yaklaşım farkları ele alınırken tıp ile ilgili rivayetler olarak çörek otu, sinek, hacamat, misvak ve rukye konuları ön plana çıkartılmış ve hadis şârihlerinin yanı sıra farklı düşünce ekollerinin *Tıbb-ı Nebevî*'ye bakışları bu örnekler üzerinden okunmaya çalışılmıştır.[2] Bu tutumun hinterlandında şüphesiz temel hadis kaynaklarındaki isimlendirmenin ve içeriklerinin etkisi büyüktür. Örneğin Buhârî'nin *Kitâbu't-tıb* diye isimlendirdiği bölümde yer alan elli sekiz babın adları da muhtevaları da tamamen ana başlığa muvafık bir şekilde *tıp* yani tedavi ile sınırlı kalmış, en temel sağlık konusu olan ağız ve diş sağlığı/misvak dahi *Kitâbu't-tıb* kısmında yer almamıştır.

Tıp kelimesine bir de vahiy alan bir beşer konumundaki *Nebî (s.a.v.)* kelimesi eklemlenince, *Tıbb-ı Nebevî* tabiri sadece tanım ve muhteva açısından değil, aynı zamanda kaynak, dini, bilgi, kültürel ve aktüel değeri yönünden de izahı zor bir hale bürünmektedir. Mesela hacamat; kaynak itibariyle bazı rivayetlerde dile getirildiği gibi vahye mi dayanır, yoksa beş bin yıldır bilinen ve uygulanagelen insanlığın ortak bir tecrübesinin Hz. Peygamber tarafından da o günün şartlarında önerilmesinden mi ibarettir? Şayet vahye dayanıyorsa dini açıdan hacamatın ifade ettiği değer nedir? Buna sünnet mi denilmelidir? Hacamatla ilgili rivayetlerin muhtevasının modern tıp açısından bilgi değeri nedir? Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı Arap kültürünün tıbbî bir tecrübesi ve kültürü ise hacamatı "dinî bir bilgi" olarak değil de "kültürel ve beşerî bir bilgi" şeklinde okumak mümkün müdür? Sanal ve gerçek mecralarda çoğunlukla da uzmanı olmayanlar tarafından saldırı-savunu şeklinde cereyan eden polemiklerden ve uzmanı olmayan pek çok sokak hacamatçıları ile dini ticarete alet edenlerin suistimalinden nasıl uzaklaşılacaktır?[3]

Problemlerini dile getirmeye çalıştığımız *Tıbb-ı Nebevî* kavramına ilişkin dikkat çekmek istediğimiz bir başka sorun da aktüel olarak konumudur. Bazı akademik çalışmalarda *Tıbb-ı Nebevî* için geleneksel tıp, alternatif tıp ve koruyucu hekimlik gibi bazı nitelendirmeler kullanılmaktadır.[4] Dile getirmeye çalıştığımız sebeplerden dolayı *Tıp* kelimesi eksenli bu isimlendirmelerin hiçbirisinin yerinde olmadığı, ruhen ve bedenen sağlıklı kalmaya dair Hz. Peygamber'in söylem, edim ve tavsiyelerini bütüncül olarak ihata etmeyeceği, dolayısıyla bunların indirgemeci bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca bu tür nitelendirmelerin, özellikle de *alternatif tıp* tabirinin, farklı kültür düzeyindeki geniş halk kitleleri nezdinde hatalı anlamalara yol açması ve bir takım menfi sonuçlar doğurması da muhtemeldir.

İslâm'ın ilk yıllarında mevcut olmayan *Tıbb-ı Nebevî* ifadesinin sonradan ortaya çıkıp yaygınlık kazanmasında, numune-i imtisal ve üsve-i hasene olan Peygamber telakkisindeki kırılmanın ya da evirilmenin de etkisinin olabileceği akla gelmektedir. Nitekim Nebevî hukuk, Nebevî siyaset, Nebevî iktisat, Nebevî mühendislik, Nebevî eğitim

---

[1] Veli Atmaca, "Tıbb-ı Nebevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 41/85-88.

[2] Bkz. Aba, *Tıbb-ı Nebevî*, 191-257.

[3] Tıbb-ı Nebevî kavramının dejavantajı ve tıp muhtevalı rivayetlerin değerlendirilmesine dair geniş bilgi için bkz. Erul, "Tıp İle İlgili Rivayetlerin Değeri".

[4] Mesela Ayhan Tekineş, "Alternatif İslâmi Tıp 'Tıbb-ı Nebevî'", *DİVAN: İlmi Araştırmalar* 3/4 (1998), 57-72; Şeker, "Koruyucu Hekimlik: Hacamat Örneği"; Arslan Meyda, *Tıbb-ı Nebevi Koruyucu Hekimlik* (İstanbul: Işık Yayınları, 2015); Ahmet Turhanoğlu, *Hadislerde Koruyucu Hekimlik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999); Fatma Hatice Sis, "Hadisler Işığında Hastalıklar Ve Tedavi Yolları (Koruyucu Hekimlik Örneği)", *Tıbbî Hadislerin Değeri* (Adana 2015 Uluslararası İslâm ve Tıp Tıbb-ı Nebevî Kongresi, Adana, 2016), 324-334; Ali Çelik, *Sünnetin Aktüel Değeri* (Ankara: Kitap Yayıncılık, 2008), 133-260.

gibi başka alanlara dair bir kullanım en azından yaygınlık derecesinde mevcut değildir. Çünkü tıp-mucize ilişkisi, diğer mesleklere göre çok daha güçlüdür.

Tıbb-ı Nebevî kavramı ve problemleri üzerinde bu kadar durmamızın sebebi, sağlığın korunmasına ve hastalıkların önlenmesine dair Hz. Peygamber'in bütün tasarruflarının bütüncül bir şekilde ele alınmasını, bağlayıcılık tartışmalarına kurban edilmemesini ve Müslümanların meseleye îmanî ve ahlakî bir sorumlulukla yaklaşımını temine yardımcı olmaktır. Zira günümüzde "Hz. Peygamber ve sağlık" denilince, örneğin beden ve ruh temizliği ya da trafik kuralları ihlallerinden tutun da tabiatın hoyratça istihlakine varıncaya kadar insan sağlığını maddi ve manevi olarak dumura uğratan tehditlerden daha ziyade bal, çörek otu, sinek, hacamat, deve idrarı, misvak ve rukye gibi sınırlı sayıdaki konular etrafına sıkışıp kalan ve çoğunlukla da mucize ile irtibatlı görülen bir *Tıbb-ı Nebevî* anlayışı akla gelmektedir.[1] Böyle bir anlayışın, dînî açıdan bağlayıcı olup olmadığını tartışmanın da îmânî ve ahlâkî bir boyutunu aramanın da sağlığın korunması ve hastalıkların önlenmesi bağlamında Hz. Peygamber'i ve sünnetini anlamaya ve uygulamaya bir katkısının olmayacağı açıktır.[2]

II. Farklı Bir Kavram ve Yaklaşım Önerisi: Hıfzıssıhha / حفظ الصحة في السنة النبوية

Sağlık alanında günümüz dünyasında en üst yetkiyi haiz mercii olan Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) *sağlığı*, "Herhangi bir hastalık ve güçsüzlük halinin olmaması ve bedensel, ruhsal ve sosyal yönden tam bir iyilik halidir"; *hastalığı* da "sağlıklı olmamak" şeklinde tanımlamaktadır.[3] DSÖ'ne göre standart bir sağlık; dengeli bir diyet, yeterli uyku, makul egzersiz ve ruhi dinginlik gerektirmektedir. Örgüt sağlığı etkileyen ana faktörleri ise %10 sosyal şartlar; %8 tıbbi koşullar; %7 iklimsel şartlar; %15 kalıtsal koşullar ve %60 yaşam şekli olarak belirlemiştir. Bir başka ifadeyle bireylerin sağlık durumunu belirleyen kişisel, sosyal, ekonomik ve çevresel faktörler vardır ve bunlar interaktiftir.[4]

Beden, ruh ve sosyal yönden iyilik halinin sürdürülmesi ve sağlıksız duruma düşmemeyi temin çabası, zannımızca sağlık bağlamında Hz. Peygamber'in sünnetini amaç itibariyle en iyi anlatan ifadelerden birisi olup *hıfzu's-sıhha fi's-sünneti'n-Nebeviyye* kavramıyla karşılanabilir.

Türkçede *sağlığın korunması* anlamına gelen *hıfzussıhha* kavramı ülkemiz açısından yabancı ve yeni değildir. 1930 Yılında çıkartılan 1593 sayılı *Umumi Hıfzıssıhha Kanunu*nun ilk maddesi şöyledir: "Memleketin sıhhi şartlarını ıslah ve milletin sıhhatine zarar veren bütün hastalıklar veya sair muzır amillerle mücadele etmek ve müstakbel neslin sıhhatli olarak yetişmesini temin ve halkı tıbbi ve içtimai muavenete mazhar eylemek".

Buna göre önerimiz; *Peygamber Tıbbı/et-Tıbbu'n-Nebevî* ifadesi yerine *Sünnette Sağlığın Korunması/Hıfzu's-sıhha fi's-sünneti'n-Nebeviyye* kavramının kullanılması ve tanımının da "Sıhhatin korunmasına ve sağlıksız duruma düşmemeyi temine yönelik Hz. Peygamber'in tasarrufları" şeklinde yapılmasıdır. Böyle bir kavramın ve tanımın, Hz.

---

[1] Mesela "Hz. Peygamber ve Sağlık" şeklinde yapılacak basit bir Google taramasında bu durum rahatlıkla görülecektir.

[2] Tıpçılar da Tıbb-ı Nebevî ifadesinin, genel tıp tarihi ve kültürü itibariyle Hz. Peygamber'in kendi sağlığındaki edim, söylem ve tavsiyelerine dayalı tıbbi önermeler şeklinde anlaşılmasının doğru olmayacağı kanaatindedirler. Mesela bkz. Tuncay Özgüven, "Çağdaş Tıbbın Işığında Tıbb-ı Nebevî", *Tıbb-ı Nebevî'nin Konusu* (Adana 2015 Uluslararası İslâm ve Tıp Tıbb-ı Nebevî Kongresi, Adana, 2015), 27.

[3] Acar Baltaş - Zuhal Baltaş, *Stres ve Baş Etme Yolları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996); Özgüven, "Çağdaş Tıbbın Işığında Tıbb-ı Nebevî", 27.

[4] Bkz. Özgüven, "Çağdaş Tıbbın Işığında Tıbb-ı Nebevî", 28; Ramazan Kıraç, *Sağlık Arama Davranışını Etkileyen Faktörler: Yapısal Eşitlik Modellemesine Dayalı Bir Çalışma* (Selçuk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 6.

Peygamber'in konumu ve sağlığa dair tasarruflarını ifade etme bağlamında hem semantik/anlambilim hem de hermenötik/yorumbilim olarak daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Önerdiğimiz *hıfzıssıhha* kavramının muhtevasının belirlenmesi de gerekmektedir. Merhum Muhammed Tayyip Okiç, *Tıbb-ı Nebevî*'nin "Hz. Peygamber'in hıfzıssıhha ve tababetle ilgili tavsiyelerini ihtiva eden" literatür demek olduğunu ifadeden sonra bu tür edebiyatın muhtevasını şöyle tespit etmektedir: "Hastalık vukuunda en hâzık tabibe müracaat etmek, câhil tabiplere başvurmamak, icra-i tababet eden câhil tabipleri tazmine tabi tutmak, cezalandırılmaları, sâri (bulaşıcı) hastalıkların salgın halinde bulunduğu yerlerden hârice çıkmamak, bu gibi yerlere girmemek, hastaların maneviyatını takviye etmek, uyku, yeme ve içmelerini itidal halinde tanzim etmek, temizliğe ve bu arada dişlerin temizlenmesine ve umumen sıhhatin korunmasına önem vermek gibi bu umumi tavsiyeler yanında bazı hastalıkları tedavi eden ilaçlar hakkında Hz. Peygamberin hadislerini bir araya toplayan…"[1] Saffet Sancaklı da Tıbb-ı Nebevî rivayetlerini kapsam itibariyle değerlendirirken Okiç'in bu tespitine atıfta bulunmaktadır.[2] Benzer bir muhtevayı, *et-Tıbbu'l-vikâî fi'l-İslâm* adı altında Ahmet Şevki el-Füncurî on iki madde halinde belirlemiştir.[3] Bu yaklaşımın geliştirilmesi ve belirli bir sistematiğe dönüştürülmesi gerektiği düşüncesindeyiz.

Sıhhatin korunmasına ve sağlıksız duruma düşmemeyi temine yönelik Hz. Peygamber'in tasarruflarını, bir başka ifadeyle Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) hıfzıssıhha nitelikli söylem, edim ve tavsiyelerini ana başlıklar halinde şöyle kategorize etmek mümkündür.

I. Kişisel Hıfzıssıhha Tedbirleri
- **A. Temizlik**
  1. **Beden ve Yaşam Alanı Temizliği**
  2. **Ağız ve Diş Temizliği**
  3. **Kalp ve Zihin Temizliği**
  4. **Dil ve Göz-Kulak Paklığı**
- **B. Dengeli ve Düzenli Beslenme**
  1. **Temiz ve Helal Beslenme**
  2. **Çok Yemekten ve İsraftan Sakınmak**
  3. **Zararlı Yiyecek ve İçeceklerden Uzak Durmak**
- **C. Düzenli Yaşam**
  1. **Bedensel Meşguliyet**
  2. **Zihinsel Hareketlilik**
     - **a. Okumak ve Tefekkür**
     - **b. Tespih-Zikir**
  3. **İbadet Hayatı**
  4. **Düzenli Uyku**
- **D. Helal ve Sağlıklı Cinsel Hayat**
  1. **Nikah ve Aile**
  2. **Hemcins İlişkisinin Haramlığı**
- **E. Kalıtsal Hastalıklar ve Engellilik**

---

[1] Muhammed Tayyib Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler* (İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1959), 156.

[2] Bkz. Saffet Sancaklı, "Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Bağlayıcı Olup Olmaması Açısından Değerlendirilmesi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 355.

[3] Bkz. Füncûrî, *eṭ-Ṭıbbu'l-Viḳâ'î fi'l-İslâm*, 12-15.

1. **Genetik Hastalıkları Azaltacak Tedbirler**
2. **Engellilik Ya İmtihan Ya da Uhrevi Yükselme Aracı**

F. Tevekkül ve Kanaat

1. **Yetinmeyi Bilmek**
2. **Kabullenmek**
3. **Hırstan ve Hasetten Uzak Durmak**
4. **Gönül Zenginliği**

II. Sosyal Hıfzıssıhha Tedbirleri

A. Zarûrât-ı Hamsenin Muhafazası

1. **Canın Korunması**
2. **Aklın Korunması**
3. **Dinin Korunması**
4. **Neslin Korunması**
5. **Malın Korunması**

B. Eğitim-Öğretimin Vazgeçilmezliği

C. Akraba ve Komşuluk İlişkileri

D. Kul ve Kamu Haklarına Riayet

E. Engelli ve Yakınlarına Uygun Sosyal Hayat

F. Kardeşlik Sorumluluğu

1. **İman Kardeşliği**
2. **Ontolojik Kardeşlik**
   - **1.1. Gayr-i Müslimlerle İlişkiler**
   - **1.2. Meleklerle Birlikte Yaşam**
   - **1.3. Müteveffalara Vefa**

G. Selamlaşma

H. Cemaatle İbadet

İ. Ziyaretleşmek ve Hediyeleşmek

J. Misafirperverlik

K. Nasihat ve İstişare

L. Dualaşmak ve Helalleşmek

III. Ekonomik Hıfzıssıhha Tedbirleri

A. Çalışma Hayatı

1. **Helal Kazanç**
2. **İşçi-İşveren Hakları**

B. Sosyal Güvenlik

IV. Çevresel Hıfzıssıhha Tedbirleri

A. Ekolojik Kardeşlik

1. **Yaratıcıyı Tespih Eden Bitkiler ve Hayvanlar**
2. **Suların ve Atmosferin Korunması**
3. **Dinlence Yerlerinin Temiz Tutulması**

B. Gürültü ve Görüntü Kirliliği Kul Hakkıdır

V. Tedavinin Gerekliliği ve Teşviki

A. Tıbbî Tedavi

1. **Hastalığın Vukuunda Hekime Müracaat**
2. **Tıp Hukuku ve Ahlakı**
   - **a. Tedavinin Hâzık/Uzman Hekimlerce İcrası**
   - **b. Ehliyetsiz Hekim(liğ)in Zemmi**
3. **Karantina Tedbirleri**

B. Ruhsal/Psikolojik Hıfzıssıhha Tedbirleri

1. Tevekkül

2. Kur'an ve Dua ile Korunma/Rukye

3. Manevi Destek/Takviye

4. Hasta Ziyareti ve Adabı

VI. Geleneksel Tamamlayıcı Tıbbî Tavsiyeler/GETAT

A. Bitkilerle Tedavi

B. Hacamat

Dini terimlerin ve kavramların tarihi süreç içerisinde oluştuğunun ve bunları değiştirmenin hem zorluğunun hem de zaman gerektirdiğinin farkındayız. Fakat dünyanın geldiği noktada Müslümanların ve insanlığın, Hz. Muhammed'in Kur'ân merkezli oluşturduğu ve model olma özelliğini tarihin sonuna kadar sürdürecek olan "Medine Saadet Asrı Model Toplum" projesinin *insan sağlığını koruma* perspektifine şiddetle ihtiyacının olduğu da açıktır. Bu perspektifin modern dönem bilim dünyasına ve insanlığa kemaliyle sunulamamasının, gerek DSÖ'nün gerekse tıp alanında etkili olan diğer kurum ve kuruluşların insan sağlığına ve hastalıklara yaklaşımındaki *yaratıcıyı dışlayan ve insanın tamamen rastgele tesadüflerle var olduğu* şeklindeki ontolojik bakışın tahakkümünde ciddi bir etkisinin olduğu muhakkaktır.[1] Yine koruyucu sağlık hizmetleri bağlamında Türkiye gibi halkının kahir ekseriyeti Müslüman olan bir topluma dair yapılan son dönem çalışmalarında dahi sağlığın başlıca taraflarının toplum, sağlık profesyonelleri ve devlet olarak görülüp din faktörünün kale alınmamasında[2] da sözünü ettiğimiz perspektifte bir *Nebevî Sünnette Hıfzıssıhha* yaklaşımı sunamayışımızın tesiri olduğunu düşünüyoruz.

Yukarıda ana hatlarını çizmeye çalıştığımız *Nebevî Sünnette Hıfzıssıhha* yaklaşımı, üzerinde çalışılması ve geliştirilmesi gereken bir taslak olarak görülmeli, muhtevası da Müslümanların tarihsel tecrübe ve birikimlerinden de yararlanılarak âyetlerin yanı sıra makbul rivayetler ile oluşturulmalıdır.

Gerek kavram gerekse muhteva bakımından böyle bir çabanın ve yaklaşımın, sağlığın korunması ve hastalıkların önlenmesi bağlamında Hz. Peygamber'den varit olan tasarrufların hem iman ve ahlak ile olan ilişkisi hem de bağlayıcılığı çok daha güçlü bir şekilde ortaya konulabilecektir. Örneğin bireysel ve çevresel temizlik, sağlıklı ve dengeli beslenme, düzenli uyku, dili her türlü olumsuz ifadelerden ve kalbi de kin-nefret gibi negatif duygulardan temizlemek, sosyo-ekonomik hayatın stresten olabildiğince arındırılmaya gayret edilmesi gibi çabaların, imanın ve ahlakın gereği olduğu tartışma götürmez. Zira Hz. Peygamber, "Temizlik imandandır"[3] ve "İman yetmiş küsur şubedir…en aşağısı, eziyet veren şeyleri yoldan kaldırmaktır..."[4] gibi pek çok ifadeyle imanın eyleme ve davranışa dönüşmesini, bir huy ve ahlak haline gelmesini arzu etmektedir.

---

[1] Bkz. Özgüven, "Çağdaş Tıbbın Işığında Tıbb-ı Nebevî", 27.

[2] Bkz. Nuri Mehmet Basan - Nazmi Bilir, "Koruyucu sağlık hizmetlerinde önleme çelişkisi ve nedenleri", *TAF Priventive Medicine Bulletin (DOI: 10.5455/pmb.1-1427871712)*, (2016).

[3] Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥu'l-muḫtasar mine's-sünen bi nakli'l-adli ani'l-adl an Rasûlillâh ṣallallâhü ʿaleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.s), "Taharet", 1.

[4] Müslim, "İman", 58; Ayrıca bkz. Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buḫârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥu'l-muḫtaṣar min umûri Rasûlillâhi ṣallallâhü ʿaleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muḥammed Züheyr b. Nâṣır (Beyrut: Dâru Tavkı'n-Necât, 1422), "İman", 3; Süleymân b. el-Eş'aṣ b. İsḥâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), "Sünnet", 14.

Çerçevesini çizdiğimiz bu Nebevî hıfzıssıhhanın, Dinin tebliği ve pratiğe aktarımıyla ilgili olması hasebiyle bağlayıcılık probleminin olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Son maddede yer verdiğimiz ve klasik hadis literatüründe *et-Tıbbu'n-Nebevî* denildiğinde ilk akla gelen tedaviye yönelik muhtevanın ise evrensel tıbbın GETAT değerlendirmesi bağlamında görülmesi uygun olacaktır.

Teklif ettiğimiz bu *Nebevî Sünnette Hıfzıssıhha* yaklaşımının hem sağlığı sürdürmeyi ve geliştirmeyi hem de hastalıkları ve daha meydana gelmemiş/oluşmamış sakatlıkları önlemeyi amaçlayan günümüz *koruyucu sağlık hizmetleri* ile büyük oranda örtüştüğü kanaatindeyiz. Bunun da bilimsel çalışmalarla günden güne gelişen *koruyucu sağlık hizmetlerinin* aşmakta zorlandığı "Önleme çelişkisi" probleminin çözümüne büyük katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Koruyucu sağlık hizmetleri yaklaşımı, teoride hem maliyet açısından hem de insanî bakımdan tedavi edici sağlık hizmetleri yaklaşımına kıyasla çok daha önemli görülmekte ve pratikte de toplum düzeyinde büyük faydalar sağlamaktadır. Ne var ki tek tek bireylere inildiğinde aynı sonuç alınamamaktadır. Zira hastalanmamak veya kaza geçirmemek "normal ve beklenen" bir durum olduğundan koruyucu uygulamaların etkisini bireyin fark etmesi güçleşmekte ve bu da bireylerin koruyucu önlemlere karşı motivasyonlarının düşük olmasına neden olmaktadır. İşte bu olguya *önleme çelişkisi* adı verilmektedir. Mesela emniyet kemeri takmanın ya da hız sınırlarına riayet etmenin ölümcül kazalarda ağır yaralanma ve sakatlıkları önlemedeki önleyici ve koruyucu etkisi toplumsal düzeyde bilinen bir şey olduğu halde bu önlemlere uymayan bireylerin varlığı her daim söz konusudur.[1] İşte dini ve ahlaki bir vazife olarak da hız sınırına riayet gerektiği, uymadığı için ölümlü ve yaralayıcı veya sakat bırakıcı bir kazaya sebep olan Müslümanın uhrevî cezaya da duçar olacağı şeklinde bireyler bilinçlendirilebilir. Dünyevi müeyyide ve kontrolün bu şekilde Nebevî Sünnetin hıfzıssıhha öğretisiyle desteklenmesi durumunda koruyucu ve önleyici sağlık hizmetlerinde daha müspet çıktıların alınacağı inancındayız.

Sonuç

İnsanlığın sağlık bilimleri alanında ulaştığı nokta düşünüldüğünde, temel hadis kaynaklarımızda sağlıkla ilgili rivayetlere *tıp/*الطب kelimesi üzerinden yaklaşılmasının ve bunun sonraki asırlarda *et-Tıbbu'n-Nebevî/Peygamber Tıbbı* kavramına dönüşmesinin hem kavramın kendisi hem de içeriği sebebiyle Hz. Peygamber'in insan sağlığına yönelik tasarruflarına bütüncül bakışı perdelediği görülmektedir. Zira sağlık bilimlerindeki gelişmeler, sağlığın korunmasının ve hastalıkların önlenmesinin tedaviden daha önemli olduğunu ve önce geldiğini ortaya koymaktadır. Her ne kadar son dönemlerde "Koruyucu Tıp ve Hekimlik" benzeri yaklaşımlar sergilendiği görülse de hem tarihsel hem de aktüel olarak *Tıbb-ı Nebevî* yaklaşımı daha ziyade tedavi odaklıdır. Bu yaklaşımın, Hz. Muhammed'in Kur'ân merkezli oluşturduğu ve model olma özelliğini tarihin sonuna kadar sürdürecek olan "Medine Saadet Asrı Model Toplum" projesinin *insan sağlığını koruma* perspektifini yansıtmadığı açıktır. Rasûl-i Ekrem'in (s.a.v.) insan sağlığıyla ilgili tasarruflarını bütüncül bir şekilde ortaya koymak için önerimiz; **"Beden, ruh ve sosyal yönden tam bir iyilik hali olan *sağlığın* muhafazasını ve sağlıklı olmama halinin/hastalığın önlenmesini merkeze alan, tedaviyi hekimlere bırakan ama hukukunu-ahlakını belirleyen, bu arada geleneksel bazı tamamlayıcı tedaviler de öneren"** şeklinde tarif ettiğimiz *Sünnette Sağlığın Korunması/Hıfzu's-sıhha fi's-sünneti'n-Nebeviyye* kavramıdır. Hıfzıssıhha, Müslüman bireyler için imanî ve ahlakî bir sorumluluğu haiz olup bu yönüyle modern sağlık bilimlerinde önemli bir problematik

[1] Bkz. Basan - Bilir, "Koruyucu sağlık hizmetlerinde önleme çelişkisi ve nedenleri".

olarak görülen ‘önleme çelişkisi’nin izalesinde anlamlı bir çıktı sağlaması mümkündür. Böyle bir kavramın ve tanımın, Hz. Peygamber’in konumu ve sağlığa dair tasarruflarını ifade etme bağlamında hem semantik/anlambilim hem de hermenötik/yorumbilim olarak daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Elbette bu kavram ve tanımı da çerçevesi ve muhtevası da bir öneri ve taslak olup gelişime açıktır.

KAYNAKÇA

Aba, Veli. *Tıbb-ı Nebevî Bağlayıcılığı ve Kaynağı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1. Basım, 2019.

Ataseven, Asaf. “Tıbb-ı Nebevî”. *Diyanet İlmi Dergisi Özel Sayı* 25/4 (1989), 93-100.

Atmaca, Veli. *Tarih Boyunca İnanç-Tıp İlişkisi*. İstanbul, 2011.

Atmaca, Veli. “Tıbb-ı Nebevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 41. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.

Atmaca, Veli. “Tıbb-ı Nebevi Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi (Bibliyoğrafya Denemesi)”,. *Hikmet Yurdu* 6/11 (2013), 39-74.

Atmaca, Veli. “Tıp ve Tıbb-ı Nebevi Hakkında Muasır Çalışmalar (Bibliyografya Denemesi)”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2011), 45-70.

Baltaş, Acar - Baltaş, Zuhal. *Stres ve Baş Etme Yolları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.

Basan, Nuri Mehmet - Bilir, Nazmi. “Koruyucu sağlık hizmetlerinde önleme çelişkisi ve nedenleri”. *TAF Priventive Medicine Bulletin (DOI: 10.5455/pmb.1-1427871712)*. https://www.bibliomed.org/mnsfulltext/1/1-1427871712.pdf?1603404621

Buḫârî, Ebû ’Abdillâh Muḥammed b. ’İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-. *el-Câmi’u’l-müsnedü’ṣ-ṣaḥîḥu’l-muḫtaṣar min umûri Rasûlillâhi ṣallallâhü ʿaleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muḥammed Züheyr b. Nâṣır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkı’n-Necât, 1. Basım, 1422.

Canan, İbrahim. *Hz. Peygamber’in Sünnetinde Tıp: Tıbb-ı Nebevî*. Ankara, 1995.

Cevizci, Ahmet. *Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2017.

Çelik, Ali. *Sünnetin Aktüel Değeri*. Ankara: Kitap Yayıncılık, 2008.

Dönmez, Mustafa. *Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin et-Tıbbu’n-Nebevî İsimli Eserinin Tahkiki*. Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘aṣ b. İsḥâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru’s-Selâm, 1. Basım, 1419.

Erul, Bünyamin. “Tıp İle İlgili Rivayetlerin Değeri”. *Adana 2015 Uluslararası İslâm ve Tıp Kongresi Tıbb-ı Nebevi*. http://www.bunyaminerul.com/tip-ile-ilgili-rivayetlerin-degeri/

Füncûrî, Aḥmed Şevḳî el-. *eṭ-Ṭıbbu’l-Viḳâ’î fi’l-İslâm*. Kahire, 3. Basım, 1991.

İbn Ḥabîb, ʿAbdülmelik b. Ḥabîb el-Endelüsî. *eṭ-Ṭıbbu’n-nebevî*. Beyrut, 1993.

Ḳâsım, Muḥammed el-Hâc. *eṭ-Ṭıbbu’l-Viḳâ’îyyü’n-Nebevî*. Musul, 1988.

Kıraç, Ramazan. *Sağlık Arama Davranışını Etkileyen Faktörler: Yapısal Eşitlik Modellemesine Dayalı Bir Çalışma*. Selçuk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019. https://toad.halileksi.net/sites/default/files/pdf/saglik-arama-davranisi-olcegi-toad.pdf

Küçük, Raşit. “Tıbb-ı Nebevî Literatürü Üzerine Bir Deneme”. *İlim ve Sanat Dergisi* 1/3 (1985), 6-8.

Meyda, Arslan. *Tıbb-ı Nebevi Koruyucu Hekimlik*. İstanbul: Işık Yayınları, 1. Basım, 2015.

Müslim, Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü’ṣ-ṣaḥîḥu’l-muḫtasar mine’s-sünen bi nakli’l-adli ani’l-adl an Rasûlillâh ṣallallâhü ʿaleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, t.s.

Okiç, Muhammed Tayyib. *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*. İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1959.

Özgüven, Tuncay. "Çağdaş Tıbbın Işığında Tıbb-ı Nebevî". *Tıbb-ı Nebevî'nin Konusu*. Adana, 2015.

Sancaklı, Saffet. "Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Bağlayıcı Olup Olmaması Açısından Değerlendirilmesi". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019). http:// https://dergipark.org.tr/mesned

Sis, Fatma Hatice. "Hadisler Işığında Hastalıklar Ve Tedavi Yolları (Koruyucu Hekimlik Örneği)". *Tıbbî Hadislerin Değeri*. 324-334. Adana, 2016.

Şeker, Necmettin. "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Koruyucu Hekimlik: Hacamat Örneği". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2013), 156-188.

Tekineş, Ayhan. "Alternatif İslâmi Tıp 'Tıbb-ı Nebevî'". *DİVAN: İlmi Araştırmalar* 3/4 (1998), 57-72. http://isamveri.org/pdfdrg/D01525/1998_4/1998_4_TEKINESA.pdf

Tekineş, Ayhan. "Tıbb-ı Nebevî'de Meyve". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 3/5 (2008), 134-142.

Turhanoğlu, Ahmet. *Hadislerde Koruyucu Hekimlik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.

Yılmaz, İrfan. "Tıbb-ı Nebevî'de Önemli Bir Şifa Kaynağı: Bal = An Important Cure in Tıbb-ı Nebevi: Honey". *Uluslararası Tıbb-i Nebevî Kongresi, 24-25 Haziran 2014 Ankara Bildiriler = International Congress on Prophetic Medicine, 24-25 June 2014 Ankara Proceedings, 2016*.

"Türk Dil Kurumu Sözlükleri". Erişim 12 Ekim 2020. https://sozluk.gov.tr/

HZ. PEYGAMBER'İN TIB İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ (BUHÂRÎ'NİNKİTÂBÜ'T-TIB ÖZELİNDE)

Mehmet Emin ÇİFTÇİ[1]

GİRİŞ

İlahi dinler insanın huzuru ve mutluluğu için devlet idaresi, muamelat, insanların sosyal ilişkileri vs. konularda kurallar koyduğu gibi sağlığın korunması hususunda da tavsiyelerde bulunmuştur. İslâm dininin iki temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in hadisleri insanların beden ve ruh sağlığına dair birçok husus içermektedir. Kur'ân-ı Kerim kişinin kendisini tehlikeye atmamasını istemiş,[2] dengeli beslenmenin gereğine işaret etmiş[3] ve sağlığa zarar veren şeyleri yasaklamıştır. Hatta o yenilmesi dini bakımdan uygun görülen helal kavramı ile tayyib (iyi, temiz, sağlıklı şeyler) kavramını irtibatlandırmıştır.[4]Bu bağlamda içki gibi insanın sağlığına zararlı olan şeyleri de haram kılmış, temizliğe ve insan sağlığına büyük önem vermiştir.[5] Yine Yüce Allah öldürmeyi[6] ve intihar etmeyi de yasaklamıştır[7] ki bu yasakları, insan hayatına verdiği değerin yansımaları olarak mütalaa etmek mümkündür. Hastalar için bazı dini vecibelerin yerine getirilmesi hususunda zorlamanın olmadığı,[8] oruç[9] ve boy abdesti[10] gibi bazı ibadetlerin yapılmasında hastalığı arttırmayacak ve tedaviyi kolaylaştıracak ölçüde esnekliğin sağlanmış olması İslâm'ın sağlığı önceledğini göstermektedir. Bütün bunlar İslâm dininin insan hayatına ve sağlığına verdiği önemi ortaya koymaktadır.

Sağlık konusunda dinin ikinci temel kaynağı olan hadislerde de tavsiyeler bulunmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.): "İki nimet vardır ki, insanların çoğu onların kıymetini hakkıyla bilmezler: onlardan biri sıhhat, diğeri de boş vakittir"[11] buyurmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber hastalık gelmeden sağlığın ganimet bilinmesi gerektiğini söylemiş[12] hastalık durumunda mutlaka tedavi yollarının araştırılmasını tavsiye ederek her hastalığın ilacının olduğunu ifade etmiştir.[13]Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "En kötü kap tıka basa doldurulan midedir"[14] hadisi özellikle obezite oranlarının yükseldiği günümüzde daha anlamlı hale gelmektedir. Yine Hz. Peygamber'in dövme yaptırmayı,[15] intihar

[1] Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dr. Öğretim Üyesi, https://orcid.org/0000-0002-8710-3998
[2] Bakara 2/195.
[3]En'âm, 141; Â'râf, 31.
[4] Bakara 168.
[5]Mâide, 5/6; Müddessir, 4.
[6]İsrâ, 33.
[7]Nisâ, 29.
[8]Nur, 61.
[9]Bakara, 184.
[10]Nisa, 43.
[11]Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır (Beyrût: Dâru Tûku'n-Necât, 1422), 8/88, "Rikâk", 1 No. 6412).
[12]Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir A'tâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 4/341, "Rikâk" (No.7846).
[13]Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, ed. thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır (Beyrût: Dâru Tûku'n-Necât, 1422), 7/122, "Tıb", (No. 5678).
[14]Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Fuad Şâkir (I-II)- Muhammed Fuâd Abdulbâkî (III)-İbrahim Atvah (IV-V), (Mısır: Şirketü Mektebetu ve Matbaatu'l-Albâbî, 1975), 4/490.
[15]Buhârî, "Tıb", 34 (No. 5739).

etmeyi[1] ve anne rahmindeki çocuğa zarar vermeyi yasaklamış olması ve zarar verenlere diyet ödetmek istemesi[2]İslâm'ın insan hayatına ve hayatın sağlıklı bir biçimde idame ettirilmesine verdiği önemi gösteren bazı kurallardır. Bu bağlamda Resûlüllah'ın tıpla ilgili tavsiyelerinin önemli bir kısmını hastalıkların önlenmesine dair tedbirler oluşturmaktadır.

Hz. Peygamber'in sağlık konusundaki hadisleri, hadis külliyatının ilgi çeken bir kısmını oluşturmaktadır. Muhaddisler, tıp[3] ile ilgili rivayetleri bir araya getirerek eserlerinde bu hadisler için müstakil kitap veya bölüm oluşturmuşlardır. Bunlardan Buhârî(256/ 870), el-Câmi'u's- Sahîh'inde, Kitâbü't-Tıb, Kitabü'l-Eşribe ve Kitâbü'l-Merdâ, olmak üzere üç bölüm; Müslim (261/ 875), Sahîh'inde, Kitabü's-Selâm, İbn Mâce (273/ 886), Sünen'inde, Kitâbü't-Tıb, EbûDâvud(275/ 888), Sünen'inde, Kitâbü't-Tıb, Tirmizî(279/ 892), Câmi''inde, Kitâbü't-Tıb, İbnHibbân (354/ 965), Sahîh'inde, Kitâbü't-Tıb, Hâkim, (405/ 1014), Müstedrek'inde, Kitâbü't-Tıb adlı bölümlerde ilgili rivayetleri tahriç etmişlerdir. Ayrıcatıp ile ilgili rivayetler içerdikleri hükümlere göre Kitâbü'l-Hudûd, Dahâyâ, Tahâret ve ilgili olduğu bölümlere göre Kitâbü'l- Edeb, Eşribe, Et'ime, Libâs, Duâ, Zikr ve Zühd gibi bablarda/kitablarda da tahriç edilmiştir.

Daha sonraki dönemlerde İslâm âlimleri Hz. Peygamber'in bu konudaki hadislerini tasnif etmiş ve tıp ile ilgili hadisler alanında müstakil eserler yazmışlardır. Örneğin, Ebû Nuaym el-İsbahânî (öl.430) et-Tıbbı'n-Nebevî,[4] ve İbn Kayyım el-Cevzî (ö.751) et-Tıbbı'n-Nebevî[5] gibi çalışmalar zikredilebilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in tıb ile ilgili tavsiyelerinin, bu ilmi önemsemesinin ve ilmin araştırılmasında herhangi bir sınırlandırma getirmemesinin, Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö.313), el-Hâvî fî't-Tıb[6] ve İbn Sinâ'nın (ö.428) el-Kânun fît-Tıb[7] gibi asırlarca otorite kabul edilen çalışmaların ortaya çıkmasına vesile olduğu söylenebilir.

Tıbb-ı Nebevî de denilen Hz. Peygamber'in sağlıkla ilgili rivayetleri maalesef son dönemlerde özellikle çeşitli medya kanallarında yanlış ve eksik değerlendirilerek, sadece hacamat ve çörek otu gibi bazı rivayetlere indirgenmeye çalışılmaktadır. Bu durum alternatif tıp uygulayıcıları arasında yaygınlaşmış hatta çoğu zaman ilgili hadisler araçsallaştırılmıştır. Öte yandan Resûlüllah'ın tıp ile ilgili hadisleri akademik anlamda da yeterince tetkik edilmemiş, vurgulanan birkaç hadise odaklanılarak diğer rivayetler ihmal edilmiştir. Hâlbuki tıp ile ilgili hadisler incelendiğinde sağlığın önemi, tedavinin gerekliliği, hastalıklardan korunmak için yapılması gerekenler, karantina ve dengeli beslenme gibi hususların işlendiği, Hz. Peygamber'in daha çok koruyucu hekimlik denilen yöntemi önerdiği görülmektedir. Örneğin hadis kaynaklarında bir salgın hastalık olan

[1]Buhârî, "Tıb", 55 (No. 5778).
[2]Buhârî, "Tıb", 46 (No. 5758).
[3]Arapça'da **ṭıbb** mevcudu muhafazaya ve eksik olanı (sıhhati) onarmaya işaret eder. Peter E. Pormann, "TIP", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/95.
[4]Ebû Nuaym el-İsbahânî- Mustafâ Hıdır Dönmez et-Türkî, *et-Tıbbı'n-Nebevî* (Dâru İbn Hazm, 2006).
[5]İbn Kayyım el-Cevzî, *et-Tıbbı'n-Nebevî* (Beyrût: Dâru'l-Hilâl, ts.).
[6]Ebû Bekir er-Râzî er-Râzî, *el-Hâvî fî't-Tıb*, thk. Haysem Halîfe Tuaymî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002).
[7]Hüseyn b. Abdullah b. Sinâ İbn Sinâ, *el-Kânun fî't-Tıb*, thk. Muhammed Emin ed-Dinâvî, ts.

Taun'un[1] olduğu yere girmenin doğru olmadığı, bulaşıcı bir hastalık olan cüzzamdan[2] aslandan kaçarcasına kaçılması gerektiğini içeren rivayetler mevcuttur. Ayrıca Hz. Peygamber'in her hastalığın mutlaka ilacının bulunabileceğini söylemiş olması hastalıkların ve tedavi yöntemlerinin araştırılmasına teşvik olarak düşünülmelidir.

Özellikle insanlığın salgın hastalıklarla mücadele ettiği günümüzde Hz. Peygamber'in sağlıkla ilgili mesajlarının hatırlatılması ve bu konuyla ilgili yanlış ve eksik değerlendirmelerin tashih edilmesi gerekmektedir. Hz. Peygamber'in sağlık ile ilgili bütün hadislerini bir makaleye sığdırmak mümkün olmadığından, ayrıca hadis eserlerinin tıp bölümlerindeki rivayetler aşağı yukarı aynı olduğu için, bu kaynaklar içinde en sahih kabul edilen Buhârî'nin el- Câmi'u's- Sahîh kitabının Kitâbü't-Tıb bölümü özelinde Hz. Peygamber'in sağlıkla ilgili hadisleri tetkik edilecektir.

Bu çalışmada Buhârî'nin Kitâbü't-Tıb bölümündeki tüm hadislerin sıhhat yönünden tetkik ve tenkidine, çalışmamızın sınırını aşacağı için yer verilmeyecektir. Ayrıca Buhârî'nin, eserine yalnız sahih hadisleri aldığını ifade etmiş[3]olduğu göz önüne alındığında, burada yer alan hadislerin de belirli bir derecede hadis sıhhat kriterlerini haiz olduğu söylenebilir. Buharî'nin sıhhat kriterlerinden bazıları, hadisin, hadis rivayetiyle meşhur olan, âlimlerce sika olarak kabul edilen raviler tarafından muttasıl bir senedle rivayet edilmiş olunmasıdır.[4]Bu eserde bulunan hadislerin bazı istisnalar olmakla beraber merfu hadislerden teşekkül ettiği de görülmektedir. Ancak Kitâbü't-Tıb'da yer alan hadislerin içeriğinde, asırlar öncesinin hastalıkları ve tedavi yöntemlerinin bulunması hasebiyle, zaman zaman anlaşılmaz görülmekte, günümüz gerçekleri ve tıp algısıyla bağdaştırılamamaktadır. Farklı bir zaman ve coğrafyaya ait olan bu hastalık ve tedavi yöntemlerinin benimsenememesi, reddedilmelerine sebep olmamalı, hadislerin sahih olup olmadıkları bir yana değerlendirme yine hadis sıhhat kriterleri çerçevesinde yapılmalıdır. Bu hadislerin tarihî değeri haiz metinler olduğunu da unutmamak gerekir.

Buhârî Kitâbü't-tıb bölümünde birçok bab başlığı altında hadisleri tasnif etmiştir. Kitap'ta, tedavinin gerekliliği ile ilgili iki bab ve 2 hadis, bazı hastalıklar ve tedavileri ile ilgili 20 bab ve 38 hadis, hacamat ile ilgili 5 bab ve 9 hadis, karantina ile ilgili 4 bab ve 13 hadis, manevi hastalık ve tedavi yolları ile ilgili 11 bab ve 18 hadis, batıl inanışlarla ilgili 11 bab ve 22 hadis ve uygun olmayan tedavi yöntemleri ile ilgili 3 bab ve 4 hadis olmak üzere toplamda 57 bab ve 105 hadis yer almaktadır. Buhârî hadis metinlerinden hüküm

---

[1]Sözlükte "yaralamak, ayıplamak, kusurlu görmek" anlamlarındaki **ta'n** kökünden türeyen **tâûn** bazı dilcilere göre bulaşıp yayılan her hastalığın adıdır. İslâm tarihinde birçok tâun olayı kaydedilmiştir. Hz. Peygamber zamanında görülen ilk tâun 6 yılında (627) Medâin'de meydana gelen Şîrûyetâunudur. Hz. Ömer devrinde birkaç tâundan söz edilir.Nükhet Varlık, "Tâun", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/175.

[2]Arapça'da "elin kesilmesi, parmakların düşmesi" anlamına gelen cezem kökünden türetilen cüzâm (الجذام) kelimesi, özellikle bulaşıcı lepra vak'alarında ortaya çıkan ciddi şekil bozukluklarını ifade eder ve Türkçe'de daha çok cüzzam şeklinde söylenir. Tıp literatüründe başlıca üç çeşit cüzzamdan söz edilir. Sinir Cüzzamı, Tüberkülozumsu Cüzzam ve LepromalıCüzzam'ıdır. En çok bulaşıcı olan türü LepromalıCüzzam'ıdır. Hastalığın en ağır şekli olan bu tür cüzzamda organizma mikropla doludur. Başlıca belirtisi, "leproma" denen deri üzerinde sınırları belli belirsiz olan kırmızı şişliklerdir. Burnun içinde, yüzde, el üstünde ve eklemlerdeki şişlikler hastaya kaba bir görünüm verir, özellikle hastanın yüzü aslanı andırır. Kol ve bacaklarda deri kalınlaşır; saç dökülmese de kaş ve sakal ortadan kalkar. M. Zeki Palalı, "Cüzzam", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/150.

[3]Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1379), 1/7. İbnu's-Salâh, Osmân b. Abdurrahmân, *Mukaddimetu İbnu's-Salâh*, thk. Nureddin Itır (Suriye: Dâru'l-Fikir, 1986), 19.

[4]Mehmet Emin Çiftçi, *Hadis Usûlünde Sahih Hadisin Tanımı Problemi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 63.

ihtiva eden kısımları ayrı ayrı değerlendirmiş ve ayrı bab başlığı altında vererek fıkhi görüşünü de yansıtmaya çalışmıştır.

Buhârî Hz. Peygamber'in tıp ile ilgili hadislerini ihtiva ettiği hükümlere göre değişik kitap bölümlerine ayırmıştır. Bu tasnifi de bölümler arasında siyak sibak uyumuna riayet ederek yapmaya çalıştığı görülmektedir. Buhârî Kitâbü't-Tıb bölümünden önce Kitâbü'l-Eşribe ve Kitâbü'l-Merdâ bölümlerine yer vermiştir. Kitâbü'l-Eşribe'de helal olan içeceklerden bahseden rivayetleri ve içilmesi sağlığa zarar veren haram içecekler ile ilgili rivayetleri vermiştir. Buhârî, Kitâbü'l-Merdâ bölümünde ise hastalıkların uğursuzluk olmadığı ve hastalık durumunda tedavi yollarının aranmasına teşvik eden rivayetleri tahriç etmiştir. Bu bölümde ayrıca hastalıklardan dolayı ölümü istemenin yanlış olduğu ve sabrın gerekliliğine dair rivayetler kaydetmiştir. Bu iki bölümden sonra İmam Buhârî Kitâbü't-Tıb bölümüne geçmiştir. Bu bölüme her hastalığın ilacının olduğuna dair bab başlığıyla başlamakta, hemen akabinde tedavi ile ilgili bir bab'a geçmektedir. Böylece o, hastalıklarla ilgili yanlış inançları ilga etmekte ve tedavi olmanın gerekliliği vurgusuyla Kitâbü't-Tıb'a başlamaktadır.

Bu çalışma İmam Buhârî'nin yöntemine mutabık olarak her hastalığın ilacının olduğuna dair rivayetin değerlendirmesiyle başlayacaktır. İkinci başlıkta sağlık açısından doğru olmayan batıl inanışların dinde yerinin olmadığı ile ilgili rivayetler, üçüncü başlıkta koruyucu hekimlik de denilen hastalıktan önce sağlığın korunması ile ilgili rivayetler incelenecektir. Dört ve beşinci başlıkta bazı hastalıklar ve tedavi önerileri, altıncı başlıkta ruhi hastalıklara karşı manevi tedavi yolları ile ilgili rivayetler ve son başlıkta hastalıkların sıkıntısına katlanmanın mükafatı ile ilgili rivayetler değerlendirilecektir.

1. Her Hastalığın Şifasının Olduğuna Dair Rivayetler

Hz. Peygamber sağlığın önemi ve korunması konusunda birçok mesaj vermiştir. Hastalık durumunda tedavinin gerekliliğine işaret etmiştir. Bazı tedavi yolları önermiştir. Bu bağlamda Buhârî'nin Kitabü'-Tıb'ın ilk bab başlığına "Allah Ne Kadar Hastalık İndirmiş İse Mutlaka Onun İçin De Bir Şifa İndirmiştir." Hadisiyle başlamış olması manalıdır. Bu başlık Hz. Peygamber'in sağlıkla ilgili sünnetini göstermesi açısından isabetli bir tercih olmuştur.

Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarikiyle rivayet edilmiş olan hadisin metni şöyledir: "Allah (c.c.), her ne hastalık indirmişse onun devasını da indirmiştir.[1]Buhârî gibi Ebû Davud ve İbn Mâce gibi muhaddisler de Hz. Peygamber'in bu hadisini aynı şekilde Kitâbü't-Tıb'ın girişinde aktarmışlardır. Usâme b. Şerik'in Ebû Dâvud'un Kitâbü't-Tıb bölümdeki rivayetine göre Hz. Peygamber sahabe ile otururken bir bedevi gelip tedavi olalım mı şeklinde soru sormuş, O (s.a.v.) da: "Tedavi olunuz. Allah ilacı olmayan (Yaşlılık dışında) hiçbir hastalık vermemiştir." şeklinde cevap vermiştir.[2]İbn Mâce ise Kitâbü't-Tıb'ın ilk babında muallak olarak bu metni vermiştir.[3]el-Elbânî (ö. 1914/1999)İbn Mâce rivayetinin sahih olduğunu söylemiştir.[4]Hz. Peygamber'in hastalıkların Allah tarafından yaratıldığının ifade etmesi, bazı hastaların ve hastalıkların uğursuz ve lanetli diye kötülenmesi gibi yanlış anlayışları da engellemiştir.[5]

---

[1]Buhârî, "Tıb", (No. 5678).

[2]Süleymân b. el-Aşaş Ebû Dâvud, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn (Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriy, tsz), 4/3, "Tıb", (No. 3855).

[3]Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, tsz), 2/1136, "Tıb".

[4]İbnMâce, "Tıb", (No. 3834).

[5]Bedreddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Aynî Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu'l- Buhârî* (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâs, tsz), 21/229; Saffet Sancaklı, "Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Bağlayıcı Olup Olmaması Açısından Değerlendirilmesi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 362.

Buhârî Kitâbü't-tıb'ın ikinci babına "Erkek Kadını, Kadın Da Erkeği Tedavi Edebilir Mi?" başlığıyla devam etmiştir. Bu konuda Rubeyyi' bint. Muavviz(ö. 70/689) şöyle demiştir: "Bizler Rasûlüllah(s.a.v.) ile gazaya gider, gazilere su verir ve onlara hizmet ederdik. Savaş alanında şehit düşmüş olanları ve yaralıları da Medine'ye götürürdük."[1]Buhârî'nin bu hadisi ilişkilendirdiği bab başlığına bakıldığında onun meselenin fıkhî boyutunu öne çıkardığı ve hadis metnini bu bağlamda değerlendirdiği görülmektedir. Nitekim bu rivayette geçen kadının erkeği tedavi ettiği haberine kıyasla zaruret durumunda erkeğin kadını tedavi edebilmesi hükmü çıkarılmıştır. İbn Hacer (ö. 852/1449)uygulamanın hicap hükmünden önce olabileceği ihtimali üzerinde durmuş veya kadının kendi yakınlarını ve eşini tedavi edebileceği şeklinde yorumlamıştır.[2]el-Kastallânî(ö. 923/1517)ve eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), İbn Hacer'in bu görüşüne katılmakla beraber zaruret durumunda zaruret ölçüsünde karşı cinslerin birbirilerini tedavi etmelerinin caiz olduğunu ifade etmişlerdir.[3]

Bundan sonra Buhârî, hastalıklar konusundaki batıl inanışların doğru olmadığına dair rivayetleri tahriç etmiştir. Bu konudaki rivayetler aşağıdaki bab başlığı altında değerlendirilmiştir.

2. Hastalığın Uğursuzluk Olarak Görülmemesi Gerektiği ile İlgili Rivayetler

Hastalığın tedavi edilebilmesi için öncelikle toplumda hastalığın kökeninin uğursuzluk olduğu gibi yaygın olan olumsuz inanışların ilga edilmesi gerekiyordu. Bu tür inançların Arap coğrafyasına mahsus olmadığı, söz konusu dönemde o bölgede yaygın olan üfürükçülük, sihir ve büyü gibi tedavi yöntemlerinin dünyanın birçok yerinde ve batı dünyası tıbbında hâkim olduğu görülür.[4]Hz. Peygamber her konuda olduğu gibi, tıp konusunda da batıl inanış ve hurafelere karşı ciddi biçimde tavır ortaya koymuştur. Hastalıkların uğursuzluğa bağlamanın yanlış olduğunu ifade etmiştir. İmam Buhârî bu konuyla ilgili 22 rivayeti 11 bâb başlığı altında tahriç etmiştir. Bu rakam Kiâtbü't-Tıb'ın beşte birine tekabül etmektedir. Bu konuda çok rivayetin olması aynı zamanda o dönemde yanlış inanışların baskın olduğunu göstermektedir.

Bu bölümdeki bazı rivayetler şöyledir: Enes b. Malik'in rivayetine göre Nebi (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Ne hastalığın bulaşması vardır ne uğursuzluk vardır. Bununla birlikte salih (iyi) tefe'ül olan güzel söz de hoşuma gider."[5]Ebû Hüreyre rivayetinin metni ise "Hastalığın bulaşması yoktur" şeklindedir.[6]Hz. Peygamber İslâm'da uğursuzluğun olmadığını söylemiştir.[7]Ebû Hüreyre'nin başka bir rivayetinde Hz. Peygamber (s.a.v.) "İslâm'da uğursuzluk yoktur, baykuşun ötüşü ile ilgili itikat batıldır. Safer[8] diye bir şey

---

[1]Buhârî, "Tıb", 2 (No. 5679).

[2]Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1379), 10/132.

[3]Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir Kastalânî, *İrşadü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîrî, 1323), 8/361.

[4]Omar Schroedter, "İslâm Tıbbı Hakkında Bir İnceleme", çev. Hüseyin Zamantılı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 14/3 (1985), 26.

[5]Buhârî, "Tıb", 43 (No. 5756).

[6]Buhârî, "Tıb", 53 (No. 5774).

[7]Buhârî, "Tıb", 43 (No. 5757).

[8]Sözlükte "boş kalmak, boşluk; sararmak, sarılık; karında yaşayan kurtçuk" anlamlarına gelen safer kelimesinin kamerî takvimin ikinci ayına ad olması değişik şekillerde açıklanmıştır. Meşhur yoruma göre, Câhiliye döneminde haram aylardan muharremin ardından Araplar bu ayda savaşa çıkıp evleri boş kaldığı veya saldırdıkları evlerin eşyasını alıp boşalttıkları için böyle adlandırılmıştır. Câhiliye devrinde safer ayı uğursuz kabul edildiğinden bu ayda umre yapmak büyük günahlardan sayılıyordu. Yine bu ayda yapılan evliliklerin uzun ömürlü olmayacağı, başlanan işlerin sonuçsuz kalacağı ya da kötü biteceği şeklindeki bâtıl

yoktur."[1]Buyurmuştur. İbn Abbas rivayetinde de Resûlüllah, uğursuzluk, dağlatma verukye[2] yapılmasını istemenin doğru olmadığını ifade etmiştir.[3]

Ebû Hüreyre'nin rivayet etmiş olduğu başka bir hadise göre: Nebi (s.a.v.): "Hastalığın bulaşması da safer de hame de yoktur, buyurdu. Bunun üzerine bir bedevi: 'Ey Allah'ın Rasûlü! O halde develere ne oluyor da kumda bir ceylan gibi gidiyorlarken uyuz bir deve onlara karışıyor ve onların da uyuz olmalarına sebep oluyor', dedi. Rasûlüllah(s.a.v.): 'İlkine onu kim bulaştırdı', diye sordu.[4]Ebû Hüreyre'nin başka bir rivayetindeise Nebi (s.a.v.):"Hasta develeri, sağlıklı develerin arasına katmayınız"[5] buyurmuştur.

Bazen Hz. Peygamber önceki olumsuzluklardan haber vermiş ve bunların İslâm'da yerinin olmadığını ifade etmiştir. Bazı raviler de yanlışlıkla sanki Hz. Peygamber bunları uğursuz saymış gibi aktarmıştır. Dolayısıyla rivayetlerin kabulünde sadece klasik anlamda anlaşıldığı gibi sadece ravi ve senedle ilgili sıhhat şartlarıyla yetinilmeyip aynı zamanda Hz. Peygamber'in konumunun, misyonunun ve peygamber tasavvurunun göz önüne alınarak değerlendirilmesi gerekmektedir.[6] Aksi takdirde aşağıdaki rivayette görüleceği üzere senedin sıhhatinden dolayı metnin de sahih kabul edilmesinin bazı problemlere sebep olmaktadır.[7]

Uğursuzluk ile ilgili rivayetlerde hastalığın uğursuz olmadığına dair rivayetler demevcuttur. Hastalığın bulaşıcı olmadığı rivayetleri ile cüzzamdan kaçma veya taunun olduğu yere girmenin orada olanın da çıkmamasının tavsiyesi ilk bakışta bir tezatlık görülebilir. Bu rivayetler şöyle anlaşılmalıdır. Bütün hastalıkları bulaşıcı görüp uğursuzluk olarak değerlendirmek doğru değildir. Konuyla ilgili rivayetlerin ortak mesajı İslâm'ın uğursuzluk ve hurafeleri yasaklamış olduğudur.

3.Karantina ile İlgili Rivayetler

Hz. Peygamber öncelikle sağlığın korunmasını tavsiye etmiş ve sağlığa zarar verecek şeylerden sakındırmaya çalışmıştır. Ayrıca bulaşıcı hastalıklar konusunda da insanları

---

inançların İslâm'dan sonra da varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. M. Kâmil Yaşaroğlu, "Safer", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/450.

[1]Buhârî, "Tıb", 19 (No. 5707).

[2]Sözlükte "yukarı çıkmak; okuyup üfleyerek tedavi etmek" mânalarındaki **rukye** (**raky, rukıyy**) kelimesi terim olarak "şifa veya korunma amacıyla Kur'an'dan bir bölümü, ilâhî isim ve sıfatları yahut bir duayı okuyup üflemek" anlamında masdarve "üfürük, nazarlık, muska" anlamında isim olarak kullanılır. İlyas Çelebi, "Rukye", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/219.

[3]Buhârî, Tıb", 41 (No. 5752).

[4]Buhârî, "Tıb", 52 (No. 5770). Ayrıca bu rivayet farklı tarikle 5771, 5774 ve 5775 no'lu hadislerde verilmiştir.

[5]Buhârî,"Tıb", 52 (No. 5774).

[6]Çiftçi, *Hadis Usûlünde Sahih Hadisin Tanımı Problemi*, 120.

[7]EbûHüreyre ve İbn Ömer'in rivayetine göre Rasûlullah (s.a.v.): "Hastalığın bulaşması yoktur. Uğursuzluk yoktur. Uğursuzluk üç şeydedir. Kadında, evde ve binekte" buyurmuştur. Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 1422, 7/135. Mamer b. Râşid bu hadisi açıklarken uğursuzluğun kadında olmasını "çocuğu olmayan" şeklinde açıklamıştır. Mamer B. Raşid, *el-Câmi'*, thk. Habîburrahman A'zamî (Pakistân: el-Meclisu'l- İlmiye, 1403), 10/411.Hz. Âişe Ebû Hüreyre'nin bu rivayetini işitince onun hadisi yanlış ezberlemiş olduğunu söylemiş ve doğrusu Hz. Peygamber içeri girince "Allah Yahudileri kahretsin onlar 'uğursuzluk üç şeydedir: kadın, ev ve attadır' dediklerini söyledi. EbûHüreyre hadisin sadece sonunun işitmiş ve sanki Hz. Peygamber bunu söylemiş gibi anlamıştır.Ahmed b. Muhammed Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 3/124. Hz. Âişe'nin de ifade etmiş olduğu gibi bu rivayet o dönemdeki yanlış inanışları olan hastalık, baykuşun ötüşü, kadın, ev, binek vb. gibi şeylerin uğursuz sayılmasının İslâm'da yerinin olmadığını anlatmıştır. İslâm dininin birinci kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in (A'raf, 131.) ve ikinci kaynağı olan Hz. Peygamber'in hadislerin uğursuzluğun olmadığını ifade etmişken bir rivayetin kadını uğursuz sayması Hz. Âişe'nin de ifade etmiş olduğu gibi olsa olsa rivayetin yanlış ezberlenmiş olduğunu gösterir. Dolayısıyla öncelikle konuyla ilgili hadislerin sağlıklı bir şekilde anlaşılması için Kur'an-ı Kerim ve sünnet bağlamında bütüncül olarak ele alınmalı ve hadisler bu çerçevesinde tetkik ve tenkid edilmelidir. Aksi takdirde hadislerden alınması gereken mesaj yanlış anlaşılmış olur.

uyarmıştır. Tarihin her döneminde olduğu gibi Resulullah'ın döneminde de bulaşıcı hastalıklar görülmüştür. O dönemde bilinen bulaşıcı hastalıklarından biri cüzzamdır. Bunun dışında Hz. Peygamber zamanında hicretin 6. yılında (627) Medâin'de meydana gelen Şîrûye tâunu görülmüştür. Hz. Peygamber'in taun ile ilgili rivayetleri de daha çok Hz. Ömer devrinde meydana gelen taunların en önemlisi olan Amvas taunu esnasında gündeme gelmiştir.

Konuyla ilgili rivayetler ise şöyledir: Ebû Hüreyre'nin rivayet etmiş olduğu hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.): "Aslandan kaçar gibi cüzamlıdan kaç"[1]buyurmuştur. Yine Usame b. Zeyd'in rivayetine göre Nebi (s.a.v.): "Sizler bir yerde Taun hastalığının çıktığını işitirseniz oraya girmeyiniz. Eğer sizin bulunduğunuz yerde o hastalık baş gösterirse oradan çıkıp gitmeyiniz"[2]buyurmuştur. Hz. Peygamber'in bu hadislerini sahabe hayatında tatbik etmiştir. Bu konudaki rivayetlerden bir tanesi şöyledir: Abdullah b. Abbas'tan yapılmış olan rivayete göre; "Ömer b. el-Hattab(r.a.), Şam'a çıktı. Nihayet Serğ denilen yere varınca ordu kumandanı Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh ve arkadaşları onu karşılamış ve ona Şam topraklarında vebanın ortaya çıkmış olduğunu haber vermişler. Bunun üzerine Hz. Ömer Muhacir, Ensar ve fetih muhacirlerinden olup Kureyş'in yaşlıları ile bu konusunda istişarede bulunmuş ve Hz. Peygamber'in: "Sizler onun bir yerde baş gösterdiğini işitirseniz bulunduğu yere gitmeyiniz. Sizin bulunduğunuz bir yerde baş gösterirse ondan kaçmak amacıyla bulunduğunuz yerden çıkmayınız".[3]hadisinden hareketle geri dönmüştür.

4.Bazı Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri ile İlgili Rivayetler

Hz. Peygamber de bir beşer olarak zaman zaman hastalanmış ve tedavi olmuştur. Hacamat bölümünde geçtiği üzere ihramlı ve oruçlu olmasına rağmen hastalık durumunda hacamat olmuş, hatta savaşta bile tedaviyi imkânlar ölçüsünde yapmaya çalışmıştır. Sehl b. Sa'd es-Said'in rivayetine göre Nebi'nin(s.a.v.) başındaki miğfer kırılıp da yüzü kanadığında Ali bir kalkan içerisinde su getirmiş ve Fatıma da onun yüzündeki kanı yıkamıştır. Fatıma (a.s) su dolayısı ile kanın durmadığını görünce bir hasır parçası alıp onu yakmış ve külünü Rasûlullah'ın (s.a.v.) yarasına bastırınca kan kesilmiştir."[4]Uhud savaşı[5] ile ilgili olan bu rivayette savaşta bile tedavinin yapılmasının gerekliliği ve kadınların da savaşa katılıp yaralıların tedavileriyle uğraşabileceği anlaşılmaktadır.[6]

Hz. Peygamber bizzat tedavi olduğu gibi o dönemde uygulanan bazı tedavi yöntemlerinden faydalı olanları Müslümanlara tavsiye etmiş, zararlı olanları da yasaklamıştır. Cabir b. Abdullah'ın rivayetine göre "Nebî (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Eğer sizin tedavi için kullandığınız ilaçlarınızda hayır namına bir şey varsa, bu ya bir içim balda yahut bir hacamat neşteri darbesinde ya da bir ateş dağlamasındadır. Bununla birlikte ben dağlanmayı sevmiyorum."[7] Hz. Peygamber'in bu hadisinde zikrettiği tedavi yöntemlerinin İslâm öncesinden beri uygulanan tedavi yöntemleri olduğu anlaşılmaktadır. Resûlüllah bunlar içerisinde faydalı olanları belirlemiştir. Diğerlerine göre daha zor olan ve hayati risk barındıran dağlamayı ise son çare olarak görmüştür.[8]

---

[1]Buhârî, "Tıb", 19 (No. 5707). Ayrıca bu Hadis 5717,5757,5773 ve 5775 numara ile de geçmektedir.
[2]Buhârî, "Tıb", 29 (No. 5728).
[3]Buhârî, "Tıb", 29 (No. 5729).
[4]Buhârî, "Tıb", 26 (No. 5722).
[5]Kastalânî, *İrşadü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1323, 8/380.
[6]İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/135.
[7]Buhârî, "Tıb", 15 (No. 5702). Bu hadis farklı tariklerle Buhârî'nin Kitâbü't-Tıb bölümünde 5680, 5681, 5683, 5697,5702 ve 5704 numaralarla geçmektedir.
[8]Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu'l- Buhârî*, 21/233; Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef Bâcî, *Muntekâ Serhu Muvatta'ı Mâlik* (Mısır: Matbaatu's-Saâde, 1332), 7/298; Kastalânî, *İrşadü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1323, 8/370.

Bazı rivayetlerde zikri geçen bal, hacamat ve dağlama ile ilgili birçok rivayet mevcuttur. Bunlardan ilk ikisi ile ilgili rivayetler daha geniş bir yer tuttuğu için aşağıda değinilmesi faydalı görülmüştür.

4.1.Bal ile İlgili Rivayetler.

Öncelikle Kur'an'ı-Kerim'de şifa olduğuna dair bahsi geçen bal ile ilgili rivayetler verilecektir: Yüce Allah bal konusunda "Onda İnsanlar İçin Bir Şifa Vardır."[1]buyurmaktadır. Buhârî ayette geçen zamirin bala ait olduğuna kanaat getirmiştir. Aynı zamanda bu, cumhurun da görüşüdür.[2]

Nebi'nin (s.a.v.) tatlıyı ve balı sevdiğini Hz. Âişe haber vermiştir.[3] Burada ilaç veya beslenme niyeti ihtimal dahilindedir.[4]Balın tedavi için kullanıldığına dair hadise göre bir adam Nebî'ye (s.a.v.) kardeşinin karnından rahatsız olduğunu söyleyince Hz. Peygamber ona bal içirmeyi tavsiye etmiştir.[5] Bu rivayetten balın bazı hastalıklar için şifa olabileceği anlaşılmaktadır. Bununla beraber sıhhat halinde iken bal tüketilmesinin çeşitli faydalarının olduğu ve hastalıklardan korunma mekanizmasına fayda sağladığı gibi nedenlerle de tavsiye edildiği düşünülebilir.

4.2.Hacamat ile İlgili Rivayetler:

Üç şeyde şifa vardır hadisinin diğer bir maddesi hacamattır.[6] Hz. Peygamber'den hacamat konusunda birçok hadis rivayet edilmiştir: Buhârî konuyla ilgili rivayetleri tetkik etmiş ve lafız farklılığından dolayı farklı bab başlığı altında vermeye çalışmıştır. Buhârî bu tercihi ile aynı konuda da olsa metinlerde bazı farklı kelimelere dikkat çekmek istemiştir. Buhârî'nin bu örneği muhaddislerin neden taktî'[7] yaptıklarını açıklamaktadır. Dolayısıyla Buhârî hacamat ile ilgili rivayetleri 'Hangi Saatte Hacamat Yaptırılır', 'Yolculukta ve İhramlı İken Hacamat', 'Hastalıktan Dolayı Hacamat', 'Baş'ta Hacamat' ve 'Yarım Baş ve Tam Baş Ağrısından Dolayı Hacamat' gibi farklı başlıklar altında vermeyi tercih etmiştir. Bütüncül bir değerlendirmeyle bu hadisler tetkik edildiğinde ayrı ayrı bablarda farklı senedlerle verilmiş olan rivayetlerin aslında bir bütünün parçaları olduğunu görmek mümkündür. Bu konudaki rivayetler şöyledir:

a. İbn Abbâs rivayetine göre Nebî (s.a.v.) oruçlu iken hacamat yaptırmıştır[8],

b. İbn Abbâs'ın diğer tariklerinde, Nebî (s.a.v.) ihramlı iken[9]hacamat oldu,

---

[1]Nahl, 69.

[2]Bâcî, *Muntekâ Serhu Muvatta'ı Mâlik*, 7/262; Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu'l- Buhârî*, 21/233.

[3]Buhârî, "Tıb", 4 (No. 5682).

[4]Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu'l- Buhârî*, 21/231.

[5]Buhârî, "Tıb", 4 (No. 5684). Bu rivayet 5716ve 5718 numaralı hadislerde de geçmektedir.

[6]Kelimenin aslı Arapça hicâme(t) olup "emmek" anlamındaki hacm kökünden gelir; hacamat yaptırmaya ihticâm, bu işi meslek edinen kişiye haccâm, kullandığı fanus ve bardak gibi aletlere de mihcem (mihceme) denir. Tıp tarihinde kan alma yöntemiyle tedavinin ilk defa nerede ve ne zaman başladığı konusunda kesin bilgi yoktur. Abdullah Köşe, "Hacamat", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/422.

[7]Sözlükte "bölmek, parçalamak" anlamına gelen taktî' kelimesi, hadis terimi olarak birkaç konuyu içeren bir hadisin sadece ihtiyaç duyulan kısmını almayı veya bir kısmını bir yerde, diğer kısmını aynı senedle başka bir yerde nakletmeyi ifade eder. Kaynaklarda genellikle taktîu'l-hadîs şeklinde geçer; aynı anlamda kullanılan **iḫtisâr** ve **harm** ile birlikte "ihtisârü'l-hadîs"in alt bölümü olarak ele alınır.Mehmet Efendioğlu, "Taktî'" (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/483.

[8]Buhârî, "Tıb", 11 (No. 5694).

[9]Buhârî, "Tıb", 12 (No. 5695).

c. Nebi, oruçlu ve ihramlı iken hacamat oldu,[1]

d. Nebi (s.a.v.)Lahy-u Cemel denilen bir su yakınında ihramlı olduğu halde, kendisinde bulunan bir baş ağrısı dolayısı ile hacamat yaptırdı,[2]

e. Nebi (s.a.v.) başından hacamat yaptırdı[3]ve

f. Abdullah b. Buhayne rivayetine göre "Resûlullah (s.a.v.) Mekke yolunda Lahy-u Cemel denilen yerde, ihramlı iken, başının ortasına hacamat yaptırmıştır.[4]

Hadislerde geçen Lahy-u Cemel, Akabe'de suyu olan bir yerin adıdır.[5]Hadiste geçen Şakike bir baş ağrısı rahatsızlığıdır.[6] Bütün bu rivayetler aynı olayın parçalarıdır. Bunların bütüncül değerlendirmesine göre Hz. Peygamber Mekke'de ihramlı ve oruçlu iken Lahy-u Cemel denilen yerde baş ağrısından başının ortasında hacamat yaptırmıştır. Yine hastalık durumunda ihramda bile saçın tıraş edilebileceğine dair Ka'b b. Ucre'den de hadis rivayet edilmiştir.[7] Bu rivayetlere göre ihtiyaç duyulması halinde ihramlı da olunsa hacamat ettirilmesi ve saçlarını tıraş etmenin caiz oluşu İslâm dininin sağlığa öncelik verdiğini göstermektedir.[8]Hadisin üçüncü maddesi olan dağlama konusunda Cabir b. Abdullah'tan gelen rivayete göre "Nebi (s.a.v.) dağlanma ile tedaviyi sevmediğini söylemiştir."[9] Bu rivayete göre Hz. Peygamber key ile tedaviyi uygun görmemiştir.

5.Diğer Hastalıklar ve Önerilen Tedavi Yolları

Bu başlık altına Buhârî'nin 'Çörek Otu', 'Hastaya Telbine Denilen Bulamaç Yapmak', 'Men (Kudret Helvası) Göze Şifadır', 'Sihre Karşı Acve Hurması ile Tedavi', 'Sa'ut (Burun İlacı)', 'Hindi ve Bahri Kust İlacını Buruna Damlatmak', 'Hastanın Ağzının Bir Tarafından İlaç Konulması', 'Boğaz Hastalığı Karın Hastalığına Yakalanmış Kimsenin Tedavisi', 'Zatu'l-Cenb', 'Humma Cehennem Ateşi Alevinin Sıcağındandır' ve Develerin Sütleri ile Tedavi' babları bulunmaktadır.

Göz Hastalığı ile İlgili Rivayetler: Göz hastalığı ile ilgili Resûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: Said b. Zeyd'den, dedi ki: "Nebî'yi (s.a.v.) Yer mantarı, men türündendir. Onun suyu da göz için bir şifadır diye buyururken dinledim.[10]Hadiste bahsi geçen men, İsrail oğullarına indirilen men türündendir. Bu ise ağacın üzerine düşen bir tür çisinti olup, yapraklardan toplanıp tatlı olarak yenilir. et-Terencebın denilen çisinti de bu türdendir. Hadis, sanki meni yer mantarına benzetmiş gibidir. Buna sebep ise, her ikisinin de herhangi bir çalışma olmaksızın kendiliklerinden var olma özellikleridir.[11]

Humma Konusundaki Rivayetler: Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe'den gelen rivayete göre Resûlüllah'ın hastalığı ağırlaşıp, ağrıları şiddetlenince hararetinin düşmesi

---

[1]Suleyman b. Dâvud et-Tayâlisî, *Müsned* (Mısır: Dâri Hicr, 1999), 4/419.
[2]Buhârî, "Tıb", 15 (No. 5700).
[3]Buhârî, "Tıb", 15 (No. 5699).
[4]Buhârî, "Tıb", 14 (No. 5698).
[5]Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu'l- Buhârî*, 21/242; Kastalânî, *İrşadü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1323, 8/369.Kastalânî, *İrşadü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1323, 8/330.
[6]Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu'l- Buhârî*, 21/242.
[7]Buhârî, "Tıb", 16 (No. 5703).
[8]Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî Hattâbî, *Me'âlimu's-Sünen* (Haleb: Matbaâtu'l-İlmiye, 1932), 2/111; Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu'l- Buhârî*, 21/240.
[9]Buhârî, "Tıb", 17 (No. 5704).
[10]Buhârî, "Tıb", 20 (No. 5708).
[11]İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 10/164.

için üzerine su dökülmüştür.[1] Hz. Fatıma'dan rivayete göre Rasûlüllah (s.a.v.) humma geçirenlerin su ile soğutulmasını tavsiye etmiştir.[2]

Telbine İle Tedavi İle İlgili Rivayetler: Hz. Âişe hastaya ve ölmüş bir kimse için üzülen kimselere telbine denilen bulamaç yapılmasını söylemiş ve şu rivayeti hatırlatırmıştır: Ben Rasûlüllah'ı(s.a.v.) şöyle buyururken dinlemişimdir: Telbine denilen bulamaç, hastanın kalbini rahatlatır ve kederin bir kısmını da giderir."[3]Âişe (r.a)'nın başka bir rivayetine göre "O, telbine bulamacı yapılmasını emreder ve: O, hoşlanılmayan ama faydalı olan şeydir, derdi."[4]

Burun ve Boğaz ile İlgili Rivayetler: İbn Abbâs r.a.'dan rivayete göre "Nebi (s.a.v.) hacamat yaptırdı, hacamat yapana ücretini verdi ve burnuna da ilaç koydu."[5] Burnuna ilaç koymadaki amaç hapşırarak dimağdaki rahatsızlığı çıkartması ve ilacın dimağına varmasını sağlamasıdır.[6] Mihsan kızı Ümmü Kays'tan gelen rivayet de şöyledir: "Nebi (s.a.v.)'i şöyle buyururken dinledim: Ben size bu Ud-i hindi'yi tavsiye ederim. Çünkü onda yedi türlü şifa vardır: Uzre (denilen boğaz) hastalığı için o burna ilaç olarak çekilir ve zatu'l-cenb hastalığından ötürü de (su ile) hastaya içirilir."[7] "Hindi ve bahri kust ilacını burna damlatmak." Konusunda Ebû Bekir b. el-Arabı öyle demiştir: Kust, siyah renkli hindi ve beyaz renkli bahrı olmak üzere iki türlüdür. Hindı türünün harareti daha çoktur.[8]

Çörek Otu ile İlgili Rivayetler: Bu konuda Halid b. Sa'd şöyle demiştir: Âişe (r.a) bana anlattığına göre Nebi'i (s.a.v.) şöyle derken dinlemiştir: Bu siyah tane (çörek otu) her bir hastalıktan şifaya sebeptir. es-Samm müstesna. Ben es-Samm nedir, diye sordum. O ölümdür, dedi."[9]

Acve Hurması ile İlgili Rivayetler: Amir b. Sa'd'dan, o da babasından yapmış olduğu rivayette göre: "Nebi (s.a.v.) şöyle buyurdu: Kim her gün sabahleyin birkaç acve hurması yerse ona o gün geceye kadar herhangi bir zehir ve sihir zarar vermez."[10]

Deve Sütü ile İlgili Rivayetler: Enes'ten (ra) rivayete göre, deve sütü ile tedaviyi önermiştir.[11]

Deve İdrarı ile İlgili Rivayetler: Enes'ten gelen rivayete göre Hz. Peygamber bazılarına deve idrarı ile tedaviyi tavsiye etmiştir.[12]İmam Malik tedavi amacıyla deve idrarının içilmesinde bir beis görmemiştir. Ona göre eti yenen hayvanların idrarı temizdir.[13]Şevkani de bu görüştedir.[14]Kastallânî'ye göre bevl haramdır. Ancak zaruret halinde haram ile tedavi yapılabilir.[15]

---

[1]Buhârî, "Tıb", 21 (No. 5714).
[2]Buhârî, "Tıb", 27 (No. 5723). Bu rivayet 5725[2] ve 5726[2] numaralı hadislerle de aktarılmıştır.
[3]Buhârî, "Tıb", 8 (No. 5689).
[4]Buhârî, "Tıb", 8 (No. 5690).
[5]Buhârî, "Tıb", 9 (No. 5691).
[6]Kastalânî, *İrşadü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1323, 8/367.
[7]Buhârî, "Tıb", 10 (No. 5692). Bu Hadis 5713.5715 ve 5718 numara ile de geçiyor.
[8]İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1379, 10/148.
[9]Buhârî, "Tıb", 7 (No. 5687).
[10]Buhârî, "Tıb", 54 (No. 5768).
[11]Buhârî, "Tıb", 5 (No. 5685).
[12]Buhârî, "Tıb", 6 (No. 5686).
[13]Ebû'l-Hasan İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyâd: Dâru'n-Naşr, 2003), 9/396.
[14]Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, thk. ´Isâmüddîn es-Sabâbudî (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993), 7/183.
[15]Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir Kastalânî, *İrşadü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîrî, 1323), 3/63.

Ayrıca Kitâbü't-Tıb'da sinekle ilgili bir rivayet de geçmiştir. Ebû Hüreyre'den gelen rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Sinek herhangi birinizin kabına düştüğü vakit onu önce tamamıyla daldırsın, sonra onu atsın. Çünkü onun kanatlarından birisinde hastalık, diğerinde şifa vardır."[1]

Tedavi yöntemi olarak bilinen eşek sütü hakkında da Buhari şu rivayete yer vermiştir. İbn Şihab'dan, gelen rivayete göre dişi eşeklerin sütleri konusunda 'bize ulaştığına göre Rasûlüllah(s.a.v.) onların etlerini yemeyi yasakladı. Ama onların sütleri hakkında bize herhangi bir emir ya da bir yasak ulaşmış değildir şeklinde haber vermiştir."[2]

6.Hadislerde Manevi Hastalıklar ve Tedavi Yolları

Âlimler hastalıkları beden ve ruh olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Beden hastalıkları tıp ilmiyle tedavi edilmesi gereken hastalıklardır.[3] Hz. Peygamber manevi hastalıklar konusunda da tavsiyelerde bulunmuş,[4] bazı tedavi yöntemlerini önermiştir. Bu başlık altında Buhârî'nin'Kur'an ile Ve Muavvizât Sureleri ile Rukye Yapmak,''Fatihatu'l-Kitâb ile Rukye Yapmak,''Fatihatu'l-Kitab ile Rukye Yapmakta Şart Koşmak,''Nazar Değmesine Karşı Rukye,''Nazar Değmesi Bir Haktır', 'Yılan ve Akrep Sokmasına Karşı Rukye', 'Nebi (s.a.v.)'ın Yaptığı Rukye', 'Rukye Yaparken Üfleme (Nefes Etme)', 'Rukye Yapan Kimsenin Sağ Eliyle Ağrıyı Sıvazlaması', 'Kadın'ın Erkeğe Rukye Yapması' ve 'Rukye Yapmayan Kimseler' bablarını almak mümkündür.

Bu konudaki rivayetler şöyledir: Resûlüllah(s.a.v.) "Helak edici günahlar olan Allah'a şirk koşmaktan ve sihirden uzak durunuz[5] buyurmuş ve sihrin olduğunu ifade etmiştir.[6]Hz. Âişe rivayetine göre Resûlüllah'a(s.a.v.) da sihir yapılmıştır.[7]Hz. Âişe bir rivayetine göre "Nebi hastalığında- muavizâtı[8] okuyarak kendisine üflemiş ve hastalığı artınca Hz. Âişe ona okumuştur. Hz. Peygamber bunu da ellerine üfleyip yüzüne sürerek yapmıştır.[9] Ayrıca Hz. Peygamber yatağına uzandığında kul huvallahu ehad ile el-Muavvizeteyn'i hep birlikte okuyup avuçlarına üfler, sonra da ellerini yüzüne ve bedeninin ulaştığı yerlerine kadar sürermiş.[10] Ebû Said el-Hudri'den nakledilen rivayete göre hastalara Fatiha okunup yazılabileceği şeklindedir.[11] Hz. Âişe rivayetine göre, "Nebi okuyarak hastaya şifa duasında bulunmuştur[12] başka bir rivayete göre Nebi (s.a.v.) hasta olan kimseye: Allah'ın adıyla, bu bizim arzımızın toprağıdır. Boğazımızın tükürüğü ile karışmıştır. Hastamız Rabbimizin izniyle şifa bulsun, derdi."[13]Hz. Âişe başka bir rivayetinde şöyle haber vermiştir: "Nebi (s.a.v) nazar değmesi dolayısı ile rukye yapılmasını bana emretti -yahut: (bana kaydını zikretmeksizin) emretti."[14] Müsedded-Abdulvâris-Abdulaziz'den, dedi ki: Ben ve Sabit, Enes b. Malik'in huzuruna girdik. Sabit: Ey Ebu Hamza ben hastalandım, dedi. Enes: Sana Resûlüllah'ın yaptığı rukye ile rukye yapayım mı, dedi. Sabit: Yap deyince, Enes: Ey insanların Rabbi, ey hastalığı gideren

---

[1]Buhârî, "Tıb", 57 (No. 5782).
[2]Buhârî, "Tıb", 56 (No. 5781).
[3]İbn Sinâ, *el-Kânun fi't-Tıb*, 9; İbn Kayyım el-Cevzî, *et-Tıbbı'n-Nebevî*, 3.
[4]İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1379, 10/134; Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu'l- Buhârî*, 21/229.
[5]Buhârî, "Tıb", 47 (No. 5764).
[6]Buhârî, "Tıb", 50 (No. 5767).
[7]Buhârî, "Tıb", 46 (No. 5763). Bu rivayet 5765 ve 5766 numaralı hadislerden de geçmektedir.
[8]Allah'a sığındıranlar anlamında İhlâs, Felak ve Nâssûrelerinin üçüne birlikte verilen isimdir.
[9]Buhârî, "Tıb", 31 (No. 5735).
[10]Buhârî, "Tıb", 38 (No. 5748).
[11]Buhârî, "Tıb", 38 (No. 5749). Bu rivayet 5736, 5737 5741 ve 5749 numaralı tariklerle de tahriç edilmiştir.
[12]Buhârî, "Tıb", 37 (No. 5742).
[13]Buhârî, "Tıb", 37 (No. 5745). Bu Rivayet 5745 ve 5746 numaralı hadislerde de geçmiştir.
[14]Buhârî, "Tıb", 34 (No. 5738).

Allah'ım, şifa ver, şifa veren sensin, senden başka şifa verecek yoktur. Geriye hastalıktan eser bırakmayan bir şifa ver."[1] Hz. Peygamber hem tedavi olmayı istemiş hem de şifa için Allah'a dua etmiştir. Bu konudaki hadislerden sihir gibi bazı rahatsızlıklar için de bazı ayet ve duaların yazılabileceği anlaşılmaktadır.

7. Hastalıkların Sıkıntısına Katlanmanın Mükafatı ile İlgili Rivayetler

Nebî (s.a.v.):"bir kulun bulunduğu beldede taun ortaya çıkar, o da sabrederek Allah'ın kendisi için yazdığından başkasının kendisine isabet etmeyeceğini bilerek şehrinde kalırsa, mutlaka ona şehit gibi ecir verilir,"[2]Başka bir rivayette taun'dan ölen için şehit mükafatının verileceği müjdesi vardır."[3]Ebû Hüreyre'den rivayete göre Nebi (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Karın hastalığından ölen şehittir. Taun hastalığından ölen şehittir."[4]

Her ne kadar hasta olunmaması için koruyucu tedbirler ve hastalıkları tedavi edici yöntemler tavsiye edilmişse de bazı hastalıkların ağır hasarlarla veya ölümle sonuçlandığı bir gerçektir. Bu gibi durumlarda Resûlüllah, dirayetli olmayı tavsiye etmiş ve zorluk derecesi yüksek olan hastalıkların, kişiye çektirdiği ağrılara sabredildiği takdirde Allah tarafından mükâfatlandırılacağını söylemiştir. Bu hadisler, aynı zamanda hasta yakınlarını da teskin etmektedir.

SONUÇ

İnsanı ilgilendiren hemen hemen her konuda insanlığa rehberlik etmiş olan Hz. Peygamber sağlık hususunda da bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Buhârî'nin 105 hadis ve 57 Bab'dan oluşan Kitâbü't-Tıb özelinde yapılmış olan bu çalışmada Hz. Peygamber'in her hastalığın ilacının olduğunu beyan ettiği ve hastalıkların tedavisi için çalışmaya teşvik ettiği görülmüştür. Bu hadislerden hareketle İslâm'ın sağlığa verdiği değeri ve önceliği de tespit etmek mümkündür. Resûlüllah hastalığın uğursuzluğa, sihre veya benzeri şeyler bağlanmasını da uygun görmemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in sağlıkla ilgili hadisleri incelendiğinde sağlığın önemi, tedavinin gerekliliği, hastalıklardan korunmak için yapılması gerekenler, karantina ve dengeli beslenme gibi konuların yanı sıra günümüzde koruyuc hekimlik denen yöntemle bağdaşan rivayetlerin tıb ile ilgili hadislerde daha fazla yer tuttuğu görülmektedir.

Bu yöntem Hz. Peygamber'in tıp anlayışının en önemli özelliklerinden biridir. Hz. Peygamber bazı bitkilerin, yiyeceklerin ve meyvelerin tedavi edici yönüne de dikkat çekmiştir. Buna karşılık hadislerde ilaç yanında bazı ruhi hastalıkların tedavisi için dua ve manevi telkinin gerekliğini vurgulaması psikolojik tedavi yollarını göstermiştir. Buna bağlı olarak Tıbb-ı Nebevi kitaplarında nazar değmesi ve sihir gibi konularla ilgili hadislere de yer verilmiştir. Bu açıdan dini metinlerin sağlığın korunması ve hastalıkların tedavi edilmesi konusunda tıp ilmini destekleyici içeriğe sahip olduğu söylenebilir.

Hz. Peygamberin tutum ve davranışı vahiy kaynaklı olduğu gibi, insan aklı ve tecrübesine de uygundur. Yani Hz. Peygamber, kendisinin veya arkadaşlarının maruz kaldıkları hastalıklar karşısında hiçbir tedbir almadan beklenmesini tasvip etmemiş, mücerret sabır ve tevekkül tavsiyesinde bulunmamıştır. Asıl örnek alınması gereken nokta burasıdır. Yani, Hz. Peygamberin bu konuda takip edilmesi gereken sünneti, metinlerde geçen tedavi yöntemlerini birebir uygulamaktan ziyade, onun sağlık sorunları ve hastalık karşısında takınmış olduğu tavır ekseninde anlaşılmalıdır.

---

[1]Buhârî, "Tıb", 37 (No. 5742).
[2]Buhârî, "Tıb", 30 (No. 5734).
[3]Buhârî, "Tıb", 29 (No. 5732).
[4]Buhârî, "Tıb", 29(No. 5733).

KAYNAKÇA

Ahmed İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Aynî, Bedreddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Aynî. *Umdetü'l-Kârî Şerhu'l- Buhârî*. 25 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâs, tsz.

Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef. *Muntekâ Serhu Muvatta'ı Mâlik*. 7 Cilt. Mısır: Matbaatu's-Saâde, 1332.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. ed. thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tûku'n-Necât, 1422.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. ed. thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tûku'n-Necât, 1422.

Çelebi, İlyas. "Rukye". *DİA*. 35/219-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Çiftçi, Mehmet Emin. *Hadis Usûlünde Sahih Hadisin Tanımı Problemi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.

Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Aşaş. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriy, tsz.

Ebû Nuaym el-İsbahânî - Mustafâ Hıdır Dönmez et-Türkî. *et-Tıbbı'n-Nebevî*. 2 Cilt. Dâru İbn Hazm, 2006.

Efendioğlu, Mehmet. "Taktî'". 39/483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Et-Tayâlisî, Suleyman b. Dâvud. *Müsned*. 4 Cilt. Mısır: Dâri Hicr, 1999.

Hâkim, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir A'tâ. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Hattâbî, Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî. *Me'âlimu's-Sünen*. 4 Cilt. Haleb: Matbaâtu'l-İlmiye, 1932.

İbn Battâl, Ebû'l-Hasan. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyâd: Dâru'n-Naşr, 2003.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1379.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1379.

İbn Kayyım el-Cevzî. *et-Tıbbı'n-Nebevî*. Beyrût: Dâru'l-Hilâl, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, tsz.

İbn Sinâ, Hüseyn b. Abdullah b. Sinâ. *el-Kânun fi't-Tıb*. thk. Muhammed Emin ed-Dinâvî. 3 Cilt, ts.

İbnu's-Salâh, Osmân b. Abdurrahmân. *Mukaddimetu İbnu's-Salâh*. thk. Nureddin Itır. Suriye: Dâru'l-Fikir, 1986.

Kastalânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir. *İrşadü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîrî, 1323.

Kastalânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir. *İrşadü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîrî, 1323.

Köşe, Abdullah. "Hacamat". *DİA*. 14/422. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Mamer B. Raşid. *el-Câmi'*. thk. Habîburrahman A'zamî. 11 Cilt. Pakistân: el-Meclisu'l-İlmiye, 1403.

Palalı, M. Zeki. "Cüzzam". *DİA*. 8/150-152. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Peter E. Pormann. "TIP". *DİA*. 41/95-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Râzî, Ebû Bekir er-Râzî er-. *el-Hâvî fi't-Tıb*. thk. Haysem Halîfe Tuaymî. 7 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.

Sancaklı, Saffet. “Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Bağlayıcı Olup Olmaması Açısından Değerlendirilmesi”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 353-379.

Schroedter, Omar. “İslâm Tıbbı Hakkında Bir İnceleme”. çev. Hüseyin Zamantılı. *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 14/3 (1985), 26-36.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylü’l-Evtâr*. ed. thk. ´Isâmüddîn es-Sabâbudî. 8 Cilt. Mısır: Dâru’l-Hadîs, 1993.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Ahmed Fuad Şâkir (I-II)- Muhammed Fuâd Abdulbâkî (III)-İbrahim Atvah (IV-V),. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebetu ve Matbaatu’l-Albâbî, 1975.

Varlık, Nükhet. “Tâun”. *DİA*. 40/175-177. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. “Safer”. *DİA*. 35/450-451. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

YİYECEK VE İÇECEKLERE ÜFLEMEYİ NEHYEDEN HADÎSLERİN TAHLİLİ

Selahattin Aydemir*

GİRİŞ

Hz. Peygamber, sosyal hayatın her alanında dinamik bir yaşam sürdürmüş ve en güzel örnek olma vasfını ayrıntı sayılabilecek konularda dahi ashâbına rehberlik yaparak onların bütün yönleriyle en mükemmel davranış sergilemelerine katkı sağlamıştır.[1] Günlük yaşamın içinde herkesin belli bir zamanını alan yeme ve içmeye dair Resûlullâh'ın söz, fiil ve takrirlerini kapsayan rivâyetlerin temel hadîs kaynaklarının hepsinde *et'ime* ve/ya *eşribe kitâbı* başlığı altında *Câmi', Musannef* ve *Sünen* türü hadîs kitaplarında tasnif edilmesi bu konuya verilen önemi göstermektedir. Bu bölümlerin altında yer alan bâb başlıklarından biri de kabın içinde nefes almayı ve içeceğe/yemeğe üflemeyi yasaklayan rivâyetlerdir. İlgili hadîsler özellikle dünyada geniş bir alana yayılması sebebiyle pandemi diye ifade edilen salgın hastalık döneminde anlamlı bir içeriğe sahip olduğundan üzerinde inceleme ve araştırma yapılmasını gerekli kılmaktadır. Hadîslerde üflemenin men edilmesi genellikle yeme-içme âdâbı ve yemeğin bereketi bağlamında yorumlanırken COVİD-19 virüsünün daha çok solunum yoluyla bulaşması sebebiyle yapılan tavsiyenin buna yönelik bir hikmet içerip içermediği akla gelmektedir. Rivâyetlerin yer aldığı eserlere şerh yazan âlimler, nefes alma ve üfleme fiilini kerih görme ve iğrenmenin ötesinde- varsa- hastalıkla irtibat kurup kurmadıklarını tespit etmek gerekir. Yine çağdaş dönemde bu hadîslere dair izahların yansıtılması önem arz etmektedir.

Fizyolojik bir ihtiyaç olan beslenme, insanlık tarihiyle başlamış yeme-içme kültürü de coğrafyanın etkisiyle şekillenerek gelişim göstermiştir. Yeme ve içme doyma faaliyetinin ötesinde bazı adetleri içermesi sebebiyle kültürün de bir parçası olmuştur. İslâm, insan ve toplumun mutluluğu ve refahını hedeflediği için helal dairesinde yapılmasını istediği emirler yanında haram gördüğü için yaklaşılmasını dahi yasakladığı nehiyler söz konusudur. Bu katı sınırlar dışında sevap veya günah boyutunda olmadığı halde insanın yapmasını ya da yapmamasını tavsiye ettiği söz ve fiiller de vardır. Aslında bu ameller, inisiyatifi kişilere bırakılmakla birlikte sonuçları itibariyle bazı sorumlulukları kendisinde taşıdığı bilinmelidir. Yemeğe ve içeceğe üfleme ile bardak içinde nefes alma kişisel bir tasarruf gibi görülse de salgının olduğu günümüzde aile veya toplulukta kaşık, bardak, özel veya toplu tabağa üfleme orada bulunanları etkileyebilir. Böylece bağlayıcı olmayan bu tavsiye günümüzde daha anlamlı hale gelmektedir. Ayrıca üflemeye âdâb ve terbiye boyutunda bile dikkat edilmesi ve içselleştirilmesi topluma katkı sağlayacaktır.

İnsanın hayatını sürdürebilmesi için beslenmesi gerektiği gibi sağlıklı olması için yeme ve içmeye hassasiyet göstermesi hatta bunun alışkanlık boyutunda devamlılık arz etmesi gerektiği kabul edilmektedir. Yeme-içme uzmanlarından titizlik gösterilmesi gereken maddeler sıralanması istense bu listenin hepsinde hatta ilk sırada temizlik olacağı tahmin edilebilir. Bilim adamlarının ilmî olarak yaptıkları bu tespit, vahyin mesajına uygun olduğu görülmektedir. "*Ey İnsanlar! Yeryüzünde temiz ve helal olanlardan yiyiniz…*"[2] ve "*Allah'ın size temiz ve helal olarak verdiği rızıktan yiyiniz*…"[3] ayetleri yeme-

* Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi Develi İslâmi İlimler Fakültesi Hadîs Anabilim Dalı, selarayd@yahoo.com.tr, https://orcid.org/0000-0001-8102-7405

[1] Örneğin Mekkeli müşrikler Selmân-ı Fârisî'ye istihza ile "*Peygamberiniz size her şeyi hatta helaya nasıl oturacağınızı bile öğretti*." demeleri de buna işaret etmektedir. Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkī (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Tahâre", 57.

[2] el-Bakara 2/168.

[3] el-Mâide 5/88; en-Nahl 16/114; el-A'râf 7/160.

içmede temizliğin önemi adına yeterli olacaktır. Hadîs külliyatında konularına göre tasnif edilen eserler de incelendiğinde temizlik konusu genellikle ilk veya öncelikli bölüm olması ibadetler yanında maddî temizliğe verilen önemi göstermektedir.

İslâm'ın yeme ve içme hususunda gösterdiği titizliğe paralel olarak konuyla ilgili akademik çalışmalar yapılmıştır. Sadık Cihan "*Hz. Peygamber'in Sünnetinde Yeme ve İçme Âdâbı*" başlıklı makalede insanların hatta dindarların hayatında pek çok alanda olduğu gibi yeme-içmeyle ilgili de edebe aykırı davranışlarla karşılaşıldığına işaret etmiştir.[1] Osman Oruçhan "*Ayakta Su İçmekle İlgili Hadîsler Bağlamında Hadîs Tasnif ve Yorumunda Yanlış Algılar ve Bunun Müslümanlar Üzerindeki Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme*" adlı makalede ayakta su içilmesine dair rivâyetleri sened yönüyle incelemiş ve yeterli sıhhat derecesine ulaşmadığını belirtmiştir. Ayakta içmeye dair ihtilaflı rivâyetleri vurguladıktan sonra halk arasında yaygın olan ayakta su içme yasağı düşüncesinin sonraki dönemde hadîse dönüştüğü kanaatini paylaşmıştır.[2] Orhan Yılmaz'ın "*Tıbb-ı Nebevî ve Bu Konudaki Bazı Hadîslerin Değerlendirmesi*" başlıklı makalesinde muhafazakârların tıbb-ı nebevî'ye şifa amacıyla başvurduğuna vurgu yaptıktan sonra mevzû' kabul edilen "*Yemeğe üflemenin bereketi giderdiği*"[3] hadîsine kısaca temas etmiştir.[4] Bu çalışmalar dışında da yeme ve içmeye dair pek çok araştırma yapılmış olmakla birlikte "*Kapta nefes alma ve içeceğe üflemeyi yasaklayan*" hadîslerle ilgili akademik bir inceleme yapılmadığı için güncel meselelere uygun olarak bu konuda bir çalışma yapılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Ayrıca şârihler kapta nefes alma yasağını içeren hadîsleri üfleme bağlamında ele aldıkları hatta nefes almayı üfleme olarak açıkladıkları için makale başlığında üfleme ifadesiyle yetinilmiştir.[5] Yine kap diye tercüme edilen *inâ'* içecek ve yiyecekler için kullanılmıştır.[6] Şerhlerde içmeye dair hadîs açıklanırken yasağın yeme-içme için geçerli olduğu öne çıkarılmıştır.[7]

1. Üfleme Eylemi ve Çeşitli Uygulamaları

Konunun yeme ve içme alanında üflemeye dair bir kapsam ve sınırı olmakla birlikte üfleme uygulamasının çok boyutlu kullanımını göstermek için farklı uygulamalara kısaca işaret edilecektir.

"*Rabbin meleklere 'Çamurdan bir insan yaratacağım. Ben onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğimde ona secde edin.' demişti.*"[8] Allah'ın insanoğlunu yaratışta ruhundan

---

[1] Sadık Cihan, "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Yeme ve İçme Adâbı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergis*i 5 (1982), 33-43.

[2] Osman Oruçhan, "Ayakta Su İçmekle İlgili Hadîsler Bağlamında Hadîs Tasnif ve Yorumunda Yanlış Algılar ve Bunun Müslümanlar Üzerindeki Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme", *The Journal of Academic Social Science Studies* 2 (Yaz 2017), 251-270.

[3] Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî, *Mevzû'ât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1388/1968), 3/35.

[4] Orhan Yılmaz, "Tıbb-ı Nebevî ve Bu Konudaki Bazı Hadîslerin Değerlendirmesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (Aralık 2017), 107-134.

[5] Örnek için bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Yâsir b. İbrâhîm (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 1/243; Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi sahîhi'l-Buhârî* (Dârü'l-Ma'rife, Beyrût, 1379/1959), 1/197.

[6] Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983), 9/179-180.

[7] Örnek için bk. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 6/79; Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâîl (Mısır: Darü'l-Vefâ, 1419/1998), 6/495.

[8] el-Hicr 15/28-29; Sâd 38/71-72.

üflediğine dair bu ifadesi onu onurlandırma[1] ve ona can verme[2] gibi tefsirleri söz konusu olsa da metafizik âlemde olması hasebiyle tam olarak mahiyeti bilinmemektedir. Bu surede geçen benzer ifade, Hz. Meryem için de kullanılmıştır. "*Namusunu koruyan Meryem'e ruhumuzdan üflemiştik…*"[3] İsrâfil, kıyametin kopması ve insanın yeniden dirilmesini haber vermek için bir tür boru olan sûra üfleyecektir.[4] Sûrun mahiyeti ve üflemenin sonucu hakkında farklı görüşler olsa da sûrun boynuz veya boru, üfleme sonucunun kulakları sağır kılacak kadar dehşet verici sese sahip olduğu tefsirlerde yer almaktadır.[5]

Hz. Peygamber'in özellikle dua sonrası üflediği nakledilir. "*Allah Rasûlü hastalandığında üzerine Muavvize surelerini okur ve üflerdi. (Ölümüne götüren hastalandığında) ağrısı arttığında (bu sureleri) ona ben okudum ve bereketini umarak ellerini bedenine sürdüm."*[6] Bu üfürmenin hafif olduğu ve tükürük içermediği ifade edilmiştir.[7] Yine "*Rasûlullâh şifa niyetiyle (hastaya) üflerdi."*[8] rivâyeti de benzer bir içeriğe sahiptir. Rukye olarak ifade edilen ve hastanın şifa bulması için dua okunması ve üflenmesi uygulamasının gayri müslime ücret karşılığında yapıldığı bilgisi Hz. Peygamber'e haber verildiğinde onu onaylaması da başka bir örnek olarak verilebilir.[9]

Kötü niyetle üfleme örnekleri de mevcuttur. Ayette ""*Düğümlere üfleyenlerin şerrinden*"[10] buyrulması üfleme eyleminin art niyetli uygulandığına işaret etmektedir. İslâm öncesi dönemde fal, düğümleme ve üfleme gibi olumsuz örnekler putperestlikle beraber yaygın olarak yapılmaktaydı.[11] Yine Rasûlullâh'ın "*Şeytan, onun üflemesi, nefsi ve vesvesesinden Allah'a sığınırım."*[12] Hadisinde şeytanın üfleme özelliğine işaret edilmektedir. Üflemeye dair müspet ve menfî örnekleri çoğaltmak mümkün olsa da çok yönlü bir kullanımı göstermek için verilen misaller kâfi olacaktır. Bunların yanında spor yaparken temiz ve sağlıklı hava almak için derin nefes alma gibi nötr örnekler de vardır.

2. Yeme-İçmeye Dair Rivâyetlere Genel Bakış

Hadîs külliyatının temel eserleri tarandığında çoğunda içeceğe ve yemeğe üflemeyle ilgili hadîsler rivâyet edilmiştir. Ma'mer (öl. 153/770) *el-Câmi'* adlı eserinde "*Kabın içinde nefes alma*" bâb başlığı altında merfû' olarak "*Hz. Peygamber'in kabın içinde nefes almayı yasakladığını*" rivâyet etmiştir. Sonra İkrime'den (öl. 105/723)*"(Suyu) bir nefeste içmeyiniz. Zira bu, şeytan içmesidir."* rivâyetini nakletmiştir. Yine İbn Sîrîn (öl. 124/742)

---

[1] Mesela Fahreddîn Râzî, Allah Hz. Âdem'in şahsında insanoğlunu şereflendirmek ve değer vermek için onun ruhunu, *ruhumdan* ifadesiyle zatına nisbet etmiştir. Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb* (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 19/139.

[2] Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf' an hakā'ıkı gavâmizi't-tenzîl* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1407), 2/577.

[3] el-Enbiyâ 21/91.

[4] el-Kehf 18/99; Tâhâ 20/101-102; el-Mü'minûn 23/101; en-Neml 27/87; Yâsîn 36/51; ez-Zümer 39/68; Kâf 50/19-21.

[5] Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, 13/28-29; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Ahmed el-Berdûnî & İbrâhin Atfîş (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 7/20-21.

[6] Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. M. Fuâd Abdülbâkī (Beyrût: Dârü İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye, ts.), "Tıb", 38.

[7] İbn Mâce, "Tıb", 38; Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim* (Beyrût: Dârü İhya-i Türasil-Arabî, 1392), 14/182.

[8] İbn Mâce, "Tıb", 38.

[9] Buhârî, "Tıb", 33; Müslim, "Selâm", 65.

[10] el-Felâk 113/4.

[11] Hikmet Tanyu, "Büyü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/506.

[12] Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned,* thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dârü Hicr, 1419/1999), 1/203.

ve Katâde'den (öl. 117/735) "*Hz. Peygamber üç nefeste içmeyi müstehab görüyordu*." mürselini aktarmıştır. Tâvûs b. Keysân'dan (öl. 106/725)d a "*Hz. Peygamber tek nefeste içmekte bir sakınca görmedi.*" mürselini nakletmiştir.[1] Erken dönemde yazılan bu eserde kabın içinde nefes alma yasağı, tek nefeste ve üç nefeste su içme şeklinde üç konu ile karşılaşılmaktadır. Bu rivâyetler arasındaki ihtilafı, davranışlarda esneklik ve genişlik olarak mı râvî tasarrufundan mı kaynaklandığını değerlendirme hadîsin muhtevası incelenirken ele alınacaktır.

Tayâlisî (öl. 204/819) ve Humeydî (öl. 219/834) *Müsned'*lerinde "*Rasûlullâh kabın içinde nefes alırdı veya üçer defa nefeslenirdi.*" rivâyetine yer vermişlerdir.[2] Râvînin şek ifadesi olsa da rivâyetten kapta nefes aldığı ve bunun üç kere olduğu anlaşılmaktadır. Esasen İbn Ebî Şeybe'nin (öl. 235/849) *Musannef*'inde içecek ve yemeğe üflemeye dair bâb başlığı ve rivâyetlerine bakıldığında ihtilaf net görülmektedir. "*Kabın içinde nefes almayı hoş görmeyen kişi"* başlığını "*kabın içinde nefes almayı tercih eden kişi"*; "*yemek ve içeceğe üflemeyi hoş görmeyen kişi"* başlığını "*yemek ve içeceğe üflemeye ruhsat veren kişi"* başlığı takip etmesi ihtilafı göstermektedir.[3] İbnHanbel'in *Müsned*'inde de kapta nefes alma ve almamaya dair çelişkili rivâyetler söz konusudur.[4]

Dârimî konuyla ilgili rivâyetleri "*Üç nefeste içme*" ve "*Tek nefeste içen kişi*" bâb başlığıyla vermesi ihtilafa işarettir.[5] Buhârî ise "*Kabın içinde nefes alma yasağı*" ve "*İki veya üç nefeste içme*" bâb başlıklarıyla vermesi rivâyetlerin arasını bulduğu şekilde okunabilir.[6] Müslim'de ise çelişkili rivâyetlere rağmen bâba "*Ortak kabın içinde nefes almanın keraheti ve kabın dışında üç kere soluk almanın müstehab olması"* başlığının konulması bu kanaatte olunduğuna delalettir.[7] İbn Mâce "*Yemeğe üfleme*", "*Üç nefeste içme*", "*Kabın içinde nefes alma*" ve "*İçeceğe üfleme*" başlıklarıyla rivâyetleri aktarmaktadır.[8] Tirmizî "*Kabın içinde nefes alma*", "*İki nefesle içme*", "*İçmede üflemeyi hoş görmeme*" ve "*Kapta nefes almayı hoş görmeme*" bâb başlıklarıyla aykırılığa işaret etmektedir.[9] Bezzâr'ın *Müsned*'inde kapta nefes almaya dair ihtilaflı hadîsler yer almaktadır.[10] Ama Mâlik *Muvatta*'sında üfleme ve kapta nefes almayacağına,[11] Ebû Dâvûd "*İçeceğe üfleme ve nefes alma*"[12] başlığı altında

---

[1] Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî, *el-Câmi'*, (Abdurrezzak'ın *Musannef*'i içinde 10 ve 11. Ciltler), thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Pâkistân: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 10/426.

[2] Tayâlisî, *Müsned,* 1/509; Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. Îsâ el-Kureşî el-Humeydî, *Müsned,* thk. Hüseyn Selîm Esed (Dımaşk: Dârü's-Sekâ, 1996), 1/457.

[3] Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî, *el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 5/106-107.

[4] Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle 1420/1999), 3/390; 4/346, 350; 19/224, 230; 20/262; 32/161; 37/201, 221, 256, 317, 323, 327.

[5] Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fadl ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî (Riyâd: Dârü'l-Müğnî, 1412/2000), 2/1347-1348.

[6] Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır (Lübnân: Dârü Tavkü'n-Necât, 1422), 1/42, 7/112.

[7] Müslim, *Câmi'*, 3/1602.

[8] İbn Mâce, *Sünen*, 2/1093, 1131, 1133.

[9] Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir & M. Fuâd Abdülbâkī & İbrahim Atve (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 4/302.

[10] Bezzâr, *Müsned*, 5/160; 12/189; 13/61, 498; 14/11.

[11] Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkī (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985), 2/925; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/107.

[12] Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. M. Nâsıruddin Elbânî (Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 1419/1998), 3/338.

yasağa ve Nesâî de sadece üfleme yasağına dair rivâyeti nakletmiştir.[1] Bu genel bilgiden sonra hadîslerin sahâbî kaynağına göre tasnifi rivâyetlerin net görülmesini sağlayacaktır.

2.1. Kapta Nefes Alma ve Üflemeye Dair Rivâyetler

İbn Mes'ûd (öl. 32/652), Ebû Katâde (öl. 54/674), Ebû Hüreyre (öl. 58/678), İbn Abbâs (öl. 68/687), İbn Ömer (öl. 73/693), Ebû Saîd el-Hudrî (öl. 74/693) ve Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12) sahâbî râvîlerinden kapta nefes alma ve içeceğe üfleme ile ilgili hadîsler nakledilmiştir.

2.1.1. Ebû Katâde Rivâyetleri

Yeme içmeye dair tespit edilen en erken kaynak, Ma'mer b. Râşid'in *Câmi'* adlı eserindeki rivâyet Ebû Katâde sahâbî râvîsinden nakledilmiştir. Kısa ve net olan "*Allah Rasûlü kabın içinde nefes almayı yasakladı.*"[2]hadîsi merfû' ve kavlî olarak rivâyet edilmiştir. Yine Ebû Katâde'den Tayâlisî'nin *Müsned*'inde "*Hz. Peygamber kabın içinde nefes alırdı veya üçer defa nefeslenirdi.*" rivâyeti nakledilmiştir.[3] *Câmi'*de "نهى رسول الله أن يتنفس في الإناء" ve *Müsned*'de yer alan "كان النبي يتنفس في الإناء" ifadeleri arasında teâruz net şekilde görülmektedir. Su içerken nefes alma hadîsleri arasındaki ihtilaf aynı sahâbî râvîsinden nakledilen rivâyetlerde olması konuya öncelik verilmesi ya da dikkatsizlikten kaynaklanmış olabileceğini akla getirmektedir. Ebû Katâde rivâyetlerinde "*Sizden biri içeceği zaman kabın içine nefes alıp vermesin.*"[4] gibi tek konuyu içerecek şekilde aktarıldığı gibi üfleme yasağı[5] ve büyük-küçük abdest sonrası istincâ yaparken sağ eli kullanmamayla da nakledilmiştir.[6] Bu durum rivâyette hadîsin belli kısmının nakledildiği yani taktî'ye uğramış olduğuna işaret etmektedir.

Hadîs usûlüne göre Ebû Katâde'den gelen rivâyetlerin sıhhat durumu incelendiğinde Ma'mer'in *Câmi'*deki hadîsin râvîleri Abdullâh b. Ebî Katâde ve Yahyâ b. Ebî Kesîr sika olduğu için sahîhtir.[7] Tayâlisî'nin *Müsned*'inde yer alan hadîs Hişâm'a kadar Ma'mer'in râvîleriyle aynıdır. Hişâm, "*Hadîste emîrü'l-mü'minûn*" olduğu için hadîs sahîhtir.[8] İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde de Hişâm dâhil aynı râvîler rivâyet etmiştir. Ondan rivâyet eden Fazl b. Dükeyn de "*hâfız*", "*mütkin*" ifadeleriyle ta'dil edilmiştir.[9] İbn Hanbel'in *Müsned*'indeki altı rivâyete Şuayb Arnaût "*Şeyhayn'ın şartlarına göre sahîh*" hükmünü vermiştir.[10] Dârimî'nin *Sünen*'inde ortak râvîlerden sonra Evzâî tarîki İbn Hanbel'de de nakledilmiştir.[11] Tirmizî, *Sünen*'inde aktardığı hadîse hasen-sahîh hükmünü vermiş, Elbânî de sahîh demiştir.[12] Elbânî, Nesâî'nin *Sünen*'indeki hadîsi de sahîh kabul

---

[1] Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmîyye, 1406/1986), "Tahâre", 43.
[2] Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 10/426.
[3] Tayâlisî, *Müsned,* 1/509.
[4] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/106; Tirmizî, "Eşribe", 16. Tirmizî: Bu hasen-sahîh hadistir.
[5] İbn Hanbel, *Müsned*, 3/390.
[6] İbn Hanbel, *Müsned*, 32/161; 37/201, 231, 256, 317, 323, 327; Dârimî, "Eşribe", 21; Buhârî, "Vudû'", 18, 19; "Eşribe 25"; Müslim, "Tahâre", 63, 65; "Eşribe", 121; Nesâî, "Tahâre", 43.
[7] Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 15/441; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh el-İclî, *Ma'rifetü's-sikāt*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985), 2/357.
[8] Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz,* thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/124.
[9] İbn Hibbân, Ebû Hâtim, *Sikât* (Haydarâbât: Dâiretü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1393/1973), 7/319; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1382), 3/350.
[10] İbn Hanbel, *Müsned*, 37/161, 201, 221, 256, 317, 323, 327.
[11] İbn Hanbel, *Müsned*, 37/161. Hüseyn Selîm de hadîse sahîh demiştir. Dârimî, "Eşribe", 21.
[12] Tirmizî, *Sünen*, 4/304.

etmiştir.[1] Ebû Katâde'den rivâyet edilen konuya dair hadîslerin sahih olduğu görülmektedir. Çalışmamızın boyutları düşünülerek bundan sonraki rivâyetlerde varsa zayıf olan tarîklere işaret etmekle yetinilecektir.

2.1.2. Ebû Hüreyre Rivâyetleri

Ebû Hüreyre'den "*Biriniz içeceği zaman kabın içinde nefes alıp vermesin. Kişi tekrar içmek istediği zaman kabı uzaklaştırsın. (Nefes verdikten) Sonra isterse tekrar içsin.*"[2] hadîsi nakledilir. Bu hadîs ihtilaflı hadîsler arasında var olan kap içinde nefes alma hususuna açıklık getirmektedir. Kap içinde nefes alınmaması ifade edildikten sonra tekrar içmeye devam edilmesi arzulandığı zaman kabı uzaklaştırdıktan sonra içme açıklaması, ihtilafı çözmeye katkı sağlayacağı anlaşılmaktadır.

2.1.3. İbn Abbâs Rivâyetleri

Ebû Katâde ve Ebû Hüreyre rivâyetleri kapta nefes almayla sınırlıyken İbn Abbâs sahâbî râvîsinin naklettiği hadîste üflemeye de temas edilmiştir. "*Hz. Peygamber kabın içinde nefes almayı ve üflemeyi yasakladı.*"[3] Ama başka rivâyette "*Hz. Peygamber kabın içinde nefes almayı veya kabın içine üflemeyi yasakladı*."[4] şek ifadesiyle kullanılmıştır. Diğer bir rivâyette üflemenin yemeğe ve içeceğe olduğu açık şekilde ifade edilmiş, devamında ise kapta nefes alınmaması söylenmiştir. "*Allah Rasûlü hem yemeğe hem de içeceğe üflemezdi*. *Kabın içinde de nefes almazdı.*"[5] Bu rivâyetlerde kabın içinde nefes alma ve üflemenin yasaklanması dikkat çekicidir. İbn Abbâs aracılığıyla gelen bir rivâyetde "*Hz. Peygamber su içerken iki kere nefes alırdı*."[6] ifadeleriyle nakledilmiştir. Su içerken nefes alma söz konusuyken bu rivâyette kabın içinde veya dışında olduğuna dair bir ayrıma işaret edilmemiştir. Ama su içerken ifadesiyle kapta nefes alınabileceği anlamı öne çıkabilmektedir. Böylece önceki rivâyetle ihtilaf söz konusu olurken yine her iki rivâyetin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer alması ihtilafın aynı eserde olması açısından dikkate değerdir. Ayrıca nefes alma sayısı bu rivâyette iki olarak geçmesi diğer rivâyetlerdeki üç sayısıyla çelişki gibi görülebilir.

Arnaût, İbn Hanbel'in naklettiği "*Hz. Peygamber suyu iki nefesle içerdi*." rivâyetinin senedindeki Rişdîn râvîsi sebebiyle hadîsi zayıf kabul etmiştir.[7] İbn Mâce'nin "*Allah Rasûlü yemeğe ve içeceğe üflemezdi*. *Kabın içinde nefes almazdı.*" ve "*Allah Rasûlü içeceğe üflemezdi*." hadîslerini Elbânî, zayıf kabul etmiştir.[8]

2.1.4. Ebû Saîd el-Hudrî Rivâyeti

Ebû Saîd sahâbî râvîsiyle aktarılan rivâyet şöyledir: "*Ebû Saîd, Mervân'ın yanına gelmiştir. Mervân ona "Rasûlullâh'ın içeceklere üflemeyi yasakladığını işittin mi?" diye sorar. O da "Evet!" der ve anlatır. Adamın biri "Ey Allah'ın Rasûlü bir nefeste kanamıyorum." deyince Hz. Peygamber "O zaman su kabını uzaklaştır ve sonra nefes al." buyurdu. Yine "Kapta çöp görüyorum." deyince Allah Rasûlü "Onu dök." buyurdu.*"[9] Bu hadîs hem kapta nefes alma hem de üflemeyi içermektedir. Yine bu rivâyetle ilgili konuya dair hadîslerin sebebi vürûdu da öğrenilmektedir. Biri Rasûlullâh'a tek nefeste suya kanamadığını ifade edince Allah Rasûlü ona nefes almasını ve bunu yaparken de kabı uzaklaştırmasını söylemiştir. Üflemeye dair sebebi vüruda da aynı hadîste ulaşılmaktadır. Kişi içecekte çöp

---

[1] Nesâî, "Tahâre", 43.
[2] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/106; İbn Mâce, "Eşribe", 23.
[3] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/106, 5/107; İbn Mâce, "Eşribe", 23.
[4] Humeydî, *Müsned,* 1/457; İbn Hanbel, *Müsned*, 3/390; Tirmizî, "Eşribe", 15. Bu hasen-sahîh hadîstir.
[5] İbn Mâce, "Et'ime", 18. Zührî ve Mekhûl'den ilk kısmı mürsel nakledilir. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/107.
[6] İbn Hanbel, *Müsned*, 4/350. Tirmizî, "Eşribe", 14. Bu garip hadîstir.
[7] İbn Hanbel, *Müsned*, 4/350.
[8] İbn Mâce, "Et'ime", 18. Elbânî bu rivâyetin sahîh olanına dikkat çekmiştir. İbn Mâce, "Eşribe", 24.
[9] Mâlik b. Enes, "Sıfatü'n-nebî", 12; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/107.

gördüğünde nasıl davranması gerektiğini sorunca üfleme yoluyla değil de çöp düşünceye kadar suyun dökülmesini söylemiştir.

4.1.5. Enes b. Mâlik Rivâyetleri

Enes b. Mâlik sahâbî râvîsi aracılığıyla nakledilen rivâyetlerden biri Rasûlullâh'ın su içerken nefes aldığını fiilî sünnet olarak aktarmış, bu nefes almayı üç kere yaptığını ve bu eylemin daha suya kanıcı olduğunu ifade etmiştir. "*Hz. Peygamber (suyu) üç nefeste içerdi ve bu daha kanıcı, daha selim ve daha afiyet vericidir.*" buyurmuştur.[1] Aynı ifadeler başka bir rivâyette ise kavlî hadîs olarak nakledilmiştir.[2] Yine rivâyet taktî' edilmiş bir şekilde sadece ilk kısmı da kaynaklarda yer almıştır.[3] Ayrıca rivâyet, Enes'in fiilî uygulaması olarak da nakledilmiştir. "*Enes b. Mâlik (su içerken) kabın içine iki veya üç kere nefes alırdı. Ayrıca 'Hz. Peygamber üç kere nefes alırdı.' diye belirtti*."[4]

2.1.6. Diğer Rivâyetler

Üç nefeste içmeye dair İbn Mes'ûd sahâbî râvîsinin rivâyetini Bezzâr "*Hz. Peygamber kapta (suyu) üç nefeste içerdi.*"[5] şeklinde nakletmiştir. Taberânî de benzer lafızlardan sonra "*Her nefeste besmele çekin, sonunda da şükredin.*" ifadeleriyle aktarmıştır.[6] İbn Ömer'in rivâyetini Bezzâr "*Hz. Peygamber kapta (suyu) üç nefeste içerdi.*"[7] diye nakletmiştir. Ayrıca kap içinde nefes almanın kerih görüldüğüne dair İkrime, Tâvûs, Katâde ve İbn Sîrîn'den mürsel rivâyetler de bulunmaktadır.[8]

Konuya dair merfû' hadîslerin üçü hariç diğerlerinin sahîh ve hasen olduğu anlaşılmaktadır.

3.2. Üfleme ve Nefes Almaya Dair Hadîslerin Metin Yönünden Tasnifi ve Tahlili

Üfleme ve solumaya dair hadîsler incelendiğinde rivâyetleri "*Kapta nefes almama*", "*Su içerken nefes alma*" ve "*Yemeğe ve içeceğe üflememe*" başlıklarında gruplamak mümkündür.

3.2.1. Kapta Nefes Almayı Yasaklayan Rivâyetlerin Metinleri

Konuya dair ilk hadîsin Ma'mer'in *Câmi*'inde yer alması ve Ebû Katâde sahâbî râvîsinden "*Allah Rasûlü kabın içinde nefes almayı yasakladı*."[9] Şeklinde nakli önemlidir. Ebû Hüreyre'den de "*İçeceğiniz zaman kapta nefes alıp vermeyin.*"[10] rivâyetiyle aynı minvalde hadîs nakledilmiştir. İbn Abbâs ve Ebû Saîd'den de kapta nefes alınmasının yasaklandığına dair rivâyetler vardır.[11] Ebû Saîd sahâbî râvîsiyle gelen tarîkte suya üfleme ile su içerken nefes almayı birlikte ele alması dikkat çekicidir. Hz. Peygamber, içeceğe üfleme yasağı var mı sorusuna evet dedikten sonra suya kanmayan şahsa kabı uzaklaştırması ve nefes almasını söylemesi ihtilafı çözer mahiyettedir.[12] Su içerken kapta

---

[1] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/107; İbn Hanbel, *Müsned*, 19/224, 20/262; Müslim, "Eşribe", 123; Tirmizî, "Eşribe", 13. Tirmizî: Bu hadîs hasen garibtir. Bezzâr, *Müsned*, 14/11.

[2] Ebû Dâvûd, "Eşribe", 19.

[3] İbn Hanbel, *Müsned*, 19/230; Müslim, "Eşribe", 122; Bezzâr, *Müsned*, 13/6, 14/11.

[4] İbn Hanbel, *Müsned*, 19/230, Buhârî, "Eşribe" 26; İbn Mâce, "Eşribe", 18; Bezzâr, *Müsned*, 13/498.

[5] Bezzâr, *Müsned*, 5/160. Bezzâr rivâyet hakkında "Bu hadîsi, bu tarîkin isnadıyla sadece İbn Abbâs'tan rivâyet edildiğini biliyoruz." demiştir.

[6] Taberani, *Mu'cem*, 10/205.

[7] Bezzâr, *Müsned*, 12/189.

[8] Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 10/426; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/106.

[9] Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 10/426.

[10] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/106.

[11] İmam Mâlik, "Sıfatü'n-nebî", 12; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/106-107.

[12] Mâlik b. Enes, "Sıfatü'n-nebî", 12.

nefes alma yasağı ayrıca üfleme yasağı[1] ve istincâ konularıyla da nakledilmiştir.[2] Kapta nefes almaya izin veren rivâyetlere de kısaca temas edildikten sonra bu iki konu birlikte ele alınacaktır.

3.2.2. Kapta Nefes Almaya Ruhsat Veren Rivâyetlerin Metinleri

Tayâlisî'nin *Müsned*'inde Ebû Katâde sahâbî râvîsinden "*Hz. Peygamber kabın içinde nefes alırdı.*"[3] rivâyeti nakledilir. İbn Mes'ûd, İbn Abbâs ve İbn Ömer'den[4] "*Allah Rasûlü su içerken iki kere nefes alırdı*."[5] rivâyetleri nefesin, kabın içi veya dışı bilgisi içermese de mana olarak kapta nefes alınacağı yönü ağır basmaktadır. Ancak Enes b. Mâlik sahâbî râvîsinden gelen bütün hadîsler kapta nefes almaya ruhsat vermektedir. Mesela "*Hz. Peygamber su içerken iki/üç kere nefes alırdı.*"[6] hadîsleri Enes'ten nakledilir. Yine ihtilaflı rivâyetlere işaret etmek için Enes'in bulunduğu tariklere ağırlık verilir. Bu rivâyetler kapta nefes almayı yasaklayan hadîslerle ihtilaf içermektedir.

Hattâbî (öl. 388/998) kapta nefes alma yasağını tükürük ve damlacıkların suyun içine düşme endişesiyle yorumlamıştır.[7] Suyu içen kişinin ağız ve burnundan nefes almasına bağlı olarak suyun safiyetinin değişeceğini vurgulayan Hattâbî, suyun halis tadı ve hoşluğu için kabı ağızdan ayırarak nefes alma ve kapta nefes almamanın ma'rûf sünnet, ahlak ve edebe[8] daha uygun olacağını belirtmiştir. O, üflemenin iki sebebi olabileceğini sıcak ise sabretmesini, çöp varsa üflemeye ihtiyaç duymadan dökülmesini istemiştir.[9] Münâvî (öl. 1031/1622) ise nefes kokusunun kerih görüldüğünü ve yemeğe üfleyenin açgözlü, sabırsız ve kişiliği kusurlu olduğundan aceleci davranarak üflediğine işaret etmiştir.[10] Şevkânî (öl. 1250/1044) de soğuyana kadar sabredilmesi gerektiğini vurgulamıştır.[11]

İçeceğe nefes almaya dair rivâyetlerde bardağın içi ve dışında nefes alındığı lafzî tenâkuzu Mühelleb b. Ebî Sufre (öl. 435/1187) şu şekilde uzlaştırmaya çalışmıştır.

"*Rasûlullâh yemeğe ve içeceğe üfleme gibi kapta nefes almayı da yasaklamıştır. Zira insan kabın içine ağız ve burnundan bir şey düşürüp kirletmekten emin olamaz. Kap ve yiyecek kirletilebilir. Pislik, yeme ve içme hususunda olduğu zaman insanların çoğu tabiatlarına uygun olarak temiz olmayı istediğinden bu yasak söz konusu olmuştur. Yeme-içme başkasıyla olduğunda yemek ve içmek isteyen kişiyi fesada düşürmemek için bu yapılmalıdır. Ama insan yalnız, ailesi ya da yiyip içtiği şeyleri kirletmeyeceğini bildikleriyle birlikte bulunduğunda kapta nefes almasında sorun yoktur.*"[12]

---

[1] İbn Hanbel, *Müsned*, 3/390.

[2] İbn Hanbel, *Müsned*, 32/161; 37/201; 37/231; 37/256; 37/317; 37/323; 37/327; Dârimî, "Eşribe", 20; Buhârî, "Vudû'", 18, 19; "Eşribe 25"; Müslim, "Tahâre", 63, 65; "Eşribe", 121; Nesâî, "Tahâre", 43.

[3] Tayâlisî, *Müsned,* 1/509.

[4] Taberani, *Mu'cem*, 10/205; Bezzâr, *Müsned*, 5/160, 12/189.

[5] Tirmizî, "Eşribe", 14. Bu garip hadîstir. İbn Hanbel, *Müsned*, 4/350.

[6] İbn Hanbel, *Müsned*, 4/350; Tirmizî, "Eşribe", 14; İbn Ebî Şeybe, *Mûsânnef*, 5/107.

[7] Sonraki şerhlerde de buna işaret edilmiştir. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim,* 2/74.

[8] Ebû Dâvûd, Buhârî şerhinde talim ve terbiye şeklinde açıklamıştır. Ebû Süleymân Hamd el-Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs*, thk. Muhammed b. Sa'd (Mekke: Câmitü Ümmi'l-Kurâ, 1409/1988), 1/244; Nevevî, *el-Minhâc*, 3/160; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/255.

[9] Ebû Süleymân Hamd el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 4/275.

[10] Zeyneddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağīr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyetü'l-Kübrâ, 1356), 6/342.

[11] Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, thk. Usâmüddîn Sabâbetî (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1413/1993), 8/221.

[12] İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 6/79. Yine nefes alma ve üfleme yasağı, arkadaşları kabı kullanabileceği için onu kirletmemesi adına olduğu yorumuna da yer vermiştir. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/243.

Sâvî (öl. 1241/1825) de yemek yiyenin tek başına da olsa üflemesinin mekruh olduğunu, bu hükmün kişinin eliyle yemesi veya kapta yemesi arasında fark olmadığı kanaatini paylaşmıştır. Ama bazıları üflemenin kerih görülmesinde sadece kapta yenildiğinde geçerli olduğuna işaret etmiştir.[1] İbn Hacer (öl. 852/1449) ise Mühelleb'in ifadelerini aktardıktan sonra evla olan yasağın umumi olması demiştir.[2] Mübârekpûrî (öl. 1935) de İbn Hacer'in genelleştirmenin evla olduğu görüşünü verdikten sonra kendisi bu yasağın zaruriyet olduğu görüşündedir.[3]

Kapta nefes almada aile içi ve dışı ayrımı yaşamın gereğidir. Günümüzde aile dışı yemekte ayrı tabak/bardak hatta tek kullanımlık olanları tercih edilmektedir. Ailede aynı ortam ve sofra paylaşıldığından dikkatli olmakla birlikte bu düzeydeki yaklaşım kişiyi maddî ve manevî açıdan yoracağı, temizlik boyutunun ötesindeki aşırı hassasiyet aile içi çatışma ve sorunlara hatta ruhsal problemlere yol açabileceği unutulmamalıdır. Hz. Peygamber de toplum hayatında kapta nefes alma ve üfleme uyarılarına karşın eşi Hz. Âişe'nin hayızlıyken içtiği kabı kullanması ve ısırdığı etten yemesi[4] karı-koca birlikteliğinin kaçınılmaz sonucuna işaret etmektedir. Ayrıca aile içinde aynı kabı kullanma daha çok yaygın olmakla birlikte Arap toplumunda örfe uygun olarak yapılan ikramı içtikten sonra kabı sağda bulunana vererek birden fazla kişi kullanabilmektedir.[5] Üfleme yasağıyla içeceğin karbondioksite maruz kalması ve kabın kirlenmesinin önünde kısmî bir azalma sağlanır.

İbn Battâl, Ebû Katâde'nin kapta nefes almanın yasaklanması ve Enes'in kapta nefes alma rivâyetlerini sıraladıktan sonra Allah'a hamd ederek iki yönden teâruz oluşturmadığını ifade etmiştir. İlk olarak Ebû Hüreyre rivâyetini delil getirerek üç nefes almadan kastın her nefesten sonra kabı uzaklaştırma ve tekrar içme şeklinde Enes rivâyetini şerh etmiştir. İkincisi de Rasûlullâh'ın yiyip içtiği şeyleri kirletmediği bilinen olduğu için nefes almasının mubah olduğu şeklinde yorumlamıştır. Allah Rasûlü'nün Mahmûd b. er-Rebî' adlı çocuğa su püskürtmesini buna delil olarak göstermiştir.[6]

Nefes alma sayısı iki veya üç olarak ya da şek olarak[7] ifade edilmesi çelişki gibi anlaşılabilir. Ancak aynı eylem iki nefes alma ile üç defada içme şeklinde farklı ifade edilmiş olabilir. Ayrıca Ebû Saîd hadîsini delil getirerek bir nefeste içmenin mubah olduğunu söyleyen İbn Battâl aynı zamanda Saîd b. Müseyyeb, Atâ' b. Ebî Rebâh ve Ömer b. Abdülazîz'in bir nefeste içmeyi mubah; İbn Abbâs, Tâvus ve İkrime'nin kerih gördüğünü bildirerek ihtilafa dikkat çekmiştir.[8] Aynî (öl. 855/1451) üç kerede içmenin güzel olmakla birlikte bu ihtilafın kolaylık getirdiğini söylemiştir.[9] Ancak şerhlerde tek nefeste içmenin zararlı olduğu ve hastalıklara yol açabileceğine işaret edilmiştir.[10] Bu yüzden bir nefeste içmek caiz görülmüş olmakla birlikte üç nefeste içmek müstehab kabul edilmiştir.[11] "*Deve gibi bir nefeste değil, iki veya üç solukta içiniz*..."[12] rivâyetine uygun davranmak evla

---

[1] Ahmed b. Muhammed es-Sâvî el-Mâlikî, *"Hâşiyetu's-Sâvî ale'ş-Şerhi's-Sağîr* (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbi'l- Halebî, 1372/1952), 2/528.
[2] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/94.
[3] Ebü'l-Ulâ Muhammed el-Mübârekpûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 6/13.
[4] Tayâlisî, *Müsned,* 3/109;
[5] Buhârî, "Musâkâ", 2. Arap örfü olduğuna dair bk. Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs*, 2/1161.
[6] İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 6/80; Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim,* 6/495.
[7] Dârimî, *Sünen*, "Eşribe", 20.
[8] İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 6/80.
[9] Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Aynî, *Umdetü'l-kārî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 21/201.
[10] Örnek için bk. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim,* 6/494.
[11] Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim,* 6/495.
[12] Tirmizî, "Eşribe", 13. Bu garip hadîstir.

olacaktır. Şimdi üflemeye dair hadîs metinlerine temas edildikten sonra değerlendirmeye devam edilecektir.

3.2.3. İçeceğe Üflemeyi Yasaklayan Rivâyet Metinleri

İbn Abbâs'tan "*Rasûlullâh kapta nefes almayı ve/ya üflemeyi yasakladığı*"[1] nakledilir. Ebû Saîd rivâyetinde nefes alma ve üflemenin birlikte ele alındığı daha önce ifade edilmişti. Yine Allah Rasûlü kapta çöp göründüğünde üfleme yerine dökülmesini istemiştir.[2] "*Rasûlullâh bardağın kırık olan yerinden içmeyi ve içerken de suya üflemeyi yasakladı.*"[3] hadîsinde de yasak dile getirilmiştir. Böylece üflemeye dair hadîsler sadece üflemeyi yasaklayan ifadeler yanında kapta nefes almama ve kırık bardakta içmeme metinleriyle birlikte nakledilmiştir.

Hadîslerde kapta nefes alma(ma) hususunda lafzî ihtilafa rağmen yemeğe ve içeceğe üfleme yasağında mürsel rivâyetler dışında bir ittifak söz konusudur.[4] Üfleme yasağı rivâyetleri ilki sıcak içeceğe diğeri su içerken nefes almama bağlamında nakledilmiştir. Şârihler hadîsler doğrultusunda üflemede müteşeddid, kap içine nefes almada mütesahil bir yaklaşım göstermişlerdir. Buna rağmen Hattâbî'nin üfleme yasağına sebep açıklamazken kapta soluklanmada tükürük ve damlacıklara işaret etmesi önemlidir.[5] Bulaşıcı hastalıkların önde gelen sebebi solunum yolu olduğuna göre Hattâbî'nin tükürük ve damlacıklara dikkat çekmesinin isabetli olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hacer de nefese dair midedeki gazın ağız yoluyla verilmesi ve üfürmenin ise nefesten her haliyle daha güçlü etkileri olduğunu belirtmesi dikkat çekicidir.[6] Yûsuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig* adlı eserinde "*Yemeği alınca ısır ve ufak ufak çiğne; sıcak yemeği ağzınla üfleme*."[7] beyti de kıymetlidir. Çağdaş dönemde de üfleme sonucu tükürük zerrelerinin gıdaya karışacağı açıklamasına yer verilmektedir.[8]

Buradaki nehiy haramdan ziyade ikaz olsa da bu nehyin hükmünü tespit etmek önemlidir. Şârihler nehyi tahrîm, tenzîh, kerâhet, irşâd ve edep bağlamında yorumlamışlardır.[9] İbn Battâl, İbn Abdilberr gibi pek çok şârih kaptan su içme yasağını nehyu edep olarak görmüşlerdir.[10] İbn Hacer de olumsuzluğu nefy değil nehy olarak değerlendirmesi bu kanaatte olduğuna delalettir.[11] Kısacası zahiriler dışında haram değil sünnet ve edebe uygun olmayan bir fiil olarak görülmüştür.[12] Solunum yoluna bağlı bulaşıcı hastalık olduğunda bu nehiy, edebi aşan boyutta değerlendirilebilir. Arûsî Hz. Peygamber'in ayağını uzatmaması ve izinsiz kalkmamasıyla beraber kapta nefes almamayı örnek vererek nehy edilen bu fiillerin terk edilmesi gerektiğine işaret etmesi isabetli görünmektedir.[13]

---

[1] Humeydî, *Müsned,* 1/457; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/106, 107; İbn Hanbel, *Müsned*, 3/390; İbn Mâce, "Eşribe", 23; Tirmizî, "Eşribe", 15.
[2] Mâlik b. Enes, "Sıfatü'n-nebî", 12.
[3] İbn Hanbel, *Müsned*, 18/283, Ebû Dâvûd, "Eşribe", 16.
[4] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/108.
[5] Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 4/275. Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî & Muhammed Abdülkebîr el-Bikrî (Mağrib: Vizaretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387/1967), 1/398.
[6] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/92.
[7] Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, haz. Mustafa S. Kaçalin (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2008), 240.
[8] Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, 9/179.
[9] İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 3/268, 5/55; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/307. Sezai Engin, *Hz. Peygamberin Yasakları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 133-138.
[10] İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 6/78; İbn Abdilberr en-Nemerî, *Temhîd,* 1/397.
[11] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/255.
[12] İbn Abdilberr, *Temhîd,* 2/74.
[13] Muhammed Abdülkâdir Arûsî, *Ef'âlü'r-rasûl* (Cidde: Darü'l-Müctema', 1411/1991), 210.

Arap toplumunda kabileler, cömertliği şeref kaynağı görmüş hatta cahiliye döneminde rifâde denilen Kâbe ziyaretçilerine yiyecek hizmeti için mücadele etmişlerdir. Tek başına yeme, cimriliğin işareti olarak görüldüğünden hoş görülmemiştir. "*Ayrı olarak yemenizde bir sakınca olmadığı*..."[1] ayeti ifrata düşüklerine işarettir. Abdurrahman b. Avf evlenme hazırlığı yaptığında Allah Rasûlü "*Bir koyun dahi olsa ziyafet ver.*"[2] buyruğu toplu yeme alışkanlığı olan Arap toplumunda üfleme yasağını anlamlı kılmaktadır. Bu yüzden Hz. Peygamber'in aile ve toplum içinde yemeğe ve içeceğe üfleme yasağı yanında ashâbın da içeceğe üflendiğinde suyun içilmediği örnekleri vardır. Mesela Hz. Ali su istediğinde getiren kişi bardağın içine üfleyince "Sen iç." diyerek içmemiştir.[3] Yine ensar meclisinde biri suya üfleyince bir grup Rasûlullâh'ın bunu yasakladığını söylemiştir.[4] Rasûlullâh'ın yemeğe ve içeceğe üfleme yanında hayatın diğer alanlarında da benzer uyarıları varsa bu yasak daha anlamlı olacaktır. Bu sebeple yaşamın başka alanlarında üfleme yasağını incelemek gerekir.

Ümmü Seleme, secde edeceği zaman (yere) üfleyeni gördüğünde Hz. Peygamber Rebâh adındaki çocuğa "*Bırak yüzün topraklansın*."[5] buyurması üflemeye mesafeyi gösterir. Üç cefadan biri olarak "*Secdede üfleme*"[6] rivâyeti aynı minvaldedir. Yine Ebû Hüreyre'den mevkuf nakledilen "*Sizden biri namazında üflemesin*."[7] ifadesi de aynı içeriğe sahiptir. Üfleme yasağı namazı bozucu değil eza verici ve edebe mugayir olarak şerh edilmiştir.[8] Müslümanın bireysel ve toplu yaşamında önemli yer tutan namazda üfleme yasağı, kişisel ve toplumsal sorumluluk bağlamında da anlamlıdır.

Buhârî'nin "*Teyemmüm alan kişi ellerine üfler mi?*" bâb başlığı teyemmümde ele veya yüze eza veren kum ve toprağı azaltmaya yönelik üflemenin fıkhî bir mesele olduğuna işaret eder. Bâb başlığının altında naklettiği rivâyette "*Hz. Peygamber ellerine üfledi.*" ifadesini şârihler üflemenin hafif ve kinaye olduğu şeklinde açıklamışlardır.[9] Kimi şârihler de üflemeyi elleri silkme olarak yorumlamıştır.[10] Hatta teyemmümde üfleme olmadığını ifade eden rivâyet de vardır.[11] Kısaca kum ve toprak gibi maddelerde bile üflemeye mesafeli olunması anlamlıdır.

Kapta nefes almama ve içeceğe üflememe gibi pek çok alanda üfleme yasağına karşın farklı uygulamaların varlığına bakılmalıdır. Ahzâb savaşı için hendek kazılırken Câbir b. Abdillâh, Hz. Peygamber'i yemeğe davet eder. Yemeğin miktarını öğrendikten sonra Allah Rasûlü ashâbını da çağırır. Câbir'in hanımı kalabalığı görüp telaşlanınca Rasûlullâh hamura ve tencereye ağzından bir parça koyar ve bereketlenmesi için dua eder.[12] Ancak aynı rivâyeti nakleden daha önceki eserlerde bu ifadelerin olmaması râvî

---

[1] en-Nûr 24/61.
[2] Buhârî, "Nikâh", 7.
[3] Muhammed el-Hâşimî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 6/253. Sevbân da üflenen suyu içmemiştir. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/107.
[4] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/107.
[5] Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsılî, *el-Müsned*, thk. Hüseyn Selîm Esed (Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984), 12/385.
[6] Bezzâr, *Müsned*, 14/11.
[7] Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrût, el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 2/189; İbrâhîm en-Nehaî mürsel olarak nakleder. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/107.
[8] Örnek için bk. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 3/205.
[9] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/444.
[10] İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/477.
[11] Ebû Dâvûd, "Tahâret", 122.
[12] Buhârî, "Megâzî", 31,

tasarrufunu akla getirmektedir.[1] Üfürmeye hassas olan Rasûlullâh'ın yemeğe ağzından bir parça koymasının uzak bir ihtimal olduğu gibi daha mütekaddim rivâyetlerde bu ifadelerin yer almaması bu fiilin gerçeklemesini zayıflatmaktadır. Aile içinde bebeğin katı yemeğe geçişte özellikle annenin yiyeceği ağzında ezmesi ve bebeğe vermesi gibi Hz. Peygamber bazı küçük sahâbeye tahnîk yapmıştır.[2] Sahâbî için bir fazilet kaynağı olarak değerlendirilse de uygulamanın aile içi ve dışı biri tarafından ağızda yapılması yerine araç-gereçlerle yapılması daha uygun olacaktır.

Rasûlullâh hastalandığında Muavvize suresini okuyup üflediği bilinmektedir.[3] Hz. Âişe, bu üflemeyi çekirdekli kuru üzüm yiyenin üflemesine benzetmiş ve tükürüksüz olduğunu belirtmiştir.[4] İmam Nevevî (öl. 676/1277) de hastalara dua okunduktan sonraki üflemenin hafif olduğu ve tükürük içermediği yorumunu yapmıştır.[5] Kişi ve toplum sağlığına büyük önem veren Allah Rasûlü'nün veba örneğinde olduğu üzere solunum yoluyla bulaşan ve pandemi gibi yaygın olan bir ortamı dikkate alacağı tahmin edilebilir. Ayrıca bazı uydurma rivâyetlerin halkta hadîs olarak kabul görmesi tehlikeli olabilmektedir. Örneğin halkın dilinde şöhret bulan "*Mü'minin artığı şifadır.*"[6] mevzû' hadîsine dayanarak bilinçsiz davranışların yaygınlaşması dinin yaklaşımına uygun değildir.

Kapta nefes alma ve içeceğe üfleme yasağı dinin genel yaklaşımına da uygundur. Ayette "…*Allah çok temizlenenleri sever*."[7] ve Allah Rasûlü'nün "*Temizlik, imanın yarısıdır*…"[8] ifadeleri temizlik bağlamında sağlığa bakışın özetidir. "*Beş şey (gelmeden) önce beş şeyin (değerini) bil! … Hastalıktan önce sağlığın…*"[9] tavsiyesinde bulunan Rasûlullâh, "*Bir yerde veba olduğunu işittiğinizde oraya girmeyin. Ordaysanız vebadan kaçmak için çıkmayın.*"[10] buyruğu salgına karşı tavrını göstermektedir. Yine Allah Rasûlü diş temizliğiyle kişisel bakıma önem vermesi ve soğan, sarımsak yiyenlerin toplumu rahatsız etmemesini istemesi meşhur sünnetleri bilinmektedir.

Sıcak yemeğin ağız, diş, mide ve diğer organları rahatsız etme riski, üflemenin karbondioksit ile besinlerin değerine zararı yanında nefesin mikrop, bakteri ve virüs gibi bulaşıcı hastalığa sebep olabileceği genel tıp bilgisine sahip olanların malumudur. Yemeğe ve içeceğe üfleme yasağının cahiliye döneminde olduğuna dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Var olsa da Rasûlullâh'ın üflemeye mesafeli yaklaşımı edep yanında günümüzde nebevî bir hikmete matuf olduğu düşünülebilir. Hz. Peygamber'in uygulaması hasebiyle sünnet olduğunu değerlendirenler gibi dinî konuda olmaması sebebiyle bağlayıcılık bakımından tavsiye niteliğinde de yorumlanabilir. Ama muhtelif gayeleri olan nebevî sünnet içinde üfleme yasağının hikmet içerdiği düşünülebilir. Ayrıca bilimsel araştırma sonuçlarıyla irfan kaynağından süzülen nebevî hikmet uzlaşmaktadır. Böylece kapta nefes alma ve

---

[1] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/314; İbn Hanbel, *Müsned*, 23/276; Dârimî, "Mukaddime", 1/184-186.
[2] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/53.
[3] İbn Mâce, "Tıb", 38; Nevevî, *Minhâc* , 14/182.
[4] Nevevî, *el-Minhâc*, 14/182.
[5] İlgili hadîsler hastaya okuma ve üflenmenin müstehab olduğunu göstermektedir. Sahâbe, tâbiîn ve onlardan sonra gelen âlimler de bu fiilin caiz olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Nevevî, *Minhâc,* 14/182. Duayla ağza ilaç dökme anlamında ledûd yöntemi de uygulanmış, hadîste *nefh* yerine *ledûd* tavsiye edilmiştir. Arnaût rivâyeti İbrâhîm yani İbn Yezîd en-Nehaî sebebiyle zayıf kabul etmiştir. Rivâyet, ledûd'un Allah Rasûlüne uygulanması açısından önemlidir. İbn Hanbel, *Müsned*, 42/229.
[6] Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik el-Müttakī el-Hindî, *Kenzü'l-ʿummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-efʿâl*, thk. Bekrî Hayyânî & Saffet es-Sekâ (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 3/116.
[7] et-Tevbe 9/108.
[8] Müslim, "Tahâre", 1.
[9] İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* 7/77.
[10] Müslim, "Selâm", 98.

üfleme yasağı dindarlığın bir ölçütü olmamakla birlikte pek çok alanda teyit ve tekit edildiğinden ince bir hikmete uygun düştüğü anlaşılmaktadır. Bu hikmetin anahtarını içinde barındıran tavsiyelere uyarak hayatın her alanında ciddi ve disiplinli olma da dindarlığın bir gereği olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Fizik ve metafizik âlemde çok yönlü kullanımı söz konusu olan üfleme, solunum kaynaklı bulaşıcı bir hastalık olan ve pandemi boyutuna ulaşan günümüzde Allah Rasûlü'nün kapta nefes alma ve içeceğe üflemeye dair hadîslerin incelenmesini gerekli kılmıştır. Araştırma sonucunda bu konuya dair rivâyetler İbn Mes'ûd, Ebû Katâde, Ebû Hüreyre, İbn Abbâs, İbn Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî ve Enes b. Mâlik sahâbî râvîleri tarafından kütüb-i sitte kaynaklarının hepsinde nakledilmiştir. Onlarca rivâyet arasında üçü hariç diğerlerinin hasen ve sahîh görülmesi hadîslerin sıhhatine delalettir.

Bu hadîsler s*u içerken nefes alma*, *kapta nefes almama* ile *yemeğe ve içeceğe üflememe* alt başlıklarında incelendiğinde kapta nefes almaya dair lafzî ihtilaf söz konusu olsa da yiyeceğe üfleme yasağına dair bir ittifak söz konusudur. Nefes almaya dair çelişki, Ebû Hüreyre'den nakledilen kabın ağızdan ayrılmasını ifade eden açıklayıcı hadîsle uzlaştırılmıştır. Şârihler de bu hadîs doğrultusunda yorum yapmışlar ve bu nehyi çoğunlukla edep ve terbiye bağlamında tavsiye olarak görmüşlerdir. Kapta nefes alınmaması ideal olsa da kişinin yalnız ve ailesiyle birlikte bulunduğunda buna belli bir oranda müsamaha gösterilmiş ama üflememe tavsiyesine dikkat edilmesine vurgu yapılmıştır. Veba gibi bulaşıcı hastalık karşısında Rasûlullâh'ın hassasiyeti bilindiğinde teneffüs yoluyla bulaşıcılığın yaygın olduğu günümüzde daha dikkatli ve titiz olunması gerekmektedir.

Yeme-içme dışında namaz ve teyemmüm gibi uygulamalarda da üflemeye mesafeli yaklaşım bu konunun önemi olarak anlaşılabilir. Ancak duada üfleme gibi bazı tatbikler olsa da bu üfürmenin hafif ve tükürüksüz olduğu özellikle belirtilmektedir. Buna karşın "*Mü'minin artığı şifadır.*" gibi uydurma hadîslerin toplumda meşhur olması yanlış fiillere sebep olabilmektedir. Sahîh hadîslerde üflemenin kerih görülmesi ile modern tıbbın üflemenin besin değerini azalttığı ve enfeksiyona sebep olduğu arasındaki paralellik hadîslerin bazı hikmetler içerdiği şeklinde yorumlanmasına uygundur.

KAYNAKÇA

Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr İbn Hemmâm b. Nâfi'. *Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrût, el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.

Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaût. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle 1420/1999.

Arûsî, Muhammed Abdülkâdir. *Ef'âlü'r-rasûl*. Cidde: Darü'l-Müctema', 1411/1991.

Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *Umdetü'l-kārî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Lübnân: Dârü Tavkü'n-Necât, 1422.

Cihan, Sadık. "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Yeme ve İçme Adâbı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergis*i 5 (1982), 33-43.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fadl. *Sünen.* thk. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyâd: Dârü'l-Müğnî, 1412/2000.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. M. Nâsıruddin Elbânî. 4 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 1419/1998.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsılî. *el-Müsned*. thk. Hüseyn Selîm Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984.

Engin, Sezai. *Hz. Peygamberin Yasakları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtîhü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Hâcib, Yûsuf Has. *Kutadgu Bilig*. haz. Mustafa S. Kaçalin. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2008.

Hatipoğlu, Haydar. *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman, 1983.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd. *Meʿâlimü's-sünen*. 4 Cilt. Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd. *Aʿlâmü's-hadîs*. thk. Muhammed b. Saʿd. 4 Cilt. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1409/1988.

Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. Îsâ el-Kureşî. *Müsned*. thk. Hüseyn Selîm Esed. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü's-Sekâ, 1996.

İbn Abdilberr en-Nemerî, Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî & Muhammed Abdülkebîr el-Bikrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizaretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387/1967.

İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu İbn Battâl ʿalâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Yâsir b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

İbn Ebî Şeybe, Abdullāh b. Muhammed el-Kûfî. *el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Dârü'l-Maʿrife, Beyrût, 1379/1959.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. M. Fuâd Abdülbâkī. 2 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye, ts.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim. *Sikât.* 10 Cilt. Haydarâbât: Dâiretü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1393/1973.

İbn Saʿd, Muhammed el-Hâşimî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî. *Mevzû'ât*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1388/1968.

İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh. *Maʿrifetü's-sikāt*. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Muʿlim bi-fevâidi Müslim*. thk. Yahyâ İsmâîl. 8 Cilt. Mısır: Darü'l-Vefâ, 1419/1998, 6/494.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Ahmed el-Berdûnî & İbrâhin Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.

Mâlik b Enes, Mâlik b. Ebî Âmir el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkī. 2 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.

Maʿmer b. Râşid el-Basrî es-Sanʿânî, *el-Câmiʿ*, (Abdurrezzak'ın *Musannef*'i içinde 10-11. Cilt), thk. Habîbürrahmân el-Aʿzamî. 2 Cilt. Pâkistân: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâʾi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Maʿrûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed. *Tuhfetu'l-ahvezî*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Münâvî, Zeyneddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcilʿârifîn. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmiʿi's-sağīr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyetü'l-Kübrâ, 1356.

Müslim, Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiʿu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkī. 5 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Müttakī el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik. *Kenzü'l-ʿummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-efʿâl*. thk. Bekrî Hayyânî & Saffet es-Sekâ. 16 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmîyye, 1406/1986.

Nevevî, Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim*. 18 Cilt. Beyrût: Dârü İhya-i Türasil-Arabî, 2. Basım, 1392.

Oruçhan, Osman. "Ayakta Su İçmekle İlgili Hadîsler Bağlamında Hadîs Tasnif ve Yorumunda Yanlış Algılar ve Bunun Müslümanlar Üzerindeki Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme". *The Journal of Academic Social Science Studies* 2 (Yaz 2017), 251-270.

Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî. *"Hâşiyetu's-Sâvî ale'ş-Şerhi's*-Sağîr. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbi'l- Halebî, 1372/1952.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr.* thk. Usâmüddîn Sabâbetî. 8 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1413/1993.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned.* thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dârü Hicr, 1419/1999.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *el-Câmiʿu's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir & M. Fuâd Abdülbâkī & İbrahim Atve Avd. 5 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Yılmaz, Orhan. "Tıbb-ı Nebevî ve Bu Konudaki Bazı Hadîslerin Değerlendirmesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (Aralık 2017),107-134.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-iʿtidâl*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Maʿrife, 1382.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiratü'l-Huffâz.* thk. Zekeriyya Umeyrât. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf ʿan hakāʾıkı gavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1407.

MEVZÛAT LİTERATÜRÜNDE BULUNAN SAĞLIKLA İLGİLİ BAZI UYDURMA RİVAYETLERİN TESPİTİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Abdulalim ADIGÜZEL*

Hadis

Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri olan hadisler Kur'an-ı Kerim'den sonra İslâm dininin ikinci kaynağıdır. İslâm tarihinin ilk başından itibaren Hz. Peygamber'in (s.a.s) etrafında olan kimseler onun rehberliğine her daim müracaat etmiştir. Onun vefatı sonrasında karşılaşılan sorunların çözümünde onun arkadaşları vasıtasıyla aktarılan söz, fiil ve takrirlerine sıklıkla müracaat edilmiştir. Böylece İslâm medeniyeti Hz. Peygamber'den bu anlamda sadır olanları kayıt altına almaya gayret etmiş ve tarih boyunca muazzam bir literatür ortaya çıkarmıştır. O'nun hadisleri sadece dini meselelerle ilgili olmayıp hayatın her noktasına dair bilgi, tavsiye ve ikazlar içermektedir. İnsan sağlığı meselesinde de Rasulullah'ın tavsiyelerinin olması ya da kendisinin yaptığı uygulamaların var olması aynı zamanda bir beşer olması hasebiyle pek tabiidir. Hz Peygamber'in örnekliği çerçevesinde sağlıkla ilgili tavsiyeleri genel olarak *Tıbb-ı nebevi* diye isimlendirilmekte bu alanda müstakil çalışmalar yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir.[1]

Mevzû Hadis

Hadis usulü kaynaklarımızda *"mevzû hadis"* kavramı Hazreti Peygamber'e bilerek ya da bilmeyerek isnad edilen uydurulmuş hadisler için kullanılmaktadır.[2] Peygamber adına hadis uydurmanın kabul edilemez bir durum olduğu hakkında Hz. Peygamber'in kendisinden nakledilen uyarılar da bulunmaktadır: Nitekim *"Her kim benim adıma bilerek yalan söylerse, cehennemdeki yerine hazırlansın."* [3] "*Kim yalan olduğunu bilerek benden bir hadis naklederse o iki yalancıdan biridir."*[4] Hadisleri meşhurdur.

Yapılan ikazlara rağmen İslâm'ın anlaşılmasında, yaşanmasında ciddi bir konuma sahip olan hadislerin öneminin farkında olan bazı kişi ve gruplar menfaat temini ya da bağlı oldukları fırkalarının yararı bazen de müslümanları birbirine düşürüp fitne çıkarmak amacıyla hadis uydurma işine girişmişlerdir.[5] Bunun sonucunda hadis uydurmacılığı dediğimiz durum ortaya çıkmıştır. İslâm âlimleri büyük bir titizlikle bu

* Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, abdulalim@atauni.edu.tr; abdulaliim@hotmail.com.

1 Ebû Nuʿaym, *et-Tıbbu'n-Nebevî* nşr. Mustafa Hızır Dönmez, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006); İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, thk., eş-Şeyh Salah Muhammed, (Kahire: Dâru İbn Heysem tzs.); Sancaklı, Saffet. "Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Bağlayıcı Olup Olmaması Açısından Değerlendirilmesi". Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi 10 / 2 (Aralık 2020), 353-379; Gezer, Arif. "Hz. Peygamber'in Hastalıklara Karşı Tutumu". Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 0 / Salgın Hastalıklar Özel Sayısı (Temmuz 2020), 625-640.

2 İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, thk. Nûruddîn Itr, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr 2012), 98; Suyûtî, *Tedrîbu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (el-'Acemî'nin Hâşiye'si ilaveli), thk. Muhammed 'Avvâme, (Medine/ Cidde: Dâru'l-Yusr, Dâru'l-Minhâc 2016), 426; Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs bi-Şerh Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-Irâkî*, nşr. Ali Huseyin Ali, (Mısır: Mektebetu's-Sünne, 1424/2003), 1/129; İbn Arâk, *Tenzîhu'ş-Şerîʿati'l-Merfûʿa ʿani'l-Eḫbâri'ş-Şenîʿati'l-Mevdûʿa* nşr. Abdulvehhâb Abdullatîf, Abdullâh Muhammed es-Sıddîk el-Ğumârî, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1399), 1/5.

3 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh,* thk. Muhammed Züheyr b. Nâsıru'n-Nâsır, (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât 1422/2001), "İlim", 38 (No. 107).

4 Müslim, *Sahîhu Müslim*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye 1955), Mukaddime 8.

5 Aydemİr, Selahattin. "Hadîs Uydurmacılığının Tespitinde Kullanılan Bir Rivâyetin Tetkik ve Tahlili: 'Hz. Peygamber'e Yalan İsnâd Edilmediği Zamanda Hadîs Naklederdik'". Balıkesir İlahiyat Dergisi / 11 (Haziran 2020): 10-38; Demİrcİ, Kadir, Azzan, Muhammed Yahya Salim. "Mezhep Çatışmalarının Sebepleri". Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5 / 9 (Aralık 2018), 19-23.

hadislerin ayıklanması için ilk günden itibaren ciddi tedbirler almışsa da bu durum bazen baş edilemez bir hal almıştır.

Hadis uydurmaya sebep olan durumlar: Fırka, mezheb ve kabilesini savunmak/övmek, İslâm düşmanlığı, şahsî çıkar sağlama, kendince İslâm'a hizmet gibi gerekçelerdir. İslâm alimleri hadis uyduran kimseleri ve uydurdukları rivayetleri tesbit etmek için bazı kriterler belirlemişlerdir. Bunlardan bazıları uyduranın itirafı, hadisin lafız ve anlam bozukluğu, kaynağının güvenilirliği, Kur'an'a, sünnete, akıl ve tarihî vakıalara muhâlefeti gibi kriterlerdir.[1]

Mevzû Hadis Kitapları

Mevzûât eserlerinin telif edilmesi İslâm alimleri tarafından uydurma hadislerin yayılmasına karşı alınan en önemli önlemlerden biridir. Öyle ki bu rivayetler kayıt altına alınarak hem ilim ehlinin bu rivayetlere kolay ulaşmasını, hem de halkın bu konuda bilinçlenmesini temin etmeye çalışmışlardır. Mevzûât müelliflerinden önceki alimler, sahih olan hadisleri bir araya getirme, hadis nakletmeye ehil olmayan ravilerin durumunu ele alan kitaplar telif etmek gibi kendi yaşadıkları dönemlerde hadislere hizmet etmiş onları koruma vazifesini de üstlenmişlerdir. Hicri V. yüzyıl itibariyle mevzûât müellifleri ise bu rivayetleri Mevzûât adı altında müstakil eserlerde kaleme almışlardır. Uydurma rivayetler bu eserler içerisinde çeşitli metotlarda ele alınmışlardır. Bazı eserler rivayetlerin harf sırasına tertibi esas alırken bazı eserlerde ise çeşitli konu başlıkları altında rivayetler sıralanmıştır.

Günümüze ulaştığı bilinmemekle beraber, Uydurma rivayetlerin bir araya getirildiği ilk eserin Ebû Saîd Muhammed en-Nakkaş'ın (öl. 414/1024) kaleme aldığı *Mevzûatu'n-Nakkaş* olduğu kaynaklarda yer almakatadır.[2] Kendisinden sonra yazılan ve bugün elimizde bulunan Makdîsî'nin **(**İbnu'l-Kayserânî) (öl. 507/1113), *Tezkiretü'l-Mevzûât'ı,* Cevrekânî'nin (Cûzekânî) (öl. 543/1148) *el- Ebatil ve'l Menâkîr'i,* İbnü'l Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Kitâbü'l-Mevzûʿât'ı,* Alîyyül-Kârî''nin (öl. 1014/1605) *el-Masnûʿ fî Mʿarifeti'l-Hadîsi'l-Mevdû,* Celâlüddîn es-Suyûtî'nin (öl. 911/1505) *Leâliü'l-Masnûa'sı* bu alanda yazılmış bilinen eserlerden bir kaçıdır.

Sağlıkla İlgili Mevzû Rivayetleri İçeren Konu Başlıkları

Mevzûat kitaplarında sağlıkla ilgili rivayetlere; hastalık, tıbb gibi konu başlıkları altında yer verilmektedir. İbnül Cevzi *el-Mevzûʿât* adlı eserinde Kitabü'l-Marad başlığı altında 13 bab başlığı kullanarak hastalığı gizleme, hasta ziyareti, görme, işitme gibi duyularını kaybedenlere verilecek mükafatlar gibi konularda yaklaşık 22 uydurma rivayete yer vermektedir.[3] Yine İbnü'l-Cevzî, aynı eserinde Kitabu t-Tıbb başlığı altında ise 8 bab başlığı ile ilaç kullanımı, hacamat ve balın faydaları gibi konularda 14 rivayete yer vermektedir.[4] Kitabü'l-Et'ime bölümünde de peynirin şifa olduğu gibi şifalı gıda maddeleri ile alakalı uydurma rivayetlere yer verilmektedir. [5]

Mevsılî, *el-Muğnî* adlı kitabında uydurma hadis içeren konuları aktarırken ceviz, patlıcan gibi ürünlerin sağlığa iyi geldiği ile alakalı Hz. Peygamber'e nisbet edilen haberlerin uydurma olduğunu belirtmektedir.[6]

Bazı eserlerde ise insan sağlığı, tedavi, bir şeyin şifa olduğuna dair olan uydurma rivayetler alfabetik bir sıra gözetilerek aktarılmaktadır.

---

[1] A'zamî, Muhammed Mustafa, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, çev. Recep Çetintaş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 103-108; M.Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler,* 9. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları 2015), 27-87.

[2] Fellate, Ömer b. Hasen Osman, *el-Vadu Fi'l Hadîs*, (Cidde: Dâru'l-Minhac 2016), 3/629.

[3] İbnu'l-Cevzî, *el-Mevḍûʿât* nşr. Nûreddîn Şukrî Boyacilar, (Riyad: Dâru Edvai‟s-Selef 1997), 3/477-498.

[4] İbnu'l-Cevzî, *el-Mevḍûʿât*, 3/499-511.

[5] İbnu'l-Cevzî, *el-Mevḍûʿât*, 3/210.

[6] Mevsilî, *el-Muğnî ʿani'l-Ḥifẓi ve'l-Kitâbi*, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî 1407), 441.

Sağlıkla İlgili Bazı Mevzû Rivayetler

1- الجوز داء والجبن داء، فإذا صارا في الجوف صارا شفاءين

"Ceviz ilaç peynir ise hastalıktır (ancak) ikisi midede bir araya gelirse (beraber tüketilirse) şifa olur."[1]

Bu rivayet başta İbnü'l-Cevzî, İbnu'l-Kayyim ve Suyûtî olmak üzere bir çok mevzûat alimi tarafından uydurma kabul edilmiştir. Bu rivayetle ilgili Hz. Peygamber'in böyle bir şey söylemediğini dile getiren İbnü'l-Cevzî, rivayetin uydurularak Hz. Peygamber'e nisbet edilmesinin İslâm düşmanlarının, İslâm'a zarar verme gayelerinin bir tezahürü olduğunu dile getirmekte ve de tabiblerin ceviz ve peynirin bir arada tüketilmesinin şifa olduğuna dair bir beyanatanın olmadığını aktarmaktadır.[2] Ayrıca bu rivayetin hadis alimleri nezdinde münker bir rivayet olduğu da aktarılmaktadır.[3] İlaveten İbn ʿArâḳ da bu rivayetin ravileri Muhammed b. Ubeydullah b. Mervan özelinde diğer ravileri hakkında da olumlu ya da olumsuz bir ifadenin bulunmadığını dile getirmektedir.[4]

2- "لَوْ يَعْلَمِ النَّاسُ مَا فِي الْحُلْبَةِ اشْتَرَوْهَا بِوَزْنِهَا ذَهَبًا".

"İnsanlar çemen otunun içinde ne olduğunu bilseler, onu ağırlığınca altın ile satın alırlardı".[5]

İbnü'l-Cevzî bu rivayeti aktaran kimseler arasında yalancı ve müdellis kimseler olduğunu[6] İbn ʿArâk ise İbnu'l-Cevzî'ye ilaveten bu rivayetin aslında bir kısım tabiblerin sözü olduğunu, halböyleyken kendisine bir sened uydurularak Rasulullah'a nisbet edildiğini belirtmektedir.[7] Suyûtî ise ravileri arasında bulunan Cahdar isimli kimsenin hadis hırsızı bir kimse olduğu yine bu rivayetin başka bir tariki olan Hz. Aişe'ye (r.a) vasıtasıyla aktarılan rivayetin de uydurma olduğunu aktarmaktadır.[8]

3- عَلَيْكُمْ بِالْمِلْحِ فَإِنَّهُ شِفَاءٌ من سبعين داء.

"Size tuz kullanmanızı tavsiye ederim. Çünkü o yetmiş hastalığa şifadır." [9]

Bu rivayetin Hz. Ali'ye (r.a.) hitaben Rasulullah'a nisbetle nakledildiği tarikleri de bulunmaktadır.[10] Ayrıca bu yetmiş hastalık içerisinde delilik ve cüzzam gibi hastalıklar da zikredilmektedir. Ancak alimlerin bu rivayetle ilgili değerlendirmeleri: ravileri içerisinde bulunan Abdullah b. Ahmed b. Amir ve babasının uydurma hadisleri naklettikleri,

---

[1] İbnu'l-Cevzî, *el-Mevḍûʿât*, 2/296; İbnu'l-Ḳayyim, *el-Menâru'l-Munîf fi's-Ṣaḥîḥ ve'ḍ-Ḍaʿîf* nşr. ʿAbdulfettâḥ Ebû Ğudde, (Haleb: Mektebetu'l-Maṭbûʿati'l-İslâmiyye 1390/ 1970), 54; İbn ʿArâḳ, *Tenzîhu'ş-Şerîʿati'l-Merfûʿa*, 2/236.

[2] İbnu'l-Cevzî, *el-Mevḍûʿât*, 2/296.

[3] Suyûtî, *el-Leʾâliʾu'l-Masnûʿa fî'l-Ehadîsî'l-Mevdûʿa* nşr. Salâh b. Muhammed b. Avîʿda, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye 1996), 2/186.

[4] İbn ʿArâḳ, *Tenzîhu'ş-Şerîʿati'l-Merfûʿa*, 2/236.

[5] İbnu'l-Cevzî, *el-Mevḍûʿât*, 2/297; İbnu'l-Ḳayyim, *el-Menâru'l-Munîf*, 54; İbn ʿArâḳ, *Tenzîhu'ş-Şerîʿati'l-Merfûʿa*, 2/ 246.

[6] İbnu'l-Cevzî, *el-Mevḍûʿât*, 2/297

[7] İbn ʿArâḳ, *Tenzîhu'ş-Şerîʿati'l-Merfûʿa*, 2/246.

[8] Suyûtî, *Leâliü'l-Masnûa,* 2/186, 187.

[9] İbnu'l-Ḳayyim, *el-Menâru'l-Munîf*, 55.

[10] İbn ʿArâḳ, *Tenzîhu'ş-Şerîʿati'l-Merfûʿa*, 2/ 243.

uydurma bir hadis nüshasına sahip kimselerden oldukları ve nüshadaki tüm rivayetlerin batıl olduğudur.[1] Bu rivayetlerle alakalı farklı değerlendirmeler de mevcuttur.[2]

4- مَنْ أَكَلَ فُولَةً بِقِشْرِهَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهُ مِنَ الدَّاءِ مثلها.

"Bir kimse kabuğuyla bir bakla yerse, Allah o kimseden yediği bakla miktarı kadar hastalık çıkarır." [3]

Bu rivayetin Hz. Aişe aracılığıyla Hz. Peygamber'den nakledildiği belirtilmekte ve rivayetin batıl bir rivayet olduğu mevzûat müellifleri tarafından dile getirilmektedir. Ayrıca ravilerinin cerh edilen raviler arasında bulunduğu ve baklanın sağlığa iyi geldiğine dair farklı uydurma rivayetlerin de olduğunu görmek mümkündür.[4]

5- الْبَاذِنْجَانُ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ.[5]

"Patlıcan her hastalığa şifadır."

Bazı gıda maddelerinin sağlığa iyi geldiğine dair uydurma rivayetlerin en meşhurlarından biri de patlıcan ile alakalı olandır. Uydurma hadisleri bir araya getiren eserlerin çoğunda bulunan bu ve bu rivayetin farklı tarikleri ile alakalı da neredeyse ittifak ile uydurma kanaati belirtilmiştir.[6]

6- "الْحِجَامَةُ عَلَى الْقَفَا تُورِثُ النسيان.

"Kafanın arkasına yapılan hacamat unutkanlığa sebeb olur."[7]

Alternatif tedavi yöntemlerinden biri olan ve Hz. Peygamber döneminde de uygulandığı bilinen hacamat ile alakalı çok sayıda rivayet bulmak mümkündür.[8] Maalesef sahih, hasen rivayetlerin yanında uydurma rivayetler de zamanla ortaya çıkmıştır. Hacamatın unutkanlığa sebeb olduğu hususunun hadis uyduran İbn Vasıl diye bilinen yalancı bir kişi tarafından uydurulduğuna yer verilmektedir.[9] Peynir yemek, çamur yemek gibi unutkanlığa sebeb olan başka olaylardan da bahsedildiğini uydurma hadisleri ele alan eserlerde görmek mümkündür.[10]

7- يَا حُمَيْرَاءُ لا تَغْتَسِلِي بِالْمَاءِ الْمُشَمَّسِ فَإِنَّهُ يُورِثُ الْبَرَصَ".

"Ey Hümeyrâ (Aişe)! Güneşte ısıtılmış su ile yıkanma zira o cüzzama sebeb olur."[11]

Hz. Peygamber'in Güneşte ısıtılmış su ile abdest alınmasına ya da yıkanılmasına müsaade etmediği aktarılmakta ancak Mevzûat alimleri Hz. Peygamber'in böyle bir talebinin olmadığını dile getirmektedirler. Farklı tariklerinin de aktarıldığı bu rivayetin

---

[1] İbnu'l-Cevzî, *el-Mevḍûʿât*, 2/ 289; İbn ʿArâḳ, *Tenzîhu'ş-Şerîʿati'l-Merfûʿa*, 2/243.

[2] Tuz ile ilgili rivayetlerin ayrıntılı değerledirmesi için bknz; Durmuş, Üzeyir . "Yemekten Önce ve Sonra Tuz Yemeyi Tavsiye Eden Rivâyetlere Dair Bir Araştırma". FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi / 12 (Aralık 2018), 379-403.

[3] İbnu'l-Cevzî, *el-Mevḍûʿât*, 2/293; İbnu'l-Ḳayyim, *el-Menâru'l-Munîf*, 55.

[4] İbn ʿArâḳ, *Tenzîhu'ş-Şerîʿati'l-Merfûʿa*, 2/236; 2/266.

[5] İbnu'l-Ḳayyim, *el-Menâru'l-Munîf*, 51.

[6] İbnu'l-Cevzî, *el-Mevḍûʿât*, 2/301; İbn ʿArâḳ, *Tenzîhu'ş-Şerîʿati'l-Merfûʿa* 2/238.

[7] İbnu'l-Ḳayyim, *el-Menâru'l-Munîf*, 59.

[8] Şeker, Necmettin. "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Koruyucu Hekimlik: Hacamat Örneği". Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / 21 (Haziran 2013), 156-188.

[9] ʿAlîyyul-Ḳârî, *el-Esrâru'l-Merfûʿati fi'l-Aḫbâri'l-Mevḍûʿati*, 184.

[10] İbn ʿArâḳ, *Tenzîhu'ş-Şerîʿati'l-Merfûʿa*, 2/ 261; Fettenî, *Tezkiretu'l-Mevzûât*, (Mısır: İdâratu't-Tabâʿati'l-Munîriyye 1343), 207.

[11] İbnu'l-Cevzî, *el-Mevḍûʿât*, 2/79; İbnu'l-Ḳayyim, *el-Menâru'l-Munîf*, 59.

ravilerinin yalancılıkla bilinen kimseler olduğu[1], hatta bu rivayette de görüleceği gibi Hz. Aişe validemize "*Ya Hümeyrâ"* diye Rasulullah tarafından hitap edilmiş gibi gösterilerek aktarılan haberlerin tümünün uydurma olduğu da belirtilmektedir.[2]

8- الْمَعِدَةُ بَيْتُ الدَّاءِ وَالْحَمِيَّةُ رَأْسُ الدَّوَاءِ

"Mide hastalığın evi, perhiz (diyet) tedavinin başıdır."[3]

Hz. Peygamber'in etrafındakilere az yemek ile ilgili tavsiye ve nasihatleri bulunmaktadır.[4] Ancak zahiren doğru gözüken bu rivayetin Hz. Peygamber'e ait olmayıp bazı hekimlere ait olduğu düşünülmektedir.[5] Mevzûat müellifleri, farklı ilavelerle nakledildiği başka tarikleri de olan, bu rivayetle alakalı uydurma olduğunu ve peygambere nisbetinin doğru olmadığını belirtmektedirler.[6]

9- مَنْ قَصَّ أَظْفَارَهُ مُخَالِفًا لَمْ يَرَ فِي عَيْنَيْهِ رَمَدًا

"Tırnaklarını bir parmak atlayarak kesen kimse gözlerinde ağrı görmez."[7]

İslâm dininin beden temizliği ile alakalı hassasiyeti malumdur. Temel hadis kaynaklarımızda da Hz. Peygamber'in bir çok tavsiyesini bulmak mümkündür. Ancak mezkür rivayetle alakalı uydurma hadisleri barındıran eserlerde böyle bir haberin olmadığı hatta uydurma haberlerin en kötüsü olduğu değerlendirilmektedir.[8]

10- آخِرُ الطِّبِّ الْكَيُّ

"Dağlama tedavide son çaredir."[9]

Bir tedavi yöntemi olarak dağlamanın Hz. Peygamber tarafından önerildiğine dair olan bu rivayetin aslının olmadığı bu nedenle Mevzû sayıldığı belirtilmektedir. Ancak o dönemde halk arasında şöhret bulan bir tedavi şekli olduğu ama bir sünnet olmadığına dikkat çekilmektedir.[10]

11- مَنْ أَكَلَ الْقُثَّاءَ بِلَحْمٍ وُقِيَ الْجُذَامَ.

"Kim salatalığı etiyle tüketirse cüzzamdan korunur."[11]

Salatalığın yenmesinin cüzzam hastalığından koruduğuna dair olan bu haberin Hz. Peygamber'den nakledilmediğini, bu rivayeti nakleden kişilerin ise itham edilen ravilerden olduğu belirtilmiştir. Hz Peygamber'in salatalık tükettiğine dair rivayetler [12]bulunmasına rağmen böyle bir tavsiyesine de rastlanılmamaktadır.

Sağlıkla ilgili bütün uydurma rivayetleri burda aktarmak çalışmanın sınırlarını aşacağından mevzûât literatürü içerisinde bulunan önemli birkaç kitaptan bazı belli başlı

---

[1] Suyûtî, *Leâliü'l-Masnûa,* 2/6.
[2] ʿAlîyyul-Ḳârî, *el-Esrâru'l-Merfûʿati fi'l-Aḫbâri'l-Mevḍûʿati*, 434.
[3] ʿAlîyyul-Ḳârî, *el-Maṡnûʿ fî Mʿarifeti'l-Ḥadîṡi'l-Mevḍûʿ (el-Mevḍûʿâtu'ṡ-Ṡuğrâ)* nşr. ʿAbdu'l-Fettâḥ Ebû Ğudde, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1398), 172.
[4] Tirmizî, "Zühd", 47 (No: 2380).
[5] ʿAlîyyul-Ḳârî, *el-Maṡnûʿ fî Mʿarifeti'l-Ḥadîṡi'l-Mevḍûʿ*, 172;
[6] ʿAlîyyul-Ḳârî, *el-Esrâru'l-Merfûʿati fi'l-Aḫbâri'l-Mevḍûʿati*, 320.
[7] ʿAlîyyul-Ḳârî, *el-Maṡnûʿ fî Mʿarifeti'l-Ḥadîṡi'l-Mevḍûʿ*, 191.
[8] ʿAlîyyul-Ḳârî, *el-Esrâru'l-Merfûʿati fi'l-Aḫbâri'l-Mevḍûʿati*, 497.
[9] ʿAlîyyul-Ḳârî, *el-Esrâru'l-Merfûʿati fi'l-Aḫbâri'l-Mevḍûʿati*, 75.
[10] ʿAlîyyul-Ḳârî, *el-Esrâru'l-Merfûʿati fi'l-Aḫbâri'l-Mevḍûʿati*, 75;
[11] İbn ʿArâḳ, *Tenzîhu'ş-Şerîʿati'l-Merfûʿa ʿani'l-Eḫbâri'ş-Şenîʿati'l-Mevḍûʿa* nşr. ʿAbdulvehhâb ʿAbdullaṭîf, ʿAbdullâh Muḥammed eṡ-Ṡadîḳ el-Ğumârî, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1399), 2/ 236.
[12] Buhârî, "Et'ime", 39 (No.5439); Müslim, "Eşribe", 23 (No.2043).

rivayetler seçilerek hangi konularda ne şekilde uydurma rivayetlerin olabileceğini gösterme gayreti içerisinde bulunulmaya çalışıldı.

Sonuç

Aktarılan konu başlıkları ve rivayetlerden görüldüğü üzere İslâm'ın uydurma hadis konusundaki titizliğine ve hassasiyetine rağmen birileri tarih boyunca çeşitli gerekçelerle hadis uydurmuştur. Hadis uyduran bu şahıs ve gruplar Hz. Peygamber ve arkadaşlarına iftira atmaktan çekinmedikleri gibi insan sağlığı gibi önemli bir mevzuda da çekinmeden akla, mantığa, tıbba muhalif hadisler uydurmuşlardır. İslâm alimleri ise halkı bilinçlendirmek ve hadisleri muhafaza etmek gibi gayelerle bu kimseler ve rivayetleri ile mücadele etmekten geri durmamış, uydurulan bu rivayetleri eserlerine alarak kendilerinden sonraki nesilleri de ikaz etmişlerdir. Ayrıca rivayetler incelendiğinde görülecektir ki sağlıkla ilgili rivayetlerin değerlendirilmesinde senedinde bulunan ravinin durumu metnin akla muhalif olması gibi kriterlerin yanında hekimlerin ya da tıbb ile iştigal edenlerin bilgilerine de müracaat edilmiştir.

Bu çalışmada; Mevzûat litaratürü üzerinde yapılacak araştırma ve incelemelerle -özellikle tercümelerle- uydurma rivayetler konusunda halkın bilinçlendirilmesi açısından geniş kitlelerin ulaşabileceği bir hale getirilebilmesi ve özellikle sağlıkla ilgili uydurma rivayetlerin yaygınlığı göz önüne alınarak bu konu ile alakalı geniş kitlelere yönelik çalışmaların yapılmasıdır.

KAYNAKÇA

ʿAlîyyul-Ḳârî, Ebu'l-Ḥasen Nûruddîn ʿAlî el-Mollâ. *el-Maṡnûʿ fî Mʿarifeti'l-Ḥadîŝi'l-Mevḍûʿ (el-Mevḍûʿâtu'ṡ-Ṡuğrâ).* nşr. ʿAbdu'l-Fettâḥ Ebû Ğudde. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1398.

Aydemİr, Selahattin. "Hadîs Uydurmacılığının Tespitinde Kullanılan Bir Rivâyetin Tetkik ve Tahlili: 'Hz. Peygamber'e Yalan İsnâd Edilmediği Zamanda Hadîs Naklederdik'". Balıkesir İlahiyat Dergisi / 11 (Haziran 2020): 10-38.

A'zamî, Muhammed Mustafa, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*. trc. Recep Çetintaş. İstanbul: İz Yayıncılık 2010.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsıru'n-Nâsır. Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut 1422/2001.

Demİrcİ, Kadir, Azzan, Muhammed Yahya Salim. "Mezhep Çatışmalarının Sebepleri". Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5 / 9 (Aralık 2018): 19-23.

Durmuş, Üzeyir. "*Yemekten Önce ve Sonra Tuz Yemeyi Tavsiye Eden Rivâyetlere Dair Bir Araştırma*". FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi / 12 (Aralık 2018): 379-403. https://doi.org/10.16947/fsmia.502281

Ebû Nuʿaym, Ebû Nuʿaym Ahmed b. ʿAbdullâh b. Ahmed el-Isbehânî, *et-Tıbbu'n-Nebevî.* nşr. Mustafa Hızır Dönmez, 2 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.

Fellate, Ömer b. Hasen Osman, *el-Vadu Fi'l Hadîs*. 3 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhac, 2016.

Fettenî, Muhammed Tâhir b. Alî es-Siddîkî el-Hindî el-Fettenî, *Tezkiretu'l-Mevzûât*. Mısır: İdâratu't-Tabâʿati'l-Munîriyye, 1343.

Gezer, Arif. "*Hz. Peygamber'in Hastalıklara Karşı Tutumu*". Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 0 / Salgın Hastalıklar Özel Sayısı (Temmuz 2020): 625-640.

İbn Arâk, Nûru'd-Dîn Alî b. Muhammed b. Alî b. Abdurrahman b. Arâk el-Kenânî, *Tenzîhu'ş-Şerîʿati'l-Merfûʿa ʿani'l-Eḫbâri'ş-Şenîʿati'l-Mevdûʿa.* nşr. Abdulvehhâb Abdullatîf, Abdullâh Muhammed es-Sıddîk el-Ğumârî, 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1399.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec ʿAbdurraḥmân b. ʿAlî, *el-Mevḍûʿât.* nşr. Nûreddîn Şukrî Boyacilar, 4 Cilt. Riyad: Dâru Edvai‟s-Selef, 1997.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub ez-Zura'i ed-Dımeşkî, *et-Tıbbu'n-Nebevî*. thk. eş-Şeyh Salah Muhammed, Kahire: Dâru İbn Heysem, tsz.

İbnu'l-Ḳayyim, Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Munîf fi'ṡ-Ṡaḥîḥ ve'ḍ-Ḍaʿîf*. nşr. ʿAbdulfettâḥ Ebû Ğudde, Haleb: Mektebetu'l-Maṭbûʿati'l-İslâmiyye, 1390/ 1970.

İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadîs*. thk. Nûruddîn Itr, Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2012.

Kandemir, M.Yaşar. *Mevzû Hadisler.* İstanbul: İFAV Yayınları, 9. Baskı, 2015.

Mevṡilî, Ebû Ḥafṡ ʿOmer b. Bedr el-Mevṡilî el-Ḥanefî, *el-Muğnî ʿani'l-Ḥifẓi ve'l-Kitâbi*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1407.

Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1955.

Sancaklı, Saffet. "*Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Bağlayıcı Olup Olmaması Açısından Değerlendirilmesi*". Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi 10 / 2 (Aralık 2020): 353-379.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Leʾâliʾu'l-Masnûʿa fi'l-Ehadîsi'l-Mevdûʿa.* nşr. Salâh b. Muhammed b. Avîʿda, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1996.

Suyûtî, Celâlüddîn, *Tedrîbu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî.* (el-'Acemî'nin Hâşiye'si ilaveli). thk. Muhammed 'Avvâme, 5 Cilt. Medine: Dâru'l-Yusr, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2016.

Şeker, Necmettin. "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Koruyucu Hekimlik: Hacamat Örneği". Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / 21 (Haziran 2013), 156-188.

Sehâvî, Şemsuddîn, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed, *Fethu'l-Muğîs bi-Şerh Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-Irâkî.* nşr. Ali Huseyin Ali, 4 Cilt. Mısır: Mektebetu's-Sünne, 1424/2003.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HZ. PEYGAMBER ve KORUYUCU HEKİMLİK

HZ. MUHAMMED VE KORUYUCU HEKİMLİK

Mustafa ÖZKAN*

GİRİŞ

Hz. Peygamber hayatın her alanında olduğu gibi sağlık alanında da bazı düzenlemeler yapma gereğini duymuştur. Zira söz konusu dönemde, genel anlamda evrensel tıpla bağdaşmayan bir tıp anlayışı ve tedavi yöntemleri mevcuttu.[1] Dönemin tıp anlayışının anlaşılması bakımından şu örnekleri vermek mümkündür: Birisine yılan soktuğu zaman, zehrin yayılmaması için o kişi uyutuluyordu. İnsanlar, vebadan korunmak için merkep gibi anırıyorlardı. Hastalar iyileşsin/şifa bulsun düşüncesiyle tapınaklara götürülüyor ve buralarda kurbanlar kesiliyordu.

Hz. Peygamber kuşkusuz bir tıp doktoru değildir. Ona gönderilen Kur'an'ın da bir tıp kitabı olduğunu söyleyemeyiz. Bu durumda şu soruları sormak yerinde olacaktır: Hz. Peygamberin tıpla ilgili söylediği sözlerin ve yaptığı uygulamaların kaynağı ne idi? Başka bir ifade ile Allah Resûlü, tıpla ilgili bilgileri nereden almıştır? Aynı zamanda onun tıbba ilişkin söylediği sözler, uyguladığı tedavi yöntemleri dinî miydi ve bunlar bizi dinî açıdan bağlar mı?

Kanaatimizce Resûlullah'ın tıpla ilgili söyledikleri ve uyguladığı tedavi yöntemlerinin kaynağı şunlar idi. Şahsî tecrübesi; yaşadığı toplumdaki tıp kültürü ve çevre uygarlıklar/medeniyetler. Dolayısıyla Hz. Muhammed (s.a.v.)'in tıbba ilişkin sözleri ve tedavi yöntemlerinin kaynağının Kur'an olmadığını söylemek zor olmayacaktır. Aynı zamanda şunu da belirtmekte fayda vardır: Hz. Peygamberin tıbba dair sözleri din olmadığı için bunların bizler için dinî bir bağlayıcılığı da bulunmamaktadır diye düşünüyoruz.

çalışmamızda spesifik olarak, Hz. Peygamberin sağlık anlayışında merkezî bir yere sahip olan Koruyucu Hekimlik ilkesinden bahsedeceğiz. Modern tıbbın da temelini oluşturan Koruyucu Hekimlik ilkesi kapsamında, Allah Resûlü'nün neler söylediğini ve yaptıklarını ilk dönem kaynaklarına dayanarak somut örnekler üzerinden açıklamaya çalışacağız. Hz. Peygamberin Koruyucu Hekimlik kapsamında ortaya koyduğu temel ilkeler şu şekilde ele alınabilir:

1. Sağlığın Bir Nimet ve Emanet Olduğu Şeklindeki Anlayışı Bir Kültür Haline Getirmek

Hz. Peygamber "İki nimet vardır ki insanların çoğu onları değerlendirme konusunda aldanmıştır: sağlık ve boş zaman."[2] buyurarak, insan sağlığının önemli bir nimet ve aynı zamanda emanet olduğuna dikkat çekmiştir. Resûlullah sağlığın sadece bir nimetten ibaret olmadığını, onu korumanın da önemli bir sorumluluk olduğunu vurgulamıştır. O, bu bağlamda şu ifadeyi kullanmıştır: "Hastalık gelmeden önce sağlığın kıymetini biliniz."[3]

2. Hastalığa Zemin Hazırlayan Sebepleri Ortadan Kaldırmak

Hz. Peygamber, hastalanmadan önce tedbir almayı, sağlıklı olmanın önemli bir parçası olarak değerlendirmiştir. Bunun için hastalık ve tedavisinden önce, hastalığa götüren sebepler üzerinde durmuş ve bu çerçevede yapılması gerekenlere dikkat çekmiştir. Resûlullah hastalıklardan korunmak, başka bir ifade ile sağlıklı kalmak için aşağıdaki hususlara dikkat edilmesini tavsiye etmiştir:

---

* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi Siyer-i Nebi ve İslâm Tarihi Anabilim Dalı, b.ozkan02@gmail.com.

1 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 1/801-810.

2 Ebû Muhammed b. İsmail el-Buharî, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: 1992), "Rikâk", 1.

3 Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: 1992), "Zühd", 3.

2.1. Ağız ve Diş Sağlığı

Hz. Peygamber, insan sağlığı açısından oldukça önemli ve ilk basamak niteliğindeki ağız-dişlerin bakımına büyük bir önem vermiştir. Onun yemekten sonra ağzını yıkaması, dişlerini sık sık (misvakla) temizlemesi ve bunu sahabîlere de tavsiye etmesi[1] bu bağlamda okunabilir.

2.2. Vücut Bakımı[2]

Hz. Muhammed koruyucu hekimlik çerçevesinde, insanların bedenlerine zarar vermemeleri, başka bir ifadeyle bedensel sağlıklarına dikkat etmeleri gerektiğine işaret etmiştir. Onun aşağıdaki gelişmeler karşısındaki tutumu bu çerçevede ele alınabilir:

Nakledildiğine göre sahabîlerden bazıları, daha çok sevap kazanmak ve dolayısıyla Allah'ın rızasına nail olmak istemişlerdir. Bunlardan birisi, sürekli oruç tutmaya çalışmıştır. Bir diğeri ise, hayatının tümünü ibadetle geçirmek için geceleri uyumamaya karar vermiştir. Bu sahabîlerin durumları İslâm Peygamberine haber verilmiştir. Hz. Muhammed (s.a.v.), bu yapılanların kendi sünnetiyle örtüşmediğini belirtmiş, ilgili şahısları eleştirerek söz konusu düşünce ve uygulamalardan vazgeçmelerini söylemiştir.[3] Çünkü sağlığın ilk şartlarından birisi de insanın, vücudunun meşru ihtiyaçlarını (sağlıklı beslenmesi, uyuması…) gidermesidir.

2.3. Çevre Temizliği[4]

Koruyucu hekimlikte çevre temizliği, şüphesiz belirleyici bir yere sahiptir. Zira çevre, hem teneffüs ettiğimiz havanın hem de vücudumuz için bir beslenme kaynağı niteliğindedir. Bu anlamda sağlıksız çevrenin (hava, su, ses ve görüntü… kirliliği), hem maddî hem de manevî hastalıklara davetiye çıkardığını söylemek zor olmayacaktır. Bunu bilen İslâm Peygamberi Müslümanlara ev, sokak, mahalle ve kısacası içinde yaşadıkları çevreyi temiz ve düzenli tutmalarını tavsiye etmiştir.

2.4. Dengeli ve Sağlıklı Beslenme[5]

Koruyucu hekimlikte sağlıklı beslenme, hastalıklardan korunmanın belki de en önemli aşamalarından birini oluşturmaktadır. Hz. Peygamber bu kapsamda şunları yapmış ve tavsiye etmiştir: Vücudun ihtiyacı olan temiz yiyecek ve içeceklerin tüketilmesi; tıbben ve dolayısıyla dinen zararlı olanlardan kaçınılması.

2.5. Yemekten Önce Ve Sonra Elleri Yıkama

Hz. Muhammed sağlığı için yemekten önce ve sonrasında ellerini yıkamış ve aynı davranışın Müslümanlar tarafından yapılmasını istemiştir. Dolayısıyla yemekten önce ve sonra ellerin yıkanması, insanı muhtemel hastalıklardan korumanın en etkili ve basit yoludur denilebilir. Modern tıbbın ilgili konudaki tespiti ve tavsiyesi de söz konusu uygulamanın önemini fazlasıyla izah etmektedir diye düşünüyoruz.

2.6. Bulaşıcı Hastalıkların Olduğu Ortamlardan Kaçınma[6]

Günümüzde olduğu gibi tarihin farklı dönemlerinde de zaman zaman bulaşıcı hastalıklar ortaya çıkmıştır. Bunu bilen Allah Resûlü, şu uyarıyı yapmıştır: Bulaşıcı hastalık taşıyorsanız başkasından uzak durunuz. Aynı zamanda bulaşıcı hastalığın olduğu ortamlardan kaçınınız. Söz konusu uyarının, tüm dünyayı tehdit eden Corona virüsüne karşı korunmadaki önemini daha iyi görebiliyoruz.

---

[1] Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as Ebû Dâvud, *Süneni Ebî Dâvud* (İstanbul: 1992) 4:192-242; Ebû Abdullah İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (İstanbul: 1992), 2:1137-1176.

[2] Ebû'l- Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: 1992), "Cum'a", 91.

[3] İbn Mâce, "Siyâm", 43.

[4] Tirmizî, "Edeb" 41.

[5] Müslim, "Eşribe", 93, 99.

[6] Ebû Dâvud, "Cenâiz", 6.

2.7. Manevî Gelişime Önem verme[1]

İnsan, sadece etten ve kemikten oluşan bir varlık değildir. Bilindiği gibi insanın bir de manevî boyutu bulunmaktadır. Hatta bu manevî boyutun, maddî varlığımızın yapısı ve işleyişinde büyük oranda belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre nasıl ki maddî varlığımızın gıdaya ihtiyacı varsa, manevî dünyamızın da gıdaya ihtiyacı bulunmaktadır. Manevî yanımızın gıdası ise Allah'a inanmak, onun yüceliğini tefekkür etmek, dua ve ibadet yapmak sûretiyle onunla irtibat halinde bulunmaktır. Zira bu irtibatın zorunluluğu, yaratıcı tarafından insanın adeta hücrelerine işlenmiştir. Buna göre ruh sağlığı açısından ve dolayısıyla muhtemel psikolojik hastalıklardan korunmak için yaratıcıya iman etmek, hayatımızda ibadet ve duaya yer vermek, başka bir ifadeyle manevî gelişime önem vermek kritik bir öneme sahiptir.

2.8. Gerektiği Kadar Dinlenme ve Uyuma[2]

Hz. Peygamberin çerçevesini belirlemeye çalıştığı ve modern tıbbın da önemini teyyid ettiği koruyucu hekimlikte, yeteri kadar dinlenmek ve kaliteli uyumak, hastalıklardan korunmanın önemli bir yöntemidir. Zira çalışmak kadar dinlenmek ve uyumak da bir ihtiyaçtır. Yetersiz dinlenme ve uyuma, hastalanmanın önemli sebeplerindendir. Bunun farkında olan Allah Resûlü, insanın yeteri kadar dinlenmesi ve uyuması gerektiğini söylemiştir.

3. Tedaviye Başvurmak[3]

Günümüzde olduğu gibi, Hz. Peygamber döneminde de tedaviyi gereksiz gören ve dolayısıyla hastalık halinde tedaviye başvurmayan insanlar mevcuttu. Bunlara göre hastalanmak ve iyileşmek kaderdi. Dolayısıyla şifa tedaviye başvurmak gereksizdi. Hz. Peygamber ise söz konusu kaderci anlayışı/yaklaşımı İslâm'a aykırı bulmuş ve eleştirmiştir. Muhtemelen o, aşağıdaki sözleri söz konusu yanlış anlayış ve uygulamalarla ilgili olarak sarf etme gereğini duymuştur:

"Allah verdiği bir hastalığın kesinlikle (aramanız halinde) şifasını da göndermiştir."[4]
"İhtiyarlık dışında tüm hastalıkların şifası vardır (O halde hastalandığınızda tedaviyi ihmal etmeyiniz)."[5]

4. Tedavide Meşrûiyet İlkesi

Hz. Peygamber koruyucu hekimlik bağlamında tedavide meşruiyet ilkesini oldukça önemsemiştir. Zira İslâm ve evrensel tıp anlayışıyla örtüşmeyen, kişiye zarar veren ya da önemli hastalıklara zemin hazırlayabilecek bir tedavi yöntemi meşru/yasal değildir. Hz. Peygamber "Allah hastalığı da şifayı da gönderdi ve her hastalık için bir şifa var etti. Tedavi olun fakat haramla (İslâm'ın yasakladığı yiyecek-içecek ve yöntemlerle) tedavi olmayın."[6] buyurmuştur.

Âlemlere rahmet olarak gönderilen Peygamber Efendimiz, mecbur kalınmadıkça ateşle dağlanmayı doğru bulmamıştır.[7] Yine Resûlullah, nüşre denilen efsunlama yoluyla tedaviyi şeytan işi olarak nitelendirmiş ve yasaklamıştır.[8] Aynı şekilde, zehir türünde bir ilaçla şifa bulma çabasını[9] ve şifa amaçlı şarap kullanılmasını yasaklamıştır.[10] Ancak burada da hastalığın derecesi, başka tedavi yöntemleri ve ilaçların mevcut olup olmadığı

---

1 Buharî, "Tevhid", 31.
2 Buharî, "Edeb", 84.
3 İbrahim Sarıçam- Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 179.
4 Buharî, "Tıb", 1.
5 Ebû Dâvud, "Tıb", 1; Tirmizî, "Tıb", 2.
6 Ebû Dâvud, "Tıb", 11.
7 Tirmizî, "Tıb", 11; Müslim, "Selam", 75.
8 Ebû Dâvud, "Tıb", 9.
9 Ebû Dâvud, "Tıb", 11.
10 Tirmizî, "Tıb", 8.

ve ayrıca sağlığın maslahatının neyi gerektirdiği önem arz etmektedir. Bu konuda da nihaî kararı/fetvayı elbette İslâm hukukçuları ve tıp otoriterleri verecektir.

5. Tedavide İşin Ehliliği İlkesi

Belirtildiğine göre Sa'd b. Ebî Vakkâs ismindeki sahabî, Veda Haccı sırasında hastalanmıştır. Hz. Peygamber Sa'd'ı ziyarete gitmiş (Sa'd'ın etrafındaki insanlara): "Hâris b. Kelede'yi çağırın. O iyi bir hekimdir. Sa'd'ı o tedavi etsin."[1] buyurmuştur.

Yukarıda dikkatimizi çekmesi gereken husus şu olmalıdır: Hz. Peygamber dayısı Sa'd'ın, müslüman olmayan ancak tıp alanında işin ehli olan Hâris b. Kelede isimli hekim tarafından muayene edilmesini istemiştir.[2] Bu da tedavi için işin ehline başvurmanın önemini/gerekliliğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

İşin ehli olmayanların sağlıkla ilgili tavsiye ve uygulamalarının, iki açıdan tehlike arz ettiği söylenebilir: Birincisi, hastalıklara zemin hazırlamaları. İkicisi ise, hastalanan insanların hastalıklarının ilerlemesine neden olabilme ihtimalleridir.[3]

SONUÇ

Hastalıkların çıkmaması için gereken tedbirlerin önceden alınması anlamına gelen Koruyucu Hekimlik, Hz. Peygamberin sağlık anlayışında önemli bir yer tutmaktadır. Kanaatimizce, Hz. Peygamberin Koruyucu Hekimlik ilkesi bağlamında şunlar yapılmalıdır:

Bir; Koruyucu Hekimlikle ilgili rivâyetlerin senet ve metin açısından hadis otoriteleri tarafından yeniden incelenmesi;

İki; Hz. Peygamberin Koruyucu Hekimlik bağlamındaki söz ve uygulamalarının içerdiği bilgilerin (anlamı, neye işaret ettikleri, nasıl anlaşılması gerektiği…), modern tıbbın verileri ışığında sağlıklı bir şekilde ele alınması;

Üç; devletin Koruyucu Hekimlik ilkesini sağlık politikasının önemli bir parçası olarak değerlendirmesi ve bu ilke çerçevesinde halkı bilinçlendirmesidir.

KAYNAKÇA

Buharî, Ebû Muhammed b. İsmail b. Muğîre. *el-Câmiu's-Sahîh.* I-VIII, İstanbul,1992.

Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as. *Süneni Ebî Dâvud*. I-V, İstanbul, 1992.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm. Peygamberi.* I-II, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe,* Beyrut, 2004.

İbn Mâce, Ebû Abdullah. *Sünenü İbn Mâce*. I-II, İstanbul, 1992.

İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-Gâbe*, VIII, Beyrut, 2008.

Köşe, Abdullah. 'Hâris b. Kelede'. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Ankara: TDV Yayınları, 1997, 26/198.

Müslim, Ebû'l- Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh.* I-III, İstanbul, 1992.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî.* İstanbul, 1992.

Sarıçam, İbrahim. - Erşahin, Seyfettin. *İslâm Medeniyeti Tarihi.* Ankara: TDV Yayınları, 2008.

Sarıçam, İbrahim. Hz. Peygamber ve Evrensel Mesajı. Ankara, 2004.

Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmiu's-Sahîh.* I-V, İstanbul, 1992.

[1] İzzuddin Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, Beyrut, 2008, 1/633-634; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe,* Beyrut, 2004, 229-230.

[2] Abdullah Köşe, 'Hâris b. Kelede', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 26/198.

[3] Ebû Davud, "Diyât", 23; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (İstanbul, 1992), "Kasâme", 40-41.

İSLÂM PEYGAMBERİ'NİN HADİSLERİNDE KORUYUCU HEKİMLİK TEDAVİ VE KARANTİNA

Recep ERTUĞAY*

GİRİŞ

Hasta, sıhhati yerinde olmayan, bedenen rahatsız, zihnen kötü durumda olan, vücut fonksiyonlarında bozukluk bulunan[1] ve tedâvi edilmesi gereken kimseleri[2] ifade etmektedir.

Hastalık konusu, hastaya destek olma, hasta yakınlarına destek olma, hastanın tedavisi, hasta ziyareti, duanın hastaya ve hastalığa etkisi, hastalıkla psikolojik başa çıkma, hastanın izole edilmesi, bulaşıcı hastalıklarda hastaya düşen sorumluluklar ve mükellefiyetlerde hastaya tanınan kolaylıklar gibi konunun çeşitli boyutları bulunmaktadır.

Hastalığa yüklenen yorumlar, hâlihazırda yaşamakta olduğumuz Covid-19/Koronavirüs salgınına yüklenen anlamlar, algıların doğru istikamete yönlendirilmesine haliyle sağlıklı değerlendirmelerin inşasına katkı sunmayı zorunlu kılmaktadır.

Covid-19/Koronavirüse karşı alınan tedbirler camilerde Cuma namazları ve cemaatle ibadete getirilen düzenlemeler, sa'yin, tavafın, umrenin, haccın askıya alınması, karantina uygulamalarının yoğun bir gündemle tartışılmasını da beraberinde getirmektedir.

Hastanın çevresine, çevrede olanların da hastaya karşı sorumluluklarının hadisler ışığında ele alınıp değerlendirilmesinde, nebevî öğretide yer alan tedavi öneri ve önlemlerinin bir makale formunda ele alınmasında fayda mülahaza etmekteyiz.

Hz. Peygamberin -sallallahü aleyhi ve sellem- tedavi önerilerinin fiziki/maddî/bedenî ve ruhî/manevi/psikolojik yönleri olan, farklı boyutları bulunmaktadır. Bu boyutların başında kanaatimizce hastalıktan önce sağlığın korunmasını dile getiren koruyucu hekimlik kapsamında değerlendirilebilecek olan öneriler gelmektedir.

1. KORUYUCU HEKİMLİK

Rasûlullâh'ın hastalıkla ilgili yaklaşımı ağırlıklı olarak koruyucu hekimlik kapsamına girmektedir. Uyulduğu takdirde kişiyi hastalıktan uzaklaştıracak, sağlıklı ve bereketli bir ömür sürmenin imkânına kavuşturacak bu önerilerin bir kısmı şöyledir.

Bir eylemin kalpten/özden gelen bir saikle yapılır olması elzem olandır. Böyle olursa istekle yapılmış olacağından faydalı olacak, nitelikli olacak ve sürekli olacaktır. Bir davranışın sevgi ile yapılabilmesi için ehemmiyetinin kavranmış/kavratılmış olması gerekmektedir.

Hastalıklara karşı kişiyi koruyan en önemli tedbir temizlik/hijyendir. Hz. Peygamber sallallahü aleyhi ve sellem *"Temizlik imanın yarısıdır."*[3] *"Allah paktır paklığı sever, temizdir temizliği sever..."*[4] vb. hadisleri ile temizliği, doğrudan imanla ilişkilendirerek, Allah'a sevimli olmayı sağlayan bir güzellik olarak tarif etmektedir. *"İki nimet vardır ki insanların çoğu (onları değerlendirme hususunda) aldanmıştır: Sağlık ve boş zaman."*[5]

---

* Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (recep.ertugay@atauni.edu.tr)

1 Ahmet Fidan, vd., "Örnekleriyle Türkçe Sözlük" (Ankara: Milli Eğitim Basımevi Yayınları, 1979), II, 11071.

2 Türk Dil Kurumu (TDK), (Erişim 25 Ekim 2016).

3 "... الطُّهُورُ شَطْرُ الإِيمَانِ..." Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. el- el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *Sahîhu Müslim*. Lübnan: Dârü'l-Mârife, 2005, Tahâret, 1.

4 "... ان الله طيب يحب الطيب نظيف يحب النظافة..." Tirmizî, Edeb, 41.

5 "... نِعْمَتَانِ مَغْبُونٌ فِيهِمَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ: الصِّحَّةُ وَالْفَرَاغُ..." Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981, Bedü'l-halk, 2.

“Allah’tan, afiyet istenmesinden daha çok hoşuna giden bir şey istenmemiştir.”[1] *“Sizden kim huzuru yerinde, bedeni sağlıklı ve günlük yiyeceği de yanında olarak güne başlarsa, sanki dünya nimetleri ona verilmiş gibidir.”*[2] buyurmakta ve ümmetine temizliğin hayati öneme haiz olduğunu öğretmektedir.

Hz. Peygamber sallallahü aleyhi ve sellem tarafından temizliğin önemi vurgulandıktan mahiyeti kavratıldıktan sonra beden temizliğinden elbise temizliğine, yiyecek içeceklerdeki temizlikten çevre temizliğine kadar yapılması/kaçınılması gereken mükellefiyetler birbiri ardınca sıralanmaktadır.

Din dilinde büyük abdestten sonra taharetlenmeye “istincâ”, küçük abdestten sonra temizlenmeye ise “istibrâ” denir. Tuvalet temizliğinde esas olan, temizliğin su ile yapılmasıdır.[3] Temizliğin su ile yapılması ayet[4] ve hadislerde övülmekte[5] ve Hz. Peygamberin temizliğini su ile yaptığı belirtilmektedir.[6] Hadislerde temiz suyun insanlara ulaştırılması teşvik edilmekte,[7] tuvalet temizliğine dikkat edilmemesi kabir azabının sebeplerinden sayılmaktadır.[8] Temizlik için sol elin yeme içme için de sağ elin kullanılması özellikle belirtilmektedir.[9] Def-i hacet sonrası ellerin yıkanması emredilmekte,[10] su kaynaklarının, yolların mesire alanlarının/gölgeliklerin kirletilmesi lanete sebep olacak büyük hatalar olarak zikredilmektedir.[11]

Allah Rasûlü, *“Cennetin anahtarı namaz, namazın anahtarı ise abdesttir.”* buyurmaktadır. İslâm dininde günde beş vakit namaz ve her namaz için abdestli olmak farzdır.[12] Hadislerde namaz kılacak kişinin bedeni, elbisesi ve namaz kıldığı mekânın temizliği şart koşulmaktadır. Her mümin günde en az beş defa temizlik şartlarını sağlamış olup olmadığını yeniden gözden geçirmek maddi manevi temizliğini yeniden güncellemek durumundadır. Abdestte dış dünyayla en çok temas eden azaların yıkanması ve bu eylemin de en az üç defa[13] tekrarlanacak olması tam bir arınma sağlaması açısından dikkat çekmektedir. Su olmadığı durumlarda da temizlik ihmal edilemez olup abdest şartı su bulununcaya kadar toprakla yerine getirilmektedir.[14]

Bugün dünyanın yaşadığı Covid-19/Koronavirüs salgınından korunmak için önerilen on dört kuralın birincisi ellerin sık sık ve yirmi saniye süreyle yıkanmasıdır. Bu kural bir nevi abdesti tarif etmektedir. Oysa Müslümanlar abdest alırken kuralda önerilenden daha fazlasını yapmaktadır. Hz. Peygamber şöyle buyurur *“Abdest organlarını güzel bir şekilde, özenerek yıka. Parmaklarını hilalle Oruçlu değilsen mazmaza ve istinşak yap.”*[15] Burada geçen mazmaza ağzın iyice çalkalanması, istinşak ise bunun iyice temizlenmesidir. Hilalleme ise parmak aralarına kadar dikkat ederek ellerin iyice yıkanmasıdır. Bugün sağlık örgütleri tarafından virüslerin

---

[1] "... وَمَا سُئِلَ اللهَ شَيْئًا يَعْنِى أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يُسْأَلَ الْعَافِيَةَ..." Tirmizî, Deavât, 101

[2] "... مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ آمِنًا فِى سِرْبِهِ مُعَافًى فِى جَسَدِهِ، عِنْدَهُ قُوتُ يَوْمِهِ، فَكَأَنَّمَا حِيزَتْ لَهُ الدُّنْيَا..." Tirmizî, Zühd, 34

[3] Mehmet Görmez ve Mehmet Emin Özafşar, *Hadislerle İslâm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,2011), 2:107.

[4] "...فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ..." tevbe 9/108.

[5] "...قالَ كَانُوا يَسْتَنْجُونَ بِالْمَاءِ..." Tirmizî, Tefsîru’l-Kur’ân; İbn Mâce, Tahâret, 28

[6] "...مَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم خَرَجَ مِنْ غَائِطٍ قَطُّ إِلاَّ مَسَّ مَاءً..."Tahâret, 28.

[7] "...أَيُّمَا مُسْلِمٍ كَسَا مُسْلِمًا ثَوْبًا عَلَى عُرْيٍ كَسَاهُ اللهُ مِنْ خُضْرِ الْجَنَّةِ..."Ebû Dâvûd, Zekât, 41.

[8] "...أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لاَ يَسْتَتِرُ مِنَ الْبَوْلِ..." Buhârî, Cenâiz, 81.

[9] "...كانَتْ يَدُ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم الْيُمْنَى لِطُهُورِهِ وَطَعَامِهِ وَكَانَتْ يَدُهُ الْيُسْرَى لِخَلاَئِهِ ..."Ebû Dâvûd, Tahâret, 18

[10] "...ثُمَّ غَسَلَهَا ثُمَّ أَتَيْتُهُ بِتَوْرٍ آخَرَ فَتَوَضَّأَ..."İbn Mâce, Tahâret, 29;İbn Hanbel, II, 311.

[11] Ebû Dâvûd, Tahâret, 14

[12] "...يَا أَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ..."el-Maide, 5/6.

[13] "...فَغَسَلَ كَفَّيْهِ ثَلاَثًا ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلاَثًا ثُمَّ غَسَلَ ذِرَاعَيْهِ ثَلاَثًا ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ فَأَدْخَلَ إِصْبَعَيْهِ السَّبَّاحَتَيْنِ فِى أُذُنَيْهِ وَمَسَحَ بِإِبْهَامَيْهِ عَلَى ظَاهِرِ أُذُنَيْهِ وَبِالسَّبَّاحَتَيْنِ بَاطِنَ أُذُنَيْهِ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ ثَلاَثًا ثَلاَثًا..."Ebû Dâvûd, Tahâret, 52; İbn Mâce, Tahâret, 48

[14] "...الصَّعِيدُ الطَّيِّبُ وَضُوءُ الْمُسْلِمِ وَإِنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ عَشْرَ سِنِينَ..." Nesâî, Tahâret; Tirmizî, Tahâret, 92.

[15] "...أَسْبِغِ الْوُضُوءَ وَخَلِّلْ بَيْنَ الأَصَابِعِ وَبَالِغْ فِى الاِسْتِنْشَاقِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ صَائِمًا..."Tirmizî, Savm, 69; Nesâî, Tahâret, 92

kolonizasyonunun yani yayılmasının önlenmesinde ellerle birlikte ağız ve burnun yıkanmasının son derece önemli olduğu belirtilmektedir.[1]

Namaz için günde beş defa abdest alınmasının zorunlu olmasınınım ötesinde tepeden tırnağa yıkanma olarak boy abdesti almak, gerektiğinde farz/şart/zorunlu olmaktadır.[2] Bunun dışında kişi asgari olarak haftada bir defa tepeden tırnağa yıkanmalıdır. Boy abdesti ve namaz abdesti farz olduğu halde bir başka açıdan sağlık sorununa neden olma durumu olursa, -soğuk hava, yaralanma vb. özel durumlarda- sıhhatin korunması için bu farz terkedilebilmektedir.[3]

Hadislerde temizlik adına pek çok talimata yer verilmektedir. Örneğin bir hadiste*"İnsanın fıtratı gereği yapması gereken beş şey vardır: Bunlar, sünnet olmak, kasıkları tıraş etmek, tırnakları kesmek, koltuk altını temizlemek ve bıyıkları kısaltmaktır."*[4] denilmektedir. Böylece kişisel bakımda kimi zorunluluklar hatırlatılmakta ve özellikle diş temizliğine[5] azami hassasiyet gösterilmesi önerilmektedir. Yine kimi hadislerde evlerin çevresinin temizliğinin sağlanması,[6] yiyecek[7] içecek kaplarının kapalı tutulması[8] emredilmekte, içme suyunun temizliğine ayrıca dikkat çekilmektedir.[9] Bu bağlamda genel halk sağlığı için aksırma anında kişinin eliyle veya elbisesiyle yüzünü kapatması tavsiye edilmekte, bu tutum Hz. Resûl tarafından fiili örneklikle açıklanmakta ve etrafa tükürme gibi yanlış davranışlar nehyedilmektedir.[10]

Hz. Peygamber, yiyeceklerin temizliği kadar yeme içmeyi azaltmanın önemini hatırlatmakta, hafif yemeklerin tercih edilmesini[11] midenin üçte birinin yemeğe üçte birinin içmeye ayrılmasınıkalanın da rahat nefes alabilmek için boş bırakılmasını tavsiye etmektedir. Mümin bir midelik yer[12] bir kişinin yemeği iki kişiye, iki kişinin yemeği dört kişiye yeter[13] sözleriyle az yemenin gereğine işaret edilerek, sıhhati korumak için sağlıklı beslenmeye dikkat çekilmektedir.

Dünyayı tehdit eden Covid-19/Koronavirüsten korunmak için devletler bugün birçok tedbir almaktadır. Bu bağlamda Newsweek dergisi asırlar öncesine Hz. Peygamberin önerilerine işaretle İslâm'ın temizlikle ilgili tavsiyelerinin çok doğru olduğunu itiraf etmektedir.[14] Bir kısmına yer verdiğimiz ve koruyucu hekimlik kapsamında değerlendirdiğimiz bu önerilerle Hz. Peygamber, hastalık gelmeden sağlığın kıymetinin bilinmesini vurgulamakta, alınan tedbirlere rağmen bir hastalık kaçınılmaz olduğunda da tedavi yollarına başvurulmasını emretmektedir.

---

[1] Doktor Fitt, "Virüslerden Korunmamaız İçin Mutlaka Yapmamız Gerekiyor", (Erişim 29 Nisan 2020).

[2] "...وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواۤ..." el-Maide, 5/6.

[3] "...لِلَّهِ تَعَالَى عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ حَقٌّ أَنْ يَغْتَسِلَ فِى كُلِّ سَبْعَةِ أَيَّامٍ يَوْمًا..."Buhârî, Cum"a, 12

[4] "...لْفِطْرَةُ خَمْسٌ - أَوْ خَمْسٌ مِنَ الْفِطْرَةِ - الْخِتَانُ ، وَالاِسْتِحْدَادُ ، وَنَتْفُ الإِبْطِ ، وَتَقْلِيمُ الأَظْفَارِ ، وَقَصُّ الشَّارِبِ ..." Müslim, Tahâret, 49

[5] "...لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ لأَمَرْتُهُمْ بِتَأْخِيرِ الْعِشَاءِ وَبِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ ..."Ebû Dâvûd, Tahâret, 25

[6] "...قَالَ نَظِّفُوا أَفْنِيَتَكُمْ..." Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, thk., Beşşâr b. Avvâd, *Sünenü't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, 1996), Edeb, 41.

[7] "...أَلاَّ خَمَّرْتَهُ وَلَوْ تَعْرُضُ عَلَيْهِ عُودًا..." Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. el- el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *Sahîhu Müslim* (Lübnan: Dârü'l-Mârife, 2005), Eşribe, 93.

[8] "...غَطُّوا الإِنَاءَ وَأَوْكُوا السِّقَاءَ..." Müslim, Eşribe, 99.

[9] "...يُسْتَعْذَبُ لَهُ الْمَاءُ مِنْ بُيُوتِ السُّقْيَا..."Ebû Dâvûd, Eşribe, 22.

[10] "...انَ إِذَا عَطَسَ غَطَّى وَجْهَهُ بِيَدِهِ أَوْ بِثَوْبِهِ وَغَضَّ بِهَا صَوْتَهُ..." Tirmizî, Edeb, 6.

[11] "...يَا عَلِىُّ أَصِبْ مِنْ هَذَا فَهُوَ أَنْفَعُ لَكَ..."Ebû Dâvûd, Tıb, 2.

[12] "...ياكل في معي واحدا..."Buhârî, Et'ime,12; Dârimî, Et'ime,13.

[13] "... طعام الاثنين كافي الثلاثة، وطعام الثلاثة كافي الأربعة..." Buhârî, Et'ime,11; Dârimî, Et'ime,14.

[14] Sabah Gazetesi, "ABD basını coronavirüsle mücadelede Hz. Muhammed'i örnek gösterdi", (Erişim 29 Nisan 2020).

2. TEDÂVÎ

Tedavi, çeşitli yöntemlerle hastalığı iyi etme, kişiyi iyileştirme, sağaltım, sağaltma,[1]deva bulma, anlamında olup, bir hastanın şifa bulmak için sebeplere tevessül etmesi, gerekli görülen önerilere uymasıdır. Hastalık anında hastanın ve çevresinin düşündüğü ilk şey en kısa sürede sağlık ve afiyete kavuşmaktır. Sağlık ve afiyete kavuşabilmek için de doğru bir yola girmek, doğru sebeplere tevessül etmek ve doğru kapıya müracaat etmek gerekmektedir.

Ehli kitaptan bazı kimselerin varlığına rağmen cahiliye Araplarında kâhin, arrâf, büyücü ve müneccim diye bilinen birtakım insanlar uğur/uğursuzluk üzerine oturttukları sistemleriyle halkı psişik yönden etki altına alıp onlar üzerine otorite kurmaya çalışmışlar bunda da büyük oranda başarılı olmuşlardır. Özellikle doğaüstü varlıklar veya put gibi teolojik güç atfettikleri nesnelerle itibarlarını sağlam tutmaya çalışmışlardır.[2] Cahiliye döneminde de bu kanaat yaygın bir hal almıştı

İnsanlar gerçek tedâvî yerine bazen anlamsız ve faydasız sağaltımlara kapılmaktadır. İslâm açısından bu tutum oldukça sorunlu gözükmektedir. Hz. Nebî hastanın tedaviye başvurmasını engelleyen bu sorunlu yaklaşım hakkında şöyle buyurmaktadır: *"... Ölüler intikamları alınsın diye kabirleri başında baykuş kılığında beklemez. Yıldızlar yağmur yağdırma kudretinde değildir ve hastalıklarınızın sebebi karınlarınızın içinde peyda olduğunu düşündüğünüz kurtlar değildir."*[3] Ayrıca Rasûlullâh hastalıklar ve tedaviyle ilgili bu yanlış kanaatlerin ortadan kalkması için Müslümanlar arasında "*Kâhin ve büyücülere inananlar Muhammed'e indirileni inkâr etmiştir."*[4] ilkesine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda Hz. Elçi, bazı hadislerinde son derece sert bir dille uyarıda bulunmakta, hastalıktan şifa bulmak için tedavi yollarını şart koşmaktadır. Hadislerde yer alan tedavi yollarını "Fiziki Tedavi" ve "Psikolojik Tedavi" olarak iki başlıkta ele alabiliriz.

2.1. Fiziki Tedâvî

Hz. Peygamber, fiziki olarak tedaviye başvurulmasına öncülük etmekte, bu kapsamda doktora gitmeyi ve ilaç kullanmayı oldukça önemsemektedir.

Bu konuda Hz. Peygamber, *"Ey Allah'ın kulları! Tedâvi olun. Zira Yüce Allah yaşlılık dışında bir dert verdiyse, mutlaka beraberinde şifa(sını) da vermiştir."*[5] *"Allah hem derdi hem de devayı göndermiş, her hastalığa bir çare yaratmıştır. Tedâvi olun ancak tedâvide haram kullanmayın."*[6] uyarılarıyla tedâvi yollarının aranmasını emretmektedir.

Hz. Peygamber, dönemin şartlarına göre yapılan tedavi şekillerinden kan aldırmayı[7] teşvik etmiş, bal şerbeti içmeyi,[8] soğuk tatbik etmeyi,[9] sarımsak ve soğan yemeyi

---

[1] Türk Dil Kurumu, 25 Ekim 2016, http://www.tdk.gov.tr,.

[2] İlyas Uçar, "Hz. Peygamber Zamanında Medîne'de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy 8 (Eylül 2017): 197.

[3] Müslim, Selâm, 106.

[4] Müslim, selam, 125.

[5] "تَدَاوَوْا عِبَادَ اللهِ فَإِنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلاَّ وَضَعَ مَعَهُ شِفَاءً إِلاَّ الْهَرَمَ..." İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî, *Sünen-i İbn Mâce* (Suudi Arabistan: Dâru"s-Selâm, 2000), Tıbb, 1.

[6] Ebû Dâvûd, Tıbb, 11.

[7] Ebû Dâvûd, Tıbb, 3, 4, 5.

[8] *Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Buhârî,* Çağrı Yay., 1981. (İstanbul, t.y.), Tıbb, 4, 12, 18, 24, Talâk, 8; Müslim, Selâm, 91; Talâk, 20.

[9] "Humma Cehennemin şiddetindendir, sizler o harareti su ile serinletiniz." Buhârîi Tıbb, 28; Müslim, Selâm, 78.

önermiştir.[1] Göze sürme taşı çekmeyi[2] mantar suyu damlatmayı,[3] çörek otu[4] yemeyi tavsiye etmiştir. Sivilcelerin tedavisinde dağlama yöntemine,[5] psikolojik hastalıklara yönelik olarak rukye seçeneğine başvurmuş,[6] hazımsızlık problemi yaşayanlara deve sütünü işaret etmiştir.[7]

Başından yaralanan bir sahabinin zararlı olup olmadığı araştırılmadan, uzmanına danışılmadan dikkatsiz davranılıp teyemmüm yerine boy abdesti almaya zorlanması neticesinde yaraya enfeksiyon kaptırıp ölümüne sebep olanlar için, *"Onun ölümüne sebep oldular, Allah onların canlarını alsın! Cehaletin şifası sormak değil miydi?"*[8] ikazı dikkat çekmektedir. Bu hadiste, bir bilene sormanın gereğine işaret edilmekte, tedbirsiz ve keyfi davrananlar şiddetle ikaz edilmektedir. Şifanın sormaya bağlanması tedâvî için gerekli kapıları çalmak olarak yorumlamak yanlış olmayacaktır.

Burada şunu vurgulamak gerekmektedir. Bu uygulamalardan tercih edilen hususların bir kısmı günümüzde geçerliliğini korumakla birlikte yerel olan uygulamalar da bulunmaktadır. Burada alınması gereken ve evrensel olan mesaj tedavi imkânlarının araştırılmasıdır.

Hz. Peygamberin tavsiye ve uygulamalarına bakıldığında hastaya fiziki müdahaleler kapsamında; dağlama, ilaç kullanma, perhiz, hacamat, soğuk tatbiki, protez, bitkisel, vb. tedavi yöntemlerine başvurulduğu gözlenmektedir.[9] Genel itibari ile durum böyleyken, özel olarak da hastaların tedâvi süreçleri ile yakından ilgilenip gerekli yönlendirmelerde bulunduğunu görmekteyiz.[10]

Ebû Sâîd el-Hudrî anlatıyor: Hasta olduğum bir gün Rasûlullâh beni ziyarete geldi. Elini göğsümün üzerine koydu, -öyle ki kalbimin üzerinde elinin serinliğini bile hissettim- ve şöyle buyurdu: *"Sen kalp hastası bir kimsesin. Sakîf'in kardeşi Haris b. Kelede'yi getirt. Çünkü o tıp ile meşgul olan bir kişidir. Medine'nin acve denilen hurmasından yedi tane alıp çekirdekleriyle dövsün. Sonra onları sana ağızdan versin.*[11]

Kalp rahatsızlığına yakalan Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın durumu da Ebû Sâîd el-Hudrî ile benzerlik göstermektedir. Hz. Peygamberin Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı buhastalıkta döneminin uzmanı olan Doktor Hâris b. Kelede'ye gönderdiği[12] bildirilmektedir.

Sahabe döneminde bazı cilt ve deri hastalıklarına yakalananların olduğu da kaynaklarda verilen bilgilerden anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Abdurrahman b. Avf ve Zübeyr b. Avvâm gibi iki güzîde sahabinin uyuz hastalığına veya bir çeşit deri

---

[1] İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr,* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 307.

[2] *Sürme taşı ile sürme çekin. Çünkü sürme taşı, gözü açar ve kirpikleri besler."* Ebû Dâvûd, Libâs, 13, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, Libâs, 22, 23; *Sünenü'n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), Zînet, 28.

[3] Tirmizî, Tıbb 22.

[4] Buhârî, Tıbb, 7.

[5] Tirmizî, Tıbb 11.

[6] Buhârî, Tıbb 26; Ebû Dâvud, Tıbb 18

[7] Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed Şeybânî, *Müsned,* thk. Şuayb Arnavûtî, (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2001), 629.

[8] "...قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللهُ أَلَمْ يَكُنْ شِفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالَ..."Ebû Dâvûd, Tahâret, 125; İbn Mâce, Tahâret, 93

[9] Uçar, *Hz. Peygamber Zamanında Medîne'de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri,* 208-212.

[10] "...مَا ملأَ آدمِيٌّ وِعَاءً شَرّاً مِنْ بَطنِه ، بِحسْبِ ابن آدمَ أُكُلاتٌ يُقِمْنَ صُلْبُهُ ، فإنْ كَانَ لا مَحالَةَ ، فَثُلُثٌ لطَعَامِهِ ، وثُلُثٌ لِشرابِهِ ، وَثُلُثٌ لِنَفَسِهِ..." Tirmîzî, Zühd 47; İbn Mâce, Et'ıme, 50; "...لِيُمْنى لِطَهُورِهِ وطَعَامِه ، وكَانَتْ اليُسْرَى لِخَلاَئِهِ وَمَا كَانَ منْ أَذىً..." Ebû Dâvûd, Tahâret, 18; " الطُّهُورُ شَطْرُ الإيمانِ" Müslim, Tahâret, 1; Tirmîzî, Deavât, 86; " وخذ مِن صِحَّتِكَ لَمَرَضِك " Buhârî, Rikâk 3. Tirmîzî, Zühd 25; İbn Mâce, Zühd, 3;"...مَا ملأَ آدمِيٌّ وِعَاءً شَرّاً مِنْ بَطنِه... " Tirmîzî, Zühd, 47, İbn Mâce, Et'ıme, 50.

[11] Ebû Dâvûd, Tıbb, 12.

[12] Ebû Dâvud, Tıbb 12. Haris b. Kelede'ye bu rahatsızlıktan dolayı yönlendirilen kişinin Sa'd b. Ebî Râfî olduğu da söylenmektedir. Mithat Eser, *Engelli Sahabiler* (İstanbul, 1981), 98.

hastalığına yakalandıkları kimi rivayetlerde belirtilmektedir. Allah Rasûlü; *"İpek elbise giymeyiniz. Çünkü ipeği dünyada giyen âhirette giyemez."*[1] hadisiyle erkeklerin ipekten mamül elbiseler giymelerinin yasaklamıştır. Buna karşın Hz. Zübeyr ve Abdurrahman b. Avf'a[2], hastalıkları nedeniyle elbiselerin vücutlarına sürtünmesi ile derinin tahriş olmasının önüne geçmek ve iyileşme sürecini hızlandırmak için ipek elbise giymelerine ruhsat verdiği belirtilmektedir. Hatta bazı kaynaklarda bunu onlara zorunlu kıldığına dair malumat vardır.[3] Dahası soğan sarımsak yemeleri halinde hastalıklarına iyi geleceğini önerdiği de[4] haber verilmektedir.

Günümüze kadar ulaşmış örneklerden birisi de Sa'd b. Zürâre'dir. Yüzünde beliren bir türlü giderilemeyen bir çeşit cilt hastalığı olan sivilcelerin[5] izale edilmesi için Sa'd b. Zürâre'ye dağlama/yakma/söndürme yönteminin uygulamasına onayverdiği anlaşılmaktadır.

Uçar, zamanın şartlarına göre çeşitli yollarla tedavi edilen, edilmeye çalışılan hastalıklar üzerine hazırladığı, dönemin tedavi yöntemlerine de yer verdiği makalesinde hadislerde yer alan bazı hastalık isimlerini tespit etmiştir. Bu hastalıklar; 'Veba', 'Zâtü'l-Cenb/'Göğüs sancısı', 'İshal', 'Kurdeşen', 'Baş ağrısı', 'Kalp Rahatsızlıkları', 'Prostat', 'Göz iltihabı', 'Görme bozuklukları', 'Deri hastalıkları', 'Difteri'; 'Taun', 'Karın ağrıları'/'Dâhilî hastalıklar', 'Nazar', 'Basur/'Hemoroid', 'Çiçek', 'Grip', 'Ğalebetü'd-Dem/'Yüksek Nabız', 'Fıtık', 'Hâme/'Haşere Zehirlemesi', 'Irku'n-Nesâ/'Siyatik', 'Verem', 'Kızamık' ve 'Hazımsızlıktır.'[6]

Bu hastalıkların her birisinde tedavi olmak için farklı yöntemlerin takip edildiği anlaşılmaktadır. Sünnette yer alan bütün bu örnekler, emirler, tavsiyeler, hastalığın tedavisinde maddi vesilelere tevessül etmenin sağlık kuruluşlarına yani doktora müracaat etmenin ve ilaç kullanmanın gerekliliğini gayet açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

İslâm, kişinin tedavi yollarına tevessül etmesini şifaya kavuşmak için duayı ihmal etmemesini ve böylece hakiki manada tevekkül göstermesini de talep etmektedir. Zira bir rivayette devesini sağlam bir kazığa bağlamadan salıveren bir bedevîye, devesini ne yaptığının sorulduğu, onun da "Allah'a tevekkül ettim ve onu serbest bıraktım." diye cevap verdiği aktarılmaktadır. Bu cevap üzerine Hz. Elçinin, devesini sağlam kazığa bağlaması ve sonra tevekkül etmesini tavsiye ettiği bildirilmektedir. Bu örnekte de görüldüğü üzere her insan, hastalıktan korunmada ve tedavi için şifaya ulaşmada gerekli sebeplere tevessül, tevessülün yanında da dua etmelidir. Ne tevessül ne de dua ihmal edilmelidir. Şifayı veren Şafi olan Allah'tır. Hasta için dua hastalığa psikolojik tedavi açısından önemli bir işleve sahiptir.

2.2. Psikolojik Tedavî

Hz. Peygamber en başta müminlere şifa ve rahmet[7] olan Kur'ân'ın mübelliği, hayatı ve sünneti ile gönüllerin şifası, kalplerin tabibidir.

Gönüllerin teskini, psikolojik hastalıklar açısından düşünüldüğünde daha da bir önem arzetmektedir. İnsanı yiyip bitiren kaygıların, korkuların stres, bunalım ve depresif

---

[1] "...لاَ تَلْبَسُوا الحرير ، فَإِنَّ مَنْ لَبِسهُ في الدُّنْيَا لَمْ يَلْبَسْهُ في الآخرة..." Buhârî, Libâs, 25; Müslim, Libâs, 11, Tirmîzî, Edeb, 1; İbn Mâce, Libâs, 16.

[2] "...رَخَصَ رسُولُ اللهِ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وسَلَّم للزبير وعبْد الرَّحْمنِ بنِ عوْفٍ في لبْسِ الحَرِيرِ لحِكَّة�ٍ بهما..." Buhârî, Libâs 29; Müslim, Libâs, 24-25; Buhârî, Cihâd, 91; Ebû Dâvud, Libâs, 9; Nesâî, Zînet, 92.

[3] İbn Sa'd Muhammed b. Menî ez-Zührî, *Kitabü't-Tabakâti'l-Kübrâ,* thk., Alî Muhammed Amr, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), III, 121; Eser, 160.

[4] İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, 307.

[5] Tirmizî, Tıbb 11.

[6] Uçar, *Hz. Peygamber Zamanında Medîne'de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri,* 199-207.

[7] "...وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْاٰنِ مَا هُوَ شِفَاۤءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ..." İsrâ: 17/82.

hastalıklara sebep olduğu ortadadır. Din, elem ve ıstırapları negatif olarak algılama potansiyelini olumlu yönde değiştirir. Yani din, insanlara her hadisede ilahî bir hikmet, kaderî bir sebep bulunduğu inancını yerleştirmekte ve onların olaylara daha iyimser bakmalarını sağlamaktadır. İnsanın haleti ruhiyesinin sağlıklı olması beden sağlığını da olumlu yönde etkileyecektir.[1] Kalplerin itminanı ancak sabırla, şükürle, kanaatle tevekkül ile kısacası imanla mümkün olmaktadır. Hz. Peygamberin bütün gayesi insanlığı, dünya ve ahiret saadetini temin edecek olan iman ilkelerini teblîğ etmek, tebyîn etmek ve tatbik etmektir. O, "*İçimizden birisi olarak gönderilen ve biz müminlere çok düşkün ve çok şefkatli olandır."*[2] Tebliğ görevini ifa ederken "*İnanmıyorlar diye kendini helâk edip bitirircesine*"[3] çabalaması da insanlığa olan muhabbeti sebebiyledir. Çünkü *"...kalpler ancak Allah'a iman ile huzur bulur"*[4] bir kalbin imanla buluşması dünyalık metalardan daha hayırlıdır.

Hz. Peygamber Hayber Savaşı esnasında Hz. Ali'ye şu hatırlatmayı yapmıştır: *"Ey Ali, sen şimdi Hayberlilere iyice yaklaşıncaya kadar sükûnetle ilerle. Sonra onları İslâm'a davet et ve üzerlerine vâcip olan İslâmî esâsları onlara haber ver. Allah"a yemin ederim ki senin vasıtanla Allah"ın bir kişiye hidayet vermesi, kırmızı develerin olmasından daha hayırlıdır."*[5]

Şu ifadeler psikolojik başa çıkma açısından sekînete ermiş, huzurla dolmuş, itminana ermiş, hidayet bulmuş bir kalbin ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

Gelse celalinden cefa
Yahut cemalinden vefa,
İkiside cana şifa:
Kahrın da hoş, lutfun da hoş.[6]

Edebiyatımız, bu dörtlük gibi daha nice zengin içeriği barındırmaktadır. Bu mısralar iman cevherinden ifadeye yansıyanlardan seçilmiş bir örnektir. Kahrı da lütfu da hoş karşılayan her ikisini de cana şifa olarak değerlendiren bir yaklaşım, ne ulvî bir halet-i ruhiyedir.

İbrahim Hakkı Erzurûmî'nin Tefvîznâme adlı eseri her bir kelimesi Kur'an'dan ve sünnetten süzülen birer damla olarak psikoterapide ideal bir reçete niteliğindedir. Humâsî bir tarzda yazılmış olan Tefvîznâme'nin ilk beşliği şöyledir:

Hak şerleri hayreyler
Zannetme ki gayreyler
Ârif ânı seyreyler
Mevlâ görelim n'eyler
N'eylerse güzel eyler.[7]

Gönül kıvamı, bütün hastalar için özellikle de psikolojik hastalıklar için ziyadesi ile önemlidir.[8] Hastalığı yenmede moral motivasyonun ne denli önemli olduğu uzmanlar tarafından dile geitirlmektedir. Üzüntülerin birçok hastalığı olumsuz etkilediği de

---

[1] Muhammed Kızılgeçit, "Yalnızlık Dindarlık İlişkisi", *Din, Değerler ve Sağlık,* 517-555. İstanbul: DEM Yayınları, 2017, s. 543; Stack, S. (2000); Dindarlık, Depresyon ve İntihar. (Çev. Talip Küçükcan), *Akademik Araştırmalar Dergisi,* 2(7-8), 75-83.

[2] "...حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ..." Tevbe: 9/128.

[3] "...لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ.." Şuara: 26/3.

[4] "...اَلَّذِينَ اٰمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللهِّ اَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ.." Râd:13/28

[5] "... فَوَاللَّهِ لأَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ بِكَ رَجُلاً خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَكَ حُمْرُ النَّعَمِ.." Buhârî, cihâd, 41.

[6] Antoloji, "Kahrında Hoş Lütfunda Hoş", (Erişim 19 Mart 2020).

[7] Antoloji, "Tefvîznâme", (Erişim19 Mart 2020).

[8] Muhammed Kızılgeçit, *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Çalışma,* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 109.

ortadadır. Hastaya moral vermek amaçlı olarak yalan söylenmesinin dahi mübah görülmesi meselenin ehemmiyetini göstermektedir.

Hastanın moral motivasyonunu yüksek tutmada hasta ziyareti önemli bir yere sahiptir. İnsan sosyal bir varlıktır her daim eş dost aile yakın çevre uzak çevre ile iletişim kurma arzusu fıtratının bir gereğidir. Hastalık kişiyi sosyal hayattan alıkoymakta bir eve, bir odaya belki bir yatağa mahkûm etmektedir. Dolayısıyla ziyaretçiler hastayı sosyal hayata bağlayan bir köprü niteliğindedir.

Hz. Peygamber arkadaşlarından hastalığa duçar olanları ziyaret etmeyi asla ihmal etmemiş,[1] ümmetine de *"... Hastayı ziyaret edin..."* [2] buyurmuş, hasta ziyaretinde bulunan kimsenin meleklerin mağfiret duâsına[3] ortak olacağını vurgulamış, hastanın yanı başında yer almayı cennette olmakla bir tutmuştur.[4] Hz. Peygamber bu ve benzeri hatırlatmaları ile hastanın halinin sorularak sıkıntısını içine atmayıp birilerine anlatabilmesine, sohbet ve ülfet edebilmesine imkân sağlanmasını istemiştir.

İnsan ülfet etmeyi, ülfet edilmeyi ünsiyet kurmayı aramaktadır. Sağlıklı olan kişiler, bir kapıyı çalıp sohbetine hemdem bulabilecekken hasta için kapısının çalınmasından başka seçenek yoktur. Kapının sık sık açılıp hatır gönül soranların artması hastanın gönlüne ferahlık kazandıracak gelen gidenlerin usulüne uygun eylemleri ve teselli edici söylemleri ile hasta güç kuvvet bulacaktır. Kapının sürekli kapalı kalması ise yalnızlık duygusunu derinleştirebilecektir.

Divan edebiyatı şairlerimizden Fuzûlî bu tabloyu veciz kalemiyle şöyle resmetmektedir:

Ne yanar kimse bana âteş-i dilden özge
Ne çalar kimse kapım bâd-ı sabadan gayrı
Yetti bîkesliğim ol gayete kim çevremde
Kimse yok çizgine girdâb-ı belâdan gayrı

Şair, derdi ile başbaşa kaldığını sabah rüzgârından gayrı kapısını çalanın olmadığını, etrafında belâ girdabının dönüp dolaşması dışında kimi kimsesi kalmadığını belirtmektedir.

Hasta, hatırlanmayı çokça arzulayacaktır. Gücü kuvveti yerinde iken yanında olanların hastalık anında da yanında olması hastayı sevindirecek, moralini yükseltip güçlendirecektir.[5]

Hastanın tedavi sürecinde psikolojik tarafının güçlü olmasında yerinde ve miktarınca yapılan hasta ziyaretleri, derdine hemdert olanların varlığı son derece önemlidir. Nitekim "Likâü'l-halîl, şifâü'l-alîl" "Dostla buluşmak, hastaya şifadır." denilmiştir.[6]

Bir saka (kırbasında su taşıyan), yolda karşılaştığı diğer bir sakadan bir tas su isteyince 'Kendi suyundan niye içmiyorsun?' cevabıyla karşılaşır. Saka: 'Kardeşim sen bana

---

[1] "....عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كَانَ رسولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وسَلَّم يَعُودُنِي عَامَ حَجَّةِ الْوَداعِ مِنْ وَجعٍ اشْتَدَّ بِي...." Buhârî, Cenâiz, 36, Vesâyâ 2, Nefekât 1, Merdâ, 16, Deavât 43, Ferâiz, 6; Müslim, Vasıyyet, 5. Ebû Dâvûd, Ferâiz, 3; Tirmîzî, Vesâyâ, 1; Nesâî, Vesâyâ, 3; İbn Mâce, Vesâyâ, 5; "... أصيب سعد يوم الخندق رماه رجل | من قريش يقال له بن العرقة رماه في الأكحل فضرب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم..." Buhârî, Salât, 77; Müslim, Cihâd ve's-Siyer, 65; Ebû Dâvûd, Cenâiz, 4; "... جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ مَرِضْتُ فَأَتَانِى رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم..." Tirmîzî, Ferâiz, 7; Buhârî, Merda, 2.

[2] "...أَطْعِمُوا الْجَائِعَ ، وَعُودُوا الْمَرِيضَ ، وَفُكُّوا الْعَانِيَ..." Buhârî, Merdâ, 4, Cihâd, 171, Et'ime 1, Nikâh, 71,

[3] "...ما من مسلم يعود مسلماً غدوة إلا صلى عليه سبعون ألف ملك حتى يمسي ، وإن عاده عشيةً إلا صلى عليه سبعون ألف ملكٍ حتى يصبح ...وكان له خريف في الجنة" Tirmîzî, Cenâiz 2 Birr, 64; Ebû Dâvûd, Cenâiz 3; İbn Mâce, Cenâiz 2 "عَادَ مَرِيضًا نَادَى مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ طِبْتَ وَطَابَ مَمْشَاكَ وَتَبَوَّأْتَ مِنَ الْجَنَّةِ مَنْزِلاً..." İbn Mâce, Cenâiz, 2; "...مَنْ عَادَ مَرِيضاً أَوْ زَار أَخاً لَهُ في الله ، نَادَاهُ : بِأَنْ طِبْتَ ، وطَابَ ممْشَاكَ ، وَتَبَوَّأْتَ مِنَ الجنَّةِ منْزِلاً..." Tirmîzî, Birr, 64; İbn Mâce, Cenâiz, 2

[4] "...لم يزل في خُرْفَةِ الجنة حتى يرجع..." Müslim, Birr, 40-42; Tirmîzî, Cenâiz 2.

[5] M. Yaşar Kandemir, vd., *Riyâzu's-Sâlihîn Peygamberimizden Hayat Ölçüleri,* IV, 495.

[6] Kandemir, vd., *Riyâzu's-Sâlihîn,* IV, 495.

oradan bir tas su ver' der tekrar. Burada amaç su içmek değil[1] hemdert olma hemdert bulma yani dertleşme ihtiyacıdır.

Hava kurşun gibi ağır!!
Bağır bağır bağır bağırıyorum.
…O diyor ki bana:
— Sen kendi sesinle kül olursun ey!
Kerem gibi yana yana...
Dert çok, hem dert yok
Yüreklerin kulakları sağır...
Hava kurşun gibi ağır
Bağır bağır bağırıyorum... [2]

dizelerinde şairin, derdini paylaşacağı, halini arzedeceği, içini açacağı/dökeceği bir yârene ne denli muhtaç olduğunun ızdırabı derinden hissedilmektedir.

Hasta ziyareti görüldüğü gibi hasta için önemli bir ihtiyaçtır. Hz. Peygamber çok sayıda hadisi ile ümmetini hasta ziyaretine yönlendirmiştir. Konuyla ilgili şu örneklere bakmak yeterli olacaktır.

Bir kudsî hadiste, *"Allahü Teâlâ kıyamet gününde şöyle buyurur: "Ey Âdemoğlu! Hastalandım, beni ziyaret etmedin."* Âdemoğlu: Sen âlemlerin Rabbi iken ben seni nasıl ziyaret edebilirdim? der. "*Falan kulum hastalandı, ziyaretine gitmedin. Onu ziyaret etseydin, beni onun yanında bulurdun."*[3] buyurulmuş.

Ebû Hüreyre'den gelen bir hadiste de hasta ziyareti Müslümanın Müslüman üzerindeki haklarından sayılmıştır. *"Müslüman'ın Müslüman üzerinde altı hakkı vardır: Karşılaştığında selam vermek, davet ettiğinde icâbet etmek, nasihat istediğinde nasihat etmek, hapşırır da 'elhamdülillah' derse 'yerhamükellah' demek, hastalandığında ziyaret etmek ve vefat ettiğinde cenâzesini takip etmek."*[4]

Bir başka hadis de şöyledir: *"Bir insan, bir hastanın hâlini hatırını sormaya gider veya Allah için sevdiği bir kişiyi ziyaret ederse, ona bir melek şöyle seslenir: Sana ne mutlu! Güzel bir yolculuk yaptın. Kendine cennette barınak hazırladın!"*[5] *"Bir kimse hasta ziyaretine gidince Allah'ın rahmetinin içine dalmış olur. Hasta yanında oturunca da hakkında rahmet gerçekleşir."*[6]

Birinci hadiste Allah'ın rızasının hastanın yanı başında aranmasının gereği vurgulanmış, ikinci hadiste hasta ziyareti Müslümanın Müslüman üzerindeki haklarından sayılmış, son hadiste de hasta ziyareti; yolculukların en güzeli, cennette kendine yer hazırlama ve Allah'ın rahmetine dalma olarak vasfedilmiştir. Bu teşvikler ve daha birçok hadiste önemine işaret edilen ziyaret vazifesi ile hastaya hemdert olunması, hastanın sevenlerinden, ziyaret eden dost ve akrabalarından aldığı güçle mukavemetinin artması gönlünün ferahlatılması istenmiştir.

Hasta ziyaretinde; sürenin kısa tutulması, hastanın moralini yükseltecek konuşmaların yapılması, sağlık ve temizlik kurallarına dikkat edilmesi, hastaya dua edilmesi ve hastadan dua istenmesi gibi hususlara dikkat edilmesi de özellikle vurgulanmıştır.

---

[1] Sayar, *Ruh Hali,* 31.

[2] Antoloji, "Kerem Gibi", (Erişim 21 Mart 2020).

[3] "...يَا ابْنَ آدَمَ مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي ، قال : ياربِّ كَيْفَ أعُودُكَ وأنْتَ رَبُّ العَالَمين ؟ قال : أمَا عَلِمْتَ أنَّ عَبْدِي فَلَمْ تَعُدْهُ ،أمَا عَلِمتَ أنَّك لو عُدْتَه لوجدتني عنده..." Müslim, Birr, 43.

[4] " ...وَعِيَادَةُ الْمرِيضَ..." Buhârî, Cenâiz, 2; Müslim, Selâm, 4, 5; İbn Mâce, Cenâiz, 1 Buhârî, Cenâîz, 2; Müslim, Selâm, 4; İbn Mâce, Cenâiz, 1.

[5] Tirmîzî, Birr, 64; İbn Mâce, Cenâiz, 2.

[6] İmam Mâlik, *Muvatta*, Ayn, 17.

Hz. Peygamber hastalara; *"Ey insanların Rabbi olan Allah'ım! Bu ızdırabı gider. Şifayı veren sensin, senden başka kimse şifa veremez."*[1] diyerek dua etmiş ve ümmetini de duaya teşvik etmiştir.

Tedâvi olmak şarttır. Ancak duâ edip Allah'tan şifa dilemek de en az fiziki tedavi kadar değerlidir, manevî bir ağırlığa sahiptir. Sosyal psikoloji ve kişisel gelişim açısından maneviyat, bir kimsenin zorluklara karşı koyma ve üstün moral gücüne sahip olmasıdır. Maddî bakım, tıbbi ve psikososyal iyileştirme hizmetlerinin önemli bir parçasıdır.[2] Duâ, huzur ve ferahlık vererek kişinin sıkıntısını, şüphelerini ve korkusunu giderir, insana moral verir. İnsan gönülden duâ eder ve kabul edileceğine inanırsa bu hâl, ondaki ruh gücünü kuvvetlendirecektir.[3]

Hasta için "psikoterapi" mahiyetinde hiçbir yan etkisi olmayan bir başka husus da şefkatli davranışlardır. Hasta bakıcısından doktoruna, hemşiresinden teknik personeline kadar, hastane çalışanlarının hastalara müşfik davranıp tebessümle yaklaşması tedâvi sürecinde hastanın mukavemetini artırıcı nitelik taşımaktadır. Bu noktada hekimlerin sorumlulukları büyüktür. Hekimler, mütebessim bir yüz, şefkatli bir göz ve bir de iki çift tatlı sözle hastalarını tedavi etmeyi ihmal etmemelidirler. Özellikle hasta hizmetinde bulunan refakatçi konumundaki hasta yakınlarının ve hasta ile daha yakın ilişkide olan hemşire ve hasta bakıcı gibi sağlık personelinin, gönül okşayıcı sözleri, nazik dokunuşları, umut veren yaklaşımları, hastalığı unutturacak kadar önem arzetmektedir. Ayrıca hastaya yük olduğu kaygısını hafifletmenin de bundan başka yolu yoktur.[4]

Hz. Peygamber, hastaların umutlarını canlı tutmak ve gönüllerini rahata kavuşturmak arzusuyla onlara teselli edici sözlerle yaklaşmıştır. Bazı hastalıkların ardından gelen ölümleri şehitlik mertebesiyle müjdelemiş, hataların bağışlanmasına vesile olan kefaret olarak vasfetmektedir.[5] Bu minvalde Allâh Rasûlü, *"Başına bir sıkıntı gelen hiçbir Müslüman yoktur ki Allah (bu sıkıntı sebebiyle) ağacın yapraklarının dökülmesi gibi onun günahlarını dökmesin." "Allah kime hayır vermeyi murat ettiyse, onu musibetlerle imtihan eder."*[6] *"Müslüman'a, vücuduna batacak dikene varıncaya kadar, hastalık, keder, hüzün, eza ve can sıkıntısı her ne isabet ederse, Allah bu musibetleri sebebiyle o Müslüman'ın günahlarından bir kısmını örter."*[7] açıklamalarını yapmış, *"Bir hastanın yanına girince, sağlık ve uzun ömür temennisiyle onu rahatlatın. Zira böyle yapmak onun gönlünü hoş eder."*[8] buyurmaktadır.

2. KARANTİNA

Karantina, bulaşıcı bir hastalığın yayılmasını önlemek için belli bir bölgenin kontrol altında tutulup giriş çıkışların engellenmesi biçiminde uygulanan sağlık önlemidir.[9] Böyle bir önleme maruz kalmış hasta izole edilmiş ve karantinaya alınmış hastadır. Medeniyetimizde daha önce bu uygulama için tahaffuz kelimesi kullanılmaktadır.

Sağlık en büyük nimettir. Hasta ziyareti, müminlerin birbirleri üzerindeki haklarından biri olarak önemle üzerinde durulmuş ve birçok hadisle ihmal edilmemesi gereken bir ödev olarak vurgulanmış bir durum olmakla birlikte bulaşıcı hastalıklarda hem

---

[1] Tirmîzî, Cenâiz, 4, Deavat, 111; Ebû Dâvûd, Tıbb, 17.
[2] Serpil Başar, "Hastanelerde Din Hizmeti Modeli", 383.
[3] Serpil Başar, "Kur'an ve Buhârî'nin Kitabu'l-Merdâ Rivayetleri Çerçevesinde Hastalara Manevi Yaklaşım" *İslâmi Araştırmalar Dergisi,* Sayı: 3, XXV., 3. 137-146.
[4] Recep Ertuğay, *Nübüvvet Aynasında Şefkat,* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 119.
[5] Buhârî, Merdâ, 10, 14, 19, Tevhîd 31, Menâkıb 25.
[6] "...مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُصِبْ مِنْهُ..." Buhârî, Merdâ, 1.
[7] Buhârî, Merdâ, 1.
[8] Tirmîzî, Tıbb, 35.
[9] Türk Dil Kurumu (TDK), (Erişim 25 Ekim 2016).

hastanın sağlıklı insanlardan hem de sağlıklı insanların hastadan uzak durmasının bir sorumluluk olduğuna işaret edilmektedir.

İbn Abbâs'tan (r.a.) nakledildiğine göre, Resûlullah (s.a.v.) *"Zarar vermek de zarara zararla karşılık vermek de yoktur."*[1] buyurmaktadır. Yine koruyucu hekimlik ve insana güvenmek bağlamında Hz. Nebî *"Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden emin oldukları kişidir."*[2] ilkesine dikkatleri çekmektedir. Bu hadisler, bulaşıcı hastalık özelinde değerlendirildiğinde hastanın sağlıklı insanlara, sağlıklı olanların da hastaya zarar verecek tutum ve davranışlardan uzakdurmaları sorumluluğunu yüklemektedir.

Allah'ın *"Her namaz/mescit anında güzel elbiselerinizi giyiniz,"*[3] ayeti, Hz. Peygamberin bayram ve arife günleri boy abdesti alması, ayrıca aile fertlerini de buna teşvik etmesi[4] *"Biriniz cuma namazına gideceği zaman boy abdesti alsın."*[5] emri soğan sarımsak yiyenleri mescitlere gelmekten men etmesi[6] üzerinde durduğumuzda temel noktanın insanları rahatsız etmekten uzak olmanın gereği ile ilgili bir vurgu olduğu anlaşılacaktır. Soğan sarımsak yiyen yani rahatsız edici bir kokuyu üzerinde barındıran, ya da genel temizliğini ihmal ederek ter kokusu barındıran, bir kimseyi, Hz. Peygamberin "*Ezan okutup namaza başlamayı, sonra halkın namazını kıldırması için yerime birini bırakmayı, sonra da beraberlerinde odun desteleri olan bir grup erkekle namaza gelmeyenlere gitmeyi ve evlerini ateşe verip yakmayı düşündüm.*[7] diyerek üzerinde ciddiyetle durduğu cemaatle namaz gibi ehemmiyetli bir ibadetten men etmişse, genel sağlığı tehlikeye sokacak bulaşıcı bir hastalık taşıyan kişinin, camiye cemaate gidebilmesi mümkün müdür? Camiye dahi gitmesine engel konan birisinin diğer sosyal ortamlardan da uzak durması gerekmektedir.

Psikolojik bir rahatsızlık olarak ifade edilebilecek bir başka durumda şöyle cerayan etmiştir. Ellerini ayaklarını kınaya boyamış tercihleri ile kadınlığa özenen kişilik bozukluğu taşıyan bir erkekle ilgili olarak Hz. Peygamber; *"Buna ne oluyor?"* diye sorar. Kadınlara benzemeye çalıştığı belirtilir. Hz. Peygamber bu kişinin 'Nekî' denilen bir bölgeye sürgün edilmesini emreder.[8] Olumsuz davranışları ile toplumun etkilenmesinin önüne geçmek, zararlı alışkanlıkların yayılmasını engellemek için bu örnekte de bir çeşit karantina uygulaması olduğunu belirtebiliriz. Burada ruhi bir hastalığın yayılmasının önüne geçmek için izole seçeneği uygulandığı anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamberin veba hastalığı ile ilgili uyarısı günümüz karantina uygulamasıyla birebir örtüşmektedir. Bu konuda şöyle buyurmuştur: *"Veba hastalığının bir yerde çıktığını işittiğiniz zaman oraya gitmeyiniz. Hastalık sizin bulunduğunuz yerde vuku bulursa oradan çıkmayınız."*[9] Aynı şekilde Allah Rasûlü'nün bulaşıcı hastalıklara karşı bir uyarısı da *"...Aslandan kaçar gibi cüzzamlıdan kaçınız."*[10] şeklindedir. Kendisi ile biat edenlerden hasta olan bir sahabi ile de el ile musafaha etmeyip sözlü biati yeterli gördüğü belirtilmektedir. Aynı şekilde Rasûl-i Ekrem'in, aksırma anlarında eliyle ya da

---

[1] "لاَ ضَرَرَ وَلاَ إِضْرَارَ." İbn Mâce, Ahkâm, 17

[2] "...لْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ النَّاسُ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ..."Tirmizî, Îmân, 12; Nesâî, Îmân, 8.

[3] "...يَا بَنِي اٰدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ..." el-Araf: 7/31

[4] "...أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم كَانَ يَغْتَسِلُ يَوْمَ الْفِطْرِ وَيَوْمَ النَّحْرِ وَيَوْمَ عَرَفَةَ وَكَانَ الْفَاكِهُ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالْغُسْلِ فِى هَذِهِ الأَيَّامِ..." İbn Mâce, İkâmet, 169.

[5] Buhârî, Cum`a 2, 5, 12; Müslim, Cum`a 1, 2, 4; Tirmizî, Cum`a 3; Nesâî, Cum`a, 7, 25; İbni Mâce, İkâmet, 80.

[6] "...نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم عَنْ أَكْلِ الْبَصَلِ وَالْكُرَّاثِ...."Müslim, Mesâcid, 72.

[7] Müslim, Mesâcid, 252.

[8] "...« مَا بَالُ هَذَا ». فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ يَتَشَبَّهُ بِالنِّسَاءِ. فَأُمِرَ بِهِ فَنُفِيَ إِلَى النَّقِيعِ..."Ebû Dâvud, Edeb,53.

[9] Buhârî, Tıbb, 30; Müslim, Selâm, 98; Muvatta', Câmi, 7.

[10] "...وَفِرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الأَسَدِ.." Buhârî, Tıb, 19.

elbisesiyle kendini muhafaza ettiği çevrede bulananların korunmasına da azami dikkat gösterdiği haber verilmektedir.[1]

İslâm tarihinde gerçekleşen veba salgını ile ilgili Hz. Ömer'in içtihadı son derece açıktır. Şam'a gitmek üzereyken İslâm ordusu Komutanı Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh, Şam civarında veba salgını olduğunu bildirir. Hz. Ömer de istişarelerden sonra Medine'ye geri dönülmesi emrini verir. Ebû Ubeyde, bu durumu kader inancı kapsamında izah etmekte zorlanmış olmalı ki "Allah'ın kaderinden mi kaçıyorsun?" diye sorar. Hz. Ömer, Keşke bunu senden duymasaydım. Ey Ebû Ubeyde. Evet, Allah'ın bir kaderinden diğer bir kaderine kaçıyoruz."[2] diye cevap verir ve devamında der ki: "Develerini otlatmak için, biri verimli diğeri kıraç iki yamaçlı bir vadiye götürsen ve onları ister otu bol yerde ister çorak yerde otlatsan, sonuçta her iki yerde de Allah'ın kaderiyle otlatmış olmaz mısın?[3]

Buraya kadar verdiğimiz örnekler sağlık mensuplarının, izole edilmesi gerektiğini düşündükleri hastaların ve bu tür hastalarla ilişkide olan yakın çevre ile diğer insanların verilen kararlara, alınan tedbirlere uymalarını gerekli kılmaktadır.

27 Aralık 2019 tarihinde Çin'in Wuhan kentinde ortaya çıkıp bütün dünyaya yayılan salgın hastalık çok sayıda ölüme sebep olmuştur. Bugün 27.09.2020 tarihi itibariyle 164 ülkeye 6 kıtaya yayılan Covid-19/Koronavirüs, 33.139.393'den fazla kişiye bulaşmış, 1.000.175 can kaybına sebep olmuştur ve sayı hızla artmaktadır. Hastalığın önüne geçebilmek için olabildiğince insanlar arası ilişkiler asgariye indirilmeye çalışılmaktadır. İslâm ülkelerinde de bu kapsamda Kâbe'de tavaf, durdurulmuş başta Mescid-i Nebi olmak üzere Cuma namazları dâhil cemaatle namazlara sınırlama getirilimiştir. Ülkemizde de eğitim-öğretime ara verilmesinden camilerde ibadete düzenleme getirilmesine kadar bir dizi tedbirler alınmıştır. Hz. Peygamber sallallahü aleyhi ve sellemin uygulamalarına bakıldığında alınan bu tedbirlere uymak sünnet açısından da zorunluluk göstermektedir.

SONUÇ

Hastalar, -bazen tedâvi imkânı olmadığı, bazen de tedâvisi çok büyük meblağlar gerektirdiği veya katlanılması güç ıstırablara neden olan- hastalıkları nedeni ile duygu ve davranış yönüyle etkilenmekte, dolayısıyla farklı tepkiler vermelerine sebep olan olağanüstü zorluklar yaşamaktadırlar

Hastalıktan önce sağlığın kıymeti bilinmelidir. Hz. Peygamberin hasta ve hastaya yaklaşımında en öncelikli durum sağlığın sürdürülebilmesini sağlamaktır. Bunun için de beden temizliğine ve alınan gıdalara dikkat edilmelidir.

Dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da kalbin imanla inşirah bulması, çağın yaygın hastalıklarından strese bağlı olarak gelişen, buhran bunalım depresyon gibi ruh sağlığı ile birlikte beden sağlığını da olumsuz etkileyen vesvese, korku, kaygı vb. evhamdan uzaklaşma imkânına ulaşılmasıdır.

Tedbirsizlikten ya da tedbirlere rağmen bir hastalıkla yüz yüze kalındığında da yapılması gereken; tedavi yollarına başvurmak, doktora müracaat etmek ve tedavi planına uymaktır. "Allah ne dilerse o olur" yaklaşımı ile tedavi yollarını ihmal etmek asla kabul edilir değildir. Mümine düşen tedbirini almak tedavi imkânlarını azami ölçüde yerine getirmek bununla birlikte "Ben üzerime düşeni yaptım/yapıyorum Allah ne dilerse öyle olur' demek ve hayırlı bir sonuca ulaşmak için fiili ve sözlü duayı ihmal etmemektir.

---

[1] "... كَانَ إِذَا عَطَسَ غَطَّى وَجْهَهُ بِيَدِهِ أَوْ بِثَوْبِهِ وَغَضَّ بِهَا صَوْتَهُ..."Tirmizî, Edeb, 6

[2] "... يَا أَبَا عُبَيْدَةَ نَعَمْ نَفِرُّ مِنْ قَدَرِ اللهِ إِلَى قَدَرِ اللهِ..."Muvatta Camii, 7.

[3] Müslim, Selâm, 98.

Hz. Peygamber, hastaları fiziki/maddî ve psikolojik/manevi olarak çeşitli tedavi seçeneklerine yönlendirmiş bununla eş zamanlı olarak; ziyaretle hastayı yalnız bırakmıyarak, dua ile umutları canlı kılarak, şefkat ve merhametli yaklaşımla gönülleri hoş ederek hastanın ve hasta yakınlarının moral motivasyonunu dinamik tutmak istemiştir.

Bulaşıcı hastalıklarla ilgili olarak günümüz karantina uygulamasının bir benzerini döneminde meydana gelen veba ve cüzzam gibi hastalıkların yayılmasını önleyici bir tedbir olarak kullanmıştır.

Günümüzde bulaşıcı hastalıklar için alınan tedbirlere uymak Hz. Peygamberin sünnetini önemseyen bir mümin için harfiyyen yerine getirilmesi gereken bir zorunluluktur. Soğan sarımsak gibi rahatsız edici kokular saçan yiyeceklerden yemiş bir insanın camiye/cemaate gelmemesi gerekirken, veba hastalığındaki uygulama açıkça ortadayken, bulaşıcı virüs taşıyan/saçan ya da böyle bir ihmali barındıran bir kimsenin topluma karışması, ferdî ailevi ve içtimai mecburiyet olmadıkça sokağa çıkması dahası aile bireyleri ile aynı ortamı paylaşması bir canın ölümüne sebep olmak kadar büyük bir vebaldir. Günümüzde meydana gelen, Korona/Covid19 salgını kapsamında sorumlu yetkili mercilerin aldığı kararlara uymak/uymamak Hz. Peygamberin sünnetine uymakla/uymamakla eşdeğerdir.

Hasta ile birlikte hasta yakınları, uzaktan akrabaların, dost ve ahbabın özellikle de sağlık pesonelinin ilgi ve desteğine muhtaçtır. Sağlık çalışanlarına da aynı şekilde hasta ve yakınlarının, azami hürmet göstermesi ihmal edilmemelidir. Covid-19/Koronavirüs hastalığında görüldüğü üzere hastaların yükü en başta sağlık çalışanlarının omuzlarındadır. Hastalık kapma riskini göze alarak canla başla görevine devam eden sağlık çalışanlarına mültefit ve mütebessim davranılmasının ne denli önemli olduğunu da vurgulamak gerekir.

KAYNAKÇA

Antoloji. “Kahrında Hoş Lütfunda Hoş”, Erişim 19 Mart 2020. https://www.antoloji.com/kahrinda-hos-lutfunda-hos-3-siiri/

Antoloji. “Kerem Gibi”, (Erişim 21 Mart 2020). , https://www.antoloji.com/kerem-gibi-siiri/

Antoloji. “Tefvîznâme”, Erişim 19 Mart 2020. https://www.antoloji.com/tefvizname-siiri/

Fidan, Ahmet vd., “Örnekleriyle Türkçe Sözlük”. C. 4. Ankara: Milli Eğitiim Basımevi Yayınları, 1979.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu’l-Müsnedü’s-Sahîhu’l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî,. *Sünen-i İbn Mâce*. Suudi Arabistan: Dâru"s-Selâm, 2000.

Doktor Fitt, "Virüslerden Korunmamaız İçin Mutlaka Yapmamız Gerekiyor", (Erişim 29 Nisan 2020), https://www.youtube.com/watch?v=xyP5RsKE4ls

Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed Şeybânî. *Müsned, thk. Şuayb Arnavûtî,*. Beyrut: Müessetü’r-Risâle, 2001.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâr’u İbnü’l-Hazm, 2005.

Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, Sünenü’t-Tirmizî, thk., Beşşâr b. Avvâd,. *Sünenü’t-Tirmizî*. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1996.

Eser, Mithat. *Engelli Sahabiler*. İstanbul: Nesil yayınları, 1981.

Görmez, Mehmet, ve Mehmet Emin Özafşar. *Hadislerle İslâm,* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim,. *Uyûnu'l-Ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.

Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk Ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Çalışma* Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.

Kızılgeçit, Muhammed. "Yalnızlık Dindarlık İlişkisi." *Din, Değerler ve Sağlık,* İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Muhammed b. Menî ez-Zührî, İbn Sa'd. *Kitabü't-Tabakâti'l-Kübrâ, thk., Alî Muhammed Amr,*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.

Murat, Ayşe ve Kızılgeçit, Muhammed. "Dini Başa Çıkma Ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)," *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Vol. 6, 111-151, 2017.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. el- el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *Sahîhu Müslim*. Lübnan: Dârü'l-Mârife, 2005.

Nesâî, Ebû Abdirrahman b. Şuayb,. *Sünenü'n-Nesâî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Sabah Gazetesi. "ABD basını Coronavirüsle mücadelede Hz. Muhammed'i örnek gösterdi". Erişim 29 Nisan 2020. https://www.sabah.com.tr/dunya/2020/03/26/abd-basini-coronavirusle-mucadelede-hz-muhammedi-ornek-gosterdi-temizlik-imandan-gelir.

Tarhan, Nevzat. *Toplum Psikolojisi Sosyal Şizofreniden Toplumsal Empatiye,* İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.

Türk Dil Kurumu. 25 Ekim 2016. http://www.tdk.gov.tr

Uçar, İlyas. "Hz. Peygamber Zamanında Medîne'de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy 8 (Eylül 2017): 196-218.

PEYGAMBER TASAVVURUNDA KALP SAFİYETİNİN RUH VE BEDEN SAĞLIĞINA ETKİSİ

Ruhullah ÖZ*

GİRİŞ

Kalp sözcüğünün etimolojik kökeninde ön plana çıkan anlamların başında; bir şeyin içini dışına çıkarmak, altını üstüne getirmek, ters çevirmek,[1] bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek gibi manalar gelir.[2] Beden anatomisinin bir organı olarak kalp, vücutta kan dolaşımını sağlayan organın adıdır.[3] Kalp kelimesinin türetildiği *k-l-b-* maddesi, değişik fiil ve isim türevlerine sahip olan bir köktür. En önde gelen anlamı ise üstte olanı alta getirmek, içtekini dışa çevirmektir.[4] Örneğin bu kökten türeyen *Kulâb-Kalebe* kelimeleri kalbe arız olan ve kendisinden mustarip olan kişiyi yatağında kıvrandıran hastalık anlamındadır.[5] İbn Manzûr, biyolojik bir tezahürü olmadığı halde hastaya derin acılar veren '*kalebe*'nin, elem anlamına geldiğini söylerken[6] Ferrâ bu hastalık için 'isabet ettiğinde neredeyse kurtuluş ümidi olmayan'[7] yorumunu yapmıştır. Her iki filoloğun ittifak ettiği husus, kalpte zuhur eden '*kalebe*' hastalığının bedensel bir rahatsızlık olmadığıdır. Buna göre *k-l-b* kökünden türeyen '*kalebe*', insanın çektiği ıstırap, elem, keder ve muhtemelen sevda gibi bir sebebe bağlı olarak gelişen psikolojik yahut nörolojik bir rahatsızlıktır. Dilciler, kalp kavramının, '*tekallüb*/değişmek' manası etrafında bir anlam ağı oluşturmuşlardır. Kalp kelimesinin sözcük ve terim tanımlarından hareketle, insan vücudundaki kalbin, insanın şuur, vicdan, his, idrak ve aklî kuvvetlerinin merkezi olduğunu veya bu kabiliyetlerin bu uzuv tarafından kullanıldığını söylemek mümkün görünüyorsa da bilginler arasındaki görüş farklılıkları ve bu minvalde cevapsız kalan bazı sorular, bu konuda temkinli davranmayı gerektirmektedir. Göğüste bulunan bir et parçası ile iman, şuur, vicdan ve akıl gibi melekeler arasında bir ilişkinin olup olmadığı, şayet bir ilişki var ise bu alakanın nasıl gerçekleştiği konusunda açık ve kesin bir cevap verilememektedir. Bu belirsizlikten olsa gerek iki ayrı kalbin varlığından söz edilerek sorun aşılmaya çalışılmıştır. Kimi araştırmacılar 'göğsün sol tarafındaki çam kozalağı şeklindeki et parçasını, kalb-i cismânî; şuur, vicdan, his, idrak ve aklî kuvvetlerimizin merkezini ise kalb-i rûhanî şeklinde tanımlanmıştır.[8] Fakat böyle bir sınıflandırma, kalb-i cismanî ile kalb-i rûhanî arasında bir ilişkinin olup olmadığı, eğer var ise bu ilişkinin nasıl gerçekleştiği konusundaki sorulara açık bir cevap oluşturmamaktadır. Görüldüğü üzere, akıl, zihin, şuur, vicdan gibi kabiliyetlerin yükleneceği bir merkezin tanımlanması söz konusu olduğunda konu kendiliğinden kan, kas, et ve damardan oluşan bir uzvun sınırlarının dışına çıkmaktadır. Bu kabiliyetleri haiz uzvun tanımı,

---

* Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ozruhullah@gmail.com

1 Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el- Cevherî, *eṣ-Ṣıḥâḥ fi'l-luġa*, thk. Ahmed Abdulgafur Attar (Kahire: Daru'l-Hadîs, 1990), 1/204.

2 Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el- İsfehanî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil Aytanî (Beyrut: Daru'l-Marife, 2005), 411.

3 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el- Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 179.

4 İbn Munzûr Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts), 1/685.

5 Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, 1/687.

6 Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, 1/687.

7 Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, 1/687.

8 Muhammed A'la b. Ali b. Muhammed Hamid et-Tehanevi, *Keşşafü İstilâhâti'l- Fünûn ve'l 'Ulûm* thk. Lütfi Abdulbedi (Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Amme, 1977), 2/1170.

yaslanacağı farklı semantik unsurlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu unsurların ipuçlarını ise ancak kelimenin etimolojik kökenine giydirilen teolojik anlamlarda bulmak mümkündür.

İslâm filozoflarından İbn Sina ve Farabi kalbi, nefsin güçlerinin merkezi olarak görmüş ve bu güçlerin bedende ortaya çıkmasının kalp aracılığıyla gerçekleştiğini savunmuşlardır. Onlara göre bedenin ilk teşekkül eden uzvu kalptir. Nefsin bütün güç ve fiilleri kalp vasıtasıyla bedenin öteki organ ve uzuvlarında ortaya çıkar. Mesela nefsin idrak ve hareket güçleri kalpten beyne, beyinden de sinirlere yayılır, fakat merkez yine de kalptir.[1] Nitekim Peygamber de kalbi bedenin taşrasına etki eden en önemli muharrik güç olarak tasvir etmiştir. İslâm peygamberi başka hadislerinde kalp ile beden arasındaki ilişkiyi farklı sembolik tasvirlerle betimlemiştir. Örneğin bir hadiste "insan bedenini bir devlete kalbi ise o ülkenin sultanına benzetmiştir. Gazali, bu hadisten ilham alarak şöyle demiştir: Kalp, bir şehrin yahut memleketin hükümdarı; beden ise nefsin vatanı, memleketi ve şehri gibidir. Bedenin diğer organları ve kuvvetleri sultanın işçileri ve sanatkarları; akıl ve düşünce ona yol gösteren müsteşarları ve vezirleri gibidir. Şehvet ve arzu, beden ülkesine yiyecek ve içecek taşıyan bir hizmetçi; öfke ve hamiyet, sultanın muhafızları gibidir. Ülkeye erzak taşıyan şehvet ve arzu, yalancı, habis ve düzenbaz olduğu halde samimi görünür. Samimiyet görüntüsünün altında korkunç kötülükler ve öldürücü zehirler vardır. Onun asıl vazifesi düşüncelerinde samimi olan vezirlerin düşünce ve tedbirlerine karşı çıkmaktır. O, itirazlarından bir an bile geri durmaz. Beden ülkesinin sultanı hikmetli veziri ile istişare ederek bu habis hizmetkarın iğvalarına aldanmaz, ondan yüz çevirir, söylediklerinin doğru ve hakikat olmadığını tespit ederse muhafızları onu tedip eder, vezir onu yönetimi altına alırsa, kendisini ve avenesini sultana boyun eğdirirse ülkenin işleri düzelir, adalet hâkim olur; nefis akıldan yardım alır gazabın hamiyeti ile edeplenirse öfkeyi şehvete musallat ederse bütün kuvvetleri düzene girer ve ahlakı güzelleşir.[2]

Kalbin beden ve ruh üzerindeki etkinliğini tasvir eden bir diğer nebevi söylem de Ebu Hureyre'den rivayet edilen hadistir. İlgili hadiste İslâm peygamberi şöyle buyurmuştur: "Kalp (bedenin) sultanıdır ve onun orduları vardır. Sultan, düzgün/iyi olursa askerleri de düzgün/iyi olur. Sultan, bozuk/kötü olursa orduları da kötü olur. Kulaklar, bu sultanın habercileridir. Gözler, bekçileridir. Dil, tercümanıdır. Eller, (tebaasını kuşatan) kanatlarıdır. Ayaklar, postacılarıdır. Ciğer, şefkat ve merhamet kaynağıdır. Dalak ve böbrekler, tuzaklarıdır. Akciğer, nefestir. Sultan iyi olursa askerleri de iyi olur, sultan kötü olursa askerleri de kötü olur.[3] Özelde dini metinlerin genelde İslâm düşünürlerinin zaviyesinden kalbe bakacak olursak beşeri doktrinler insanı daha çok akıl-beden ilişkisi üzerinden tanımlarken İslâm, insanı beden, ruh, akıl ve kalp bileşenlerinden müteşekkil bütüncül bir varlık olarak ele almıştır. İslâm tasavvurunda akıl, insanı düşünen ve irade eden bir varlık yaparken kalp de insanın batıni ve deruni idraklerinin tamamını ihata eden ilham, anlam ve semboller kaynağıdır. Varlığı maddeden, hayatı dünyadan, insanı bedenden ibaret saymak ne kadar eksik bir düşünce ise kalbi de sadece vücutta kan dolaşımını sağlayan bir organ olarak tanımlamak o kadar eksiktir. Nitekim Peygamberin ilgi hadisin başında şüphe ve zanna vurgu yapması, kalbin ruhsal ve psikolojik etkinliğine önemli bir işarettir.

---

[1] Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), 79.

[2] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el- Gazzâlî, *İhya-î Ulûmi'd-Dîn* (İstanbul: Arslan Yayınları, 1981), 3/7.

[3] Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muṣannef*, çev. Hüseyin Yıldız, thk. Habîburrahman el-A'zamî (İstanbul: Ocak Yayınları, 2013), 11/221.

Dini bir terim olarak kalp, bilgi ve dini düşüncenin kaynağıdır. Bir et parçasından ibaret olan kalple bir ilişkisi olmakla birlikte ondan ayrı olan bu anlamdaki kalbe "Rabbani Latife"[1] ve "İlahi Cevher" denilmiştir.[2] Tasavvufi bir tanım olan bu tanıma göre kalp, maddi olmaktan çok mücerrettir ve asıl itibariyle nuranî ve ruhanîdir. Ancak anatomik olarak insan vücudunun sol göğsünde yer alan maddî kalp ile mahiyeti bilinemeyen bir tür bağlantısı vardır. Buna göne dini bir terim olarak kalp, inanç, düşünce ve bilgilerin kaynağı, aracı ve mekânı olan merkez anlamındadır.[3] Kalp kavramının etimolojik ve teolojik anlamlarının münasebet noktası hiç kuşkusuz "değişkenliktir." Bu değişkenlik olumlu yönde olduğu gibi[4] olumsuz yönde de olabilir.[5] Kalp, her an her türlü ihtilale, inkılaba, değişim, dönüşüm ve başkalaşmaya müsait bir organdır. Kalbe kalp, denilmesi de bu değişken vasfından dolayıdır.[6] Kalp kavramı bu değişken vasfı gereği biyoloji, psikoloji ve tasavvufta tartışıldığı gibi kelam disiplininde de önemli bir yer işgal etmiştir.

Kelam disiplini açısından en büyük önemi iman ve inkar gibi birbirine paradoks iki inanca mahal olmasıdır. Bütün kelam alimleri imanın asli şartının kalbin tasdiki olduğu hususunda ittifak halindedirler. Buna göre iman gibi inkâr da kalbin bir fiilidir.[7] Kelam disiplini açısında kalbin hem tasdik hem inkâr gibi birbirine zıt inançlara mahal oluşu onun değişkenliğinin en somut kanıtıdır. Zira kalbin de diğer organlar gibi fiilleri vardır. Kalbi fiillerin başında iman, küfür, şirk,[8] şek, şüphe, öfke, nefret, sevgi saygı gibi olgular gelmektedir.[9]

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi beşeri bilimler ve sekülarist felsefi doktrinler insanı salt akıl-beden ilişkisi üzerinden tanımlamaya çalıştıkları için beşeri bunalımların sebeplerini derin psikolojik ve sosyolojik tahlillerde aramışlar ve kalbin etkisini göz ardı etmişlerdir. Bir başka deyişle türlü egzersiz yöntemle bedenleri terbiye ederken ruhların kalben eğitilmesi gerektiğini ihmal etmişlerdir. Oysa ilgili hadis hem bedensel hastalıkların kaynağını hem de ruhi ve psikolojik hastalıkların itminansızlığını kalp safiyetsizliğine bağlamıştır. Bu açıdan hadisin başında psikolojik bir problem olan şüpheye dikkat çekilmesi manidardır. Zira şüphe psikolojik hastalıkların en deruni olanıdır. Bu nedenle hadiste kalp safiyetinin şüphe, zan gibi psikolojik haller üzerindeki etkinliğine dikkat çekilmiştir. Nebevi söylemin dikkat çektiği diğer bir husus da beden eyleminin iyilik ile kötülüğünün kalbin iyi ve kötü haliyle paralel olduğudur. Beden hareketinin kalp hareketine paralel olduğuna işaret eden bir diğer nebevi söylem de kalbini işaret ederek "İşte takva buradadır" deyişidir. Hadis bir yandan insanın dış

---

[1] Tehanevi, *Keşşafü İstilâhâti'l- Fünûn ve'l 'Ulûm,* 2/1170.

[2] Süleyman Uludağ, "Kalb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/232.

[3] Kuran terminolojisinde kalp; "idrak ve anlayışın gerçekleştiği yer" (A'raf 179); "iman-küfür; sevgi ve nefretin mahalli" (Hucûrât 14).

[4] Kuran'da kalbin olumlu yönleri arasında; "hastalık ve kötülüklerden salim olması"(Şûra 89); "itmina içinde olması" (Ra'd 28); "sekine vakar mahalli olması" (Feth 4); "rahmet ve yumuşaklık sahibi olması" (Hadîd 24) gibi olumlu nitelikler gösterilebilir.

[5] Kuran'da kalbin olumsuz yönden değişime işaret eden nice ayetler vardır. Kalbin olumsuz yönden değişimine şu haller örnek gösterilebilir: "kalp körlüğü", (el-Hacc 22/46.); "kalp taşlaşması", (el-Bakara 2/74; el-Maide 5/13; ez-Zümer 39/22.); "kalp mühürlenmesi" (el-Bakara 2/217); "kalp kilitlenmesi" (Muhammed 47/24.); "kalp kirliliği" (Tevbe 125); "kalp eğriliği ve sapması" (Al-i İmrân 3/8.)

[6] Gazzâlî, *İhya-î Ulûmi'd-Dîn*, 3/44.

[7] Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Kelama Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 174.

[8] Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el- Muhâsibî, *el-Vasaya*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye 1986), 197.

[9] Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları, 2010), 176.

hayatını belirleyen muharrik gücün içsel olduğuna dikkat çekerken diğer yandan da içsel safiyetin dışsal salaha etki ettiğine işaret etmektedir.[1]

Kalp safiyeti maddi boyutuyla bedenin sıhhatine etki ettiği gibi manevi boyutuyla da ruhi olgunluğa etki etmektedir. Biyolojik bir organ olarak sağlıklı bir kalp, bütün bedene olumlu yönden etki ederken sağlıksız kalp de olumsuz yönde etki etmektedir. Hakeza manevi bir latife olarak salim kalp duygu, düşünce, ahlaki erdemliliğe etki eder.[2] Bu nedenle bedeni kalpten, kalbi ruhtan bağımsız düşünmek pek tutarlı değildir. Din terminolojisinde kalbin patolojik bir organdan ibaret olmadığının delili, akletme/düşünme eyleminin kalbe atfedilmesidir.[3] Kuran terminolojisinde[4] akletme kalbin fiili işlevlerinden olduğu gibi aynı zamanda anlama da kalbin işlevlerindendir.[5] Ayrıca rabbani latifeye kalp denilmesi ve bu manevi cevherin vücuttaki kalp ile ilişkisinin bulunması, işlevlerinin onun aracılıyla gerçekleşmesi dolayısıyladır.

Kalp patolojik bir organ görevi ifa ettiği gibi kalbin fiziki hastalığının belli başlı ruhsal hastalıklara da etki ettiği bilimce ispatlanmış bir hakikattir. Kalp hastalıkları ile ruhsal hastalıklar arasındaki bağlantı binlerce yıldır bilinmektedir. Hatta kalp-ruh ilişkisi halk dilinde 'kalpsiz, yüreği ağzına gelmek, kalbi daralmak, yüreği kabarmak' gibi terimler kalp ve psikolojik duygulanımlar arasındaki bağlantıyı göstermektedir. Ayrıca insanın ölüm korkusundan nefes alamaması, panik durumu yaşaması, kalp çarpıntısı, göğüs darlığı, kalbin duracak gibi olması da kalp-ruh etkileşiminin kardiyak belirtileridir. Hakeza stres gibi kimi ruhi hastalıkların yol açtığı değişikliklerin kalp hastalığı riskini arttırdığı da bilimsel olarak kanıtlanmıştır. Akut ve kronik stres gibi ruhi hastalıkların adrenalin ve noradrenalin salgılanmasını arttırarak kan basıncında artma, kalp hızında artma, kalp ritminde düzensizlik ve trombositlerin kümelenme eşiğini düşürerek pıhtılaşma ve trombüs oluşumuna sebep olabilmektedir. Bunun sonucunda da kalpte ritim bozuklukları koroner iskemi ve kalp krizleri meydana gelmektedir. Netice itibariyle maddi/cismani kalp safiyeti bedenin sağlığına olumlu yönde etki ettiği gibi safiyetsizliği olumsuz yönde etki etmektedir. Hakeza manevi/ruhani safiyeti ruhsal temizliğe olumlu yönde etki ettiği gibi safiyetsizliği olumsuz yönde ettiğini söylemek mümkündür.

SONUÇ

İnsan, diğer varlık türlerinden farklı olarak, zekâya dayalı iradi eylemleriyle dış dünyayı değiştiren bir varlıktır. İnsanın değişim üzerindeki etkinliğinin muharrik gücü ise her an değişime meyyal olan kalptir. Gerek sözcük gerek kavramsal boyutta 'öz-değişim' anlamları temeline oturan kalp kelimesi, Cahiliye döneminde, aklı, yüreği ve lisanı ile olaylara nüfuz edebilen, olaylar ve eşya üzerinde tasarrufta bulunabilen insanları nitelemek için kullanılmıştır. Kuranda ise kalp insanın, zihnî-hissî-ahlaki, bütün varlık şartlarının merkezinde yer alan bir kavramdır. Kur'an'daki insan kalbi ile düşünür, kalbi ile hisseder ve kalbi ile bir davranışa yönelir. Arapçada öğrenmek, düşünmek, kendini ifade etmek gibi beynin fonksiyonları olarak kabul edilen eylemler, ilginç bir şekilde kalbe atfedilmiştir. Bu isimlendirme Kur'an tarafından da benimsenmiş ve hatta Kur'an, bir merhale daha ileriye giderek kalbi, insanın iman ve

---

[1] İslâm Peygamberinin "Allah sizin cisim ve eylemlerinize değil kalbinize bakar" hadisi de bu minvalde değerlendirilmelidir. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el- Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-ṣaḥîḥ*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (Beyrut: Daru ihyai turasi'l-Arabi, ts.). "Birr".

[2] Zağlûl en-Neccar, *el-İ'cazu'l-İlmi fi's-Sünneti'n-Nebevî* (Mısır Daru'n-Nahde, 2016), 122.

[3] Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el- Muhâsibî, *er-Ri'aye li-Hukukillah*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, ts.), 143.

[4] Kuran terminolojisinde kalp daha çok ruh, inanç, şuur, vicdan, duygu, değişmek, dolaşmak, düşünmek, akletmek gibi anlamlarıyla insanın varlık şartlarının neredeyse bütününü temsil etmektedir.

[5] el-A'raf 7/179.

küfür eylemlerinin yegâne sahibi kabul etmiştir. Kur'an'a göre şehadet âlemiyle sınırlı bir varlık anlayışı, kişiyi hakikatin bilgisine ulaştırmada yeterli değildir. Hem şehadet hem de gayb âlemine açılan kabiliyetlerle donatılmış bir varlık olarak insan, ancak bu iki dünyanın bilgisine açık olur. Bu bilgilere ulaşır ve bu bilgilerin gereğini yerine getirirse yaratılışının hakikatine uygun davranmış olmaktadır. İnsan için bunu başarabilecek yetkinlikteki uzuvsa, dinin iki nassı olan Kur'an ve sünnete göre kalpten başkası değildir.[1] İslâm Peygamberi ruh ve kalbin mahiyeti üzerinde fazla durmamakla beraber değişik veçhelerle önemli fonksiyonlarına işarette bulunduğu bilinmektedir. Bu işaretlerden en önemlisi de kalp safiyetinin beden ve ruh sağılığı üzerindeki etkinliğidir.

KAYNAKÇA

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *eṣ-Ṣıḥâḥ fi'l-luġa*. thk. Ahmed Abdulgafur Attar. 7 cilt. Kahire: Daru'l-Hadîs, 1990.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Çalık, Fatma. "Bir Semantik Analiz Denemesi: Kur'an'da "Kalp" Kavramı". *Uludağ Üniveritesi İlahiyat fakültesi Dergisi* 20/2 (2011), 167-190.

Çelebi, Bekir Topaloğlu - İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü* Ankara: İSAM Yayınları, 2010.

Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.

İbn Munzûr Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

en-Neccar, Zağlûl. *el-İ'cazu'l-İlmi fi's-Sünneti'n-Nebevî*. Mısır: Daru'n-Nahde, 2016.

er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Kelama Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *İhya-î Ulûmi'd-Dîn*. İstanbul: Arslan Yayınları, 1981.

İsfehanî, Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Halil Aytanî. Beyrut: Daru'l-Marife, 2005.

Kuşeyrî, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-. *el-Câmi'u'ṣ-ṣaḥîḥ*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 5 Beyrut: Daru ihyai turasu'l-Arabi, ts.

Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-. *el-Vasaya*. thk. Abdulkadir Ahmed Ata. Beyrut Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1986.

Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-. *er-Ri'aye li hukukillah*. thk. Abdulkadir Ahmed Ata. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, ts.

San'ânî, Abdürrezzâk es-. *el-Muṣannef*. çev. Hüseyin Yıldız. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 12 cilt. İstanbul: Ocak Yayınları, 2013.

Tehanevi, Muhammed A'la b. Ali b. Muhammed Hamid et-. *Keşşafü İstilâhâti'l- Fünûn ve'l 'Ulûm* thk. Lütfi Abdulbedi. 3 Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, 1977.

Uludağ, Süleyman. "Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

[1] Fatma Çalık, "Bir Semantik Analiz Denemesi: Kur'an'da "Kalp" Kavramı", *Uludağ Üniveritesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011), 189.

DİNLER TARİHİNE GÖRE TIBB-I NEBEVİ

Rifai ERTEN*

GİRİŞ

İnsanlığın bireysel problemlerinden en önemlisi sağlıktır. Çünkü sağlık olmadığı zaman insan hayatında gerçekleşebilecek ve yapılması istenilen diğer hiçbir şeyin anlamı olmayacaktır. Bu yüzden insanların hem psikolojik hem de fiziki hastalıklarına veya sorunlarına çeşitli kaynaklardan farklı çözüm yolları geliştirilmiştir. Bunlar genel olarak tıbbın geliştirilmesi ve hala da bu sürecin hızlı bir şekilde devam ediyor olması, büyü ile yapıldığı iddia edilen tedavi yöntemleri ilk başta verilebilecek olanlarıdır.

İnsan sağlığının daha iyi olması yönünde dinlerin de insanoğluna bir takım emirleri veya yasaklamaları mevcuttur. Kitab-ı Mukaddes'te ve Kur'ân-ı Kerim'de de doğrudan ya da dolaylı olarak sağlık veya onunla ilgili konularda emir veya yasaklamalar bulunmaktadır. İslâmiyet'in ikinci kaynağı olarak kabul edilen sünnette de sağlık konusu işlenmiştir. Hadis kitaplarında ve İslâm kültüründe Tıbb-ı Nebevi başlığı altında araştırılan bu konu her yönden ciddi önem arz etmektedir. Hz. Muhammed'in, kendi döneminde gerçekleştirmiş olduğu uygulamaların hem Müslümanlar hem de diğer dinlere inananlar açısından önemli olduğu son dönemde yaşadığımız Corona salgınında kendisini bir kez daha göstermiştir.

1. Hz. Muhammed'in Sünnetinde Şifa

Genel olarak İslâm düşünce yapısının ikinci temel kaynağı sünnettir. Sünnet sözlükte "izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek" anlamlarına gelmektedir.[1] Sünnet kavramının diğer bir tanımı ise Hz. Muhammed ve ashabının itikatta ve amelde takip ettiği yoldur.[2] Hz. Muhammed'in yaşamının tamamını ifade eden sünnet kelimesi onun hayata bakışının tamamıdır. Sünnetin ne olduğu nasıl anlaşılması gerektiği konusunda gerek yöntem gerekse de uygulamaya dönük İslâm dünyasında çok kadim tartışmalar yapılmıştır halen de yapılmaya devam etmektedir. Çalışmamızda, yapılan bu tartışmalara girmenin konumuz itibariyle herhangi bir anlamı olmadığını düşünmekteyiz. Konu ile ilgili kullandığımız hadislerin senetleri üzerinden oluşturulan tartışmalara girmenin çalışmamızın yöntemi açısından doğru olmadığı kanaatindeyiz. Bu yüzden konu ile ilgili hadis kaynaklarındaki ilgili bölümleri yöntem tartışmasına girmeden değerlendirmenin daha iyi olacağını düşünmekteyiz. Bu anlamda hadisleri belirli bir bütünlük içerisinde irdelemek konuyu anlama açısından daha isabetli kararlar verebilmemizi sağlayacaktır.

2. Hz. Muhammed'in Sünneti ve Tıbb-ı Nebevi

Hz. Muhammed'in, sağlıkla ilgili uygulamaları hadis kaynaklarında Tıbb-ı Nebevi bölümlerinde geçmektedir.[3] Bu kısımlarda onun sağlıkla ilgili tavsiyeleri, kendi tercihleri, tedavide genel olarak toplumda bilinen tedavi yöntemi ve ilaçlarını uygulaması[4] ya da onlara alternatif üretmesi[5] ve sadece maddi rahatsızlık için değil

---

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, İHL Meslek Dersleri Öğretmeni.

1 Murteza Bedir, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/150.

2 İlyas Çelebi, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/153.

3 İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 324-325.

4 Mehmet Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 136; Mace, Tıp, 14.

5 Mace, Tıp, 12.

manevi hastalıklar için su ile tedavi uygulaması vardır. Bunların yanı sıra sağlık hizmetlerinin yürütülmesi ile ilgili hukuki müeyyideler Tıbb-ı Nebevi'de anlatılan konulardandır.[1] Hz. Muhammed, doktorun yetersizliği durumunda bu işe kalkışana diyet cezasına hükmetmiştir. *"Daha önce tabiplik bilgisi olmadığı halde tedavi işine girişen (ve hastaya zarar veren) kimse zâmındır (yani diyetle mükelleftir)".*[2]

Tarih boyunca da İslâm dünyasında bu isimde oldukça geniş bir literatür oluşmuştur. Şunu da belirtmek gerekir ki, Tıbb-ı Nebevi külliyatının Müslümanlar arasında oluşması tıp araştırmalarını teşvik etmiştir. Bu sayede Müslüman ilim adamları dünyaya tıp konusunda oldukça zengin bir miras bırakmışlardır.[3]

Hz. Muhammed, yaşadığı toplumun kültürünü bilen ve onunla yaşayan aynı zamanda vahiy alan bir insandır. İçinde yaşadığı toplumsal şartları en iyi şekilde değerlendiren ve aldığı vahiy neticesinde de hem kendi dönemindeki hem de gelecekte yaşayan insanlara evrensel bakış açısı kazandırmış birisidir.[4] O'nun yaşam şeklinin tamamı bu yönde olmuştur.[5] Dolayısıyla tıp ve sağlık konusundaki tavsiyeleri de aynı gidişatta kendisini göstermiştir. O'nun, sağlıkla ilgili uygulamalarına bakıldığı zaman ilk olarak mevcut hastalık için ne gibi bir tedavi yapılması gerektiği tespit edilip uygulandığı ikinci olarak da tedaviden sonra Allah'tan yardım istediği ve haram olan maddelerle tedaviyi yasakladığı[6] anlaşılmaktadır. Uğursuzluk gibi bir şeye inanmadığı ve bu inancı reddettiği de anlaşılmaktadır.[7] *"Uğursuzluk (telakkisi âdet olarak), evde, kadında ve at da hâsıl olur."*[8] Hz. Muhammed, en başta sağlığın temeli olduğu için insanların temizliğine dikkat etmelerini istemiş olup sahabeyi de en ufak bir ihmalde bile uyarmıştır. Saçlarında bit olan Kab b. Ucre'yi temizlenmesi için tembih etmiştir.[9]

Hz. Muhammed, hastaya iyi gelmeyecek ilacın kullanımında ısrarcı olunmaması gerektiğini de belirtmiştir. O, ölümünden önce geçirdiği ağır rahatsızlık nedeniyle ilaç kullanmaktaydı. İlacı içmek istemeyince Hz. Aişe hastalığından ötürü istemediğini düşünerek bu konuda ısrarcı olmuştur. Hz. Muhammed, kendisine gelince yapılanın yanlış olduğunu söylemiştir.[10]

Hz. Muhammed, insanlara her zaman sağlıklı olmayı ve hastalık durumunda rahatsızlığın çözümüne bakmalarını istemiştir. *"Allah, indirdiği derde muhakkak şifasını da indirmiştir."*[11] Bu hadise göre Müslüman bir kimse hastalandığı zaman onun tedavisini aramakla yükümlüdür. Sahabenin tedavi olmanın cevazı hakkındaki soruya, "*Bunlar (da) Allah'ın kaderindendir"*[12] diye cevap vermiştir. Hadisten de

---

1 Mace, Tıp, 40

2 Mace, Tıp, 16.

3 Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp,* çev. Adnan Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 76.

4 Orhan Yılmaz, "Tıbbı Nebevi Bu Konudaki Bazı Hadislerin Değerlendirilmesi", *Bozok University Journal of Faculty of Theology*, 6 (2), 2017,108.

5 H. Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Muhammed,* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 19-20.

6 Mace, Tıp, 27; Tirmizi, Tıp, 8.

7 Müslim, Selam, 34.

8 Müslim, Selam, 34; Uğursuzlukla ilgili hadisi Ebu Hureyre nakletmiştir. Bu nakle Hz. Aişe itiraz etmiştir. Hadisin aslında başının o şekilde olmadığını belirtmiştir. *"Ebu Hureyre iyi ezberlememiş, o girdiğinde Rasulullah (s) 'Allah, Yahudileri kahretsin, şöyle derler: Uğursuzluk şu üç şeydedir; evde, kadında ve atta' buyurmuştu; ama o hadisin başını işitememiş, sadece sonunu duymuştur."* Geniş bilgi için bkz. Bedruddin ez-Zerkeşi, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler,* Yayına Hazırlayan: Bünyamin Erul, (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000), 75; Mace, Tıp, 43.

9 Buhari, Tıp, 16.

10 Müslim, Selam, 27.

11 Buhari, Tıp, 1; Mace, Tıp, 1.

12 Tirmizi, Tıp, 20.

anlaşılabileceği gibi İslâm'ın kader anlayışı her şeyi körü körüne değil, gerekli tedbirleri alarak beklemektir.[1]

Hz. Muhammed, hastanın yemesi ve içmesi konusunda oldukça hassas davranmıştır. Hastanın yemesi ve içmesi durumunda zarar göreceğini düşündüğünde onun beslenmesini düzenlemiştir. Hz. Ali, yaralı iken iyileşme döneminde ona bazı yiyecekleri yasaklamış bazılarını yemesine ise izin vermiştir.[2] Eğer hastanın beslenmesinde herhangi bir zarar olmayacaksa onu da yedirilip içirilmesine izin vermiştir. *"Birinizin hastası bir şey yemeyi çok arzuladığı zaman hastasına (ondan) yedirsin".*[3]

Hz. Muhammed döneminde sağlık hizmetleri konusunda kadın erkek ayrımı yapılmamıştır.[4] Bayan sahabelerden biri şöyle demiştir; "*Biz Rasullullah (s)'ın beraberinde gazveye giderdik. Gazilere su taşıyıp sulardık ve onların hizmetlerini görürdük. Bir de harp sahasındaki şehitleri ve yaralıları toplayıp Medine'ye naklederdik."*[5] Anlatılan bu olaya göre Asr-ı Saâdetteki toplum içerisinde kadınların da sağlık hizmeti içerisinde oldukları ve bunun yanı sıra kadınların, erkekleri tedavi etmesinde bir mahsur görülmediği de anlaşılmaktadır. Hz. Muhammed döneminde kadınların sağlık hizmeti verdiği alanlar daha çok ebelik, doğum yardımı, hamilelik ve doğum sonrası bakım, günlük yaralanmaların ve bazı hastalıkların tedavisi, diyet uygulamaları, günlük bakım, bademcik rahatsızlıklarının çeşitli tedavi yöntemleri, cinsel terbiye şeklinde olmuştur.[6]

Hz. Muhammed, maddi şifa için balı manevi şifa için ise Kur'ân okumalarını ve namaz kılmayı söylemiştir.[7] Ayrıca insanlara üç şeyde şifa olduğunu da vurgulamıştır. Bunlar bal şerbeti, hacamat ve o dönemin şartlarında bütün dünyada uygulanan cerrahi yöntemlerin en eskisi olarak tanımlayabileceğimiz dağlama yapmak. "*Şifa üç şeydedir: Bal şerbeti içmekte, kan alma aleti vurmakta ve ateşle dağlamakta. Fakat ben ümmetimi ateşle dağlamaktan nehyederim."*[8]

Hacamat kelimesinin kökeni emmek anlamına gelmektedir. Vücudun kan almak istenilen yerine çeşitli yöntemlerle müdahaleler yapılır ve birikmiş olan pis kanın insan bedeninden atılması sağlanır. Ancak hacamat tedavisi her hastalık durumunda yapılabilecek bir tedavi yöntemi değildir. Bütün tedaviler nasıl ki hastalığın gerektirdiği şekilde uygulanıyorsa hacamat için aynı şey geçerlidir.[9] Eski çağdan itibaren uygulanan ve günümüzde de halen uygulanmaya devameden bir tedavi yöntemidir.[10]

---

[1] Mace, Tıp, 1; Mace, Tıp, 4; Timizi, Tıp, 2.

[2] Tirmizi, Tıp, 1; Mace, Tıp, 3.

[3] Mace, Tıp, 1; Tirmizi, Tıp, 4.

[4] Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi Hayatı ve Eserleri*, çev. Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan Yayınları), 2014, s. 668.

[5] Buhari, Tıp, 2.

[6] Levent Öztürk, *İslâm Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler*, (İstanbul: Ensar Neşriyat), 2013, 122; Hz. Muhammed'in savaşlara katılan hanım sahabelere ganimetten pay verdiği rivayetlere yansımıştır. Örneğin Hz. Muhammed'in, Hayber savaşına katılan hanım sahabelere hediyeler verdiği kadın sahabeler şunlardır: Salt el Gıffariyye, Ümmü Sinan el-Eslemiyye, ÜmmüUmâre, Ümmü'l-Alâ. Geniş bilgi için bkz. Levent Öztürk, *İslâm Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler,* 113.

[7] Mace, Tıp, 7-10.

[8] Buhari, Tıp, 3; Mace, Tıp, 9; Tirmizi, Tıp, 11.

[9] Abdullah Köşe, "Hacamat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 6/422.

[10] Erdoğan Köycü, "Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (sav) İnsan Sağlığının Korunmasında Tavsiye Ettiği Modern Tıpta da Uygulanabilecek Bazı Tedavi Yöntemleri", *Uluslararası İslâm ve Tıp Kongresi,* Adana, 2015, 116.

Mezopotamya bölgesindeki medeniyetlerde olduğu gibi Arap yarımadasında da bu yöntem yaygındı. Bu yüzden Hz. Muhammed'in kendi toplumunda yaygın olan hacamatla tedavi olmayı benimsemesi doğaldır.[1] Hadis kitaplarında konu ile ilgili bölümlere bakıldığında Hz. Muhammed'in hacamatı özellikle tavsiye ettiği[2] seferde [3] ve ihramlı iken baş ağrısı dolayısıyla başına[4] ayrıca ahdayn ve iki omuz arası ile ayağına yaptırdığı,[5] hacamat işlemini gerçekleştirene ücretini ödediği,[6] vücudun nerelerine uygulanacağına dair pek çok bilgi bulunmaktadır.[7]

Hacamat tedavisi olanın başka bir tedaviye olmasının mahsuru olmadığı da hadislerde belirtilmiştir.[8] Hz. Muhammed'in sünnetinde hacamatın kanın fazlalaşmasının önüne geçilmesi için her ayın on yedi veya on dokuz veya yirmi birinci günlerinde yapılması özellikle istenilmektedir.[9] İslâm dünyasında doktorlarda hem Hz. Muhammed'den hem de dünyanın gelişmiş uygarlıklarından gördükleri bu tedavi yöntemini hastalığa yakalanmadan önce önlem alma çalışması diyebileceğimiz koruyucu hekimlik geleneği çerçevesinde de geliştirmişlerdir.[10]

Dağlama ise bu dönemde en sık kullanılan tedavi yöntemlerindendir. Arapça karşılığı "keyy"dir. Genel olarak ateşle, külle ve çürümüş kemikle yapılır.[11] Hz. Muhammed'in dağlama tedavisi ile ilgili üç ayrı tedavi tavsiyesi vardır. Birincisi kendisinin dağlamayı sahabeye yasaklamasıdır. Konu ile ilgili diğer rivayette ise hadisin son kısmında "Ama ben dağlamak tedavisini sevmiyorum"[12] ifadesi yer almaktadır. Bu hadisten de anlaşılması gerekenin kendisinin dağlama tedavisini tercih etmemesidir. Çünkü dağlamayı yasaklayıcı her hangi bir tavır ya da ifade söz konusu değildir. Diğer bir rivayette Hz. Muhammed'in bizzat kendisinin Sad b. Muaz'ı dağlama yaptığı hatta ilk dağlamadan sonuç alamayınca ikinci kez aynı işlemi tekrarladığı anlatılmaktadır.[13] Bu iki hadis göz önünde bulundurulunca Hz. Muhammed'in gerekmediği müddetçe dağlama tedavisini tavsiye etmediği ancak zorunlu durumlarda yapılmasına izin verdiği hatta bizzat kendisinin bu tedaviyi başkalarına uyguladığı anlaşılmaktadır.[14]

Hz. Muhammed döneminde yapılan bir tedavi yöntemi de kanamalı yaralanmalar için uygulanan hasır ya da bir kumaş parçası ile kanayan yere baskı yaparak kanı durdurmaktır. Yarayı dezenfekte etmek için ise su kullanılmıştır. Yaraya basılarak tampon görevi yapacak olan kül, kumaş ya da hasır parçası yakılarak elde edilmektedir. Hz. Muhammed'in bizzat kendisine yaralarını temizlemek için Uhud savaşından sonra Hz. Ali tarafından kalkanla su taşınmıştır. Hz. Fatıma da yaralarına tampon tedavisi

---

[1] Elnura Azizova, "İlk Dönem İslâm Toplumu Sağlık Sektöründe Hacamatçılık", *Bakü İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuası,*15, Nisan-2011, 151.
[2] Buhari, Tıp, 13; Mace, Tıp, 20.
[3] Buhari, Tıp, 11.
[4] Buhari, Tıp, 15; Mace, Tıp, 21; Tirmizi, Tıp, 12.
[5] Mace, Tıp, 21.
[6] Müslim, Selam, 26.
[7] Mahmud Rıdvanoğlu, "Hacamat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/423; Buhari, Tıp, 14.
[8] Mace, Tıp, 20.
[9] Mace, Tıp, 22.
[10] Necmettin Şeker, "Hz. Muhammed'in Hadislerinde Koruyucu Hekimlik: Hacamat Örneği", *Kahraman Maraş Sütçü İmam İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 21, 2013, 158.
[11] İlyas Uçar, "Hz. Muhammed zamanında Medine'de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Eylül/2017, 4(8), 204.
[12] Buhari, Tıp, 4; Müslim, Selam, 26; Mace, Tıp, 23.
[13] Müslim, Selam, 26; Mace, Tıp, 24.
[14] Mustafa Çetin, "Kuran'da Şifa Kavramı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* İzmir 1992, c.VII, 78; Tirmizi, Tıp, 11.

yapmak için hasır yakarak kül elde etmiş ve bunu O'nun yaralarının üzerine koyarak kanamayı durdurmuştur.[1]

Hz. Muhammed, bazen bir tedavi yöntemi tavsiye etmiş ve onun uygulanmasını istemiştir. Sahabeden birisinin karnı ağrımaya başlayınca ona bal içmesini söylemiştir. Sahabe, O'nun yanına gelip tedavinin işe yaramadığını söyleyince hastalığın ve kullanılan yöntemin etkisini bildiğinden dolayı aynı tedaviye devam etmesini söylemiş ve olumlu sonuç almıştır. *"Allah doğru söyledi, fakat kardeşinin karnı yalan söylemiştir. Haydi, ona yine bal şerbeti içir."*[2] Bu hadiste hastanın tedaviyi tam olarak uygulamadığı için veya hastanın vücudunun tedaviyi tam olarak kabul etmemesinden ötürü tedavide aksama olduğu ve bu durumunda Hz. Muhammed tarafından bizzat düzeltildiği anlaşılmaktadır.

Tıbb-ı Nebevi ile ilgili son zamanlardaki en popüler tartışma konularından birisi de deve idrarı içmekle ilgili olanıdır. Bu hadisteki temel tartışma noktası idrarla tedavi olup olmayacağı konusudur. Medine'ye bir gurup gelir ve sıcaktan aşırı derecede rahatsızlanırlar. Bunun üzerine Hz. Muhammed de onlara zekâtlık develerin sütlerini ve sidiklerini içmelerini söyler. Onlarda bunu uygularlar ve sağlıklarına kavuşurlar.[3] Aynı hadisin başka bir rivayetinde ise sadece "*Develerin sütlerini içiniz"*[4] şeklindedir. Yani hadiste develerin idrarının içilmesi kısmı bulunmamaktadır. Ayrıca Hz. Muhammed'in deve idrarının içirilmesi hakkında tavsiyede bulunduğu hadis ilmi açısından da şüphelidir.[5] Ancak bu hadiste hem deve sütü hem de idrarının tedavi amaçlı olarak birlikte zikredildiği doğru kabul edilse bile bu durumu ancak dönemin şartları içerisinde değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Hz. Muhammed, şifalı bitkilerden çörek otunu da tavsiye etmiştir. Hatta bu bitkinin nasıl kullanılacağına dair karışım tavsiyesi vermiştir.[6] "*Şüphesiz şu kara tane, samdan başka her hastalığa şifadır. Sahabe sam nedir? Dedim. O: Ölümdür, dedi".*[7] Dönemi itibariyle Hz. Muhammed'in tavsiye ettiği diğer bir şifalı yiyecek ise telbine bulamacıdır. Telbine bulamacı içerisine un veya kepekten yapılan bazen de içerisine bal ilave edilen bir yiyecektir.[8] *"Şüphesiz telbine bulamacı hastanın gönlüne rahat verir, bir kısmı hüzün ve kederi de iyileştirir."*[9] Ayrıca bu yiyecek hakkında insanlar uyarılmış ve kullanılması ısrarla tavsiye edilmiştir. *"O, hasta tarafından sevilmez, (fakat hastalığı için) faydalıdır."*[10] Hz. Muhammed, saût denilen bir burun ilacı kullanmıştır.[11]

Hz. Muhammed bir tür boğaz iltihabı diyebileceğimiz hastalık için udi hindi bitkisinin nasıl kullanılması gerektiğini söyleyerek toplum içerisinde yanlış bilinen bir tedavi yöntemine alternatif geliştirmiştir. *"Niçin boğaz hastalığına böyle bir tedavi uygulamak suretiyle çocuklarınızın boğazını elle sıkıştırıp acıtıyorsunuz? Şu el-Ûdu'l-Hindî'yi kullanmaya devam ediniz. Çünkü bu hind çubuğunda yedi türlü şifa vardır. Zâtu'l-cenb hastalığının şifası da ondadır. O (uzre denilen boğaz)hastalığı için buruna çekilir. Zâtu'l-cenb hastalığı için (su ile) hastaya ağızdan verilip içirilir. "*[12]

---

[1] Buhari, Tıp, 27; Mace, Tıp, 15; Tirmizi, Tıp, 32.
[2] Buhari, Tıp, 4; Müslim, Selam, 31; Tirmizi, Tıp, 29.
[3] Buhari, Tıp, 6.
[4] Buhari, Tıp, 5; Mace, Tıp, 30; Tirmizi, Tıp, 6.
[5] Veli Atmaca, "Hadislerde Geçen Şifalı Yöntemler ve İlaç Adları", *Hadis Tetkikleri Dergisi,* IX (1), 2011, 73-74.
[6] Mace, Tıp, 6.
[7] Buhari, Tıp, 7; Müslim, Selam, 29; Tirmizi, Tıp, 5.
[8] Atmaca, "Hadislerde Geçen Şifalı Yöntemler ve İlaç Adları", 88.
[9] Buhari, Tıp, 8; Müslim, Selam, 30; Mace, Tıp, 5; Tirmizi, Tıp, 3.
[10] Buhari, Tıp, 8.
[11] Buhari, Tıp, 9.
[12] Buhari, Tıp, 21; Mace, Tıp, 17; Tirmizi, Tıp, 26.

O dönemde kullanılan ve Hz. Muhammed'in tedavi amaçlı tavsiye ettiği bir şifalı bitki de yer mantarıdır. Yer mantarı suyunun göz hastalıklarına iyi geldiği belirtilmektedir. *"Yer mantarı, kudret helvası (gibi Allah'ın külfetsiz nimetleri) nevinden bir rızıktır. Suyu da göz ağrısına şifadır."*[1] Hadislerde geçen ve karın ağrısı için kullanılan bitki ise sena otudur.[2]

Hz. Muhammed, humma hastalığının ateşten dolayı verdiği eziyeti cehennem ateşine benzetmiş ve onun su ile serinletilmesini söylemiştir ve bu hastalığa karşı dua öğretmiştir.[3] Günümüzde de bir kişinin ateşi normalin üzerine çıktığı zaman yapılan ilk uygulamalardan birisi vücudu su ile serinleterek ateşin düşmesini sağlamaktır. Bu işlemin kaç gün boyunca günde kaç defa yapılacağını da tarif etmiştir.[4] *"Humma cehennemin kaynamasındandır (yani o nev'inden bir hararettir). Sizler o hararet i su ile söndürünüz."*[5]

Hz. Muhammed, bulaşıcı hastalıklara karşı önlem alınmasını istemiştir. Ayrıca İslâm'ın batıl kabul ettiği şeylerin benimsenmemesi gerektiğini de belirtmiştir. Hadislerde geçen bulaşıcı hastalıkların ilki Kitab-ı Mukaddes'te de sıkça vurgulanan bulaşıcı bir cilt hastalığı olan cüzzamdır. Bu konuda titiz olan Hz. Muhammed, cüzzamlı olan birisi Müslüman olmak isteyince onun beyatını kabul etmiş ve halkın içerisine sokmamıştır.[6] *"Hastalığın (sahibinden başkasına) sirayeti yoktur, eşyada uğursuzluk yoktur. Ükey ve baykuş (tesiri ve kötülüğü) da yoktur. Safer ayında uğursuzluk yoktur. (Bunlar cahiliye hurafeleridir.) Fakat (ey mümin) sen cüzzamlıdan, aslandan kaçar gibi kaç."*[7] Bu hadiste Hz. Muhammed'in hastalıkların kaynağının ne olduğuna dair akılcı yaklaşımı göz önüne serilmektedir. Hz. Muhammed tarafından bizzat hastalığın sebebinin ya da iyi şeylerin uğur ya da uğursuzlukla alakalı olarak değil mantıklı bir yorumunun geliştirilmesi istenilmektedir. Bu hastalıkla ilgili olarak hadislerde Hz. Muhammed'in cüzzam hastalığına yakalanan bir kişi ile fiziksel temas kurduğu rivayet edilmektedir.[8] Ancak burada büyük olasılıkla kişide hastalığın bulaşıcı olma özelliğini kaybetmesinden dolayı Rasulullah'ın bu eylemi gerçekleştirmiş olduğunu düşünmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Hadislerde zikredilen ikinci bulaşıcı hastalık ise vebadır. Taun kelimesi sözlükte yaralamak, ayıpları kusurları görmek anlamındadır. Taun kelimesinin diğer bir karşılığı da bulaşıp yayılan bütün hastalıklardır. Ancak bazı İslâm âlimlerine göre taun, vebanın bir türüdür. İlkçağ'dan günümüze kadar veba salgınları olmuştur. Bunlardan en önemlilerinden birisi de milâdî 541 yılında başlayan ve Jüstinyen vebasıdır. VIII. yüzyılın ortalarına kadar aralıklarla süren veba İslâm'ın doğduğu ve yayıldığı toprakları da etkilemiştir.[9] Kendi topraklarında da görülen bu hastalık için Hz.

---

[1] Buhari, Tıp, 20; Tirmizi, Tıp, 21.

[2] Tirmizi, Tıp, 29.

[3] Mace, Tıp, 37.

[4] Tirmizi, Tıp, 31.

[5] Buhari, Tıp, 28; Müslim, Selam, 26; Mace, Tıp, 17; Tirmizi, Tıp, 24.

[6] Müslim, Selam, 36.

[7] Buhari, Tıp, 19; Müslim, Selam, 33; Aynı hadisin diğer rivayeti Bedevi bir Arap Hz. Muhammed'e "Benim develerime ne oluyor? Zira kumluk yerde ceylan gibi gidiyorlar. Ancak aralarına uyuz bir deve karışınca onlar da uyuz oluyorlar" diye itiraz eder. Hz. Muhammed de aynı kişiye; "Öyle ise ilk uyuz deveye bu hastalığı kim sirayet ettirdi?" diye sorar. Buradan da anlaşılacağı üzere Hz. Muhammed, hastalığı bulaştıran devenin hastalanmasının temel sebebinin de insanların ihmalinden kaynaklandığını vurgulamıştır. Bkz. Buhari, Tıp, 25; Aynı konu ile ilgili hadislerle ilgili senet tenkidi de yapılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Salih Kesgin, "(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur" hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2014/2, XIII (26), 83-120; Mace, Tıp, 43.

[8] Mace, Tıp, 44

[9] Nükhet Varlık, "Tâun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/175.

Muhammed, günümüzdeki karantina uygulamasının gerçekleştirilmesini istemiştir. *"Sizler bir yerde taun hastalığının çıktığını işittiğiniz zaman, o taunlu yere girmeyiniz. Taun sizin bulunduğunuz yerde meydana gelirse, sakın sizler oradan çıkmayınız buyurdu."*[1] Ayrıca konu ile ilgili belirtilmesi gereken diğer bir husus da taun olan kimsenin bulunduğu yerden çıkmaması durumunda kendisinin şehit sayılacağıdır.

Hz. Muhammed, veba hastası olanın yerinde kalarak dolaşmamasının insanlara bu hastalığı bulaştırmama gayesine yönelik olacaktır. Günümüzde son dönemde ortaya çıkan Corona Virüsü'nde de aynı önlemler uygulanmaktadır. Karantina uygulaması salgın özelliği olan her hastalık için modern dünya da tavizsiz bir şekilde hayata geçirilmiştir. Bazı doğu bloku ülkerinde Corona hastalığı tespit edilen evlerin kapılarına kaynak yapıldığı da haberlere yansımıştır.

Karantina uygulaması konusunda Hz. Muhammed'in bu kadar hassas olma nedeni İslâm'a göre insanların hayatını korumanın kutsal olmasıdır. Bu yüzden hasta olan kişi de yerini terk etmeyerek bu amacını belli etmektedir. Yani veba hastası olan kişi ya tedavi olup topluma karışacak ya da tedavi sürecini bekleyecektir. Hz. Muhammed, veba hastası olan birisinin karantina uygulaması esnasında sabır göstermesi durumunda İslâm'ın en büyük makamlarından birisi olan şehitlik ecri ile ödüllendirileceğini belirtmiştir.*" Şüphesiz taun öyle bir azaptır ki, Allah onu dileyeceği kimseler üzerine gönderir. Neticede Allah taunu müminler için bir rahmet kılmıştır. Bir yerde taun meydana çıkar da orada bulunan her hangi bir kul sabrederek, sevap umarak ve bu taun yalnız Allah'ın takdir edip yazdığı kimselere isabet eder olduğunu bilir ve bu kanaati besleyerek bulunduğu beldede eğlenirse, muhakkak Allah ona şehit ecrine benzer sevap takdir buyurur."*[2] Tıbb-ı Nebevide sebebini açıkladığımız nedenden ötürü veba hastalığından ölen kişi de şehit sayılmıştır. *"Taun, (kendisi yüzünden ölen) her Müslüman için şehitlik (sebebi)dir."*[3]

Hz. Ömer döneminde de karantina uygulaması yapılmıştır. Şam'a fetih girişimi yapıldığı zaman Hz. Ömer orada salgın hastalığın baş gösterdiğini öğrendiği zaman hem ensarla hem de muhacirle şehre girip girmeme konusunda ayrı ayrı istişare etmiştir. Sahabe bu konuda ihtilafa düşmüştür. Hz. Ömer'e, Hz. Muhammed'in bu konuda uygulaması hatırlatılınca Şam'ı almaktan geçici olarak vazgeçmiştir.[4] Orada bulunan insanlardan kendisini Allah'ın kaderinden kaçmakla suçlayanlara da güzel bir benzetme ile cevap vermiştir. *"Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçıyoruz."*[5] Hz. Ömer burada kader anlayışına temas etmiş ve tedbirli olmanın gerekliliğinden bahsederek tedbirli davranmanın Allah'ın kaderine uygun bir davranış olduğunu belirtmiştir. Zaten tedaviye teşvik konusunda Hz. Muhammed'in tavrı da aynıdır. Kendisine, hastalarına rukye, perhiz ve ilaçla tedavi yapılmasını doğru olup olmadığı sorulduğu zaman *"Onlar da Allah'ın kaderindendir" demiştir.*[6]

İnsan hangi dine ya da inanç sistemine mensup olursa olsun zor durumda kaldığı zaman kendi inancına uygun olarak sığınma ihtiyacı hisseder. Bunun sonucu dua ederek ilahi güç olarak kabul ettiği varlıktan yardım ister.[7] Hz. Muhammed döneminden günümüze değin gelen ve günümüzde ise zaman zaman yanlış anlaşılmış bir tedavi pratiği de dua eylemi olan rukyedir.

---

[1] Buhari, Tıp, 30; Müslim, Selam, 32.
[2] Buhari, Tıp, 31.
[3] Buhari, Tıp, 30.
[4] Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-2 Hz. Ömer* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 141.
[5] Buhari, Tıp, 30; Müslim, Selam, 32.
[6] Tirmizi, 20.
[7] Ahmet Albayrak, "Dindarlık Tipleri Açısından Dua Formları", *Marife,* 7(2), Güz 2007, 90.

1. Tıbb-ı Nebevi'de Rukye

Rukye, kelime anlamı olarak "yukarı çıkmak, okuyup üfleyerek tedavi etme" manalarına gelir. Terim olarak ise şifa veya korunma amacıyla Kur'ân'dan bir bölümü, ilahi isim ve sıfatları yahut bir duayı okuyup üflemek anlamındadır.[1] Rukye cahiliye döneminde de uygulanan bir tedavi yöntemiydi. Hastalıklara karşı tedbir almak isteyen müşrikler hastalıktan kurtulmak için onlara rukye yapanlara müracaat ederlerdi.[2] Bu yüzden Hz. Muhammed toplum hayatında önemli bir yeri olan[3] kâhinlerle ilgili iş ve eylemleri yasaklamıştır.[4]

Cahiliye dönemindeki insanlar hastalıklardan korunma yollarının sihir, büyü ve uğursuzluk olduğu inancına sahiptiler. Buna göre İslâm öncesinde Araplar başlarına gelmesinden korktukları muhtelif hastalıklar, cin ve şeytan bulaşması ile yaşamlarına dair sayabileceğimiz pek çok olumsuzluk için kendilerini korumaya almak üzere sözlü okumalara ve yazılı ibarelere büyük önem vermişlerdir. Hz. Muhammed, bu yüzden uğursuzluk diye bir şeyin olmadığını bildirmiş olup insanlara güzel söz söyleminin daha güzel olduğunu söylemiştir.[5]

Hz. Muhammed dönemi öncesinden itibaren insanlara Allah'tan şifa isteme anlamına gelen rukye, İslâmiyet'ten önce insanların putlara şifa isteme amacıyla yaptığı dua olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Muhammed'in geldiği ortamda bir tedavi yöntemi olarak yaygın olan rukye, insanların putlardan şifa istemek için yaptıkları bir eylemdi. O'da, toplum içerisinde mevcut olan bu yapıyı komple silip atmak yerine onu ıslah etmeyi seçmiştir. Hz. Muhammed, bu yüzden rukye yapmayı ilk önce yasaklamış daha sonra kurallarına uygun olması şartıyla ve rukye yapanın kadın ya da erkek olmasına bakmaksızın izin vermiştir.[6] "*Rukyelerinizi bana arz ediniz, rukye yapmada şirk olmadığı müddetçe rukyelerde beis yoktur."*[7] Rukyeleri putlara ve şirk unsuru olan başka şeylere yapmak yerine şifanın kaynağı olan Allah'a yapılmasını istemiştir.[8] Bu sayede hem toplumu şirke ait olan bir uygulamadan uzaklaştırmış hem de İslâm'ın tevhit inancı anlayışına ters düşmemiştir.[9] Hz. Muhammed'in bizzat kensidisi de rukyeyi bu şekilde uygulamıştır. "*Peygamber ailesinden birisi için Allah'a dua yapardı, sağ eliyle ona mesh eder şu duayı okurdu: "Ya Allah, ey insanların Rabbi! Şu hastalığı gider, ona şifa ihsan eyle. Çünkü şifa verici ancak Sensin! Sen'in şifandan başka hiçbir şifa yoktur. (Ya Rabb, bu hastaya) öyle şifa ver ki, hasta üzerinde hiçbir hastalık izi bırakmasın."*[10] Bu hadiste dikkat edilecek ilk şey O'nun hastaya dokunarak şifa istemesi, ikinci şey şifayı sadece Allah'tan dilemesidir. Hz. Muhammed'in tükürüğü ve toprak ile rukye yapıp şifa istediği hadis kitaplarında vardır. *"Allah'ın ismiyle (şifa dilerim). Şu bizim yurdumuzun toprağı ve bazımızın tükürüğüdür. Bunlardan Rabbimizin izniyle hastamıza şifadır."*[11]

---

[1] İlyas Çelebi, "Rukye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/ 219.
[2] Veli Atmaca, *Hadislerde Rukye Hz. Muhammed ve Sahabenin Uygulamaları Işığında Şifa Hadisleri,* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 42.
[3] İlyas Çelebi, "Kâhin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/171.
[4] Ömer Faruk Harman, "Kahin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/170; Buhari, Tıp, 46; Müslim, Selam, 35; Tirmizi, Tıp, 22.
[5] Veli Atmaca, "Hadisler Çerçevesinde Cahiliyyede Majik Tedavi Geleneğinin Kavramsal Boyutu", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* X (1), Ocak-Haziran 2010, 10; Buhari, Tıp, 43.
[6] Müslim, Selam, 21.
[7] Müslim, Selam, 22.
[8] Müslim, Selam, 19.
[9] Veli Atmaca, "Hadisler Çerçevesinde Tıbb-ı Nebevi'nin İnanç Boyutu Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi,* X (2), 2011, 37.
[10] Buhari, Tıp, 38; Müslim, Selam, 19.
[11] Buhari, Tıp, 38; Müslim, Selam, 21; Mace, Tıp, 36.

Hz. Muhammed, hadislere göre kendi ellerine okuyup sonra onu yüzüne sürerek mesh etmiştir.[1] Hz. Aişe'den aktarılan bir hadise göre Hz. Muhammed zehirli hayvan sokması vakalarına, sivilceye karşı ve sarılık hastalığına karşı rukye ile tedaviye ruhsat vermiştir.[2] Hz. Muhammed, kişinin kendi kendisine okuyup ellerine üfleyerek rukye yapmasını da söylemiştir.[3]

Sahabeden bir kısmı oba olarak nitelenen yere varmışlar ve ilgi görememişlerdir. Daha sonra kabile reisini zehirli bir hayvan sokması sonucu müşkil bir duruma düşmesiyle tedaviye ihtiyacı olmuştur. Kabile üyelerinden birkaç kişi sahabenin yanına gelerek rukye yapabilen bir kişinin olup olmadığını sormuşlardır. Bu istek karşısında kabilenin sahabeye olan önceki tavrı nedeniyle reddedilmiştir. Ancak kabilenin koyun sürüsü vermesi karşılığında onlar da Fatiha suresi ile rukye yapmışlardır. Konu Hz. Muhammed'e aktarıldığı zaman bu işleme onay vermiştir.[4] Hz. Muhammed, rukye yapılmasına karşılık ücret alınmasına izin vermiştir. *"Karşılığında ücret aldığınız vazifelerin en haklı olanı, Allah'ın Kitabı mukabilindeki ücrettir."*[5] Hz. Muhammed, kadının erkeğe rukye yapmasına cevaz vermiştir. Çünkü kendisine hasta olduğu dönemde Hz. Aişe tarafından muavizeteyn sureleri okunarak rukye yapılmıştır.[6]

Rukye yapılması konusunda rahatsızlıklara sebep olan bir nevi hastalığın kaynağı olarak ortaya çıkan sebeplerden birisi de nazardır. Kelime anlamı bakmak, görmek; düşünmek anlamında olan nazar kelimesi Türkçe'de beğenilen bir şeye kıskançlıkla bakmak ve zarar verecek şekilde onu etkilemek anlamına gelmektedir. Eski Mezopotamya medeniyetlerinde olduğu gibi Araplarda da yaygın olan bir inanış idi. Nazar inancının köklerinin tarihsel olarak ne zaman dayandığı bilinmemektedir.[7]Cahiliye Araplarının da hayatında diğer medeniyetlerde olduğu gibi önemli bir yeri vardır. Onların inancına göre bakışlar insanda kötü etkiler doğurmaktadır. Ayrıca Arap kültüründe bazı hayvanların nazar değmesi konusunda etkili oldukları düşünülüyordu.[8]

Hz. Muhammed göz değmesi için okunmasına cevaz vermiştir.[9] Nazarlık takılmasını yasaklamıştır.[10] Ayrıca kendisi kaderin değişmeyeceğini ancak değiştirecek bir şey olursa onunda nazar olduğunu ifade etmiştir. *"Göz değmesi sabit bir hakikattir. Eğer kaderin önüne geçen bir şey mevcut olsaydı, onun önüne göz değmesi geçerdi. Sizden yıkanılması istendiği zaman yıkanınız."*[11] Hz. Muhammed, nazarı önlemek için insanların başkasında iyi bir şey gördüklerinde onu kıskanmak yerine iyi niyetli şekilde dua etmelerini söylemiştir.[12] Hadislere göre kaderi hiçbir şeyin geçemeyeceği ancak geçecek bir şey olsaydı onun da nazar olacağı belirtilmiştir.[13]

---

[1] Buhari, Tıp, 32.
[2] Buhari, Tıp, 37; Müslim, Selam, 21; Mace, Tıp, 35.
[3] Mace, Tıp, 36.
[4] Buhari, Tıp, 33.
[5] Buhari, Tıp, 34; Müslim, Selam, 24; Tirmizi, Tıp, 19.
[6] Buhari, Tıp, 41; Müslim, Selam, 20; Mace, Tıp, 38; Tirmizi, Tıp, 16
[7] Salime Leyla Gürkan, "Nazar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/444.
[8] İlyas Çelebi, "Nazar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/444.
[9] Buhari , Tıp, 35; Mace, Tıp, 34.
[10] Mace, Tıp, 39; Tirmizi, Tıp, 14.
[11] Müslim, Selam, 16; Tirmizi, Tıp, 17.
[12] Mace, Tıp, 32.
[13] Mace, Tıp, 33; Tirmizi, Tıp, 18.

Hadislerde şifalı olduğu bildirilen en önemli meyve ise hurmadır. Özellikle Medine'de yetişen hurmanın bir türü olan acve hurmasıdır.[1] Sihre ve zehirlenmeye karşı iyi geldiği hadislerde belirtilmiştir. *"Her gün sabahları birkaç acve hurması yiyen kimseye, o gün geceye kadar zehir de, sihir de zarar veremez."*[2]

Hz. Muhammed, zehirden örnek vererek intihar eden kişinin ebedi olarak cehennemde kalacağını söylemiştir. İslâm düşüncesine göre insan hayatı kutsaldır ve savaş ya da idam cezası haricinde kişi kendisinin bile olsa hiç kimsenin canını alma hakkına sahip değildir. Bu yüzden hadislerde intihar kesin bir şekilde yasaklanmıştır. *"Her kim kendini bir dağdan atıp da kendi kendisini öldürürse, bu intihar eden kimse cehennem ateşi içinde ebedi ve daimi olarak kendisini yüksekten aşağıya bırakır olacaktır. Her kim zehir yudumlarda kendisini öldürürse, o kimse zehiri elinde, cehennem ateşi içinde ebedi ve daimi olarak zehiri içer olacaktır. Her kim kendisini bir demir parçasıyla öldürürse, o da demiri elinde kendi karnına vurur ve yarar halde ebedi ve daimi surette cehennem ateşinde olacaktır."*[3]

Hz. Muhammed, göz bakımı konusunda tavsiyelerde bulunmuş ve yarası olduğu zaman kına[4] ile tedavi olmuştur. O dönemde Arap yarımadasında kullanımı oldukça yaygın olan sürmenin kullanılmasını hem istemiş hem de kendisi kullanmıştır.[5] Özellikle ismid sürmesi diye bilinen sürmenin faydalarından bahsetmiştir. *"İsmid (denilen sürmeyi gözlerinize çekmeye) devam ediniz. Çünkü o, gözü temizleyip görme gücünü arttırır ve kirpikleri (besleyip) arttırır."*[6]

2. Tıbbı Nebevi ve Yaşam Hakkı

Ayrıca Hz. Muhammed, anne karnındaki çocuğun da yaşam hakkını savunmuş ve fıkıhta gurre denilen cezayı uygulamıştır.[7] Gurre kelimesi sözlükte çeşitli anlamlara gelmektedir. Fıkıhta iki anlamı vardır. Birincisi abdest sırasında yüzde yıkanması gereken yerlerin dışındaki yerleri yıkamaktır. İkinci anlamı ise düşürülen ceninden dolayı verilmesi gereken normal diyetin yirmide birinin mali tazminat olarak mağdura ödenmesidir. Cenini düşürenin annesi veya babası bile olsa hüküm değişmez aynıdır. Cezanın uygulanmasında esas olan ceninin düşürülürken kasıt olup olmadığıdır.[8]

Şifa ile ilgili gündemdeki meşhur hadislerden birisi ise sinek hadisidir. Hz. Muhammed, bir kabın içerisine sinek düştüğü zaman yemeğe aynı sineğin tekrar batırılmasını istemektedir. *"Sizden birinizin (su veya yemek) kabına sinek düştüğü zaman, o kişi onun her tarafını batırsın, sonra çıkarıp atsın. Çünkü onun kanatlarının birinde şifa vardı, öbürüsünde de hastalık vardır."*[9]

Hz. Muhammed'in tıp ve sağlık ile uygulamalara yönelik uygulamalarının yanı sıra hassasiyetle üzerinde durduğu konu hastanın psikolojik motivasyonunu sağlamak olmuştur. Çünkü günümüz tıbbında da hastanın iyileşeceğine dair ümidinin kırılmaması ve motivasyonunun yüksek tutulması karşılık bulmakta ve kabul edilmektedir. Rasulullah bunu sağlayabilmek için ilk başta hastalık bir musibet olduğunu ve onun kişinin günahlarına kefaret olacağını belirtmektedir.[10]

---

[1] Ayhan Tekineş, "Tıbb-ı Nebevi'de Hurma", Turkish Studies İnternational For the Languages Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 3/5, Fall: 2008, 138.
[2] Buhari, Tıp, 82; Mace, Tıp, 8; Tirmizi, Tıp, 21.
[3] Buhari, Tıp, 56; Mace, Tıp, 11; Tirmizi, Tıp, 7.
[4] Mace, Tıp, 29; Tirmizi, Tıp, 13.
[5] Mace, Tıp, 26.
[6] Mace, Tıp, 25; Tirmizi, Tıp, 9.
[7] Müslim, Diyat, 25
[8] Muhsin Koçak, "Gurre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/211.
[9] Buhari, Tıp, 58; Mace, Tıp, 31.
[10] Buhari, Kitab'ul-Merda ve't-Tıbb, 1.

Hz. Muhammed bunu sağlayabilmek için hastaların ziyaretlerinin nasıl ve ne şekilde olması gerektiği hususunda bilhassa durmuştur. Kendisi hasta ziyaretini esirleri serbest bırakmakla beraber anmıştır.[1] Çeşitli hastalıklara yakalanmış ya da yaralanmış kimselere ziyarete gitmiştir.[2] Çocuklara hasta ziyaretinde bulunmuş,[3] kadınların yabancı olsa da erkeklere hasta ziyaretinde bulunmasında sakınca görmemiştir.[4]
Hz. Muhammed hastaları ziyaret ederken insanlara ne dini ve etnik ayrım, ne de bedevi ya da hadari ayrımı gözetmemiştir.[5] Müşrik olan kişiyi ziyaret ettiği rivayetlerde yer almaktadır.[6] Hz. Muhammed, insanları hasta ziyareti esnasında özellikle iyi şeyler söylemeleri[7] ve Allah'a hasta için hayır dua etmelerini istemiştir.[8] Ayrıca hastaya da Allah'tan ölümü istememesi ve O'ndan iyilik talep etmesi gerektiğini söylemiştir.[9]
İslâmiyet'in öncelikli olarak yaşamı ve hayatı ön plana alan yapısı Hz. Muhammed'in uygulamaları ile burada somutlaşmış olmaktadır. Çünkü var olan her insanın öncelikli ilk hakkı yaşamaktır. Ayrıca Hz. Muhammed, insanların bizzat bireysel haklarına saygı göstermiş onların yaşama haklarını gözeterek ve büyük nezaket örneği göstererek hastalıkları halinde hiçbir şekilde herhangi bir ayrıma tabi tutmaksızın ziyaretlerine gitmiştir. Bu durum bize İslâm'ın insan haklarına verdiği önemi ve sağlığa gösterdiği titizliği göstermektedir.

SONUÇ

Hz. Muhammed'in sünnetine sağlık açısından bakıldığı zaman göze çarpan ilk hususun insan yaşamına olan saygı olduğu görülecektir. Hz. Peygamber, sadece yaşayanlar değil anne karnındaki doğmamış çocuğun yaşam hakkını savunmuş ve anne karnındaki çocuğa dışarıdan haksız müdahale gelmesi halinde zarar gelirse diyet cezası uygulamıştır.
Hz. Peygamberin sağlıkla ilgili uygulamalarına bakıldığı zaman günümüzdeki tıp anlayışı ile paralel olduğu fark edilecektir. Günümüzde bazı basın yayın organlarında da neşredildiği gibi büyü ve benzeri şekilde tedavi yöntemlerini benimsemediği aşikârdır. Ancak Hz. Peygamberin tamamen Allah'ın elçisi ve bir insan olarak, tanıdığı insanların hastalandıkları zaman şifa bulmaları için dua etmesi bir büyücülük gibi gösterip buna göre davrananların varlığı sabittir. İslâm dünyasında maalesef çeşitli isimler altında büyüsel uygulamalar dini kılıf içerisinde yapanlar bulunmakta ve çeşitli yayınlar yapılmaktadır.
Asr-ı Saadet'te hem koruyucu hekimlik hem de bir kişi rahatsızlandığı zaman kişinin doktora gitmesi ve tedavi edilmesi istenmiştir. Hz. Peygamber, genel bir prensip olarak hastalıkların şifasının aranmasını istemiştir. Hastalık esnasında Allah'a isyan edilmemesini istemiş, yaşayan rahatsızlığın verdiği sıkıntının günahlara keffaret olacağını ifade ederek, hastanın şifa bulması için hem kendisi dua etmiş hem de başkalarından dua etmelerini istemiştir.

KAYNAKÇA

Albayrak, Ahmet. "Dindarlık Tipleri Açısından Dua Formları". *Marife,* 7(2), Güz 2007, 90.

[1] Buhari, Kitab'ul-Merda ve't-Tıbb, 4.
[2] Buhari, Kitab'ul-Merda ve't-Tıbb, 6-7.
[3] Buhari, Kitab'ul-Merda ve't-Tıbb, 9.
[4] Buhari, Kitab'ul-Merda ve't-Tıbb, 8
[5] Buhari, Kitab'ul-Merda ve't-Tıbb, 10.
[6] Buhari, Kitab'ul-Merda ve't-Tıbb, 11.
[7] Buhari, Kitab'ul-Merda ve't-Tıbb, 14
[8] Buhari, Kitab'ul-Merda ve't-Tıbb, 20
[9] Buhari, Kitab'ul-Merda ve't-Tıbb, 19

Atmaca, Veli. "Hadisler Çerçevesinde Cahiliyyede Majik Tedavi Geleneğinin Kavramsal Boyutu". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* X (1), Ocak-Haziran 2010.
Atmaca, Veli. "Hadisler Çerçevesinde Tıbb-ı Nebevi'nin İnanç Boyutu Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi,* X (2), 2011.
Atmaca, Veli. "Hadislerde Geçen Şifalı Yöntemler ve İlaç Adları", *Hadis Tetkikleri Dergisi,* IX (1), 2011.
Atmaca, Veli. *Hadislerde Rukye Hz. Muhammed ve Sahabenin Uygulamaları Işığında Şifa Hadisleri,* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
Azimli Mehmet. *Dört Halifeyi Farklı Okumak-2 Hz. Ömer,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
Azimli, Mehmet. *Cahiliyye'yi Farklı Okumak,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
Azizova, Elnura. "İlk Dönem İslâm Toplumu Sağlık Sektöründe Hacamatçılık", *Bakü İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuası,* 15, Nisan 2011.
Bağcı, H. Musa. *Beşer Olarak Hz. Muhammed,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
Bedir, Murteza. "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 38/150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
Bedruddin ez-Zerkeşi, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler,* Yayına Hazırlayan: Bünyamin Erul, Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.
Buhari, Ebû Abdillah Muhammed İbn İsmaîl, Sahih-i Buhâri ve Tercemesi, Müt. Mehmed Sofuoğlu, c. I-XVI, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1987.
Çelebi, İlyas. "Kâhin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 24/171-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
Çelebi, İlyas. "Nazar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 32/444-446. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
Çelebi, İlyas. "Rukye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 35/219-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
Çelebi, İlyas. "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 38/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
Çetin, Mustafa. "Kuran'da Şifa Kavramı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* İzmir, 1992, c.VII.
Ebu'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Niysâbûrî, Sahih-i Müslim ve Tercemesi, Müt: Mehmet Sofuoğlu, İstanbul: İrfan Yayımcılık, 1988.
Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp,* Çev. Adnan Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
Gürkan, Salime Leyla. "Nazar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 32/443-444. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi Hayatı ve Eserleri*, Çev. Mehmet Yazgan, İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
Harman, Ömer Faruk. "Kahin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 24/170-174. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
İbn-i Mace, Ebu Abdullah Muhammed bin Yezid er-Rebei el-Kavzini, Sünen-i İbn-i Mace ve Tercemesi, Ter. Haydar Hatipoğlu, c. I-X, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1992.
Kesgin, Salih. "(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur" Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2014/2, XIII (26), 83-120.
Koçak, Muhsin. "Gurre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 14/211-212. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
Köşe, Abdullah. "Hacamat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 14/422. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Köycü, Erdoğan. "Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (sav) İnsan Sağlığının Korunmasında Tavsiye Ettiği Modern Tıpta da Uygulanabilecek Bazı Tedavi Yöntemleri", *Uluslararası İslâm ve Tıp Kongresi,* Adana, 2015.

Öztürk, Levent. *İslâm Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

Rıdvanoğlu, Mahmud. "Hacamat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 14/423. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı,* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Şeker, Necmettin. "Hz. Muhammed'in Hadislerinde Koruyucu Hekimlik: Hacamat Örneği", *Kahraman Maraş Sütçü İmam İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 21, 2013.

Tekineş, Ayhan. "Tıbb-ı Nebevi'de Hurma", Turkish Studies İnternational For the Languages Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 3/5, Fall: 2008.

Tirmizi Ebu İsa Muhammed bin İsa bin Sevre, *Sünen-i Tirmizî Tercemesi,* Müt. Osman Zeki Mollamehmetoğlu, c. I-VI, İstanbul: Yunus Emre Yayınevi Nu: 35, (Tarihsiz).

Uçar, İlyas. "Hz. Muhammed zamanında Medine'de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Eylül/2017, 4 (8).

Varlık, Nükhet. "Tâun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 40/175-177. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Yılmaz, Orhan. "Tıbbı Nebevi Bu Konudaki Bazı Hadislerin Değerlendirilmesi", *Bozok University Journal of Faculty of Theology*, 6 (2), 2017.

TÂÛN İLE İLGİLİ HADİSLER BAĞLAMINDA İSLÂM'IN KARANTİNAYA BAKIŞI VE GÜNÜMÜZ SAĞLIK ÖRGÜTLERİNİN GÖRÜŞLERİYLE KARŞILAŞTIRILMASI

Ali ÇELİK*

GİRİŞ

İnsan doğduğu andan itibaren diğer insanlarla etkileşim içerisindedir. Bu etkileşim insanın sosyal bir varlık olmasının en temel sonucudur. Zira insanı "zoo" bir varlıktan "beşeri" bir varlığa taşıyan da bu ilişkidir.[1] Dolayısıylailk çağlardan itibaren insanoğlunun yalnız olmayıp her daim sosyal bir varlık olarak hayatını idame ettirmiştir. Zira yeryüzündeki ilk insan Hz. Âdem, dünyaya tek gönderilmeyip kendisine yoldaş olacak Hz. Havva ile gönderilmiştir. Bu bağlamda ilk insandan itibaren insanlar her daim birbirleriyle etkileşim içindedirler. Konuyla ilgili İbn Haldun, insanların toplum içinde aynı kültür ve uygarlık üzerine birleşmelerinin kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir.[2] Nitekim İslâm dini de insanın bu sosyal varlık oluşunu göz ardı etmeyip Kur'an-ı Kerim'de insanlara hitap ederken tekil bir ifade kullanmayarak, çoğul bir ifadeyle 'Ey insanlar, Ey müminler' şeklinde hitap etmiştir. Bu bağlamda İslâm dinindeki ümmet anlayışı, insanların sosyal bir varlık oluşunun, hayatını tek başına idame ettiremeyeceğinin bir gereği olarak düşünülebilir. Her daim insanların ihtiyaçlarına uygun bir hayat tarzı sunan ve buna binaen sosyal bağlılığı bu denli önemseyen İslâmiyet, bazı olağanüstü durumlarda sosyal bağlılığın kesilmesinin gerekliliğini vurgulamıştır. Bu kapsamda oluşabilecek kötülüğün önüne geçebilmesi adına bu tip bir engellemeye başvurulduğu söylenebilir. Bu doğrultuda Hz. Peygamberin salgın hastalıklar ile ilgili görüşleri dikkat çekicidir. Tâûn/salgın söz konusu olduğu dönemde Hz. Peygamber, hastalığın olduğu yere girilmemesi ve hastalığın olduğu bölgeden çıkılmaması gerektiğini vurgularken, karantinanın gerekliliğine çağrı yapmıştır.

Ta'n kökünden türeyen vesözlükte *"yaralamak, ayıplamak, kusurlu görmek"* anlamlarına gelen tâûn, bazı dil bilimciler tarafından bulaşıp yayılan her hastalığın adı olarak kabul edilmiştir.[3] Kaynaklarda zikredildiğine göre tâunun koltuk altında, kulak arkasında, burun yanında ve vücudun yumuşak dokulu kısımlarında siyah, yeşil ve bozuk renkte çok acı veren çıbanların çıkması, bunlardan kanlı irin akması ve kusma, kalp çarpıntısı, baygınlık gibi belirtilerinin olduğu geçmektedir.[4] Öte yandan konu ile ilgili Kâdı İyâd (ö. 544/1149), tâûnu vebanın bir çeşidi olarak görürken her tâûnun bir veba olduğunu lakin her vebanın tâûn olmadığını belirtmiştir.[5] Ancak daha sonra yapılan araştırmalarda vebanın bir hastalık türü olduğu tespit edilmiştir. Veba hastalığı, 1894 yılında Fransız bilim adamı Alexandre Yersin tarafından bulunup "*Yersiniapestis*" adı verilen bir çeşit mikroorganizmanın yol açtığı hıyarcıklı, septisemik ve akciğer vebası gibi çeşitli türleri bilinen sistemik bir hastalıktır.[6] Dolayısıyla salgın hastalık için tâûn kavramını kullanılması daha yerinde olacaktır.

---

* Dr. Öğr. Üyesi.

1 Serdar Öztürk, Filmlerle İletişim Ve Yabancılaşma, *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi,* 1/44, (2013), 150.

2 İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed*, Mukaddime I,* çev. Sevim Belli, (Ankara: Onur Yayınları, 2014), 12.

3 Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn,* thk. Abdulhumeyd el-Handâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 3/50-51;4/343; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânîİbn Hacer, *Bezlü'l-Mâ'ûn fî Fadli't-Tâ'ûn*, thk. Ahmed İsâm Abdülkâdir Kâtib (Riyad: Dârü'l-Âsıme, ts.), 95.

4 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ've'l-Luğât*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,ts.), 3/186-87; İbn Hacer, Bezlü'l-mâ'ûn, 99-101.

5 Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim (fî Şerhi Ṣahîh)i Müslim,* thk. Yahyâ İsmâîl (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998), 7/132-33; İbn Hacer, *Bezlü'l-Mâ'ûn,* 97.

6 Nükhet Varlık, "Taûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/175.

Öte yandan tarihte birçok salgın hastalık görülmüştür. Hicrî 17 veya 18 yıllarında meydana gelen Amvâs tâununda Muâz b. Cebel, Ubeyde b. Cerrâh, Şürahbil b. Hasene, Ebû Cendel ve daha birçok sahâbînin içinde yer aldığı farklı sayılar zikredilmekle birlikte on binlerce -20.000 ile 70.000- kişi vefat etmiştir.[1] Basra'da 65/685 ve daha sonraki yıllarda meydana gelen salgınlarda yüzbinlerce kişinin hayatını kaybettiği belirtilmiştir.[2] Yersinapestis mikroorganizmasının sebep olduğu veba hastalığı da çok ciddi rakamlarda ölümlere yol açmıştır.[3] Veba salgını, 1720'de Marsilya'da, 1771'de Moskova'da, 1798 ile 1810'da Mısır'da, 1818'de İstanbul'da, 1911'de Çin'de büyük can kayıplarına sebebiyet vermiştir.[4]

1. Bazı Sağlık Örgütlerinin Karantina Tavsiyesi ve Bu Konudaki Görüşleri

Salgın/hastalık; enfekte olmuş ev kedileri, kemirgen pire ısırıkları, çizikler, enfekte hayvan dokularının doğrudan taşınması, enfekte olmuş hayvanlardan gelen solunum salgılarının inhalasyonu (solunması), kontamine (bulaşı olan) gıda tüketimi veya laboratuar maruziyeti yoluyla insanlara bulaşabilirken, salgın sırasında insandan insana hava yolu veya parazit yoluyla bulaşma ihtimali de söz konusudur.[5]

Bölgesel veya tüm dünyayı etkisi altına alan küresel çaptaki salgınlara yönelik tedavi araştırmalarının yanı sıra koruyucu önlemler ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla salgın hastalıkların yayılmasını önlemek için birçok tedbire başvurulmaktadır. Nitekim Dünya Sağlık Örgütü tarafından Covid-19 pandemisine yönelik hazırlanan rehberlerde de virüsün bulaşını azaltmak ve ilişkili hastalıkları ve ölümleri önlemek amacıyla çeşitli önerilerde bulunulmuştur. Bu önlemler; kişisel alınması gereken önlemler (sık sık el hijyeni, fiziksel mesafe, solunum görgü kuralları, hastayken ya da hasta olan biriyle temastayken uygun maske kullanımı, evde temizlik vb.), kamusal alanlardaki fiziksel ve sosyal mesafe önlemleri (İşletme ve işyerlerini el hijyeni, mümkün olduğunda uzaktan çalışmayı, kademeli vardiyaları, esnek izin politikalarını, telekonferansları, sanal toplantıları ve ön büro çalışanları ve servis personeli için korumayı desteklemek, uzaktan öğretimi, derslerin askıya alınmasını, katılımda rotasyonu veya sınırlı bir süre için okul binalarının kapatılmasını değerlendirmek vb.), hareket tedbirleri (Gerekli olmayan seyahatleri azaltmak veya seyahat ederken kişinin kendisini nasıl koruyacağı gibi, seyahat hakkında önerilerde bulunmak, bulaşı kesintiye uğratmak veya yeniden ortaya çıkışını önlemek için gerektiğinde yerel, bölgesel veya ulusal hareketliliği sınırlandırmak vb.) ve özel koruma önlemlerini (Yaşlılar için yerinde barınma tavsiyesinde bulunmak, kapalı alanları korumak - huzurevleri, uzun süreli veya psikiyatrik bakım, hapishanelerde ziyaretleri sınırlamak veya yalnızca güvenli mesafeyle ziyaretlere izin vermek vb.) içermektedir.[6]

Bu bağlamda hastalığın bulaş riskini azaltmak açısından karantina uygulaması da çok önem arz etmektedir. Karantina isminin kökenine bakıldığında İtalyanca *quarantena* kelimesinden türediği ve "kırk" anlamına geldiği anlaşılmaktadır.[7] Kırk denmesinin

---

[1] Ercan Cengİz, "Hz. Ömer Döneminde Meydana Gelen Amvas Tâunu ve Etkileri". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,*7/13 (Ocak 2020), 137.

[2] *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Basra*, Editörler: C. Eroğlu-M. Babuçoğlu-O. Özdil, (Ankara: Orsam, 2012), 36-39.

[3] Mikhail Alan, The nature of plague in lateeigh teenth-century Egypt, *Bulletin of the History of Medicine*, 82/2 (2008), 273.

[4] Âsaf Ataseven, "Bir Hadisin Düşündürdükleri: Veba Hastalığı ve Karantina", *Tohum*, (Temmuz 1965), 27.

[5] Didier R, Nadjet M, Idir B, Renaud P, Michel D, *Plague:* historyand contemporary analysis, *Journal of infection*, 2013; 66(1), 20.

[6] World Health Organization (WHO), "Novel-coronavirus-2019", (Erişim 22 Ekim 2020).

[7] Tolgahan Karaimamoğlu, "Batılı Kaynaklara Göre XIV. Yüzyıl Salgınlarıyla Birlikte Karantina Uygulamasının Ortaya Çıkış Süreci", *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (2020). 725.

nedeni ise başkent Venedik'e salgın hastalık bulaşmaması için gemilerin kırk gün bekletildikten sonra şehre alınmasıdır.[1] Karantina, hasta veya hastalık şüphesi bulunan kişilerin bulaş riskini azaltmak amacıyla diğerlerinden ayrılmasını ifade eden bir kavramdır.[2] Karantina önlemlerinin erken dönemde uygulanmaya başlanması bir bölgede hastalığın yayılımını engellerken salgının ileri boyutlara taşınmasını önler.[3] Özellikle tedavisi bulunana kadar salgını önlemek için karantina uygulamasına başvurulur. Toplumlarda eski dönemlerden itibaren uygulandığı bilinen, bir hastalıktan korunma yöntemi olan karantina uygulamasına Eski Ahit'te de yer verilmiştir. Eski Ahit'te salgın hastalığa yakalanan kişinin yedi gün karantinaya alınması, iyileşmemesi durumunda ek olarak yedi gün daha karantina sürecine devam edilmesi gerektiğine değinilmiştir.[4] Tarih boyunca örnekleri görülen salgın hastalıkların türleri farklılık göstermiş olsa da ortak özellikleri enfekte olmuş bireyden korunarak yani karantina kurallarına uyarak izolasyona dikkat edilmesi halinde salgının belli bir oranda düşüş gösterdiği, bulaş riskinin azaldığı söylenebilir.

Günümüzde sağlık konusunda en büyük küresel sağlık kurumu Dünya Sağlık Örgütüdür (WHO: World Healt Organization). Küresel çaptaki hastalıklar konusunda devletleri bilgilendirip gerekli tavsiyelerde bulunmaktadır. Bu örgüt, bulaşıcı bir hastalığın pandemi olarak kabul edilip edilemeyeceğinin karar merkezi olarak kabul edilmektedir. En son meydana gelen, dünyada milyonlarca insanın ölümüne yol açan yeni tip corona virüsü (Covid-19) konusunda da ülkelere tavsiyelerde bulunan Dünya Sağlık Örgütü, yerel ve ulusal çapta bu salgınla başarıyla mücadele etmek için gerekli tavsiyelerde bulunmuş ve konuya ilişkin bir bildiri yayınlamıştır.[5] Dünyanın en büyük sağlık kuruluşunun salgınlara karşı başarılı bir karantina uygulaması için tavsiyelerde bulunması, salgın hadiselerinin büyümesini ve hastalığın yayılmasını engellemesi açısından karantinanın çok büyük bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Durumun vehametini anlayan bazı ülkeler karantina uygulamasını erken başlatmışlardır. Başta ülkemiz olmak üzere Belçika, Fransa, İtalya, Almanya, İngiltere, İrlanda ve dünya'nın birçok ülkesinde karantina uygulaması yapılmaktadır. Nitekim Covid-19 pandemisine karşı karantina uygulaması yapan Çin, Kore, Japonya, Türkiye gibi ülkeler, bu hastalığa karşı başarılı bir şekilde mücadele ederek daha az hasarla atlatırken; karantina uygulaması yapmayan veya karantinada gevşek davranan ABD, İtalya, İran, Brezilya ve benzer ülkelerde ise vaka ve ölüm sayısında on binlerle ifade edilebilecek sayılara ulaşılmış ve salgın mezkûr ülkelerde büyük bir sağlık krizine yol açmıştır.[6]

Yukarıdaki bilgilerden anlaşılacağı üzere Dünya Sağlık Örgütü başta olmak üzere, sağlık örgütleri başarılı bir şekilde salgınlar ile mücade etmedekarantinayı önermiş ve karantinayı bilinçli bir şekilde yönetip bu hastalıktan kurtulmak için gerekli tavsiyelerde bulunmuştur.

2. Hz. Peygamberin Tâun Hakkındaki Tavsiyesi ve Bu Konudaki Rivayetler

Sahih hadis kaynaklarından tâûn/veba ile ilgili birçok rivayet tahrîc edilmiştir. Araştırma kapsamını aşmamak için sadece Buhârî (ö. 256/869) ile Müslim'in (ö. 261/875) *Sahih*'lerinde geçen rivayetleri ele alıp diğer kaynakları dipnotta vermekle iktifa edeceğiz. Buhâri ve Müslim'de tâûn/veba ile ilgili geçen hadis-i şerifler şunlardır:

---

[1] Wikipedia, "Karantina", (Erişim 19 Ekim 2020).
[2] World Health Organization(WHO), "International Health Regulations", (Erişim 20 Ekim 2020).
[3] World Health Organization (WHO), "Considerations for quarantine", (Erişim 19 Mart 2020).
[4] İncil, "Kitap", (Erişim 19 Ekim 2020).
[5] World Health Organization (WHO), "Considerations for Quarantine", (Erişim 20 Mayıs 2020).
[6] Euronews, "Avrupa", (Erişim 10 Mayıs 2020).

Rivayet

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ، وَأَبِي النَّضْرِ، مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عُبَيْدِاللهِ،عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ سَمِعَهُ يَسْأَلُ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ: مَاذَا سَمِعْتَ مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الطَّاعُونِ؟ فَقَالَ أُسَامَةُ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الطَّاعُونُ رِجْزٌ أَوْ عَذَابٌ أُرْسِلَ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَوْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ، فَلَا تَقْدَمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا، فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ» وقَالَ أَبُو النَّضْرِ: لَا يُخْرِجُكُمْ إِلَّا فِرَارٌ مِنْهُ

Yahya b. Yahya, ben Malik'in huzurunda okudum → Muhammed b. Münkedir ve Ebu'n-Nadr → Amir → babasının Usame b. Zeyd'e şöyle sorarken işittiğini söyledi:

— Sen Rasulullah'dan tâûn hakkında ne duydun? Usame de şöyle dedi:

— Rasulullah "Tâûn bir azabtır. Yahut İsrail oğullarından bir kavme yahut sizden önce gelen bir ümmet üzerine gönderilmiş bir azabtır. Sizler onun bir yerde çıktığını işittiğiniz zaman, o taûnlu/salgınlı yere gitmeyiniz. Sizin içinde bulundugunuz bir yerde bu hastalık meydana çıkarsa, ondan kaçmak için oradan çıkmayınız!" buyurdu.[1]

Rivayet

حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو وَحَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى، قَالَا: أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، أَخْبَرَنِي عَامِرُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ هَذَا الْوَجَعَ أَوِ السَّقَمَ رِجْزٌ عُذِّبَ بِهِ بَعْضُ الْأُمَمِ قَبْلَكُمْ، ثُمَّ بَقِيَ بَعْدُ بِالْأَرْضِ، فَيَذْهَبُ الْمَرَّةَ وَيَأْتِي الْأُخْرَى، فَمَنْ سَمِعَ بِهِ بِأَرْضٍ، فَلَا يَقْدَمَنَّ عَلَيْهِ، وَمَنْ وَقَعَ بِأَرْضٍ وَهُوَ بِهَا فَلَا يُخْرِجَنَّهُ الْفِرَارُ مِنْهُ»

Ebu't-Tâhir Ahmed b. Amr ile Harmele b. Yahya → İbn Vehb → Yûnus → İbn Şihâb → Âmir b. Sa'd → Üsâme b. Zeyd → Hz. Resûlüllah şöyle buyurmuşlar: "Şüphesiz bu ağrı veya hastalık bir azabdır. Onunla sizden önceki bazı ümmetler azab olunmuşlar ve ondan sonra yeryüzünde kalmıştır. Bazen gider, bazen gelir. Her kim tâunun bir yerde ortaya çıktığını duyarsa sakın onun/hastalığın olduğu bölgeye gitmesin. Ve her kim onun meydana geldiğiyerde bulunursa, sakın salgından kaçmak için oradan çıkmasın."[2]

Rivayet

حدثنا إسحق أخبرنا حبان حدثنا داود بن أبي الفرات حدثنا عبد الله بن بريدة عن يحيى بن يعمر عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه و سلم أنها أخبرته : أنها سألت رسول الله صلى الله عليه و سلم عن الطاعون فأخبرها نبي الله صلى الله عليه و سلم أنه (كان عذابا يبعثه الله على من يشاء فجعله الله رحمة للمؤمنين فليس من عبد يقع الطاعون فيمكث في بلده صابرا يعلم أنه لن يصيبه إلا ما كتب الله له إلا كان له مثل أجر الشهيد)

Hz. Âişe'nin sorusuna binaen Hz. Peygamber: "Tâunun Allah'ın bazı kimseleri cezalandırdığı bir çeşit azap, müminler için bir rahmet olduğunu söylemiş, ona yakalanan bir kişinin sabredip ecrini Allah'tan bekleyerek bulunduğu yerde kalması, bunun Allah'ın takdiri olduğuna ve başına Allah'ın yazdıklarının dışında hiçbir şeyin gelmeyeceğine inanması durumunda kendisine şehid sevabı verileceğini belirtmiştir."[3] Başka rivayetlerde de salgından dolayı vefat eden Müslümanların şehid olacağını ifade etmiştir.[4] Rivayetleri göz önünde bulundurduğumuzda Hz. Peygamberin tâuna yakalanan müslümanıngelen müsibete teslimiyet göstermesi ve yerinde durmasını/karantinaya uymasını kasdettiği anlaşılmaktadır. Bununla birliktetedbirlere uymak şartıyla salgın sürecinde vefat eden müminlerin de şehid olacağı sahih hadislerle ifade edilmiştir.

Hz. Peygamberin tâûn ile ilgili rivayetleri esas alan sahâbenin daha sonraki dönemlerde bu duruma itina gösterdikleri ve uyguladıkları görülmektedir. Nitekim Habîb b. Ebî Sâbit ile Hz. Ömer'in Şâm seferi ile ilgili kaynaklarda zikredilen rivayetler bunu teyyid etmektedir. Sözgelimi rivayetler şunlardır:

---

[1] Müslim, "Selam", 32; Tirmizî, Cenâiz, 67.
[2] Müslim, "Selam", 32.
[3] Buhâri, "Tıb", 30.
[4] Buhâri, "Tıb", 29.

Birinci Rivayet

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ حَبِيبٍ، قَالَ: كُنَّا بِالْمَدِينَةِ فَبَلَغَنِي أَنَّ الطَّاعُونَ قَدْ وَقَعَ بِالْكُوفَةِ، فَقَالَ لِي عَطَاءُ بْنُ يَسَارٍ وَغَيْرُهُ: إِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا كُنْتَ بِأَرْضٍ فَوَقَعَ بِهَا، فَلَا تَخْرُجْ مِنْهَا، وَإِذَا بَلَغَكَ أَنَّهُ بِأَرْضٍ، فَلَا تَدْخُلْهَا» قَالَ قُلْتُ: عَمَّنْ؟ قَالُوا: عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ يُحَدِّثُ بِهِ، قَالَ فَأَتَيْتُهُ فَقَالُوا: غَائِبٌ، قَالَ فَلَقِيتُ أَخَاهُ إِبْرَاهِيمَ بْنَ سَعْدٍ فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ: شَهِدْتُ أُسَامَةَ يُحَدِّثُ سَعْدًا قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّ هَذَا الْوَجَعَ رِجْزٌ أَوْ عَذَابٌ أَوْ بَقِيَّةُ عَذَابٍ عُذِّبَ بِهِ أُنَاسٌ مِنْ قَبْلِكُمْ، فَإِذَا كَانَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا، فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا وَإِذَا بَلَغَكُمْ أَنَّهُ بِأَرْضٍ فَلَا تَدْخُلُوهَا» قَالَ حَبِيبٌ: فَقُلْتُ لِإِبْرَاهِيمَ: أَنْتَ سَمِعْتَ أُسَامَةَ يُحَدِّثُ سَعْدًا وَهُوَ لَا يُنْكِرُ؟ قَالَ: نَعَمْ

Muhammed b. Müsennâ →İbnEbîÂdiy → Şu‘be →Habîb, Medine’de iken Kûfe’dezuhur eden tâûn haberini aldım. Bunun üzerine Atâ b. Yesârile başkaları bana Hz. Peygamberin “Bir yerde bulunduğunda orada tâûn zuhur etti mi, artık oradan çıkma! Onun bir yerde olduğunu duydun mu, oraya da girme»şeklinde gelen rivayetini söylediler.

— (Bu hadîs) Kimden? dedim.

— Âmir b. Sa‘d’dan! O rivayet ediyor, dediler. Habîb,bunun üzerine Âmir’e geldim, fakat evde olmadığını söylediler. Derken kardeşi İbrahim b. Sa‘d’a rastlayarak ona sordum. O şunu söyledi:

— Ben Üsâme’yi Sa‘d’a rivayet ederken gördüm. O, Resullulâh’ın “Şüphesiz ki bu ağrı bir ricz veya bir azab yahut bir azabın kalıntısıdır. Onunla sizden önce geçen bir takım insanlar azâb olunmuşlardır. O bir yerde zuhur eder de siz de orada bulunursanız, o yerden çıkmayın! Onun bir yerde zuhur ettiğini duyarsanız oraya girmeyin” söylediğini işittim, demiştir. Bunun üzerine Habîb İbrahim’e “Üsâme’nin Sa‘d’a rivayet ettiğini, onun da inkârda bulunmadığını sen mi işittin? dedim:

— Evet, şeklinde cevabverdi.[1]

İkinci Rivayet

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عَبْدِ الحَمِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ الخَطَّابِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الحَارِثِ بْنِ نَوْفَلٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، خَرَجَ إِلَى الشَّأْمِ، حَتَّى إِذَا كَانَ بِسَرْغَ لَقِيَهُ أُمَرَاءُ الأَجْنَادِ، أَبُوعُبَيْدَةَ بْنُ الجَرَّاحِ وَأَصْحَابُهُ، فَأَخْبَرُوهُ أَنَّ الوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِأَرْضِ الشَّأْمِ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَقَالَ عُمَرُ: ادْعُ لِي المُهَاجِرِينَ الأَوَّلِينَ، فَدَعَاهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ، وَأَخْبَرَهُمْ أَنَّ الوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِالشَّأْمِ، فَاخْتَلَفُوا، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: قَدْ خَرَجْتَ لِأَمْرٍ، وَلاَ نَرَى أَنْ تَرْجِعَ عَنْهُ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: مَعَكَ بَقِيَّةُ النَّاسِ وَأَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلاَ نَرَى أَنْ تُقْدِمَهُمْ عَلَى هَذَا الوَبَاءِ، فَقَالَ: ارْتَفِعُوا عَنِّي، ثُمَّ قَالَ: ادْعُوا لِي الأَنْصَارَ، فَدَعَوْتُهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ، فَسَلَكُوا سَبِيلَ المُهَاجِرِينَ، وَاخْتَلَفُوا كَاخْتِلاَفِهِمْ، فَقَالَ: ارْتَفِعُوا عَنِّي، ثُمَّ قَالَ: ادْعُ لِي مَنْ كَانَ هَا هُنَا مِنْ مَشْيَخَةِ قُرَيْشٍ مِنْ مُهَاجِرَةِ الفَتْحِ، فَدَعَوْتُهُمْ، فَلَمْ يَخْتَلِفْ مِنْهُمْ عَلَيْهِ رَجُلاَنِ، فَقَالُوا: نَرَى أَنْ تَرْجِعَ بِالنَّاسِ وَلاَ تُقْدِمَهُمْ عَلَى هَذَا الوَبَاءِ، فَنَادَى عُمَرُ فِي النَّاسِ: إِنِّي مُصَبِّحٌ عَلَى ظَهْرٍ فَأَصْبِحُوا عَلَيْهِ. قَالَ أَبُوعُبَيْدَةَ بْنُ الجَرَّاحِ: أَفِرَارًا مِنْ قَدَرِ اللَّهِ؟ فَقَالَ عُمَرُ: لَوْ غَيْرُكَ قَالَهَا يَا أَبَا عُبَيْدَةَ؟ نَعَمْ نَفِرُّ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ لَكَ إِبِلٌ هَبَطَتْ وَادِيًا لَهُ عُدْوَتَانِ، إِحْدَاهُمَا خَصِبَةٌ، وَالأُخْرَى جَدْبَةٌ، أَلَيْسَ إِنْ رَعَيْتَ الخَصْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ، وَإِنْ رَعَيْتَ الجَدْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ؟ قَالَ: فَجَاءَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ - وَكَانَ مُتَغَيِّبًا فِي بَعْضِ حَاجَتِهِ - فَقَالَ: إِنَّ عِنْدِي فِي هَذَا عِلْمًا، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلاَ تَقْدَمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلاَ تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ» قَالَ: فَحَمِدَ اللَّهَ عُمَرُ ثُمَّ انْصَرَفَ[2]

Abdullah b. Yusuf → Malik b. Şihâb → Abdulhamid b. Abdurrahman b. Zeyd b. Hattab → Abdullah b. Abdullah b. Haris b. Nevfel → Abdullah b. Abbâs şöyle demiştir: Ömer b. Hattâb, Şam’a doğru yola çıktı. Nihâyet (Yermûk yakınında bir köy olan) Serğ’a vardığı zamân ordu kumandanları Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh ve arkadaşları kendisini karşıladılar ve Şâm arâzîsinde vebâ hastalığı vukû’ bulduğunu ona haber verdiler. İbn Abbâs dedi ki: Ömer:

— İlk Muhacirleri bana çağır, dedi. Onları çağırarak Şâm’daki vebâ hadisesini haber verip onlarla bu konuyu iştişare etti. Onlar (gitmek veyâ geri dönmek husûsunda) ihtilâf ettiler. Bazısı:

— Bir iş için yola çıkılmışsa o işten geri dönülmesi doğru olmaz.

---

[1] Buhâri, “Tıb”, 29; Müslim, “Selam”, 32.

[2] Buhâri, “Tıb”, 29.

Bir kısmı da:
— İnsanların geri kalanları ve Hz. Peygamberin sahâbîleri seninle beraberdirler. Onları şu hastalık üzerine götürmeni doğru bulmayız, dediler.
Ömer onlara:
— Yanımdan çıkın! dedi.
Sonra:
— Ensâr'ı bana çağır, dedi.
Ben onları da Ömer'in yanına davet ettim. Ömer onlarla da istişâre etti. Onlar da Muhâcirler'in yoluna girdiler ve onların ihtilâfları gibi ihtilâf ettiler. Bunun üzerine Ömer onlara da:
— Yanımdan çıkın! dedi. Sonra:
— Kureyş ihtiyârlarından, fetih Muhâcirlerinden burada bulunanları bana çağır, dedi. Ben onları çağırdım. Onlardan ikisi bile Ömer'e karşı ihtilâf etmedi. Onlar:
— İnsanları geriye döndürmeni ve halkı şu vebâ üstüne götürmemeni doğru görürüz, dediler. Bunun üzerine Ömer, insanlar arasında şöyle nidâ ettirdi:
— Ben sabahleyin bineğime binip geri döneceğim. Binâenaleyh siz de buna göre (hazırlanıp) sabahlayın, dedi. Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh:
— Allah'ın kaderinden mi kaçıyorsun? dedi.
Ömer:
— Keşke bunu senden başkası söyleseydi yâ Ebâ Ubeyde! Evet, Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçıyoruz. Şuna ne dersin: Şâyet senin develerin olsa, iki yamacı olan bir vâdîye inseler -yâhud indirsen- o yamaçlardan biri münbit, diğeri ise otsuz olsa, sen develeri münbit yerde gütsen, Allah'ın kaderi ile gütmüş; otsuz yerde gütsen, yine Allah'ın kaderi ile gütmüş değil misin? dedi.
İbn Abbâs dedi ki: Abdurrahmân b. Avf, bir hâceti yüzünden ortalıkta yok iken bu sırada çıkageldi ve şöyle dedi:
— Bu husûsta bende bir ilim vardır ki, ben onu Rasûlullah'tan işittim, şöyle buyuruyordu: "Bu hastalığın bir yerde çıktığını işittiğiniz zaman oraya gitmeyiniz. Hastalık sizin bulunduğunuz yerde vâki olursa, ondan kaçmak için sakın o yerden dışarı çıkmayınız.
Abdullah:
— Bunun üzerine Ömer, Allah'a hamdetti, sonra ayrıldı, demiştir.
Mezkûr rivayetlerden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber, veba hadisesinin olduğu zaman, insanların ikamet ettikleri yerde kalmalarını şayet başka bir yerde ise oraya gidilmemesini emretmiştir. Karantina uygulamasının en açık ve net şeklinin nasıl uygulanacağının ipuçlarını veren Hz. Peygamber (sav) bu şekilde binlerce veya milyonlarca insanın hayatını kurtarabilecek bir yol göstermiş, ahirette şefaatiyle tüm ümmetini o sıkıntılı haletten kurtaracağı gibi dünyada da toplum olarak sağlıklı yaşamanın en önemli ipuçlarından birini vermiştir. Nitekim Hz. Ömer ve diğer sahâbîler Hz. Peygamberin çağrısına uyarak vebalı olan yere girmemişlerdir. Henüz bu kadar küresel çapta salgınların olmadığı dönemde Hz. Peygamberin insanların tâun olan yere girmemeleri ve olunan yerde iseler terketmemelerini emretmesi Hz. Peygamberin ne tür bir öngürüye sahip olduğunu göstermesi açısından da kıymete değerdir.

SONUÇ

Tâûn, bir kısım araştırmacılar tarafından bulaşıp yayılan her hastalığın adı olarak kabul edilmiş, diğer bazıları ise tâûnu vebanın bir çeşidi olarak görmüşlerdir. Ancak daha sonra yapılan araştırmalarda vebanın bir hastalık çeşidi olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla salgın hastalık için tâûn kavramının kulanılmasının daha isabetli olacağı görülmüştür.
Bölgesel veya tüm dünyayı etkisi altına alan salgınlara yönelik tedavi araştırmalarının yanı sıra koruyucu önlemler de ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla salgın hastalıkların

yayılmasını önlemek için birçok tedbire başvurulmaktadır. Bu bağlamda hastalığın bulaş riskini gidermek açısından karantina uygulaması da çok mühimdir. İtalyanca *quarantena* kelimesinden türeyen ve "kırk" anlamına gelen karantina, hasta veya hastalık şüphesi bulunan bireylerin bulaş riskini azaltmak maksadıyla diğerlerinden ayrılmasını ifade eden bir terimdir. Daha önceki dönemlerde de uygulandığı bilinen karantina uygulamasına Eski Ahit'te yer verilmiştir. Hz. Muhammed de, 14 asır önce tâuna karşı karantina tavsiyesinde bulunmuş ve böylelikle ümmeti gibi tüm dünyadaki insanlara yerel ve küresel ölçekte bu hastalığa karşı en büyük mücadele yöntemini önermiştir. Günümüz sağlık örgütleri de aynı şekilde tâuna/salgına karşı karantina uygulaması önermiş ve önemine dikkat çekmek için sürekli gündemde tutmaya çalışmışlardır. Bu tavsiyelere uyan ülkeler bu salgınlardan çabuk atlatıp az zayiatla kurtulurken, karantinayı önemsemeyen bazı ülkeler korkunç kayıplar ve sağlık noktasında büyük krizler yaşamışlardır.

Asırlar önce Hz. Peygamberin karantina uygulamasını önermesi, Hz. Peygamberin dini konuların yanı sıra toplumu ilgilendiren önemli konulardan da bahsetmesi, onun sahip olduğu öngürüyü göstermesi açısında kayda değerdir.

KAYNAKÇA

Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b. el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn.* Thk. Abdulhumeyd el-Handâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

Alan, Mikhail. The nature of plague in lateeighteenth-century Egypt. *Bulletin of the History of Medicine.* 82/2 (2008). 249-275.

Ataseven, Âsaf. "Bir Hadisin Düşündürdükleri: Veba Hastalığı ve Karantina". *Tohum,* (Temmuz 1965). 26-28. Erişim 20 Ekim 2020. https://katalog.idp.org.tr/pdf/2409/4581.

Buhârî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail. *Sahîhü'l-Buhârî.* Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1976.

Cengiz, Ercan. "Hz. Ömer Döneminde Meydana Gelen Amvas Tâunu ve Etkileri". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 7/13 (Ocak 2020). 129-150.

Eroğlu, C., Babuçoğlu, M., Özdil, O. *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Basra.* Ankara: Orsam, 2012.

Euronews, "Avrupada hangi ülkeler korona virüs sebebiyle karantina ve sokağa çıkma yasağı uyguluyor", Erişim 10 Mayıs 2020. https://tr.euronews.com./2020/03/21/avrupa-da-hangi-ulkeler-koronavirus-sebebiyle-karantina-ve-sokaga-cikma-yasagi-uyguluyor.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Bezlü'l-mâ'ûn fî fadli't-tâ'ûn.* thk. Ahmed İsâm Abdülkâdir Kâtib. Riyad: Dârü'l-Âsıme, ts.

İbnHaldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime I.* çev. Sevim Belli. Ankara: Onur Yayınları, 2014.

İncil, "Kitap", Erişim 19 Ekim 2020. https://incil.info/kitap/lev/13.

İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-mu'limbi-fevâidi Müslim (fî şerhi Ṣahîh)i Müslim.* Thk. Yahyâİsmâîl. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998.

Karaimamoğlu, Tolgahan. "Batılı Kaynaklara Göre XIV. Yüzyıl Salgınlarıyla Birlikte Karantina Uygulamasının Ortaya Çıkış Süreci", *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi,* 5/2 (2020): 723-735.

Medimagazin, "covId-19-ulke-stratejileri" Erişim 11 Mayıs 2020. https://www.medimagazin.com.tr/guncel/genel/tr-covId-19-ulke-stratejileri-hangi-ulke-neler-yapti-neler-basarili-neler-basarisiz-oldu-11-681-87390.

Müslim, Ebû Huseyn Müslim b. Haccâc el-Küşeyrî en-Neysâbûrî. *Sahîhu Müslim.* Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Tehzîbü'l-esmâ've'l-luğât,* 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Öztürk, Serdar. Filmlerle İletişim ve Yabancılaşma, *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi.*1/44. (2013). 149-175.

Raoult D, Mouffok N, Bitam I, Piarroux R, Drancourt M. Plague: history and contemporary analysis. *Journal of infection.* 2013, 66(1). 18-26.

Varlık, Nükhet "Taûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 40/175-177. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

WHO, World Health Organization, "International Health Regulations Third Edition", Erişim 20 Ekim 2020. https://www.who.int/publications/i/item/9789241580496.

WHO, World Health Organization, "Novel-coronavirus-2019", Erişim 22 Ekim 2020. https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public.

WHO, World Health Organization, "Considerations for quarantine", Erişim 19 Mart 2020. https://www.who.int/publications/i/item/considerations-for-quarantine-of-individuals-in-the-context-of-containment-for-coronavirus-disease-(covid-19).

Wikipedia, "Karantina", Erişim 19 Ekim 2020. https://tr.wikipedia.org/wiki/Karantina.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN SAĞLIK

TOPLUM SAĞLIĞI AÇISINDAN İSLÂM HUKUKUNDA İÇKİ SUÇU VE CEZASI

Arif ATALAY[1]

GİRİŞ

Toplum sürekli bir gelişme ve değişme halinde olan canlı bir organizmadır. Gün geçtikçe naslarla belirlenmiş olan had cezalarının sadece o gün için çözüm olmadığı aynı zamanda yeni ortaya çıkan güncel sıkıntılara bile çözüm olduğu görülmektedir. Zira İslâm hukuku toplumun genel yapısını ve maslahatını dikkate alarak inşa edilmiş bir hukuk sistemidir. Kaynağının vahye dayanmış olması İslâm hukukunun bu özelliğini teyit eden bir vasıftır. Vahiy bütün zamanlara, bütün coğrafyalara ve bütün kültürlere hitap eden bir olgu olması hasebiyle bizim için sarsılmaz bir delildir, burhandır. Çünkü vahiy insanın "sa'datü't-darayn" içinde olmasını gaye edinmiştir. Vahyin tesis etmiş olduğu kurallarla ve bu çerçevede âlimler tarafından ihdas edilen hükümlerle elde edilmek istenen insanın iki dünya saadetinin gerçekleştirilmesidir.

İki dünya saadeti denildiğinde de biyolojik, toplumsal, ekonomik ve psikolojik etkenler söz konusudur. İslâm hukukunun koymuş olduğu hadler de toplumu nizamlayan birer devlet müeyyidesi olarak bu etkenleri sağlıklı bir denge çerçevesinde bireyin hizmetine sunmaktır. İşte bu had cezası gerektiren suçlardan biri de içki içmektir. İçki içmenin bireysel, toplumsal, biyolojik ve psikolojik pek çok zararları olduğu herkes tarafından bilinmektedir. Diğer taraftan ekonomik yönden birtakım faydaları olduğu iddia edilecek olsa da bu yönden de zararlarının daha fazla olduğu toplumsal bir gerçektir. İş istihdamı, üzümün ve arpanın piyasada daha değerli hale gelmesi ve böylece tarımın canlanması ve benzeri birtakım hareketlilikler görmek mümkündür. Ancak alkollü araç kullanan bir otobüs şoförünün ya da alkollü olarak demir yollarındaki hareketliliği yöneten bir çalışanın veya alkolik bir müteahhittin yapacağı gökdelenlerin ekonomik yönden vereceği zararlar korkunç sonuçlara sebep olacaktır.

I- İslâm Hukukunda Had Cezasını Gerektiren Suçlar

İslâm hukukunda tayin edilmiş olan had cezaları değiştirilmeden, eksiltilmeden ve artırılmadan Şâri'in istediği miktarlarda uygulanır. Çünkü bunlar mukadderat-ı şeri'iyye olarak ifade ettiğimiz miktarı Kur'an ve hadisler tarafından belirlenen cezalardır. Bu sebepten bunlara had cezaları ismi verilmiştir.[2]

Bu cezalar; sırf Allah hakkı olanlar, sırf kul hakkı olanlar, her iki hakkı kapsayıp Allah hakkı galip olanlar ve her iki hakkı kapsayıp kul hakkı galip olanlardır. Sırf Allah hakkı olanlarda had cezası bulunmaktadır.[3] İşte içki içme suçu sırf Allah hakkı olan hadler arasında yer almaktadır. Diğer haddi gerektiren suçlar; hırsızlık, yol kesmek veya eşkıyalık, zinâ, kazf/iffete iftira, irtidat ve isyandan ibarettir.[4] Biz burada sadece şarap içme haddi üzerinde duracağız, diğer haddi gerektiren suçları konu edinmeyeceğiz.

II- Şarap İçme Suçu ve Cezası

---

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Temel İslâm Bilimleri İslâm Hukuku Anabilim Dalı.

[2] Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Kitabu'l-Mebsût*, IX, 36; Artuk, Emin, "Ceza Hukukunun Tarihi", *Ceza Hukuku El Kitabı,* İstanbul 1988, s. 24.

[3] Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Lecnetü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, t.y., II, 290

[4] Serahsî, *Usûl*, II, 294; Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul: Bayrak Matbaacılık 1991, I, 125.

İçki içmeyi ya da diğer ifadeyle şarap içmeyi önce suç olması bakımından sonra da bu suçun gereği olan cezası bakımından ele alıp incelemek daha sistematik olur kanaatindeyiz. Zira suç unsurları sabit olmadan bir cezanın uygulanması söz konusu değildir.

A- Şarap İçme Suçu

Suç; İslâm hukukunun kanunla yasaklayıp karşılığında ceza takdir ettiği, sorumlu bir kişinin hukuka aykırı bir fiili veya terkidir."[1]

İçkinin haram kılınışı gerek ayetlerde[2] gerekse Hz. Peygamber'in hadislerinde[3] ifadesini bulmuş ve böylece nassla sabit olmuştur. Ancak hem şarap içme suçun sabit olması için hem de bu suçun cezayı gerektirmesi için naslarda geçen hamr ifadesi konunun düğüm noktasını oluşturmaktadır.

Arapçada üzüm ve hurma suyundan yapılan içecek için "hamr" kelimesi kullanılmaktadır. Ancak müçtehitler üzüm ve hurma suyunun dışında kalan fakat azı ya da çoğu içildiğinde sarhoş eden her şeyin hamr kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir.[4]

Diğer taraftan şarap içmenin yasaklanmasına illet teşkil eden hamr ile ilgili olarak alkolün kimyasal bir tanımlama yapmamızın yerinde olacağı kanaatindeyiz. Etanol (CH_3CH_2OH), alkollü içeceklerin etkin katkı maddesidir. Çoğunlukla fermantasyon (bazı maya çeşitlerinin etkisi ile karbonhidratların oksijensiz ortamda alkole dönüşmesi) yöntemi ile elde edilir. Alkol üretmek amacıyla mayanın kültürlendirilmesi işlemine mayalama denir. %55'ten fazla etanol içeren alkollü içecekler yanıcı sıvılar olarak anılır ve kolay alev alırlar. Kimya biliminde alkol, içinde bir karbon atomuna bağlı bulunan bir hidroksil grubu (-OH) ve devamında diğer karbon atomları ile hidrojenlere bağlı bulunan herhangi bir organik bileşiği ifade eden genel bir terimdir. Propilen glikol ya da şeker alkolü gibi yiyecek ve içeceklerde bulunabilen diğer alkoller, alkollü kapsamına girmezler.[5]

Şarap içmeyi ifade eden "hamr" kelimesi kaynağını naslardan almıştır. Kur'an-Kerim'de hamr ifadesi bir tek ayette şöyle geçmektedir:

"يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ[6]"

Hadislerde de "hamr" ifadesini görmemiz mümkündür. Resulullah (s.a.v) hadislerinde şöyle buyurmaktadır: "Kim dünyada şarap içer de sonra bu günahından dünyada tövbe etmeden ölürse, o kişi ahirette cennet şarabından mahrum kalacaktır;[7] "Sarhoş eden her şey hamrdır ve sarhoş eden her şey haramdır;[8] hamr; üzüm suyundan, kuru üzüm, kuru hurma, buğday, arpa ve mısırdan olur. Hamr; aklı örten, sarhoş eden nesnedir...;"[9] sarhoş eden her şey hamrdır ve sarhoş eden her şey haramdır."[10]

Hadislerde de görüldüğü gibi hamr ve benzerlerinin haram olduğu kesin ve açık bir şekilde ifade edilmiş, bütün müçtehitler de aynı hükmü benimsemişlerdir.[11] Ebu Hanife'ye göre kuru üzüm, kuru ve yaş hurma üzerine su döküp bekletilerek elde edilen

---

[1] Akşit, Cevat, *İslâm Ceza Hukukunun İnsanî Esasları*, İstanbul 1976, s. 5 I.
[2] Bakara, 2/219; Mâide, 5/90,91.
[3] Nesâî, Eşribe, 48; Müslim, Eşribe, 73; Ebû Dâvûd, Eşribe, 3; Nesâî, Eşribe, 25; İbn Mâce, Eşribe, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* II, 98.
[4] Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VII, 147.
[5] Varol, Mehmet, Alkol Raporu, İstanbul Mayıs 2011, s. 8, 9.
[6] el-Maide, 5/90.
[7] Müslim, Eşribe 76-78. Nesai, Eşribe 45, 46.
[8] Müslim, "Eşribe", 73-75; Tirmizî, "Eşribe", 1-2
[9] Ebû Dâvûd, "Eşribe", 1.
[10] Müslim, "Eşribe", 73-75; Tirmizî, "Eşribe", 1-2.
[11] Karaman, I, 130.

şerbet/nebiz ve bir günden fazla bekletilmiş şıra kabarıp köpük atmadıkça helaldir. Üçte biri kalıncaya kadar kaynatılmış olursa kabarma ve köpük atma durumu onu haram kılmaz.[1]

Şarap içme suçunun haddi gerektirmesi için suçlunun; hür, Müslüman, mükellef, özürsüz ve muhtar/arzusuyla içmiş olması; sarhoşluğun dili dolaşacak veya kadını erkekten ayıramayacak derecede olması şarttır. İmam Muhammed bu suça had gerekmesi için dilin dolaşmasını yeterli görmektedir. Hamr içenin sarhoş olması şart değildir.[2]

B- Şarap İçme Suçunun Cezası

Şarap içme suçu gerçekleşip cezayı gerektirdiği zaman; bu suça verilecek ceza konusunda Resulullah (s.a.v)'in ve sahabenin ve özellikle sahabeden Hz. Ömer'in farklı cezalar uyguladığını görmemiz mümkündür.

Peygamber (s.a.v)'in kimi zaman içki içenlerin yüzüne toprak saçtığı, kimi zaman da tebkit (ayıplayıp, kınadığı) ettiği görülmektedir.[3] Ebu Davud, Ebu Hüreyre (r.a)'dan şarap içenlerin dövülmesi hakkında ise şu hadisi rivayet etmektedir: "Rasulullah (s.a.v)'e şarap içmiş bir adam getirildi, bunun üzerine Rasulullah (s.a.v) onu dövün, dedi. Böylece kimimiz eliyle, kimimiz ayakkabısıyla, kimimiz elbisesiyle ona vurduk. Adam cezasını aldıktan sonra, dönüp giderken birisi ona: Allah seni rezil etsin dedi. Rasulullah Efendimiz; böyle demeyin, ona karşı şeytana yardım etmeyin," demiştir.[4]

Hz. Ali'nin halifeliği döneminde Abdullah b. Cafer'in şarap içen Velid b. Ukbe'yi cezalandırırken Hz. Ali kırk'a kadar saymış ve kırk olunca; "yeter, Peygamber (s.a.v) kırk değnek vuruyordu", demiştir. Ravi Hüseyin el-Münzir el-Rekkâşî yanılmıyorsam Hz. Ali şunları da söylemişti: "Ebubekir de kırk, Ömer ise seksen vuruyordu. Fakat ben kırk vurmayı yeterli görüyorum."[5]

Saib. Yezid şöyle anlatıyor: Biz Hz. Peygamber ve Ebu Bekir (r.a) döneminde ve Hz. Ömer'in hilafetinin ilk yıllarında şarap içme suçundan ceza verilmek için getirilen kimseye; elimizle, ayakkabımızla ve ihramımızla vurarak cezasını verirdik. Hz. Ömer, daha sonra kırk değnek vurdu ve daha sonra insanlarda ahlak zayıflayınca bunu seksen değneğe çıkarttı.[6]

Enes b. Malik'in rivayetine göre; Rasulullah (s.a.v) şarap içene hurma dalı ve ayakkabı ile vurmak suretiyle cezalandırıyordu, sonraki dönemde Hz. Ebu Bekir bu suçun cezasını kırk değnek vurarak uyguladı. Halk verimli arazilere yerleşip üzüm ve şarap üretimi artınca Ömer (r.a) sahabeden şarap içme suçunun cezası hakkındaki görüşlerini alıp istişarede bulunmuştur. Sahabeden Abdurrahman b. Avf had cezalarından en azının uygulanması görüşünde olduğunu söyleyince Hz. Ömer hadlerin en düşüğü olan seksen celdeyi şarap içme cezasının haddi olarak belirlemiştir.[7]

Hz. Ömer'in şarap içme cezasını kırk celdeden seksen celdeye çıkartmasına sebep olan olay şu şekilde rivayet edilmektedir:[8] Beni Kelb kabilesinden gelen bir kimse Hz. Ebu Bekir'e şöyle dedi: Halid b. Velid beni Hz. Ömer'e gönderdi, gittiğimde yanında Osman, Abdurrahman b. Avf, Ali, Talha ve Zübeyir vardı. Camide yarı uzanmış olarak konuşuyorlardı: "Halid b. Velid beni sana gönderdi, selamı var, dedim. Hz. Ömer; insanların içki içmenin cezasından pervaları olmadığı için bu suçu alışkanlık haline

---

[1] Şevkânî, VIII, 197; Kasânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâiu's-sanâî fî tertibi'ş-şerai''*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1997, V, 112.

[2] Karaman, I, 131.

[3] Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebu Davud*, IV, 163-166.

[4] Ebu Davud, IV, 226.

[5] Ebu Davud, IV, 228.

[6] Buhari, Hudud, 4.

[7] Müslim, Hudûd 36; Ebu Davud, Hudûd 36.

[8] Beyhakî, *Sünenü'l-kübra*, IV, 320.

getirdiler, dedi. Hz. Ömer yanında bulunan kimselere bu dinledikleri konu hakkında fikirlerini sordu. Hz. Ali bu konuda; "bir insan sarhoş olunca saçmalar, saçmalayınca da etrafındakilere iftira eder. İftira edenin cezası ise seksen değnektir," demiştir. Bu olaydan sonra Halid b. Velid şarap içen kimselere seksen celde vurmuştur. Hz. Ömer de şarap içen kimselere sürekli seksen değnek vurmuştur.[1]

Hz. Ömer'in bu uygulaması ilk bakışta sünnete aykırı gibi görülmektedir. Ancak Peygamber (s.a.v) şarap içme cezası hakkında bir sınırlandırmada bulunmamış böylece cezayı uygulayanın uygun göreceği kadar vurulması konusunda bir esneklik bırakmıştır. Bu sebepledir ki Peygamber Efendimiz (s.a.v)'den sonra celde sayısı konusunda sahabe kendi aralarında bir diğerine danışmıştır. Hz. Peygamber zamanında yeterli olan kırk celdelik ceza Hz. Ömer döneminde suçu önlemede yeterli olamamıştır. Hz. Muhammed ile Hz. Ömer'in bu suç karşısındaki tutumu ve maksatları aynı olmuştur. Şarap içme suçunun cezası hakkında sahabenin icmaı da ancak Hz. Ömer dönemine meydana gelmemiştir. Sahabe; asr-ı saadette şarap içenin celde cezası alması konusunda mutabık olmalarına rağmen celdenin sayısı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Hz. Ömer bir şura oluşturarak şarap içme suçunun cezası hakkında bir içtihatta bulunmuştur,[2] böylece bu konu hakkında da icma meydana gelmiştir.

Hz. Ebubekir'in şarap içene kırk, Hz. Ömer'in sahabenin ileri gelenleriyle yaptığı istişare neticesinde seksen sopa uygulaması[3] bu cezanın had cezası sayılıp sayılmayacağı konusunda mezhepler arasında ihtilafa sebep olmuştur. Hanefî, Mâlikî ve bazı Hanbelî fakihlerine göre; şarap içene uygulanacak seksen celdenin tamamı had; Şafiîler'e ve bazı Hanbelilere, Zahirilere ve Zeydilere göre ise ilk kırk celde had, ikincisi tazir grubunda yer alır.[4]

III- Şarap/Alkol İçmenin Toplum Sağlığına Olan Zararları

Şarap içmenin/alkolün sebep olduğu sosyal, ekonomik, sağlık ve adli suçlara bağlı olarak meydana gelen; acı, ıstırap, travmalar ve kaybedilen yaşamlar söz konusudur. Şarap içmenin zararları sadece bireysel olarak kalmamakta su dalgalarının durumu gibi biri diğerini meydana getirmektedir. Tabi bunun sonuçları ilk olarak ailede kendini göstermektedir, daha sonra sırasıyla toplumda kimi zaman cinayet, kimi zaman trafik kazası, kimi zaman ırza geçme, kimi zaman intihar ve kimi zaman da hırsızlık olarak kendini göstermektedir.

Alkol bağımlısı bir bireyin, kendisi kadar, ailesine ve yakın çevresine de zarar verdiğini belirten Uzman Psikolog Aziz Görkem Çetin, şiddetin alkol bağımlılığının en bariz göstergelerinden biri olduğunu ifade ediyor. Aile içi şiddeti körükleyen, dayaktan cinayete uzanan bir kötülükler zincirinin baş sorumlusu olan alkol, çocukluk çağı travmalarının da başkahramanı. Aile içinde şiddete maruz kalan ya da tanık olan çocuklar da çok büyük olasılıkla ileride şiddete yönleniyor. Çetin, "Şiddete maruz kalan bir çocuk şiddete yönelik eğilim gösterir" diyor. Aile içinde çocuklara yönelik şiddet ile kadına yönelik şiddet arasında ciddi bir ilişki kuran Çetin, şunları söylüyor: "…… Alkol bağımlısı bir baba nedeniyle şiddete maruz kalan çocuklarda ileriki yıllarda depresyon, kişilik bozukluğu, uyuşturucu kullanımı ve kaygı bozukluğu gibi sorunlar da ortaya çıkıyor."[5]

---

[1] Serahsi, *Mebsut*, Beyrut 1986, IX, 72; Mâlik, *Muvatta'*, II, 178; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesıd,* Beyrut ty., II, 332.

[2] Mâverdî, *Ahkâmu's-Sultâniyye*, (Çev. Ali Şafak), İstanbul 1976, 259; Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Şerhu'l-Aynî alâ Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut 2004, VI, 356; İbnu'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, V, 83; Şevkanî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed El-Havlâni, *Neylü'l-evtâr min esrâri Munteka'l-ahbâr*, Riyad 2006, VII, 142.

[3] Buharî, Hudûd, 4; Ebû Davud, Hudûd, 37; bkz. Şevkânî, VII, 156, 157.

[4] Serahsi, *Mebsut*, IX, 36-205; XXIV, 2.

[5] https://www.haber7.com/aile/haber/2237629-evdeki-siddetin-sorumlusu-alkol

Hafıza bozukluğu, dikkatin dağılması, yürümede düzensizlik, görmede bulanıklık, ciltte bozukluk, ağız, yutak ve gırtlak kanseri, solunum yolları ve akciğer hastalıkları, hazımsızlık, beslenme bozukluğu, sarılık, pankreas iltihabı, psikiyatrik rahatsızlık, sara nöbetlerinde artma ve delirme sürekli alkol kullananlarda görülen hastalıklardır.[1] Bu hastalıklara bağlı olarak ortaya çıkan sosyal ve ekonomik bakımından toplum sağlığına etki etkisi de 2006 TUİK raporuna göre ülkemizdeki boşanmaların %12,2'si içki ve kumar sebebiyledir. 2008 yılında 99.663 çift boşanmıştır. Verilen yüzde dikkate alındığında alkol sebebiyle boşanan çift sayısı 12.158'dir. Türk halkının %83'ü ana boşanma sebepleri arasında alkolü saymaktadır. Alkole harcanan paranın aile içi gelir gider dengesini bozmasıyla, hesaplanamayan birçok zararın da varlığı söz konusudur.[2]

Sıkıntılar sadece bunlarla bitmemektedir. Delilik, erken bunama, şuur kaybı, uykusuzluk, felçler, hezeyanlar, illüzyon, halüsinasyonlar, zeka ve hafıza geriliği ve çeşitli akıl hastalıkları, dikkatin dağılması, düşünme sürecinde ve hatırlamada güçlükler, tutum ve davranışlarda çarpıklıklar oluşması[3] öncelikle bireyin sağlığını doğrudan etkilemekte sonra da toplumun (aile, komşu, iş yeri çalışanları, çarşı-pazar, kültürel ve sosyal etkinlikler) sağlığını çökertmektedir. Böylece bireyin iyi bir eş, iyi bir anne/baba, iyi bir amir, iyi bir çalışan olmasına engel olmaktadır; aksine kötü bir eş, ailenin hayatını ve çocukların geleceğini tehdit eden bir anne/baba, iş yerinde verimi düşüren bir çalışan, huzuru bozan ya da tamamen yok eden bir komşu ve benzi olmaktadır. Böyle bir durumda olan bir kimsenin toplum sağlığını tehdit edeceği açıkça ortadadır.

Araştırmalara göre birçok suçun, kazanın ve düşünce bozukluklarının temel sebebi alkoldür. Alkol yüzünden eşlerini ve çocuklarını dövenlerin sayısı her geçen gün artmaktadır. Cinsi sapıklıklar ırza tecavüzler, yoksulluk ve sefaletle birlikte boşanmalar artıp aile faciaları çoğalmaktadır. Bu durumu bize ispatlayan Dünya Sağlık Örgütü (WHO)'nun Türkiye dahil 30 ülkeyi ihtiva eden araştırmaya göre olaylarda başrol oyuncusu olarak alkolün etki yüzdeleri şöyledir:

Cinayet %85
Boşanma %80
Eşler arası şiddet %70
Tutukluluk %78
Serserilik %70
Mala yönelik suçlar %77
Hırsızlık ve yankesicilik %71
İşe gitmeme %60
İntihara teşebbüs %90
Irza tecavüz %50
Trafik kazaları %70
Akıl hastalıkları %60[4]

Yukarıdaki istatistiklere baktığımız zaman İslâm dininin çeşitli müeyyideler koyarak korumayı hedeflediği zarurat-ı hamse[5]/korunması gereken beş şeyin (canın muhafazası, malın muhafazası, dinin muhafazası, aklın muhafazası, neslin muhafazası) şarap içmek diğer bir ifadeyle alkol almak suretiyle ihlal edildiği görülmektedir. Zira

[1] Özyazıcı, Alpaslan, *Alkollü İçkiler, Sigara ve Diğerleri*, Ankara, 1993, s. 30.
[2] Varol, s. 18.
[3] Aktan, Mustafa Kemal, "Alışkanlık Yapan Uyuşturucu Maddelerin Ruhsal Zararları, Müptelalıkta Tedavinin ve Korunmanın Esasları", *Gençlik ve Uyuşturucu Madde Alışkanlığı Paneli*, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, Ankara 1987, s. 71.
[4] Varol, s. 19.
[5] Zaruriyyât-ı hamse konusunda geniş bilgi için bkz. Köse, Saffet, *İslâm Hukukuna Giriş*, İstanbul 2012, s. 112-117.

%85'lik cinayet işleme, %90 intihara teşebbüs, %70 eşler arası şiddet %70'lik trafik kazaları gibi oranların çok yüksek olduğu Allah'ın haram kıldığı cana kıymaya cana kıymayı engellemek için hem dünyevi hem de uhrevi müeyyideler getirmiştir. Bu konuda Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurulmaktadır; ""Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı."[1] Konuyla ilgili diğer bir ayette de şöyle buyurulmaktadır; "Haklı bir gerekçe olmadıkça Allah'ın haram kıldığı cana kıymayın. Kim haksızlığa uğrayarak öldürülürse, onun velisine (mirasçısına hakkını alması için) yetki verdik. Artık o da kısas hususunda aşırı gitmesin (meşru hakla yetinsin). Zaten kendisine yetki verilmekle, gerekli destek sağlanmıştır."[2]

Bir diğer taraftan %77'lik mala yönelik suçlar, %71'lik hırsızlık ve yankesicilik gibi suçlar da İslâm'ın korumayı hedeflediği beş önemli şeyin ilk başlarında gelmektedir. Böyle bir suç karşısında da İslâm hukuku ciddi müeyyideler koymuştur. Zira Kur'an-ı Kerim'de konuyla ilgili olarak; "Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir."[3]

%50 gibi azımsanmayacak bir ölçüde ırza tecavüz de yine İslâm hukukunun korumayı hedeflediği hem neslin muhafazası hem de canın muhafazası kapsamında önemli görülmüş ve buna da ciddi müeyyideler koymuştur. Konuyla ilgili olarak Kur'an-ı Kerimde; "Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüz celde vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dininde (hükümleri uygularken) onlara acıyacağınız tutmasın. Müminlerden bir grup da onlara uygulanan cezaya şahit olsun."[4]

SONUÇ

Alkol/hamr içme toplumun ruh sağlığını tehdit eden, aileleri yıkan, cinayetlere, çok çeşitli facialara, intiharlara ve nesillerin bozulmasına sebep olan çok önemli bireysel ve toplumsal problemdir.

Ortaya koyduğu hükümlerinin hepsinde toplumun maslahatını gözeten İslâm hukuku, alkolü ve uyuşturucu olarak isimlendirebileceğimiz sarhoş edici şeylerin hepsini insanın hem bireysel sağlığını hem de toplumsal sağlığını düşünerek yasaklamıştır. Böyle bir durumu suç olarak kabul edip ona bir ceza terettüp ederken, dengeli ve sağlıklı bireyler yetişmesini amaçlamıştır. İslâm hukukunun alkol ve benzeri sarhoş ediciler karşısındaki tutumu meri olduğu toplumda son derece güzel sonuçlar meydana getirmiştir.

Bütün emirlerinde insanlığın iki dünya saadetini (dünya ve ahiret) gözeten İslâm hukukunun amacı sağlıklı, dengeli, aklını çalıştıran ve insanlığa yararlı bireylerin yetişmesidir. İnsana her yönden zarar veren alkol/hamr içme İslâm hukukunun gerçekleştirmek istediği "zarurat-ı hamse" gibi bir amacın gerçekleştirilmesinin önünde engel oluşturmaktadır. İşte bu engeli ortadan kaldırmak ve toplum sağlığını tesis etmek için alkol/hamr içmeyi had suçlarından saymış ve cezayı müeyyideler koymuştur.

---

[1] el-Bakara, 2/178.
[2] el-İsra, 17/33
[3] وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللهِ el-Maide, 5/38.
[4] en-Nur, 24/2.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani, *el-Müsned*, Kahire 1955.

Aktan, Mustafa Kemal, "Alışkanlık Yapan Uyuşturucu Maddelerin Ruhsal Zararları, Müptelalıkta Tedavinin ve Korunmanın Esasları", *Gençlik ve Uyuşturucu Madde Alışkanlığı Paneli*, Ankara: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı,1987.

Artuk, Emin, "Ceza Hukukunun Tarihi", *Ceza Hukuku El Kitabı*, İstanbul 1988.

Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Şerhu'l-Aynî alâ Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut 2004.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin*, es-Sünenü'l-Kübra,* Beyrut 1344.

İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesıd*, Beyrut ty.

İbnu'l-Hümam, Kemaleddin Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut ty.

Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1991.

Kasânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâiu's-sanâî fî tertibi'ş-şerai''*, Beyrut 1997.

Köse, Saffet, *İslâm Hukukuna Giriş*, İstanbul 2012.

Mâlik, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri, *Muvatta'*, Kahire 1951.

Mâverdî, *Ahkâmu's-Sultâniyye*, (Çev. Ali Şafak), İstanbul 1976.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Kitabu'l-Mebsût*, Beyrut 1986.

_____, *Usûlü's-Serahsî*, Lecnetü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, t.y

Özyazıcı, Alpaslan, *Alkollü İçkiler, Sigara ve Diğerleri*, Ankara, 1993

Şevkanî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed El-Havlâni, *Neylü'l-evtâr min esrâri Munteka'l-ahbâr*, Riyad 2006, VII, 142.

Varol, Mehmet, *Alkol Raporu*, İstanbul Mayıs 2011.

Elektronik Kaynaklar

https://www.haber7.com/aile/haber/2237629-evdeki-siddetin-sorumlusu-alkol

İSLÂM HUKUKU'NA GÖRE AIDS ve FRENGİ

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ[·]

GİRİŞ

Cinsellik bizim insan olarak ne olduğumuzun bir ifadesidir. İnsanda var olan cinsel arzu fıtrîdir. İnançlarımız, değerlerimiz, davranışlarımız, fiziksel görünümümüz, duygularımız, kişiliğimiz, sevdiğimiz ve sevmediğimiz şeyler, kişiliğimiz ve sosyalleşme alanlarımızla şekillenir. Cinsellik, doğum öncesi başlayıp ömür boyu devam eder ve etik, kültürel ve ahlaki faktörlerden etkilenir.

Cinsel arzuların karşılık bulması, farklı inanç ve doktrinlere göre farklı tezahürleri söz konusudur. İslâm dininin müntesibi olan kimseler için de dinin kendi sınırları içinde bu konuya yaklaşımını takip ettikleri ve uygulamaya çalıştıkları görülür. Biz de konumuz olan bulaşıcı özelliğe sahip bazı hastalıkların cinsel arzuların yerine getirilmesi esnasında ortaya çıkıp yayıldığını ve bunun mahiyeti hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

1.AIDS

AIDS ilk defa 1981 yılında Amerika'da Kaposi Sarkomu[1] olgularının tespit edilmesiyle ve 5 cinsel yolla bulaşan hastalıklı genç homoseksüel erkekte tanımlanmıştır.[2]

HIV/AIDS ülkemizde ve dünyada (İnsan Bağışıklık Yetmezliği Virüsü/ Edinilmiş Bağışıklık Yetmezliği Sendromu); bireysel sonuçlarının ağır olmasının yanı sıra büyük kitlelere yayılabilmesi, sağlık ve sosyoekonomik bakımdan yükünün ağır olması, bireyden bireye bulaşabilmesi nedeni ile toplumsal sonuçları da büyük önem arz eden toplum sağlığı sorunlarından biridir. Zamanla gelişen teknoloji ile dünyanın bütünleşmesi diğer bulaşıcı hastalıklarda olduğu gibi HIV/AIDS'in yayılımını da çoğaltmaktadır. Birleşmiş Milletler HIV/AIDS Ortak Programı olarak adlandırılan UNAIDS, 2018 yılında hazırlamış olduğu raporunda; 2018 yılı içinde dünyada yaklaşık 1,7 milyon kişinin HIV enfeksiyonu tanısı aldığını, böylelikle toplam 37,9 milyon HIV ile enfekte kişi bulunduğunu ve 770 bin kişinin AIDS ile ilişkili hastalıklar sebebi ile öldüğünü göstermektedir. Ülkemizde son yıllarda vaka sayılarında artış görülmekle birlikte, ülkemiz HIV/AIDS tanısı bakımından hastalığın daha az tespit edildiği ülkeler arasında bulunmaktadır.[3]

Tüm dünyada cinsel yolla bulaşan hastalıklar genel olarak değerlendirildiği zaman, küresel bir halk sağlığı sorunu olduğu; bireyin kendisini, cinsel eşini ve çocuklarını da etkileyerek biyolojik ve tıbbi problemlere yol açmasının yanı sıra sosyal ve politik problemlere de neden olduğu görülmektedir.[4]

Günümüzde en yaygın görülen bulaşma yolu cinsel temastır. Hastalığın ortaya çıktığı ilk 10 yıl içinde bulaşmanın öncelikle eşcinsel ilişki ile gerçekleştiği bildirilirken bugün daha çok heteroseksüel yolla olduğu görülmektedir. Türkiye'de HIV/AIDS vakalarının çoğunluğunun (728 vaka) olası bulaşma yolunu heteroseksüel cinsel ilişki oluşturmuştur.[5] Burada şunu da belirtmemiz gerekir ki heteroseksüel yani kadın erkek

---

[·] Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dr. Öğretim Üyesi

[1] Kaposi sarkomu: Herpes virüsünün neden olduğu bir damar tümörüdür.

[2] http://www.hatam.hacettepe.edu.tr/EpidwebAT2011.pdf Erişim Tarihi:25.11.2020

[3] Oğuzhan Abakay, *HIV/AIDS Tanısı Alan Bireylerin Suçluluk ve Utanç ile Kendini Sevme ve Öz-yeterlilik ve Psikolojik Dayanıklılık Düzeyleri Arasındaki Yordayıcı İlişkiler,* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020), s. 1; Taner Yıldırmak, Nuriye Taşdelen Fışgın, 2016, *HIV Bilgilendirme Kitabı*, Erişim Adresi: https://www.klimik.org.tr/wp-content/uploads/2016/11/HIV.BILGILENDIRME.KITABI.pdf Erişim Tarihi: 20.10.2020.

[4] Abakay, *HIV/AIDS Tanısı*, 4.

[5] Ferda Özbaşaran, "Manisa ve İlçeleri Genelevlerinde Çalışan Hayat Kadınlarının AIDS Bilgileri", ", *AIDS Dergisi* 12 (1999-a), 28-31; Ferda Özbaşaran, "Manisa Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin AIDS'e Bakışı", *AIDS Dergisi* 12 (1999-b), 32-37; Nilgün Sarp vd. "Keçiören İlçesindeki Lise Son Sınıf Öğrencilerinin Cinsel

cinsiyetinin cinsel ilişkisi olarak daha çok bulaş olmasına rağmen bu kadın ve erkeğin birbirlerinin eşi olup olmaması noktasında elimizde sağlıklı bir veri yoktur. Ancak tarihe baktığımızda yapılan çalışmaları göz önüne aldığımızda bu oranın ekseriyetle evlilik dışı cinsel ilişki olduğu muhtemeldir.

HIV/AIDS'in cinsel temas dışında enjektörün ortak kullanımı, HIV tanısı alan bireyden bir başkasına kan aktarımı esasında, hamilelik döneminde, doğum esnasında veya doğumdan sonra emzirme ile bulaşabilmektedir.[1]

HIV enfeksiyonuna karşı etkili antiretroviral ilaçlar olduğu halde bu virüsün bir insanın vücudundan tam anlamıyla yok edilmesi henüz mümkün değildir. Günümüzde HIV enfeksiyonu, öncekilere kıyasla yan etkileri daha az olan ve kullanımı daha kolay ilaçların birlikte kullanımı sonucunda ölüm riski olan bir hastalık durumundan uzaklaşıp, ömür boyu ilaç/ilaçlar kullanmayı zorunlu kılan bir çeşit müzmin hastalık olmaya evrilmiştir.[2]

HIV enfeksiyonu bulaşmış kişi bu virüsü yaşamı boyunca taşır ve başkalarına bulaştırır. Virüsü taşıyan kişide uzunca bir süre hiçbir belirti görülmeyebilir. Enfeksiyonun seyri açısından bireyler arasında önemli farklılıklar gözlenmektedir. HIV pozitif tanılı bazı vakalarda 6-7 ay gibi kısa bir süre içinde bağışıklık sisteminin baskılanması belirtileri ortaya çıkarken, bazı vakalarda 10-15 yıl süreyle bağışıklık sistemine ilişkin herhangi bir belirti görülmeyebilir.[3]

Türkiye'de Sağlık Bakanlığı verilerine göre, HIV/AIDS prevalansı ve insidansı 1985'te ortaya çıkan ilk vakadan bu yana artmaktadır. 30 Haziran 2019'a kadar 21.988 HIV/AIDS vakası bildirilmiştir. Vakaların %79,98'i erkek, %20.02'si kadın olup, %15.51'i yabancı uyruklu kişilerden oluşmaktadır. Bildirilen vakaların en fazla 25-34 arası yaş grubunda saptandığı ve olası bulaş yollarına bakıldığında, %49,24'ünün cinsel yol, %1,3'ünün damar içi madde kullanımı olduğu ve %48,78'inin bulaş yolu bilinmediği raporlanmıştır. Dünya genelinde yeni HIV ile enfekte olma sayısında azalma izlenirken ülkemizde son on yıl içerisinde yeni HIV/AIDS olgu sayısındaki artış dikkat çekmektedir.[4]

2. Frengi

Çalışma konumuzu teşkil eden bir diğer cinsel yolla bulaşan hastalık, frengi/sifilizdir. Bu hastalık, genellikle cinsel yolla bulaşır. Bununla birlikte öpüşme, kullanılan eşyalar ve kan vererek kişiden kişiye geçebildiği gibi hamile frengili anneden çocuğuna da geçebilmektedir. Frengiye sebep olan mikroplar özellikle bulaşıcı özelliklerini kadının ceninine geçirerek bu şekilde bebeklere bulaştırırlar ve bu sebeple hastalığın nesilden nesile aktarılma riskini taşırlar.

Frenginin her ne kadar farklı yollarla bulaşma ihtimali olsa da bu yollardan en sık olanı cinsel yolla bulaşması olduğunun kanıtı bu hususta yapılan çalışmalarda görülmektedir.[5]

Yaşama İlişkin Yaklaşımları", HIV/AIDS Konusunda Bilgi ve Tutumlar. *HIV/AIDS Dergisi*, 4 (3),(2001), 90-99.

[1] Gülşen Özkaya Şahin - Nursel Çalık Başaran – Serhat Ünal, *HIV Bulaş Yolları ve Hızları.* Erişim adresi: http:// www.hatam.hacettepe.edu.tr/81/Makale01.pdf Erişim Tarihi: 22.10.2020

[2] T.C. Sağlık Bakanlığı, Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü, (2019). *HIV/AIDS Tanı Kılavuzu.* Ankara. Erişim adresi: https://hsgm.saglik.gov.tr/depo/birimler/Bulasici-hastaliklar-db/hastaliklar/HIV-ADS/Tani-Tedavi_Rehberi/HIV_AIDS_Tani_Tedavi_Rehberi.pdf

[3] Yeşim Çetinkaya - Serhat Ünal, "HIV İnfeksiyonunun Doğal Seyri ve Seropozitif Olguların Takibi", *Güncel Bilgiler Işığında HIV/AIDS, e*d. Serhat Ünal, Ankara: Türk Eczacılar Birliği, 1998, 70-85.

[4] Merve Bedir, *HIV ile Enfekte Hastalarda Sifiliz Seroprevalansı ve İnsidansı,* (İstanbul: Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2020), 4.

[5] Coşkun Genç, *Batı Karadeniz'de Frengi Hastalığıyla Mücadele (1860-1922)*, (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 14, 32; İsmail Hakkı Kutkam, *Frengi*, (İstanbul: İstanbul Halk Basımevi, 1937), 6-7; İnci Hot, "Ülkemizde Frengi Hastalığı ile

İnsan vücudunda birçok hasara sebep olan bu hastalığın ilk kez nerede ve nasıl ortaya çıktığına dair farklı görüşler bulunmaktadır. Genel kabul edilen görüşe göre frengi 1492'de Kristof Kolomb'la beraber Amerika'dan dönen tayfalar vasıtasıyla Amerika'dan Avrupa'ya taşınmıştır.[1] Ama günümüzde yapılan yeni araştırmalar incelendiğinde bu hastalığın insanlığın ilk dönemlerinden beri mevcut olduğu belirtilmektedir.[2]

Frenginin görülme sıklığında cins ve ırk farkı görülmemekle birlikte tüm dünyada yaygındır. DSÖ verilerine göre dünyada her gün bir milyondan fazla cinsel yolla bulaşan enfeksiyon özellikle cinsel açıdan aktif olan ergen ve genç erişkinlerde görülmektedir.[3]

Ülkemizde frengi bildirimi zorunlu hastalıklardan biridir. Tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de HIV epidemisi ile frengi olgularında artış gözlenmektedir. Sağlık Bakanlığı, Bulaşıcı Hastalıklar Daire Başkanlığı tarafından raporlanan verilere göre Türkiye'de son üç yılda bildirilen frengi olgu sayısında artış mevcuttur. 2018 yılında bildirilen 2430 frengi olgusunun %75' ini erkeklerin oluşturduğu ve üçte ikisinin 30- 44 yaş aralığında olduğu görülmektedir.[4]

3. Fıkhî Açıdan AIDS ve Frengi

İslâm düşüncesine göre her şeyin yaratıcısı ve tasarruf sahibi Allah'tır. AIDS ve frengi gibi hastalıkları insanlara musallat kıldığı gibi bu hastalıklardan korunma yolları ve onun şifasını da yaratmıştır. Bu hastalıkların insana veriliş hikmetlerinden biri de onların imtihan edilmesidir. Kur'ân ve Sünnet temelli genel ilkeler insanoğlunun bu nevi hastalıklarla nasıl mücadele edebileceğini de göstermektedir.

Her hastalığın olduğu gibi AIDS ve frengi hastalıklarının da maddi/fizik ve manevi/metafizik olmak üzere iki boyutundan bahsedilebilir. Tıp ilmi hastalığın maddi yönüyle ilgilenir, hastalıktan korunma yöntemlerini, ona çare arayarak tedavi yöntemlerini ortaya koymaya çalışır. Manevi yönüyle de genellikle din adamları meşgul olup hastaların zihin ve gönül dünyalarına hitap ederek onlara yardımcı olurlar. Bu noktadan hareketle insanın, beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık olduğu kabul edilerek tedavi sürecinde gerek maddi gerekse manevi destek eksik edilmedikçe onun hastalığına çare olunabileceğini unutmamak gerekir. Kur'ân'da *"Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun"*[5] ayeti muvacehesinde kişinin bilmediği herhangi bir konuda o konunun uzmanlarına sorması gerektiği emredilmektedir. Nitekim bulaşıcı hastalıklar konusunda işin ehli olan sağlık uzmanlarına sormak İslâm dininin emirleri arasında bulunmaktadır.

AIDS ve frengi gibi hastalıklar cinsel yolla bulaşma özelliğinden mütevellit fıkhın, bu cinsî münasebet için dinen helal/izin verilen veya haram/izin verilmeyen şeklinde genel bir ayırım yaptığı görülür. Bu yaklaşım tarzı ile fıkıh, bu hususta taraflar arasında cinsel birleşme olabilmesi için ilk olarak nikah akdinin gerçekleşmesi şartını getirmektedir. Nikah, fıkhî bir terim olarak, *birbirleriyle evlenmelerine hukuken bir engel bulunmayan bir*

Mücadele", *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi*, 12/1, (2004), 36; Necati Çavdar ve Erol Karcı, "XIX. Yüzyıl Sonları-XX. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Devleti'nde Frengi ile Mücadele Kapsamında Yapılan Yasal Düzenlemeler", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 11/2, (2016), 161; Şenel Şennur, "19. Yüzyılda Kastamonu Vilayetinde Frengi Hastalığıyla Mücadele", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13/1, (2015), 259.

[1] Genç, *Batı Karadeniz'de Frengi*, 18; Ramazan Gökalp Arkın, "Frengi", *Sağlık Ansiklopedisi*, (İstanbul: Arkın Kitabevi, 1963), 2/629.

[2] Şükrü Kamil Talimcioğlu, *Zührevi Hastalıklardan Resimli Frengi – Bunlara Tutulmamak, Tutulduğu Halde Doğru Tedavi Yolu Bulmak Usulleri*, (İstanbul: Tefeyyüz Kitabevi, 1939), 10.

[3] Genç, *Batı Karadeniz'de Frengi,* 25; Jared Diamond, *Tüfek*, *Mikrop ve Çelik*, (Çev.: Ülker İnci), (Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları Yayınları, 2010), 256.

[4] Bulaşıcı Hastalıklar Dairesi Başkanlığı. Sifiliz İstatistik 2019 [İnternet]. Ankara: T.C Sağlık Bakanlığı Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü. https://hsgm.saglik.gov.tr/tr/bulasici-hastaliklar/sifiliz/sifiliz-liste/sifiliz-istatistik.html Erişim Tarihi: 23.10.2020.

[5] en-Nahl 16/43.

erkekle bir kadının sürekli bir hayat ortaklığı kurmak üzere aralarını birleştiren ve bunun için karşılıklı hak ve görevler belirleyen bağı ifade eder.[1] Kısa tanımı ile nikah, cinsel ilişkiye meşruiyet kazandıran bir akittir. Nikahı gayri meşru ilişkiden ayıran en önemli vasıflar; cinsî ilişki yaşamak isteyen kimselerin tarif edilen akdi gerçekleştirmeleri ve taraflardan birinin erkek diğerinin kadın olması şeklinde karşımıza çıkar. Buna göre cinsel birlikteliği meşru kılmayan zina ile hemcinsler arasındaki cinsel birliktelik İslâm dininin onay vermediği bir durum olarak belirtilir.

Kur'ân'da, *"Kendinizi helak etmeyin"*[2], *"Kendi kendinizi tehlikeye atmayın"*[3] buyurulmaktadır. Nitekim İslâm teşriinde insan kendi bedenine olan yetkisinde menfaat hakkını aşamaz. Zira beden üzerinde gerçek tasarruf sahibi yaratıcıdır. Sahibi olunmayan mal/menfaat üzerindeki tasarruf ise batıldır.

Hz. Peygamber, *"Bir yerde vebâ hastalığı olduğunu işittiğiniz zaman oraya girmeyiniz. Hastalık içinde bulunduğunuz yerde vuku bulursa, ondan kaçmak için sakın o yerden çıkmayınız"*[4] dediği nakledilmektedir. Hz. Peygamber, vebâ ve cüzzam gibi hastalarla temastan kaçınılmasını ısrarla emretmiştir. *"Cüzzamlı hastadan aslan (yırtıcı hayvan) dan sakınır gibi sakınınız. Cüzzamlı kimse, bir vadiye indiği zaman, siz başka bir vadiye ininiz. Cüzzamlı hastalara devamlı olarak bakmayınız. Onlarla konuştuğunuz zaman, sizinle onlar arasında bir veya iki mızrak boyu mesafe bulunsun"*[5] buyurmuştur. Hatta kendisine biat etmek için Medine'ye gelmekte olan Sakīf kabilesi heyetinde cüzzamlı bir hastanın olduğu söylenince onun geri dönmesini istemiş ve biatının kabul edildiğini haber vermiştir.[6]

Konuya ilişkin sahabe uygulamasına baktığımızda hicretin 18. yılında Hz. Ömer, orduları denetlemek için Şam'a doğru giderken bir yerde ordu komutanları Ebu Ubeyde el-Cerrah ve önde gelen kimseler ile şehirde veba/taun hastalığı olduğuna dair fikir alışverişinde bulundukları görülür. Bunun üzerine Hz. Ömer, oraya girip girmeme hususunda sahabenin önde gelenleriyle istişarede bulunur. İstişare neticesinde Hz. Ömer Medine'ye dönmeye karar verdiğinde Ebu Ubeyde el-Cerrah, ona: *"Allah'ın kaderinden mi kaçıyorsun?"* sorusunu yöneltir, Hz. Ömer, "*Keşke bunu senden başkası söyleseydi yâ Ebâ Ubeyde! Evet, Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçıyoruz"* diyerek Ebu Ubeyde'ye cevap verir. Cevabın devamında da *"Şayet senin develerin olsa, iki yamacı olan bir vadiye götürsen, o yamaçlardan biri otlak, diğeri kıraç olsa develerini otlak yerde gütsen kıraç yerde de gütsen yine Allah'ın kaderi ile gütmüş olmaz mısın?"* der. Bu sırada yanlarına gelen Abdurrahman b Avf, Hz. Peygamber'in: *"Bu hastalığın bir yerde çıktığını işittiğiniz zaman oraya girmeyiniz. Hastalık sizin bulunduğunuz yerde vuku bulursa, ondan kaçmak için sakın o yerden çıkmayınız"*[7] dediğini haber verir ve bu söz üzere geri dönülür.

Asrın vebası olarak telakki edilen AIDS ve frengi hastalığına ilişkin önceki İslâm hukukçularından konu hakkında görüşlere rastlamıyoruz. Ancak geçmiş zamanda ortaya çıkmış salgın hastalıklardan olan cüzzam, baras ve diğer bulaşıcı hastalıklar hakkında fikir sahibi olabiliyoruz.[8] Bu bilgilerden hareketle "benzer olanın hükmü benzer olana verilir"

---

[1] Abdullah Çolak, *İslâm Aile Hukuku*, (Çorum: Öncü Basım Yayım, 2017), 54.
[2] en-Nisâ 4/29.
[3] el-Bakara 2/195.
[4] Buhârî, "Tıb", 130.
[5] Buhârî, "Tıb", 126.
[6] İbn Mâce, "Tıb", 44.
[7] Buhârî, "Tıb", 130, "Da'vâ" 80.
[8] Malik b. Enes b. Malik, *el-Mudevvenetu'l-Kubra*, (Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye) II/142-145; Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybani, *el-Asl*, (İdaretu'l-Kur'ân ve Ulumu'l-İslâmiyye), V/188; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Umm*, (Beyrût: Daru'l-Ma'rife) V/20, 85, 114; Alâuddîn el-Kâsânî, *Bedaiu's-Sanai fi Tertibi'ş-Şerai*, (Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-Arabi 1982), II/327-328; Ebu Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu Şerhu'l-Muhezzeb*, VIII/404; Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni*, (Beyrût: Daru'l-Fikr), IV/262;

kaidesince geçmiş devirdeki bulaşıcı hastalıklardan sakınmanın hükmünün AIDS ve frengi için de geçerli olabileceği kanaatindeyiz.

AIDS hastalığının mahiyeti itibariyle diğer hastalıklardan daha tehlikeli olduğu açıktır. Hz. Peygamber'in *"Zarar, mukabilinde zarar vermek yoktur"*[1] ifadesinden eşlerden birinin bu nevi salgın hastalığa yakalanması durumunda karşı tarafa evliliği sona erdirme imkanı vermektedir. Çünkü bu hastalık, evliliğin maslahatlarına manidir.

Usulcüler, şer'î hükümlerin ana hedefinin, maslahatın temini olduğunu belirtirler. Maslahat, faydalı olanın kazanımı, zararlı olanın giderilmesi anlamındadır. Usulcüler, maslahat kavramı üzerinde birçok değerlendirme yapmışlar, dinin getirdiği temel ilkeler, maksatlar ve hükümleri göz önünde bulundurarak sübjektif anlamdan uzaklaştırıp, objektif prensipler ortaya koymaya gayret göstermişlerdir. Bir adım daha ileri giden usulcüler, maslahatları farklı açılardan ele alarak tasnif etmişlerdir.[2] Birey ve toplum hayatındaki ihtiyaç derecesi bakımından maslahatlar üç kısma ayrılmıştır. Bunlar, zaruret derecesinde olan, hacet derecesinde olan ve tekamül/güzelleştirme derecesinde olan maslahatlardır. Zaruret derecesinde olan maslahatlar dinin, canın, aklın, neslin ve malın muhafazasına yöneliktir. Konumuzla ilgili olması bakımından bu beş zaruriyyat kavramından can, akıl ve neslin dokunulmazlığı ilkesi, bize doğrudan cinsel yolla bulaşan hastalıklarda işi ne kadar sıkı ve sağlam tutmak gerektiği noktasında yol göstermektedir.

4. Fıkhın AIDS ve Frengi Hastalıklarına Karşı Tedbirleri

Bu tedbirler, iman ve ihsan, evliliğe teşvik, nefis terbiyesi, zinanın yasaklanması, eşcinsel ilişkinin yasaklanması, erkeklerde sünnet olma, bulaşıcı olanların tespiti ve bu hususta önlem gibi başlıklarla açıklanacaktır.

4.1. İman ve İhsan

İtikadî olarak insanı kötü istek ve dürtülerin sürüklemesinden alıkoyacak bir haslet oluşturmak, şehvetin yanlış tatmininden ve geçici zevklere bağlanmasından alıkoymak gerekmektedir. Bu da kulun Rabbine karşı tahkiki imanıyla gerçekleşir. *"Nefsini bilen Rabbini bilir"* hakikati bu gerçeğe temas etmektedir. Kitâb ve Sünnet'e bağlı olmak Allah'ın emirlerini yerine getirip yasaklarından kaçınmak ve istenilen ahlak ile tecessüm etmek gerekir.

İhsan, kelime manası itibariyle iyilik etmek, iyi davranmak demektir. İhsanın en kâmil anlamını Hz. Peygamber'in Cibrîl hadisinde yaptığı tanımda bulabiliriz. İhsan nedir? sorusuna Hz. Peygamber, *"İhsan, Allah'ı görür gibi O'na ibadet etmendir. Çünkü sen O'nu görmesen de O, seni görmektedir"*[3] şeklinde cevap vermiştir.

İhsan'ın insan-Allah ve insan-nefis yönüyle iki şeklinden bahsedebiliriz. İhsan, insanın Allah'ı sanki görüyormuş gibi Allah'ı kendisine şah damarından daha yakın hissederek O'na kulluk vazifesini O'nun müşahedesi altında bulunduğunu düşünerek yerine getirmesini ifade eder. İhsanın diğer yönü, insanın kendi nefsini kullanılması gerektiği yerde kullanmasını, yani onu helak eden şeylerden muhafaza edip kendisini

---

Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kasım el-Abderî, *et-Tâc ve'l-İklil li-Muhtasari Halil*, (Beyrût: Daru'l-Fikr) II/211,364, 481-490; Abdulğanî el-Ganimî el-Meydanî, *el-Lubab fi Şerhi'l-Kitab*, (Daru'l-Kutubi'l-Arabi), I/252.

[1] İbn Mâce, "Ahkâm", 17.

[2] İmamu'l-Harameyn Ebu'l-Meali Ruknuddîn Abdulmelik b. Abdillah b. Yusuf el-Cuveynî, *el-Burhân fî Usuli'l-Fıkh,* (thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda), (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l- İlmiyye, 1418/1997), II/79-80; Ebû Muhammed İzzuddîn Abdulazîz İbn Abdisselâm b. Ebi'l-Kasım es-Sulemî ed-Dimeşkî, *Kavâ'idu'l-Ahkâm fî Mesalihi'l-Enâm*, (Kâhira: Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, 1414/1991), I/164, II/73; Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, (thk. Taha Abdurraûf Sa'd), (Şeriketu'l-Tabâati'l-Fenniyyeti'l-Muttehide, 1393/1973), 391.

[3] Buhârî, I/19.

selamete/kurtuluşa ulaştıran yerlerde kullanmasını ifade eder. Bu ise, insanın kendi nefsine karşı adaletli davranmasının bir gereğidir.

Suçlarla mücadelede esas alınması gereken husus, kişinin, iman ve ihsan şuurunu geliştirmesine yardımcı olmaktır. Allah'ın kendisini her an gördüğüne inanan bir kimse, fuhşiyatı nasıl yapabilir?

4.2. Evliliğe Teşvik

Aile, fertlerin devamını nesilden nesile düzenli bir şekilde aktarımda gerekli bir müessesedir. İnsanın bir kısım ahlaki, sosyal ve fıtri ihtiyaçlarına yapısı gereği sevgi ve huzur atmosferinde karşılık veren bir kurumdur. Kişi, aile içinde doğar, büyür ve yetişir. İslâm'ın tasvip ve teşvik ettiği bir aile, fertler arasında ve toplum içinde güzel ahlakın tecessüm etmesine, haramlardan korunmasına, çocuk terbiyesine ve sosyal yardımlaşmaya katkıda bulunur.[1]

İslâm fıtrat dinidir. İnsanları ruhbanlıktan menetmiştir. Zira ruhbanlık, fıtratla çatışmış, ona muhalefet etmiş ve evlilikten uzak kalmayı tercih etmiştir.

Konuya ilişkin kutsal metin ve ahlak kitaplarında insanların en zayıf kaldığı dürtünün şehvet olduğu, bu sebeple disiplin altına alınmasının güç olduğu belirtilmiştir. Kur'ân'da, *"Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi"*[2] şeklinde ifade edildiği gibi açık örneğini de Yusuf Peygamber üzerinden vermiştir.[3]

AIDS ve frengi gibi ekseriyetle meşru olmayan yollarla bulaşan bu salgın hastalıklardan korunmanın zorunlu yollarından biri de evliliktir. Zaruriyat-ı hams denilen korunması öncelikli beş temel dinamikten biri de neslin muhafazasıdır. İslâm, insanın fıtrî isteklerine engel olmamış ancak ona bir sınır çizmiştir. Nitekim Hz. Peygamber *"Dinini ve ahlakını beğendiğiniz bir kimse, kızınıza talip olursa onunla kızınızı evlendirin. Böyle yapmazsanız yeryüzünde bir fitne ve büyük bir ahlaki bozulma meydana gelecektir"*[4] buyurarak konunun bir başka yönüne temas etmiştir.

Hz. Peygamber, şehevi arzularının zirvesinde bulunan gençlere evlenmelerini tavsiye etmiştir. Zira nikahın şehveti teskin eden bir işlevi vardır. Bununla ilgili rivayette, Hz. Peygamber *"Ey gençler topluluğu! Sizden evlenmeye gücü yeten ve imkânı olan kimse hemen evlensin. Çünkü evlilik, gözü ve namusu (haramdan) korumada en etkili yoldur. Evlenmeye gücü yetmeyen ve imkânı olmayanlar ise oruç tutsunlar. Çünkü oruç, kişinin şehvetini kıran bir kalkandır"*[5] buyurmaktadır.

İslâm evliliğe teşvik eder. Nitekim ayette *"Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir."*[6] buyrulur. Başka ayetlerde de *"Sizi bir nefisten yaratan ve gönlünün huzura kavuşacağı eşini de ondan var eden Allah'tır"*[7], *"Allah size kendinizden eşler var eder, eşlerinizden de oğullar ve torunlar var eder"*[8] buyrularak evlilik müessesi övülmüştür.

4.3. Nefis Terbiyesi

Yukarıda bahsi geçtiği üzere eşcinsel veya karşıt cinsle gayri meşru cinsel ilişki girişimleri AIDS ve frengi virüsünün bulaşımına etkisinde büyük rol oynamaktadır.

---

[1] Ayrıntılı bilgi için bkz. Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn, (çev. Mustafa Çağrıcı, İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), II, 31-42.
[2] Âl-i İmrân 3/14.
[3] Yûsuf 12/23-24.
[4] İbn Mâce, "Nikah", 46.
[5] Buhârî, "Nikah", 10; Müslim, "Nikah", 1; Ebû Dâvûd, "Nikah", 1.
[6] er-Rûm 30/21.
[7] el-A'râf 7/189.
[8] en- Nahl 16/72.

Nefis, mahlukat içerisinde insanı hem mükerrem bir konuma yükseltebilecek hem de esfel-i safilin denilen aşağıların aşağısına indirmeye meyyal iki yönlü bir vasıtadır. Terbiye edilip temizlendiği; kötülüklerden korunduğu, ilim, irfan, hikmet ve güzel hasletlerle süslenildiği zaman yücelir. Cehalet, kötü duygular, yanlış itikatlar ve şehvetin yanlış tatmini doğrultusunda kullanıldığı zaman ise onun alçalmasına sebep olur. Nefis terbiyesi ise nefsin uygunsuz isteklerini azaltarak onun beden üzerindeki hakimiyetini kırmaktır. Cinsel istekler, insan nefsinin gereksinimlerinden bir parçadır. İslâm, insanların isteklerine engel getirmez. Aksine o isteklere bir sınır/çerçeve çizerek düzenleme yoluna gider.

Kur'ân, bu noktada Yusuf (a.s) örneğini numune-i imtisal olarak vermektedir.[1] Nefsi dürtülerine yenik düşen bir kadının daveti karşısında sergilenen bu doğru duruş, çağlar ötesi bir tavrın misalidir. Bu kıssadan çıkarılabilecek en büyük hisse, nefsini kontrol altında tutarak sadece zinadan değil, zinanın teşekkülüne sebep olabilecek her türlü şeylerden sakınmaktır.

Kur'ân'ın *"Mümin erkeklere söyle gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar"*[2] ve *"Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar"*[3] ayetleri kişiye mahremiyet sınırlarını çizmektedir.

"Kim, Allah'tan bir yol gösterme olmaksızın kendi nefsinin arzusuna uyandan daha sapıktır."[4]

"Kim Rabbinin makamından korkar da kendisini nefsinin sevk ettiği kötülüklerden alıkoyarsa şüphesiz (onun) varacağı yer cennettir"[5] buyurarak, bir lahza dahi olsa meşru olmayan fiil veya fiillerde bulunulmasını istemez. Kur'ân, nefsinin arzu ve isteklerine mani olanları da cennetle müjdeler.

4.4. Zina'nın Yasaklanması/Fuhuşla Mücadele

Zina'nın en genel tanımı meşru olmayan, evlilik dışı cinsel ilişkidir.[6] Diğer ilahî dinlerin ve insanlığın ortak kültürünün her devirde büyük günah ve suç olarak gördüğü[7] zinayı İslâm dini de haram kılıp büyük günahlardan saymış ve bu suçu işleyenlere bazı dünyevî-cezaî müeyyideler öngörmüştür.

Kur'ân-ı Kerîm'de*, "Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur"*[8] buyurulmaktadır. Bundan dolayı İslâm dini, zinayı ve ona yol açabilecek her türlü vesileyi ve bu durumun yayılmasını yasaklamıştır. Diğer taraftan zina fiili, ayette *"Onlar, Allah'la beraber başka bir ilaha kulluk etmeyen, haksız yere Allah'ın haram kıldığı cana kıymayan ve zina etmeyen kimselerdir. Kim bunları yaparsa ağır azaba uğrar"*[9] şeklinde ifade edilerek zina etmeyen kimselerin övüldüğü, zina edenlerin ise azap ile yerildiği görülmektedir.

Allah Kur'an'da *"Zinaya yaklaşmayın. Zira o, bir hayasızlıktır ve çok kötü bir yoldur"*[10] buyurmaktadır. Ayetteki, "yaklaşmayın" ifadesi, ayetin muhatabı olan bizler için dikkat çekicidir. Zira bu konuda bir tecrübe alanına bile müsaade edilmemektedir. Bu husus,

---

[1] Yûsuf, 12/24-28.
[2] en-Nûr 24/30.
[3] en-Nûr 24/31.
[4] el-Kasas 28/50.
[5] en-Nâziât 79/40-41.
[6] İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 595/1198), *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l- Muktesid*, (İstanbul: Dâru Kahramân, 1985), II, 362; İsmail Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 716.
[7] Çıkış 20/21-17; Levililer 24/15-16; Tesniye 5/16-21; Matta 5/32.
[8] el-İsrâ 17/32.
[9] el-Furkân 25/68.
[10] el-İsrâ, 17/32.

zinanın ahlakî, sosyal ve ruhî açıdan oluşturduğu risk, tehlike ve bozulmalarla yakından ilişkilidir.

Sağlık uzmanları, HIV bulaşını engellemenin en kolay yolunun tek cinsel eşlilik olduğunu belirtirler.[1] Fıkıh alanından bakıldığında bu görüş, meşru cinsel birliktelik olarak açıklanabilir.

Evlilik, nefsin doğru bir şekilde tatmin edilmesi olduğundan AIDS ve frengi gibi insanlığı maddi ve manevi felakete sürükleyen durumlardan korunmak için bir nimettir. Bu sebeple insan fıtratını bilen Yüce Yaratıcı, zararlarından dolayı zina kapısını kapatmış, insanlar için hayır kapısı diyebileceğimiz evlilik/aile müessesini açmıştır.

Zina için İslâm, iki tür ceza öngörmüştür. Bunlardan biri recm, diğeri ise celde'dir.[2] Ağır yaptırım içeren bu cezalar caydırıcılık özelliği taşımaktadır. Bununla birlikte suçun ispatındaki zorluğa bakıldığında ilahi dengenin mükemmelliği de görülür.

4.5. Livâta/Homoseksüel/Lezbiyen/Eşcinsel İlişkinin Yasaklanması (Evlilik Dışı Cinsel İlişki Yaşamamak)

Cinsel yönelimlerini doğal olana, başka bir deyişle genlerin öngördüğü heteroseksüel (karşı cinse) yönelime değil, bir sapma olan kendi cinslerine yönelimde bulunan kimselere eşcinsel denir.[3]

Livâta, erkekler arasındaki eşcinsel ilişkiyi ifade eder.[4] Diğer taraftan kadınlar arasındaki eşcinsel ilişkiyi de sihâk/lezbiyen kavramı karşılamaktadır.[5] Eşcinselliğin her türlüsü İslâm'ın insanda fıtrî bulmadığı, haram kılıp yasakladığı bir durumdur.[6]

Hemcinsler arasındaki ilişki hemen her dönemde ve her toplumda cinsî bir sapkınlık olarak görülmüş ve kınanmıştır. Cinsi ihtiyaçların tabii ve meşru sınırlar içinde, fıtrat ve iffetin korunması, insanın mükerrem varlık olduğu gerçeğine halel getiren her türlü cinsî azgınlık ve sapıklıktan uzak durulması dinin temel maksatlarındandır.[7]

Eşcinsel sapkınlık Kur'ân'da helak olma sebebi olarak geçmekle birlikte;[8] Hz. Peygamber'in hadislerinde de bu durum kınanmış ve bu tür fiili işleyenlere Allah'ın rahmet nazarıyla bakmayacağı bildirilerek livâta yapanların lanetlendiği ifade edilmiştir.[9]

Sağlık Bakanlığının verilerinde Türkiye'de HIV/AIDS bulaşma oranlarına baktığımızda eşcinsel ilişkiyle bulaşma oranının %14,79 olduğu görülmekte bulaşının "bilinmiyor" yüzdesi de %50,52 olarak ifade edilmektedir. Bu %50,52'lik payın içerisinde eşcinsellik ile bulaşma oranın payının varlığı da gözden kaçmaması gerekir.[10] Uzmanların

---

[1] http://www.hatam.hacettepe.edu.tr/81/Makale01.pdf s. 6.

[2] Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ty.), IX, 36; Kâsânî, *Bedâi,* II, 329; Burhânuddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi Bekr Merğinânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, (Beyrût: Dâru İhyai't-Turâs,) II, 339-343; Abderî, VI, 297; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid,* II, 363-364; Muhammed Ali Sabunî, *Ahkâm Tefsîri*, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2004), 58-93; Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, (İstanbul: Risale Yayınevi, 1994), VII, 342-343.

[3] https://www.cetad.org.tr/73/sik-sorulan-sorular/47/escinsellik-homoseksuellik

[4] Cevâd Ali, *el-Mufassal fi Tarîhi'l-'Arâb Kable'l-İslâm*, (Beyrût: Dâru's-Sâkî, 1422/2001), IX, 143; Serahsî, *Mebsût*, IX, 78;

[5] Ali, *el-Mufassal*, IX, 144.

6 Serahsî, *Mebsût*, IX, 78; İbn Teymiye, Mecüduddîn Ebi'l-Berakât Abdisselâm b. Abdillah, *el-Muharrer fi'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999), II, 304; Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, VII, 329-330.

[7] Kamil Yaşaroğlu, "Livâta" *TDV İslâm Ansiklopedisi,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, XXVII/198-199.

[8] el-A'râf 7/80; el-Enbiyâ 21/74; eş-Şuâra 26/165-166.

[9] Ebû Dâvûd, "Hudûd", 29, "Edeb", 61; Tirmizî, "Rada'", 12, "Hudûd", 24;

[10] Bedir, *HIV ile Enfekte Hastalarda Sifiliz,* 4.

verilerine göre cinsel temasla HIV bulaşında en çok risk altında bulunan grup anal alıcı cinsel temasta bulunanlardır.[1]

Eşcinsel ilişki, modern refah toplumlarında çeşitli sebeplerle belli bir yaygınlaşma eğilimi gösterip bireysel özgürlük kapsamında telakki edilerek sınırlı ölçüde hukuken korunsa ve tabii karşılansa bile, dinî ve ahlâkî öğretilerin yanı sıra günümüzde insanlığın ortak sağduyusu ve kamuoyu onu insanî değerlere ve insan haysiyetine aykırı çirkin bir davranış olarak görmeye devam etmekte, onunla mücadelede en etkili çare olarak da karşı cinsler arası tabii ve meşru ilişki önerilmektedir. Eşcinsellik eğilim ve davranışı biyolojik ve psikolojik bozukluğun bir ürünü olması durumunda ise tedavi edilmesi gereken bir hastalık sayılmaktadır.[2]

4.6. Erkeklerde Sünnet Olma

Sünnetsiz erkekler, sünnetli erkeklere göre daha fazla cinsel yolla bulaşan enfeksiyon riski altındadır. Sünnet derisi, bu etkenleri için bir rezervuar oluşturur. Keratinize (daha sert yapı) olmayan çok sıralı epitelden yapılı sünnet derisi fiziki travmalara karşı duyarlıdır.[3]

Son dönemdeki bazı laboratuvar sonuçları penis derisinin iç kısmının HIV'e ve bazı hastalıklara karşı cinsel ilişki esnasında nasıl savunmasız olduğunu göstermektedir. Bu çalışmalar, HIV'in bulaşmasının en kolay olduğu epitel yüzeyler, vajina ve serviks mukozaları, penis sünnet derisinin iç yüzü ile anüs ve rektum mukozaları olarak ifade edilmektedir.[4] Aynı şekilde herpes/uçuk virüsü vücuda girdikten ve enfeksiyon oluşturduktan sonra ömür boyu vücutta kalır. Erkekte en sık yerleşim yeri glans, repusyum ve penis şaftında; kadında vulva ve servikstedir.[5] Bu bilgiler ışığında sünnet olmanın hastalığın bulaşmasını ve yayılmasını engellemede önemli bir faktör olduğu görülmektedir.

4.7. Bulaşıcı Olanların Tespiti ve Bu Hususta Önlem

Cinsel yolla bulaşan hastalıklardan frengi için de bulaş, sadece cinsel yolla olmayıp hastanın kullandığı eşyalarla diğer insanlara bulaşma ihtimali olduğundan karantinadan bahsedilebilir. Ancak bu durum AIDS için geçerli değildir. Bu durumda alınabilecek önlemlerin başında idareciler tarafından bulaşıcı hastaların nicelik ve nitelik bilgileri kayıt altına alınması gelir. Fakat bu isimlerin toplum tarafından bilinmesi toplumda daha onarılmaz yaralara sebebiyet vereceğinden gizlenmesi toplum yararına olacaktır. Salgını eş durumu, kan bağışı, cinsel ilişki ve emzirme gibi durumlarla başkalarına bulaştırma riskini azaltmak gerekir. Nitekim bu hususta *"Raiyye/halk üzerinde tasarruf maslahata menuttur"*[6] külli kaidesi mevcuttur.

Umumî Hıfzıssıhha Kanunu",[7] 1931 tarihli "Evlenme Muayenesi Hakkında Nizamname",[8] 1933 tarihli "Fuhuş ve Fuhuş Yüzünden Bulaşan Zührevî Hastalıklarla

---

[1] http://www.hatam.hacettepe.edu.tr/81/Makale01.pdf s. 6.

[2] Kamil Yaşaroğlu, "Livâta" XXVII/198-199.

[3] Heyet, Cinsel Yolla Bulaşan Enfeksiyonlar, 2.

[4] Ayşe Willke Topçu , Güner Söyletir, (edt. Mehmet Doğanay), *Enfeksiyon Hastalıkları ve Mikrobiyolojisi* (İstanbul: Nobel Tıp Kitapevleri, 2017), 1408-1414.

[5] Canan Çetin, *Özel Bir Üniversitedeki Öğrencilerin Cinsel Yolla Bulaşan Enfeksiyonlar Hakkındaki Bilgi Düzeylerinin İncelenmesi*, (İstanbul: İstanbul Medipol Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015), 25; Tarık Altınok, Onur Güralp, *Kadınlarda Cinsel İlişki ile Bulaşabilen Hastalıklar*, (İstanbul: Nobel Tıp Kitabevleri, 2008), 12.

[6] Hocaeminefendizade Ali Haydar Efendi, *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 125.

[7] https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/1489.pdf Erişim Tarihi: 10.09.2020; https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.1593.pdf Erişim Tarihi: 10.09.2020

[8] https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/1904.pdf Erişim Tarihi: 10.09.2020; https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/2.3.11682.pdf Erişim Tarihi: 10.09.2020

Mücadele Nizamnamesi",[1] 1934 tarihli "Frengi Mücadele Teşkilatı Talimatnamesi"[2] gibi hukuki düzenlemeler, devlet ve yetkili organların salgın hastalıkları önlemede insanların maslahatına yönelik çalışmalar yaptığının ve yapabileceğinin örneğidir.

4.8. Diğer Yöntemler

İslâm muamelat hukukunda kusurlu mallarda fesih hakkının olduğu bilinmektedir. Nikah akdinde de eşler arasında akit sırasında birbirlerinden gizledikleri bir ayıp/kusur söz konusu ise, ayıp/kusurdan haberi olmayan taraf için muhayyerlik söz konusudur. Taraflardan birinde olan dini veya akli noksanlık evliliğin maslahatlarına manidir. Fıkıh külliyatına bakıldığında erkeğe nispet edilen cüb (erkeklik organının kesik olması), innet (iktidarsızlık), husa (hadım) ile kadına nispet edilen retak (kadının cinsel organında ilişkiyi imkânsız kılan et parçası) ve karen (kadının cinsel organında bulunan ve kendisine yanaşmaya engel olan bir ur veya kemik) gibi hastalıklar nikahın feshine/ayrılığına sebep olan kusurlar olarak geçmektedir. Bu durumdaki kişi nikah akdini feshetme yetkisine sahiptir. Bu açıdan konuya yaklaşan hukukçular, nikahtaki kusurun maldaki kusurdan daha öncelikli feshi gerektireceğini ifade ederler.[3]

Ceza hukukunda bulaşı olan kimse ihmali yüzünden bir başkasına hastalığı bulaştırması durumu müessir fiiller kapsamında değerlendirilir. Bu noktada mezheplerin insan hayatını tehlikeye atma kriterini baz alarak eylemdeki kasıt ve hatadan hareket ederek farklı sınıflandırmalar yaptıkları görülür. Genel kategorik sınıflandırmaya baktığımızda kazâî anlamda kısas, diyet veya ta'zir gibi cezai müeyyideler getirdikleri görülmektedir. Diğer taraftan en hafif tabirle bu kişinin diyanî anlamda kul hakkıyla karşı karşıya kaldığını söyleyebiliriz.

SONUÇ

Çalışma konumuz olan AIDS ve frengi gibi sebebi cinsel yolla bulaşmak olan bu hastalıklarla ilgili fıkıh külliyatında doğrudan bir bilgiye rastlamıyoruz. Ancak Kur'ân'ın *"Kendinizi tehlikeye atmayınız"* genel ilkesi ile Hz. Peygamber'in kendi yaşadığı dönemde salgın hastalıklardan olan veba ve cüzzam gibi bulaşıcı nitelikteki hastalıklar karşısında ne türlü tedbirler alınabileceğini belirtmesi konuya yaklaşmada yol gösterici nitelikteki bilgilerdir. Kur'ân'ın *"Zinaya yaklaşmayın"* ifadesi ile sedd-i zerai/kötülüğe yol açabilecek her türlü yolun kapatılmasının istendiği görülmektedir. Bu noktadan hareketle bulaşıcı hastalıklarda en önemli tedbir karantina olarak görüldüğünde fıkıh da cinsel yollarla bulaşan hastalıklarda kişilere cinsi münasebette karantinayı yani meşru ilişki içinde kalmayı önermektedir. Diğer taraftan İslâm hukukçularının geliştirdiği mekasıdüş-şer'iyye/şer'î hükümlerin genel amaçları olarak adlandırılan ve din, can, akıl, nesil ve malın muhafazası şeklinde formülize ettikleri husus içerisinde AIDS ve frengi gibi hastalıklardan korunmanın doğrudan can, akıl ve nesil gibi "sağlık" mefhumu ile ilgili olması bu hususta maslahatın sınırlarını genişletmekte ve çözüm alanlarını arttırmaktadır. Başka bir husus, İslâm hukukçularının muamelat hukukunda özellikle de aile hukuku özelinde cüzzam, baras, akıl hastalığı, cinsî hastalıklar karşısında epey yekûn tutan bir birikimin olması ve bu alanda kıyas metodu ile içtihat alanının genişletmiş

---

[1] https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/2560.pdf Erişim Tarihi: 10.09.2020; https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/1904.pdf Erişim Tarihi: 10.09.2020

[2] İnci Hot, "Ülkemizde Frengi Hastalığı ile Mücadele", *T-Klin Tıp Etiği Hukuk Tarihi*, 2004, 12/1, 36-37; Hatice Güzel Mumyakmaz, ""İllet-i Müthişe": 20. Yüzyılın İlk Yarısında Türkiye'de Frengi ile Mücadele" *Akademik Hassasiyetler* 7/13 (2020), 14-141.

[3] Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ty.), II, 344-345; Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, IX, 404-405.

olması bu nevi hastalıklara karşı çözümler sunmaktadır. Mecelle'de mevcut olan külli kaidelerin de bu noktada konuya ışık tuttuğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Abakay, Oğuzhan, *HIV/AIDS Tanısı Alan Bireylerin Suçluluk ve Utanç ile Kendini Sevme ve Öz-yeterlilik ve Psikolojik Dayanıklılık Düzeyleri Arasındaki Yordayıcı İlişkiler*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Abderî, Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kasım, *et-Tâc ve'l-İklil li-Muhtasari Halil*, Beyrût: Daru'l-Fikr.

Ali, Cevâd, *el-Mufassal fi Tarîhi'l-'Arâb Kable'l-İslâm*, 20 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sâkî, 1422/2001.

Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizade, *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Arkın, Ramazan Gökalp, "Frengi", *Sağlık Ansiklopedisi*, 2/629, İstanbul: Arkın Kitabevi, 1963.

Bedir, Merve, *HIV ile Enfekte hastalarda Sifiliz Seroprevalansı ve İnsidansı,* İstanbul: Sağlık Bilimleri Üniversitesi, , Tıpta Uzmanlık Tezi, 2020.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslâmiye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ty.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu'l-Musnedu's-Sahihu'l-Muhtasar,* I-VI. Beyrût: Dâru İbn Kesir, 1407/1987.

Cuveynî, İmamu'l-Harameyn Ebu'l-Meali Ruknuddîn Abdulmelik b. Abdillah b. Yûsuf, *el-Burhân fî Usuli'l-Fıkh,* (thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda), Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Çetinkaya, Yeşim - Ünal, Serhat, "HIV İnfeksiyonunun Doğal Seyri ve Seropozitif Olguların Takibi" *Güncel Bilgiler Işığında HIV/AIDS*, ed. Serhat Ünal, 70-85, Ankara: Türk Eczacılar Birliği, 1998.

Çolak, Abdullah, *İslâm Aile Hukuku*, Çorum: Öncü Basım Yayım, 2017.

Diamond, Jared, *Tüfek*, *Mikrop ve Çelik*, (çev. Ülker İnci), Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları Yayınları, 2010.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sunenu Ebî Dâvûd*, 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'Arâbî.

Gazzâlî, Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, (çev. Mustafa Çağrıcı), İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Genç, Coşkun *Batı Karadeniz'de Frengi Hastalığıyla Mücadele (1860-1922)*, Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Güzel Mumyakmaz, Hatice, ""İllet-i Müthişe": 20. Yüzyılın İlk Yarısında Türkiye'de Frengi ile Mücadele" *Akademik Hassasiyetler,* 7/13 (2020), 14-141.

Hot, İnci, "Ülkemizde Frengi Hastalığı ile Mücadele", *T-Klin Tıp Etiği Hukuk Tarihi*, 12/1, 36-37, 2004.

İbn Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzuddîn Abdulazîz b. Ebi'l-Kasım es-Sulemî ed-Dimeşkî, *Kavâ'idu'l-Ahkâm fî Mesalihi'l-Enâm*, Kâhira: Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, 1414/1991.

İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, Beyrût: Daru'l-Fikr.

İbn Mâce, Ebû Abdullah b. Yezid el-Kazvinî, *Sunenu İbn Mâce,* 2 cilt. (nşr, Muhammed Fuad Abdulbaki), Dâru İhyai'l- Kutubi'l-Arabiyye.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l- Muktesid*, 2. Cilt. İstanbul: Dâru Kahraman, 1985.

İbn Teymiye, Mecüduddîn Ebi'l-Berakât Abdisselâm b. Abdillah, *el-Muharrer fi'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999.

Kitab-ı Mukaddes, (Eski ve Yeni Ahit), Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1995.

Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs Abdirrahmân el-Mısrî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, (thk. Taha Abdurraûf Sa'd), Şeriketu'l-Tabâati'l-Fenniyyeti'l-Muttehide, 1393/1973.

Kâsânî, Alâuddîn, *Bedaiu's-Sanai fi Tertibi'ş-Şerai*, Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-Arabi, 1982.

Mâlik b. Enes b. Mâlik, *el-Mudevvenetu'l-Kubra*, Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.

Merğînânî, Burhânuddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyai't-Turâs, yy.

Meydani, Abdulganî el-Ganimî, *el-Lubab fi Şerhi'l-Kitâb*, Daru'l-Kutubi'l-Arabi.

Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref, *el-Mecmu Şerhu'l-Muhezzeb*,

Özbaşaran, Ferda, "Manisa ve İlçeleri Genelevlerinde Çalışan Hayat Kadınlarının AIDS Bilgileri", *AIDS Dergisi* 12 (1999-a), 28-31.

----------, "Manisa Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin AIDS'e Bakışı", *AIDS Dergisi* 12 (1999-b), 32-37.

Sabunî, Muhammed Ali, *Ahkâm Tefsîri*, 2 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2004.

Sarp, Nilgün, vd. "Keçiören İlçesindeki Lise Son Sınıf Öğrencilerinin Cinsel Yaşama İlişkin Yaklaşımları", HIV/AIDS Konusunda Bilgi ve Tutumlar. *HIV/AIDS Dergisi*, 4 (3), (2001), 90-99.

Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Umm*, Beyrût: Daru'l-Ma'rife, ty.

Şahin, Gülşen Özkaya vd. *HIV Bulaş Yolları ve Hızları.* Erişim adresi: http:// www.hatam.hacettepe.edu.tr/81/Makale01.pdf. Erişim Tarihi: 22.10.2020.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, 30 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ty.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *el-Asl*, İdaretu'l-Kur'ân ve Ulumu'l-İslâmiyye.

Talimcioğlu, Şükrü Kamil, *Zührevi Hastalıklardan Resimli Frengi – Bunlara Tutulmamak, Tutulduğu Halde Doğru Tedavi Yolu Bulmak Usulleri*, İstanbul: Tefeyyüz Kitabevi Evi, 1939.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ es-Sevre es-Sulemî, *el-Câmiu's-Sahîh Sunenu't-Tirmizî*, 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arâbî.

Yıldırım, Gönül, *"HIV/AIDS'li Bireylerin Bilgi Gereksinimlerinin Belirlenmesi",* Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, İç Hastalıkları Hemşireliği Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Yıldırmak, Taner - Fışgın Nuriye Taşdelen, *HIV Bilgilendirme Kitabı*, 2016. Erişim Adresi: https://www.klimik.org.tr/wp-content/uploads/2016/11/HIV.BILGILENDIRME.KITABI.pdf Erişim Tarihi: 20.10.2020.

Zuhaylî, Vehbe, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 10 Cilt. İstanbul: Risale Yayınevi, 1994.

Elektronik Kaynaklar:

Bulaşıcı Hastalıklar Dairesi Başkanlığı. Sifiliz İstatistik 2019 [İnternet]. Ankara: T.C Sağlık Bakanlığı Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü. https://hsgm.saglik.gov.tr/tr/bulasici-hastaliklar/sifiliz/sifiliz-liste/sifiliz-istatistik.html Erişim Tarihi: 23.10.2020.

T.C. Sağlık Bakanlığı, Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü, (2019). *HIV/AIDS Tanı Kılavuzu.* Ankara. Erişim adresi: http://www.hatam.hacettepe.edu.tr/EpidwebAT2011.pdf Erişim Tarihi:25.11.2020.

http://www.hatam.hacettepe.edu.tr/81/Makale01.pdf Erişim Tarihi: 10.09.2020

https://hsgm.saglik.gov.tr/depo/birimler/Bulasici-hastaliklar-db/hastaliklar/HIV-ADS/Tani-Tedavi_Rehberi/HIV_AIDS_Tani_Tedavi_Rehberi.pdf Erişim Tarihi: 19.10.2020

https://www.cetad.org.tr/73/sik-sorulan-sorular/47/escinsellik-homoseksuellik Erişim Tarihi: 19.10.2020

https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/1489.pdf Erişim Tarihi: 10.09.2020;

https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.1593.pdf Erişim Tarihi: 10.09.2020

https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/1904.pdf Erişim Tarihi: 10.09.2020;

https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/2.3.11682.pdf Erişim Tarihi: 10.09.2020

https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/2560.pdf Erişim Tarihi: 10.09.2020;

https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/1904.pdf Erişim Tarihi: 10.09.2020

İSLÂM HUKUKUNDA TIBBÎ AÇIDAN ERKEK VE KADININ BİRBİRİNİ TEDAVİ ETMESİNDE ŞER'Î ÖLÇÜLER

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet CENGİZ*

GİRİŞ

Allah'ın insana son vahyi olan İslâm, beşeriyetin hidayeti için geldiğinde küfrün ve cehaletin dar yolları yerini imanın geniş ve huzurlu yollarına bıraktı. Öyle ki bu son din, yaratıcı olarak Allah'ı insanın merkezine, insanı da hayatın merkezine koyarak muazzam bir dengeyle Allah-insan-tabiat dengesini kurdu. İslâm, Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve emini olarak insana büyük bir kıymet verdi. Hem fert hem de toplum olarak onun muhafazası için ölçüler ortaya koydu. İnsan canının korunmasını din, akıl, nesil, mal ile birlikte beş temel şer'î gayeler arasına aldı. "(Ey Muhammed!) Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve müslümanlar için bir müjde olarak indirdik."[1] âyetiyle insana faydalı ve zararlı olan şeyleri beyan etti. Artık geriye kalan insanın, ruhen ve bedenen canı muhafaza ederek belirlenmiş ecel vakti gelinceye kadar Allah'ın kulluğunda cehdetmesidir. Bu uğurda insana lazım olan onun ruh ve beden emanetini Allah'ın vahyi çerçevesinde evvela muhafaza etmesi, herhangi bir hastalıkla imtihan edildiğinde ise kendisini tedavi etmesi, sonrasında ise Allah'a dayanmasıdır.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Bir yerde veba olduğunu duyarsanız oraya gitmeyin. Eğer sizin bulunduğunuz yerde veba çıkarsa sakın oradan çıkmayın."[2] şeklindeki hadisi, ruh ve beden sağlığının hasta olmadan önce korunmasını, "Allah, gönderdiği her hastalığın mutlaka şifasını da göndermiştir."[3] şeklindeki hadisi de hasta olduktan sonra tedavi olarak ruh ve beden sağlığının korunmasını teşvik etmiştir. Ancak canın ve aklın muhafazasını asli bir gaye olarak belirleyen İslâm, neslin muhafazasını da aynı şekilde aslî bir gaye olarak ortaya koymuştur. Bu nedenle evliliği teşvik ederek helâl dairenin ikamesini, zinayı ve ona giden tüm yolları yasaklayarak da haram dairenin yok olmasını talep etmiştir ve ayrıca "mü'min erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar... mü'min kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar..." en-Nur 24/30-31. âyetiyle erkek-kadın arası ilişkilere ölçüler getirmiştir. İslâm'ın, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünneti üzerinden ortaya koyduğu bu şer'î ölçüler, sağlık konusunda da yani kadın ve erkeğin birbirini tedavi etmesi meselesinde de vazgeçilmez ölçülerdir. Çünkü şer'î hükümler bir problemin halline çalışırken onunla birlikte yeni problemlerin ortaya çıkmasını kabul etmez. Bu yönüyle şer'î hükümler olaylara tek yönlü bakmaz, bilakis hadiselere aynı anda her pencereden bakan kuşatıcı bir yapıya sahiptir. Tıbbî açıdan erkeğin kadını, kadının da erkeği tedavi ederken dikkat etmesi gereken mahremiyet sınırları İslâm hukukunda klasik dönemde fıkhî mezheplerce, modern dönemde de fıkhî kurullarca temelde âyet ve hadis nasslarına dayanılarak ortaya konulmuştur. Temel hedef, korunmaları Allah'ın gayesi olan beş esasın (din, can, akıl, nesil, mal) her birisinin hakkının verilerek Allah'ın muradına uygun olarak muhafaza edilmesidir.

Tıbbî açıdan erkeğin kadını, kadının da erkeği tedavi ederken dikkat etmesi gereken şer'î ölçülere dayanak olan bazı âyet ve hadis nassları şunlardır:

---

*Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, İslâm Hukuku anabilim Dalı
mehmetcengizfakih@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-1341-6553

[1] en-Nahl, 16/89: وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ

[2] bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır b. Nâsır (yy. Dâru't-Tavki'n-Necât, 1422), "Tıb", 29 (No. 5729). إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلاَ تَقْدَمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلاَ تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ

[3] bk. Buhârî, "Tıb", 1 (No. 5678); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen,* nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (yy., Dâru İhyâi'l-kütübi'l-'Arabiyye, ty.), "Tıb", 1 (No. 3439). عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذٰلِكَ اَزْكٰى لَهُمْ اِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ اِلَّا **لِبُعُولَتِهِنَّ**... "Mü'min erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Bu onlar için daha arındırıcıdır. Allah onların bütün yaptıklarından haberdardır. Mü'min kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Açıkta kalanlardan başka süslerini göstermesinler. Başörtülerini yakalarının üzerinden bağlasınlar. Kocaları...dışında kimseye süslerini göstermesinler."[1] Çoğunluk bilginlere göre يَغُضُّوا مِنْ اَبْصَارِهِمْ "mü'min erkekler gözlerini haramdan sakınsınlar" âyetinde geçen مِنْ "min" harfi "teb'îd/kısmilik" içindir. Buna göre âyet, mü'minlerin harama bakmaktan gözlerini alıkoymalarını ve helâle bakmak ile yetinmelerini emretmektedir veya insanın malik olamadığı için ansızın meydana gelen ilk bakışının muaf sayıldığını, bunu takip eden diğer tüm bakışların ise haram kılındığını ifade etmektedir. Aynı husus يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ "mü'min kadınlar gözlerini haramdan sakınsınlar" âyeti için de geçerlidir. Âyetlerde ğaddü'l-ebsâr'ın/gözlerin korunmasının hifzü'l-furûc'tan/iffetlerin korunmasından önce zikredilmesi, gözlerin zinaya davet etmesinin, günaha/fitneye sebebiyet vermesinin daha tehlikeli olması ve etki alanının daha geniş olmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı Allah, mü'min erkek ve kadınları uyararak öncelikli olarak gözlerini haramdan korumalarını emretmiştir.[2] Ayrıca يَغُضُّوا مِنْ اَبْصَارِهِمْ "mü'min erkekler gözlerini haramdan sakınsınlar" âyetinde tağlîb[3] yoluyla kadınlara da hitap edildiği halde hemen arkasından gelen يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ "mü'min kadınlar gözlerini haramdan sakınsınlar" âyetiyle kadınların müstakil olarak tekrar zikredilmesi gözlerin ve iffetin haramdan korunmasına yönelik bir te'kiddir.[4]

كُلُّ ابْنِ آدَمَ لَهُ حَظُّهُ مِنَ الزِّنَا، فَزِنَا الْعَيْنَيْنِ النَّظَرُ، وَزِنَا الْيَدَيْنِ الْبَطْشُ، وَزِنَا الرِّجْلَيْنِ الْمَشْيُ، وَزِنَا الْفَمِ الْقُبَلُ، وَالْقَلْبُ يَهْوَى وَيَتَمَنَّى، وَيُصَدِّقُ ذَلِكَ أَوْ يُكَذِّبُهُ الْفَرْجُ "Her insanoğlu için zinadan bir pay vardır. Gözlerin zinası bakmaktır. Ellerin zinası tutmaktır. Ayakların zinası yürümektir. Ağzın zinası öpmektir. Kalp arzular ve temenni eder. Ferç ise bunu ya tasdik eder ya da tekzip eder."[5] Bu hadise göre Allah'ın, bakılmasını haram kıldığı şeye bakmak zina olarak isimlendirilmiştir, çünkü bakmak hakiki zinaya bir davetiyedir, bundan dolayı da haram kılınmıştır.

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُبَايِعُ النِّسَاءَ بِالكَلاَمِ بِهَذِهِ الآيَةِ (لاَ يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا) قَالَتْ: وَمَا مَسَّتْ يَدُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَ امْرَأَةٍ إِلَّا امْرَأَةً يَمْلِكُهَا "Hz. Âişe'den (r.a.) şöyle rivayet edilmiştir: Nebî (s.a.s.), 'Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayacakları'[6] âyeti ile kadınlardan biat alırdı. Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) eli, sahip olduğu kadınların dışında hiçbir kadının eline değmemiştir."[7] Bu hadise göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) elinin dahi nâmahrem/yabancı kadınların eline değmemesi onun, birbirine nâmahrem erkekler ve kadınlar arasında

---

[1] en-Nûr, 24/30-31.

[2] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasen b. Hüseyn Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhü'l-Ğayb* (Beyrut:Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 23/360, 363.; Ebû Muhammed Abdü'l-Hakk b. Ğâlib b. Abdirrahmân İbn 'Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz* (Beyrut:Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 4/177.

[3] Müzekkerin/Erillerin müennese/dişilere galip kılınarak ikisinin aynı hususta ortak olduğunu ifade eden bir üslûp biçimi.

[4] Muhammed Seyyid Tantavî, *et-Tefsîrü'l-Vasit* (Kahire: Dârü'n-Nahde, 1997), 10/116.

[5] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnavût-Adil Mürşid ve Diğerleri (yy., Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 16/536 (No. 10920).

[6] el-Mümtehine, 60/12: يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلٰى اَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللهِ شَيْئاً وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ اَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ اَيْدِيهِنَّ وَاَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللّٰهَ اِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ "Ey Peygamber! Mü'min kadınlar, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, hiçbir iyi işte sana karşı gelmemek konusunda sana biat etmek üzere geldikleri zaman, biatlarını kabul et ve onlar için Allah'tan bağışlama dile. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."

[7] Buhârî, "Ahkâm", 49 (No. 7214).

bedensel temasın haram olduğuna dair ortaya koyduğu şer'î bir ölçüdür. Ayrıca hadiste geçen "imraat/kadın" lafzının mutlak olarak zikredilmesi, birbirine nâmahrem/yabancı erkek-kadın arasındaki bedensel temasın haramlığında kadının genç veya yaşlı olması arasında bir fark olmadığına delâlet etmektedir.

_ لَأَنْ يُطْعَنَ فِي رَأْسِ رَجُلٍ بِمِخْيَطٍ مِنْ حَدِيدٍ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمَسَّ امْرَأَةً لَا تَحِلُّ لَهُ "Şüphesiz sizden birinizin başına demirden bir iğne batırılması, kendisine helâl olmayan/yabancı bir kadına dokunmasından daha hayırlıdır."[1] Bu hadis, birbirine nâmahrem/yabancı erkek-kadın arasındaki bedensel temasın haramlığına delâlet ettiği gibi bu haramlığın manevi ağırlığına vurgu yapmaktadır.

1. ERKEĞİN KADINI TEDAVİ ETMESİNDE FIKHÎ ÖLÇÜLER

Erkeğin kadını tedavi etmesinin cevazına dair gelen şu rivayet, fakîhlerin konuyla ilgili temel dayanağı olmuştur:

_ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ، أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ، اسْتَأْذَنَتْ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْحِجَامَةِ فَأَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبَا طَيْبَةَ أَنْ يَحْجُمَهَا "Ebû Zübeyr, câbir'den şöyle rivayet etmiştir: Ümmü Seleme (r.a.), hacamat için Hz. Rasûlüllâh'tan (s.a.s.) izin istedi. Bunun üzerine Nebi (s.a.s.), Onu (Ümmü Seleme'yi) hacamat etmesi için Ebû Taybet'e emir verdi."[2]

---

[1] Ebü'l-Kasım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994), 20/212.

[2] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut:Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ty.), "Selâm", 72.; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen,* nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ty.), "Libâs", 33 (No. 4105).; İbn Mâce, "Tıb", 20 (No. 3480).; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/92 (No. 14775). Bu dört temel ve daha birçok tali kaynakta geçen bu rivayetin hemen devamında قَالَ: حَسِبْتُ أَنَّهُ قَالَ: كَانَ أَخَاهَا مِنَ الرَّضَاعَةِ، أَوْ غُلَامًا لَمْ يَحْتَلِمْ "Ebû Zübeyr şöyle dedi: 'Zannediyorum ki Câbir şöyle dedi.': "Ebû Taybet, Ümmü Seleme'nin süt kardeşi idi ya da henüz buluğ çağına ulaşmayan bir çocuktu." rivayeti yer almaktadır. Konuyla ilgili bazı fakîhlerin ve hadis şarihlerinin değerlendirmelerini burada zikretmeyi gerekli görüyorum: 1. "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Ümmü Seleme'ye hacamat yapılması için başka birine değil de Ebû taybet'e emretmiş olması Ümmü Seleme ile Ebû Taybet arasında (neseb veya süt yönüyle ya da Ebû Taybet'in daha çocuk olması nedeniyle) bir mahremiyet ilişkisini ortaya koymaktadır. Çünkü hacamatta bedenin bir kısmının açılması nedeniyle bu işin kadına nâmahrem/yabancı bir erkek tarafından yapılması câiz değildir. Hacamatı kadına mahrem birisinin veya bir çocuğun yapmasında ise şer'an sakınca yoktur. Ancak zaruret gibi bir durumda yabancı bir erkek de kadına hacamat yapabilir." (Bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyn b. Hasen er-Remlî*, Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Mısır: Dârü'l-Fellâh, 1437/2016), 16/370.) 2. "Ebû Taybet'in Ümmü Seleme'nin süt kardeşi olduğu ya da henüz buluğ yaşına gelmemiş olan bir çocuk olduğu rivayeti bize aksi bir durumda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Ümmü Seleme'nin Ebû Taybet tarafından hacamat edilmesine izin vermeyeceği sonucunu doğurmaktadır. Ayrıca bu rivayet, bize hacamatın zaruri bir işlem olmadığını da ortaya koymaktadır. Aksi bir durumda (zaruret halinde) erkeğe yabancı/nâmahrem kadını da hacamat etmesi ve ilaç için onun tüm bedenine bakması câiz olur." (Bk. Muhammed b. İzzüddîn Abdullatîf b. Abdülazîz b. Emînüddîn b. Firiştâ İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-Sünne* (yy., İdâretü's-Sakâfeti'l-İslâmiyye, 1433/2012), 3/547.) 3. "Kadın, hastalıktan dolayı zor durumda kaldığında ve kendisine hacamat yapacak bir mahrem de bulamadığında nâmahrem/yabancı bir erkeğin onu hacamat etmesi câizdir." (Bk. Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *Keşfü'l-Müşkîl Min Hadisi's-Sahîheyn* (Riyad: Dârü'l-Vatan, yy.), 3/96.) 4. "Eğer hacamat yapan Ebû Taybet buluğ yaşına gelmemiş olan bir çocuk ya da mahrem bir kişi olmasaydı Rasûlüllâh (s.a.s.), zevcesi Ümmü Seleme'ye hacamat olmak için izin vermezdi. Ancak tabibin hacamatı zorunlu görmesi halinde bir erkeğin, kendisine yabancı/nâmahrem bir kadına hacamat yapması câizdir." (Bk. Hüseyn b. Mahmûd b. Hasen el-Müzhîrî, *el-Mefâtîh fî Şerhi'l-Mesâbîh* (yy., Dârü'n-Nevâdir,1433/2012), 4/21.) Tüm bu değerlendirmeler fakîhlerin ve hadis şarihlerinin Ebû Taybet'in Ümmü Seleme'nin süt kardeşi olduğu ya da henüz buluğ yaşına ulaşmayan bir çocuk olduğu şeklinde gelen rivayeti dikkate aldıklarını göstermektedir. Ancak onlar, عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: حَجَمَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبُو طَيْبَةَ، فَأَمَرَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِصَاعٍ مِنْ تَمْرٍ، وَأَمَرَ أَهْلَهُ أَنْ يُخَفِّفُوا عَنْهُ مِنْ خَرَاجِهِ Enes b. Mâlik'in (r.a.) rivayet ettiği "Ebu Taybet, Rasûlüllâh'ı (s.a.s.) hacamat etti. Rasûlüllâh (s.a.s.) da ona bir sa' hurma verilmesini emretti ve onun ehline (sahiplerine) de haracını (ödemek zorunda olduğu mal/para meblağını) hafifletmelerini emretti." (Bk. Buhârî, "Buyû'", 95. (No. 2210).; Ebû Dâvûd, "Buyû'", 3 (No. 3424)). şeklindeki rivayete dayanarak da Ebû Taybet'in asıl adının Nâfi' olup Muhayyise b. Mes'ûd el-Ensârî'in kölesi olduğu bilgisini verirler. (Örnek için bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-

Zaruret veya ihtiyaç hasıl olduğunda erkeğin kendisine nâmahrem/yabancı olsa bile kadını tıbben tedavi etmesi, onun bedeninden hastalık mahalline bakması veya dokunması genel olarak fakîhlerce mubah kabul edilmiştir.[1]

Hanefî mezhebine göre erkek doktor, kadın hastanın cinsel organı dışındaki hastalık bölgesine zaruret miktarınca bakabilir. Çünkü zaruretler, miktarı kadar takdir olunur. Hastalık gerekçesiyle kadının cinsel organına bakılması ise -temelde câiz kabul edilmemekle birlikte- kendisine tedavinin öğretileceği başka bir kadının bulunamaması ve hastanın dayanılmaz derecede acı çekmesi gibi zaruretlerden dolayı câiz kabul edilmiştir. Bu durumda hasta kadın, hastalık bölgesi dışındaki her tarafını örterek erkek doktorun sadece hastalık bölgesini tedavi etmesine izin verebilir.[2]

Şâfiî mezhebinde kan almak, hacamat yapmak, ilaçla tedavi etmek gibi tıbbî müdahelelerin ihtiyaç olması halinde erkek doktorun, kadın hastanın sadece hastalık bölgesine -acil ihtiyaç halinde cinsel organı olsa bile- bakması veya dokunması câiz kabul edilmiştir. Çünkü bu durumda ihtiyaç, şer'an birbirine yabancı erkek ve kadın arasında var olan haramlık hükmünü zorlaştıran bir mahiyet arz etmektedir. Ancak Şâfiîlere göre bu tıbbî tedavi halvet halinde olmamalıdır. Yani erkek bir doktor tarafından tedavi edilen kadın hastanın yanında bir mahreminin olması ya da güvenilir başka bir kadının bulunması gerekir. Bu görüş Şâfiî mezhebinde "râcih görüş" olarak kabul edilmiştir. Ayrıca kadının erkek doktor tarafından tedavi edilmesi, bu sağlık hizmetini yürütecek kadın doktorun bulunamaması şartına bağlı olarak câiz görülmüştür. Aynı şekilde mezhebin sahih görüşüne göre kadın hastanın, tedavi için müslüman bir erkek varken zımmî bir erkeğe -bu zımmî uzman bile olsa- başvurmaması esastır. Müslüman kadın hastanın tedavisi için sadece kâfir bir kadın ve müslüman bir erkek var ise onu tedavi önceliği kâfir kadına verilir. Çünkü kâfir de olsa kadının kadına bakması, dokunması erkeğin kadına bakmasından daha hafiftir. Şâfiî fakîhlerinden Mâverdî'ye (v.450/1058) göre fitneden emin olması ve hastalık bölgesini ihtiyacın gerektirdiği kadar açması şartıyla sünnet eden kişi, sünnet edilenin cinsel organına, ebe veya hemşire de doğum için kadının cinsel organına bakabilir. Sonuç olarak Şâfiî mezhebinde şu kuralın genel geçer bir nitelik taşıdığını söylemek mümkündür: Mutlak ihtiyaç halinde kadının yüzüne ve iki eline bakılabilir. Kadının yüzü, iki eli ve iki avret mahalli hariç diğer yerlerine bakmanın ölçüsü ise zaruretin şiddetinden dolayı teyümmüm yapmayı mübah kılacak derecede bir sebebin/hastalığın var olmasıdır. Kadının İki avret mahalline bakmanın ölçüsü ise şiddetli

---

Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Mektebetü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323), 4/96.; Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf b. Ahmed ez-Zürkânî, *Şerhü'z-Zürkânî 'ale'l-Muvatta* (Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 1424/2003), 4/608.) Zâhirî ünlü fakîhi İbn Hazm (v. 456/1064) ise "Ebû Taybet, Ümmü Seleme'nin süt kardeşi idi ya da henüz buluğ çağına ulaşmayan bir çocuktu." sözünün, rivayeti yapan Câbir'in dışındaki kimselerin bir zannı olduğunu ve bu zannın da doğru olmadığını savunur. Ona göre Ümmü Seleme Mekke'de doğmuş ve çoğu çocuklarını da orada doğurmuştur. Ebû Taybet ise Medine'de Ensar'dan bazı kimselerin -sahiplerine belirli mali ödemeler yapmak zorunda olan- bir kölesidir. Onun Ümmü Seleme'nin süt kardeşi olması muhaldir. (Bk. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ bi'l-Asâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ty.), 9/164.).

[1] Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut: Dâru İbn'i-Hazm, 1433/2012), 289: يباح للرجل مداواة المرأة بما يقتضيه الحال إذا كان هناك خطر على حياتها أو خطرُ تَحَوُّلِ المرض إلى حالة مزمنة أو كان ألمها شديداً وفي بعض أحوال الحاجة ترتفع الحرمة أيضاً. فمثلاً يجوز للخاتن أن ينظر إلى عورة البالغ للقيام بعملية الختان ; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Marifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc* (yy. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 4/215: اعْلَمْ أَنَّ مَا تَقَدَّمَ مِنْ حُرْمَةِ النَّظَرِ وَالْمَسِّ هُوَ حَيْثُ لَا حَاجَةَ إلَيْهِمَا. وَأَمَّا عِنْدَ الْحَاجَةِ فَالنَّظَرُ وَالْمَسُّ مُبَاحَانِ لِفَصْدٍ وَحِجَامَةٍ وَعِلَاجٍ وَلَوْ فِي فَرْجٍ لِلْحَاجَةِ الْمُلْجِئَةِ إلَى ذَلِكَ؛ لِأَنَّ فِي التَّحْرِيمِ حِينَئِذٍ حَرَجًا، فَلِلرَّجُلِ مُدَاوَاةُ الْمَرْأَةِ وَعَكْسُهُ، وَلْيَكُنْ ذَلِكَ بِحَضْرَةِ مَحْرَمٍ أَوْ زَوْجٍ أَوْ امْرَأَةٍ ثِقَةٍ إنْ جَوَّزْنَا خَلْوَةَ أَجْنَبِيٍّ بِامْرَأَتَيْنِ، وَهُوَ الرَّاجِحُ

[2] Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412/1992), 6/371.

zaruretin ziyadeleşerek devam etmesidir. Öyle ki artık bu durumda sağlık nedenleriyle onun avret mahallinin açılması mürüvveti zedeleyici bir hal olarak telakki edilmez.[1]

Erkeğin, nâmahrem/yabancı kadını tıbben tedavi etmesinin câiz olması için fakîhlerin belirledikleri fıkhî ölçüler şunlardır:

1.1. Erkek dışında kadını tedavi edebilecek başka kadının bulunmaması veya bulunsa bile tedavide işini yapacak derecede uzman olmaması.

İslâm hukukunun Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerin hâkim görüşüne göre kadının örtmesi gereken avret yerleri, elleriyle yüzü dışındaki bütün vücududur.[2] Bundan dolayı bir erkeğin kendisine nâmahrem/yabancı bir kadının yüzü ve elleri dışındaki yerlerine bakması câiz değildir.[3] Ancak zaruret halinde câiz olduğunun kabul edildiği bakmada Hanefîlere göre öncelikli husus, tıbbî açıdan kadının kadını tedavi etmesidir ve bunun için de tedavi işini öğrenmesidir. Çünkü aynı cinsten iki kişinin birbirini tedavi etmesi daha kolaydır. Kadın hastaya tedavi uygulayacak bilen bir kadının olmaması halinde erkek doktor, kadının yalnızca hastalık bölgesini açarak ve gücü nispetinde gözlerini kısarak gerekli tedaviyi yapabilir.[4] Bu cevaz, telef olma korkusunu yaşama sonrasında oluşan zarurete binaen kişiye murdar etin ve içkinin mubah sayıldığı deliline bağlı olarak ortaya çıkan bir cevazdır.[5]

Bakmanın haram olduğu yere dokunmak da haramdır kuralını ortaya koyan Şâfiîlerin, acil ihtiyaç nedeniyle erkeğin kadını tedavi etmesinin, kadının yanında bir mahreminin veya kocasının ya da güvenilir ikinci bir kadının bulunmasını gerekli görmelerinin dışında hasta olan kadının tedavisi için sadece kâfir bir kadının ve müslüman bir erkeğin bulunması halinde kâfir kadını tercih etmeleri onların kadının tedavisinde zorunlu olmadıkça erkek doktorun tıbbî müdahelesini uygun görmedikleri anlamına gelmektedir.[6] Bu çerçevede Şâfiî bazı âlimler, kadının tedavisini gerçekleştirmede öncelik sıralamasını şu şekilde belirlemişlerdir: "Hasta kadını tedavi

---

[1] Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/215; Süleymân b. Muhammed b. Ömer el-Büceyremî, *Hâşiyetü'l-Büceyremî 'ale'l-Hatîb (Tühfetü'l-Habîb 'alâ Şerhi'l-Hatîb)* (yy. Dârü'l-Fikr, 1415/1995), 3/379-380.

[2] Hanbelî mezhebinin bir görüşüne göre el avret sayılmış, Hanefî mezhebinin bir görüşüne göre ise ayak avret yerleri dışında tutulmuştur. Mâlikîler erkek ve kadının avretini galiz ve hafif avret olarak ikiye ayırmışlardır. Onlara göre erkeğin galiz avreti tenâsül organları ile oturak yeridir. Bunun dışında kalan göbekle diz kapağı arasındaki diğer yerler hafif avrettir. Kadının göğsü, bunun hizasında bulunan sırt kısmı, kolları, boynu, başı ve dizden aşağısı hafif avrettir. Galiz avreti ise bunlar dışında kalan yerleridir. Mâlikîler'in bu şekildeki ayırımı, bu yerlere bakmaya olmasa bile namazda örtünme ile ilgili hükümlere tesir eder. Buna göre hafif avret sayılan yerleri açık olarak namaz kılan bir kimsenin namazı bâtıl olmaz, fakat bu davranışı mekruh sayılır. Diğer taraftan Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde kadının namazda örtmesi gereken yerlere ayak da dahil edilirken Hanefî mezhebinde kadının ayağı açık olarak namaz kılması câiz görülmüştür. Bk. Mehmet Şener, "Avret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Ekim 2020).

[3] Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merğinânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübted*î (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ty.), 4/368; Fakîhler, bir erkeğin kendisine nâmahrem/yabancı bir kadının yüzü ve elleri dışındaki yerlerine bakmasının câiz olmadığını şu âyetle temellendirirler: وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوبِهِنَّ "Mü'min kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna, zînet (yer)lerini göstermesinler. Başörtülerini ta yakalarının üzerine kadar salsınlar." en-Nûr, 24/31.

[4] Merğinânî, *el-Hidâye,* 4/369: ويجوز للطبيب أن ينظر إلى موضع المرض منها" للضرورة "وينبغي أن يعلم امرأة مداواتها" لأن نظر الجنس إلى الجنس أسهل "فإن لم يقدروا يستر كل عضو منها سوى موضع المرض" ثم ينظر ويغض بصره ما استطاع

[5] Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye Şerhü'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 12/138.

[6] Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhü'l-Mühezzeb* (yy. Dârü'l-Fikr, ty.), 16/133: ويجوز للطبيب أن ينظر إلى الفرج للمداواة لانه موضع ضرورة فجاز له النظر إلى الفرج كالنظر في حال الختان وأما من غير حاجة فلا يجوز للاجنبي أن ينظر إلى الاجنبية، ولا للاجنبية أن تنظر إلى الأجنبي; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/215.

etmede öncelik sırası müslüman kadına, bu mümkün olmadığında mürâhik[1] olmayan Müslüman küçüğe (sabî'ye), bu mümkün olmadığında mürâhik olmayan kâfir küçüğe, bu mümkün olmadığında kâfir kadına, bu mümkün olmadığında hasta kadının müslüman mahremine, bu mümkün olmadığında hasta kadının kâfir mahremine, bu mümkün olmadığında müslüman nâmahrem/yabancı erkeğe, bu mümkün olmadığında kâfir nâmahrem erkeğe aittir. Ancak mezhebin tercih edilen görüşüne göre hasta kadının müslüman mahremi ile kâfir mahremi, kâfir kadına öncelenir. Çünkü kâfir kadının, müslüman kadının her yerine -mahreminin baktığı gibi-bakması helâl değildir."[2] Şâfiî mezhebinde tıbbî tedavide mâhir bir doktor (sahasında bilgili ve donanımlı uzman) farklı cinsten ve farklı dinden olsa bile böyle olmayan bir doktora tercih edilir. Yani hasta kadının tedavisinde kâfir erkek ama mâhir bir doktor müslüman kadın ama mâhir olmayan bir doktordan daha çok hak sahibidir.[3] Bu ölçü, fıkhın insan sağlığını birinci derecede önemsediğini ortaya koyan çok önemli bir delildir.

1.2. Kadının, tedavi edilmediğinde helâk olma korkusu ya da dayanılmaz bir acı yaşaması.

Hanefî mezhebinde hasta kadınının tedavisini yapabilecek kadın bilen bir doktorun bulunmaması ve hastalığın hastanın ölmesine ya da dayanamayacağı acı çekmesine neden olması durumunda nâmahrem/yabancı bir erkek doktor, sadece hastalık mahalline bakarak kadını tedavi edebilir. Bu, zarurete binaen verilmiş bir izindir.[4] Hanefî fakîhi Serahsî'ye göre zaruret oluşmadıkça erkeğin kadını tedavi etmesinin helâl olmaması hususunda erkeğin, kadının mahremi olup olmaması arasında fark yoktur. Çünkü mahrem olmak kadının avret yerlerine bakmayı helâl hale getirmez, bilakis mahrem ile nâmahrem bu hükümde eşittir.

Şâfiî mezhebinde kadının yüzüne ve ellerine bakmada ölçü, mutlak anlamda hacettir, yani bir ihtiyacın var olmasıdır. İki avret yeri hariç diğer yerlerine bakmada ölçü, teyemmüm yapmayı mubah kılacak derecede şiddetli bir hastalığın olmasıdır. İki avret yerine bakmada ölçü ise daha ağır bir hastalığın var olmasıdır ki bu sebeple kadının, avret yerlerini açması, mürüvvetini zedeleyici bir durum sayılmasın ve âdet açısından mazur sayılsın.[5] Buna göre denilebilir ki Şâfiî mezhebinde kadının tahammül edilmez derecedeki hastalığında onun yüz ve eller haricindeki diğer yerlerine de bakılabilir ve gerekli tedaviler uygulanabilir. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde ise genel itibarla zaruret veya ihtiyaç oluştuğunda kadına -cinsel organı olsa dahi- tedavi için bakmak, dokunmak câiz kabul edilmiştir.[6]

---

[1] Lugatte yaklaşmak, yetişmek, vakti gelmek mânalarındaki rehak (ruhûk) kökünden türeyen mürâhik kelimesi "ergenlik çağına yaklaşmış çocuk" demektir; bu durumdaki kıza mürâhika denir. Fıkıh terimi olarak mürâhik, ergenlik (bulûğ) çağının alt ve üst yaş sınırları arasında bulunup henüz kendisinde tabii bulûğ belirtileri görülmeyen kimseyi ifade eder. Bu döneme mürâheka adı verilir. bk. Nihat Dalgın, "Mürâhik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Ekim 2020).

[2] Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyremî, *Hâşiyetü'l-Büceyremî 'ale'l-Hatîb* (yy. Dârü'l-Fikr, 1415/1995), 3/379.

[3] Ahmed b. muhammed b. Alî b. Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1357/1983), 7/203.

[4] Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414/1993), 10/157; İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr,* 6/371.

[5] Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftî*n (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991), 7/30; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/215;

[6] Mâlikî görüşü için bk. Muhammed b. Muhammed el-Meclîsî eş-Şinkîtî, *Levâmiu'd-Dürer fî Hetki Estârî'l-Muhtasar* (Moritanya: Dârü'r-Ridvân, 1436/2015), 3/97, 11/10; Hanbelî görüşü için bk. Abdülkâdir b. Ömer b. Ebî Tağlib b. Sâlim et-Tağlibî eş-Şeybânî, *Neylü'l-Meârib bi Şerhi Delîli't-Tâlib* (Kuveyt: Mektebü'l-Fellâh, 1403/1983), 2/139.

1.3. Kadının, tedavi edebilecek müslüman erkek varken kâfir erkek tarafından tedavi edilmemesi.

Hanefî mezhebi fıkıh kitaplarında zorunluluk halinde kadını tedavi eden erkek doktorun müslüman ya da kâfir olmasının tercihiyle ilgili açık hükümler geçmemekle beraber mezhep fakîhlerinin en çok üzerinde durdukları husus, kadının -erkeğin bakmasının haram olduğu yerler için- öncelikli olarak bir kadın doktor tarafından, böyle bir kişi olmadığında ve hastalık ile ilgili ciddi tehlike devam ettiğinde ise mahrem/nâmahrem fark etmeksizin bir erkek doktor tarafından tedavi edilmesidir.[1]

Şâfiî mezhebinde ise müslüman kadının tedavisinde mâhir olan kâfir, böyle olmayan müslümana tercih edilir. Ayrıca ücretü'l-misl denilen ve toplumda doktorun tedavi bedeli olarak uygulanan sınırı aşmayan kâfir doktor, bu sınırı aşıp fazla ücret isteyen müslüman doktora tercih edilir. Hatta müslüman doktor ücretü'l-misl sınırında, kâfir doktor ise ücretü'l-misl sınırının altındaki bir ücretle müslüman kadını tedavi etmeyi kabul etse mezhebin esas görüşüne göre bu durumda müslüman erkek doktor yok hükmünde sayılır ve tedaviyi kâfir doktor üstlenir.[2]

Mâlikî fakîhlerinden İbnü'l-Hâc el-Abderî (v.737/1336), müslüman bir kadının Yahudi veya hıristiyan erkek bir doktor tarafından tedavi edilmesine -bunun İslâm'ın varoluş felsefesiyle uyuşmadığını savunarak- şiddetle karşı çıkar. Ona göre başkalarına gösterilmesinin yasaklandığı avret yerlerinin kâfir bir doktora gösterilmesi ancak zaruret halinde mümkündür. Zaruretin belirleyicisi de müslüman bir doktorun bulunmamasıdır.[3] Hanbelî meşhur fakîhi Takiyüddîn İbn Teymiyye (v.728/1328) ise Âl'i-İmrân 3/75 âyetine[4] ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hicret ederken kendilerine yolda kılavuzluk etmek üzere ücret karşılığında müşrik mâhir bir adamı kiralamasına dayanarak müslümanın tıpta uzman ve güvenilir yahudi veya hıristiyan bir doktorun yanında tedavi olmasının câiz olduğu görüşünü savunur.[5]

1.4. Kadını tedavi edecek erkeğin fitneden emin olması.

Mâlikî fakîhleri, Nûr 24/60 âyetine[6] dayanarak açılıp saçılmaksızın, zinetlerini dışarı çıkarmaksızın ve süslenmeksizin çeşitli ihtiyaçları için dışarı çıkan yaşlı kadınlara bakmanın câiz olduğunu, genç kadınlara bakmanın ise câiz olmadığı sonucunu çıkarırlar. Onlara göre genç kadınlara bakmak ancak üç nedenle şer'an mümkün hale gelebilir. Bunlar da şahitlik, nişanlılık/evlilik ve tedavidir.[7] Buna göre Mâlikîlerde fitne ihtimali taşımayan yaşlı kadınların mutlak surette, fitne ihtimali taşıyan genç kadınların ise ihtiyaç

---

[1] Aynî, *el-Binâye*, 12/138; Burhânüddîn (Burhânü'ş-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-Fıkhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 5/337.

[2] Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc,* 7/203; Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Hamza Şihâbüddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1404/1984), 6/197.

[3] Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî, *el-Medhal* (yy. Dârü't-Türâs, ty.), 4/110-111.

[4] وَمِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ اِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهٖٓ اِلَيْكَۚ وَمِنْهُمْ مَنْ اِنْ تَأْمَنْهُ بِدِيْنَارٍ لَا يُؤَدِّهٖٓ اِلَيْكَ اِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَاۤىِٕمًاۗ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْاُمِّيّٖنَ سَبِيْلٌۚ وَيَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ "Ehl-i kitap'tan öylesi vardır ki, ona yüklerle mal emanet etsen onu sana noksansız öder; içlerinden öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet etsen tepesine dikilip durmadıkça onu sana ödemez. Çünkü onlar "Ümmîlere yaptıklarımızdan dolayı bize bir vebal yoktur" derler. Onlar bile bile Allah adına yalan söylemektedirler."

[5] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî, el-*Âdâbü'ş-Şer'iyye ve Minehü'l-Mer'iyye* (yy. Alemü'l-Kütüb, ty.), 2/441-442.

[6] وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الّٰتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ اَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍۚ وَاَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّۗ وَاللّٰهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ "Artık evlenme ümidi beslemeyen, hayızdan ve doğumdan kesilmiş yaşlı kadınların zinetlerini göstermeksizin dış elbiselerini çıkarmalarında kendileri için bir günah yoktur. Ama yine sakınmaları onlar için daha hayırlıdır. Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."

[7] Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Mukaddimât ve'l-Mümehhidât* (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988), 3/460-461; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl fî Şerhi Muhtasari'l-Halîl* (yy. Darü'l-Fikr, 1412/1992), 3/405.

halinde tedavilerinin erkek bir doktor tarafından yapılmasının kabul gördüğü söylenebilir.

Kadının tedavi, şahitlik ve nişanlılık/evlilik durumlarından birisi nedeniyle avret yerlerine bakmanın mubah sayıldığını kabul eden Şafiî mezhebinde bazı fakîhler (Mâverdî v.450/1058 ve Rûyânî v.502/1108) gibi) ihtiyaç nedeniyle erkeğin kadını tedavi etmesinin cevazını erkeğin fitneden emin kalması ve hastalık mahalli dışındaki yerlere bakmaması şartına bağlarlar.[1] Ayrıca bazı Şâfiî fakîhlere göre (Gazzâlî 505/1111 gibi) bu hususta şehvetin zapt edilmemesi nedeniyle kadının genç veya yaşlı olması arasında fark yoktur.[2] Bu görüş, fitneden emin olunmadığı sürece kadının erkek doktor tarafından tedavisinin câiz olmadığı sonucunu doğurmaktadır.

1.5. Kadını tedavi edecek erkeğin emîn (güvenilir) olması.

Şâfiî mezhebine göre kadının tedavisini üstlenen emîn/güvenilir erkek doktor, güvenilir olmayan erkek doktora kıyas edilmez. Yani kadının erkek bir doktor tarafından tedavi edilme zarureti/ihtiyacı oluştuğunda tercih edilmesi gereken doktor güvenilir erkek doktor olmalıdır. Emin/güvenilir erkek doktor varken böyle olmayan erkek bir doktor tercih edilmez.[3]

1.6. Erkeğin, kadının bedenindeki hastalık bölgesine sadece ihtiyaç halinde bakıp tedavi etmesi ve bu sınırı aşmaması.

Dört temel fıkhî mezhebin tümüne göre bir erkeğin nâmahrem/yabancı bir kadının tedavisini gerektiren husus ihtiyaçtır. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebinde ihtiyacı belirleyen şey, mutlak zarurettir. Şâfiî mezhebinde ise ihtiyacı belirleyen şey, teyemmüm yapmayı gerektirecek derecede şiddetli bir hastalığın bulunması zaruretidir. Zaruret hasıl olduğunda kadının tedavisi için erkeğe ruhsat verilen alan, sadece hastalığın bulunduğu alandır. Erkek sadece bu hasta alana bakıp gerekli tedavileri yapabilir, bunun dışındaki alanlara bakmanın haramlık hükmü ise devam eder.[4]

1.7. Erkek ile kadın arasında halvetin oluşmasına engel olacak bir mâninin bulunması.

Fıkhî bir terim olarak sahih bir nikâhtan sonra karı kocanın, üçüncü bir kişinin izinsiz muttali olamayacağından emin bulundukları bir yerde cinsî birleşme olmaksızın baş başa kalmalarını ifade eden halvet kelimesi, dinî literatürde aralarında nikâh bağı ve devamlı evlenme engeli bulunmayan bir erkekle kadının baş başa kalması anlamına gelmektedir.[5] İslâm hukukuna göre aralarında devamlı bir evlenme engeli bulunmayan ve birbirleriyle de evli olmayan bir erkekle bir kadının başkalarının kendilerini görmelerine/kendilerine uğramalarına kapalı bir mekanda baş başa kalmaları yasaklanmıştır.[6] Bundan dolayı fakîhler, kadın hasta ile erkek doktor arasında halvet şer'î yasağının oluşmaması için çeşitli çözümler üretmişlerdir. Meselâ, hasta kadınla beraber akıl ve buluğ şartlarını taşıyan kocasının veya mahrem erkeklerden (oğlu, babası, kardeşi

---

[1] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 9/35; Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn,*7/24.

[2] Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn,*7/24.

[3] Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/216; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *el-İknâ' fî Halli Elfâzi Ebî Şucâ'* (Beyrut: Darü'l-Fikr, ty.), 2/406: الطَّبِيب بالأمين فَلَا يعدل إِلَى غَيره مَعَ وجوده

[4] Ebû Muhammed Fahruddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bâriî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dakâik* (Kahire: el-Matbbatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 6/17.; Ahmed b. Ğânimb. Sâlim b. Mihnâ Şihâbüddîn en-Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-Devvânî 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî* (yy., Dârü'l-Fikr, 1415/1995), 2/277.; Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *eş-Şerhü'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni'* (yy., Dârü'l- Kitâbi'l-'Arabî, ty.), 7/342.; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/216.

[5] Orhan Çeker, "Halvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02 Kasım 2020).

[6] Bk. Ahmed b.Alî b. Ebî Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (yy. Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010), 4/394; İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr,* 6/368.

gibi) birisinin bulunması halvetin oluşmasını önleyecek bir engeldir. Bundan gaye de kadının korunmasıdır.[1] Ancak hasta kadın ile erkek doktor yanında başka bir kadının ya da hasta kadına yabancı başka bir erkeğin bulunmasının halvetin oluşmasına engel olup olmaması konusu fakîhler arasında tartışmalıdır.

Bazı Hanefîler, hasta kadın ile erkek doktorun bulunduğu mekânda güvenilir/sikat ve yaşlı olsa da gücü yeten/kâdire başka bir kadının veya yabancı bir erkeğin bulunmasını halveti önleyici birer engel olarak kabul ederken[2] diğer bir kısım Hanefîler ise başka bir kadının veya yabancı bir erkeğin bulunmasını halveti önleyici bir engel olarak kabul etmemektedir.[3] Bu son görüşe göre yanlarında başka bir kadın veya yabancı/nâmahrem bir erkek bulunsa bile hasta bir kadın ile erkek bir doktorun aynı mekânda bulunmaları sahih değildir. Ancak bir kısım Hanefîlere göre bir erkeğin şehvet duyulmayan yaşlı bir kadınla veya küçük bir kız çocuğuyla -hem kendi nefsinden hem de onun nefsinden emin olması şartıyla- bir arada/halvette bulunması, ona bakması veya onunla musafaha etmesi istisnaî bir durum olarak câiz kabul edilmiştir.[4]

Şâfiî mezhebinde hasta kadın ile erkek doktorun yanında güvenli/sikat bir kadının veya kadınların bulunması halveti önlemede yeterli bir sebep kabul edilmiştir. Şâfiî fakîhlere göre güvenli kadınlar/sikât, hasta kadın için mahrem mesabesindedir. Ancak onlara göre hasta kadın ile erkek doktorun bulunduğu mekânda kadına nâmahrem/yabancı başka bir erkeğin bulunması, halveti önleyici bir sebep olarak kabul edilmez. Bu nedenle halvetin oluşmaması için ya hasta kadının erkeklerden bir mahremi ya da erkek doktorun kadınlardan bir mahremi ikisinin bulunduğu mekânda bulunmalıdır. Çünkü nâmahrem bir erkeğin iki güvenli kadınla aynı ortamda bulunması câiz iken nâmahrem iki erkeğin bir kadınla aynı ortamda bulunmaları câiz değildir. Yine Şâfiî mezhebinde üçüncü şahısları teşkil eden mahremin en alt yaş sınırı bazı fakihlerce temyiz, bazılarınca da mürâheka yaşı olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla mecnunun veya temyiz yaşı altındaki küçük çocuğun üçüncü şahıs olarak mahrem olması dikkate alınmaz. Bir rivayete göre ise İmâm Şâfiî'nin buluğ yaş sınırını şart koştuğu ifade edilmiştir.[5] Şâfiîler ve bazı Hanefîlere göre üçüncü şahıs olarak bulunan kişinin a'mâ/kör olması da halveti önleyici bir sebep olarak kabul edilmemiştir.[6] Bir erkeğin -bu erkek yaşlı olsa bile, şehvetle bakmasa bile, fitneden emin olsa bile- kendisine nâmahrem hür veya cariye bir kadına -bu kadın ister genç ister yaşlı olsun- bakmasının haram olduğunu mezhebin mutemed görüşü olarak kabul eden Şâfiîler, henüz mümeyyiz olmayan küçük kız çocuğuna -onun şehvete sebebiyet vermemesi şartıyla- bakmanın istisna edilip haram kapsamında değerlendirilmeyeceğini söylerler. Ancak Şâfiîler aynı toleransı yaşlı kadın için göstermezler, onlara göre zapt edilmeyen şehvet nedeniyle yaşlı kadın genç kadın gibi kabul edilir, dolayısıyla ona bakmak ve onunla baş başa kalmak haram hükmünü alır.[7]

---

[1] Abdülfettâh Mahmûd İdrîs, *Kadâyâ Tıbbiyyetün Min Manzûri İslâmî* (yy. 1414/1993), 22-23.

[2] İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr,* 6/368-369.

[3] Ebü'l-Fadl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937, 3/104.

[4] Muhammed b. Ferâmiz b.Alî Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Ğüreri'l-Ahkâm* (yy. Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ty.), 3/314.

[5] Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn,* 8/418; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc,* 6/197. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Vesit fî'l-Mezheb* (Kahire: Dârü's-Selâm, 1417), 6/156.

[6] Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc,* 8/269.; Mevsilî, *el-İhtiyâr,* 3/104.; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî,* 3/109.

[7] Ebû Bekr (Bekrî) Osman b. Muhammed Şettâ ed-Dimyâtî, *İ'ânetü't-Tâlibîn 'alâ Halli Elfâzi Fethi'l-Müîn* (yy. Dârü'l-Fikr, 1418/1997), 3/300.; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc,* 6/189.; Şâfiî fakîhlerinden Rûyânî, fitneden emin olunan sınıra ulaştığında yaşlı kadının yüz ve iki eline bakmanın câiz olduğu görüşünü savunur. bk. Büceyremî, *Hâşiyetü'l-Büceyremî,* 3/375.

Yanlarında üçüncü şahıs olarak bir mahremleri olmadan genç bir erkek ile genç bir kadının bir arada/halvette bulunmalarını haram kabul eden Mâlikî mezhebine göre yaşlı bir erkeğin, genç olsun yaşlı olsun bir kadınla veya genç bir erkeğin, yaşlı bir kadınla aynı mekânda bulunmaları şehvetin ve fitnenin olmadığı gerekçesiyle câiz kabul edilmiştir.[1]

Arada mahrem sıfatını taşıyan üçüncü bir kişi olmadan her türlü halvetin haram kılındığını belirten Hanbelî mezhebine göre nâmahrem bir erkeğin sayısız kadınla veya bir kadının sayısız nâmahrem erkekle şehvet olsun veya olmasın bir mekânda/halvette bulunmaları da aynı şekilde haram kılınmıştır. Hatta Hanbelîlere göre kadının, kendisini şehvetle arzulayan veya kadının kendisini şehvetle arzuladığı hayvanlarla (maymun gibi) yalnız başına/halvette kalması dahi haramdır.[2]

Fakîhler, birbirine nâmahrem/yabancı erkek ve kadının halvette/baş başa kalmalarının haramlığına dayanak olarak şu hadisleri esas almışlardır:

_ لاَ يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ "Bir erkek, yanında mahremi olmadıkça bir kadınla sakın yalnız kalmasın."[3]

_ أَلَا لَا يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلَّا كَانَ ثَالِثَهُمَا الشَّيْطَانُ "Dikkat ediniz! bir erkek (nâmahrem) bir kadınla sakın yalnız kalmasın. Yoksa üçüncüleri şeytan olur."[4]

_ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِيَّاكُمْ وَالدُّخُولَ عَلَى النِّسَاءِ» فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَرَأَيْتَ الحَمْوَ؟ قَالَ: «الحَمْوُ المَوْتُ» "Rasûlullâh (s.a.s.), 'Kadınların yanına girmekten sakının.' dedi. Bunun üzerine bir adam, 'kocasının mahrem olmayan yakınları (kardeşi, amcası, dayısı ve çocukları gibi) da mı ya Rasûlallâh?' diye sordu. Rasûlullâh (s.a.s.) şöyle cevap verdi: 'el-hamv (yakınları) ölümdür.'"[5]

2. KADININ ERKEĞİ TEDAVİ ETMESİNDE FIKHÎ ÖLÇÜLER

Hanefî mezhebine göre göre kadının, nâmahrem erkeğe bakma yerleri -fitneden emin olunması şartıyla- erkeğin göbek ile diz kapakları arası dışındaki tüm bedenidir. Göbek hariç, diz kapakları da avretten sayılır. Şehvet veya fitne korkusu oluştuğunda kadının, nâmahrem erkeğe bakması, istihsanen haram hükmünü alır. Ayrıca bakmanın câiz olduğu yerlere şehvet söz konusu olmadığı sürece dokunmak da câiz kabul edilir.[6]

Şâfiî mezhebinin esah görüşüne göre de kadının, nâmahrem erkeğe bakma yerleri erkeğin göbek ile diz kapakları arası dışındaki tüm bedenidir. Ancak fitne korkusunun meydana gelmesi durumunda kadının nâmahrem erkeğe bakması haram hükmünü alır.[7] Şâfiî fakîhler, bir kadının erkek doktor tarafından tedavi edilmesinin, kadın doktorun bulunmaması şartıyla câiz kabul ettikleri gibi bir erkeğin, kadın doktor tarafından tedavi edilmesinin câiz olmasını da erkek doktorun bulunmaması şartına bağlarlar.[8]

Erkek ve kadının avretini muğallaze ve muhaffefe olarak ikiye ayıran Mâlikî mezhebine göre erkeğin muğallaze avreti tenasül organları ile oturak yeridir (sev'etân). Muhaffefe avreti ise göbekle diz kapağı arasıdır (mâ beyne sürreti ve'r-rükbe). Ancak belirlenen bu sınırlar daha çok namazda vâcip olan setr'i-avret ile ilgili belirlemelerdir.

---

[1] Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mükrim es-Sa'idî el-'Adevî, Hâşiyetü'l-'Âdevî 'alâ Şerhi Kifâyeti't-Tâlibi'r-Rabbânî (Beyrut:Dârü'l-Fikr, 1414/1994), 2/458.

[2] Mansûr b. yûnus b. Salâhüddîn b. Ahsen b. İdrîs el-Behûtî, *Keşşâfü'l-Kınâ' 'an Metni'l-İknâ'* (yy. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), 5/16.

[3] Buhârî, "nikah", 111 (No. 5233).

[4] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî-İbrâhim 'Atve 'Avd (Mısır: Şirketu Mektebeti Mustâfa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "Fiten", 7 (No. 2165).

[5] Buhârî, "nikah", 111 (No. 5232); Müslim, "Selâm", 20.

[6] Mevsilî, *el-İhtiyâr,* 4/154.; İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr,* 6/371.; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Ğüreri'l-Ahkâm,* 1/313.; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî,* 3/109.

[7] Gazzâlî, *el-Vesit,* 5/30-37.; Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn,*7/25, 26.; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 4/214.

[8] Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn,*7/29.

Mâlikî mezhebinde namaz haricinde bir kadının nâmahrem/yabancı bir erkeğe bakmasının ölçüsüyle ilgili olarak mezhepte iki görüş nakledilmiştir. Birinci görüşe göre bir kadının, nâmahrem bir erkeğe bakmasının hükmü bir erkeğin kendisine mahrem kadınlara bakmasının hükmü gibidir. Bunun da ölçüsü tüm beden hariç sadece yüz ve ellere bakılmasıdır. İkinci görüşe göre ise bir kadının, nâmahrem bir erkeğe bakmasının hükmü bir erkeğin kendisine nâmahrem/yabancı kadınlara bakmasının hükmü gibidir. Yani yaşlı kadına bakmada sınır yüz ve ellerdir. Genç kadına bakmada sınır ise ancak şahitlik, nişanlılık ve tedavi gibi bir nedenle yüz ve ellerdir.[1] Buna göre Mâlikîlerde bir kadının, nâmahrem bir erkeğin yüz ve ellerine bakması câiz olmadığı gibi kadının, yanında kocası veya bir mahremi olmadan nâmahrem bir erkekle baş başa kalması da câiz değildir. Ancak onlar şahitlik ve tedavi gibi zaruri hallerde kadının erkeğe bakmasının ve gerekli tedavileri yapmasının câiz olduğunu şer'î ölçüler çerçevesinde câiz kabul ederler.[2]

Hanbelîlerde mutemed görüşe göre erkeğin avret yerleri, göbekle diz kapakları arasıdır (mâ beyne's-sürreti ve'r-rükbe). Göbek ve diz kapakları avretten sayılmaz. Hür kadının avret yerleri ise yüz ve eller hariç tüm bedenidir.[3] Kadının nâmahrem/yabancı erkeğe bakmasının hükmüyle ilgili olarak mezhepte mevcut ilk görüşe göre erkeğin, nâmahrem kadının avret yerlerine -yüz ve iki el hariç tüm bedenine- bakması haram olduğu gibi kadının da aynı sınırlarda erkeğin avret yerlerine -yüz ve iki el hariç tüm bedenine-bakması haramdır. Bu görüş, Ümmü Seleme'den (r.a.) rivayet edilen, "Ben ve Meymune, Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) yanında iken İbn Ümmü Mektûm, onun yanına geldi. Bu durum örtünmenin bize farz kılındığı bir vakitte gerçekleştiği için Rasûlüllâh (s.a.s.), bize 'ondan örtünün.' dedi. Biz, 'ya Rasûlallâh, o bizi görmeyen ve bizi tanımayan bir amâ değil mi?' diye sorduk. Rasûlüllâh(s.a.s.) da bize, 'siz ikiniz de mi âmâsınız, siz onu görmüyor musunuz?' diye cevap verdi."[4] hadisine dayanır. İkinci görüşe göre ise kadının, nâmahrem

---

[1] İbn Rüşd, *el-Mukaddimât ve'l-Mümehhidât,* 3/460.; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzey el-Kelbî el-Gırnâtî, *el-Kavânînü'l-Fıkhîyye* (yy., ty.), 294.

[2] İbn Rüşd, *el-Mukaddimât ve'l-Mümehhidât,* 3/460.; İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-Fıkhîyye*, 295.; Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. Îsâ el-Bernesî Zurûk, *Şerhü'z-Zurûk 'alâ Metni'r-Risâleti li İbni Ebî Zeyd el-Kayravânî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 2/1054.; Mâlikî mezhebinde avretin muğallaze ve muhaffefe olarak ikiye ayrılması özellikle namazda setr'i-avret konusunda önemli bazı sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Şöyle ki birinci görüşe göre, namazda sertr'i-avret hem vâciptir hem de -kişinin hatırlaması ve gücünün yerinde olması halinde- şarttır. İkinci görüşe göre, namazda setr'i-avret vâciptir, ama -kişinin hatırlaması ve gücünün yerinde olması halinde bile- şart değildir. Bu hükme göre kişi örtmeye gücü yettiği halde kasten avret yerini açarak namaz kılarsa birinci görüşe göre, kişinin bâtıl olan bu namazını tekrar kılıp iade etmesi gerekir, ikinci görüşe göre ise kişinin gücü ve bilgisi var ise bu namazı vaktinde tekrar kılıp iade etmesi gerekir. Ancak kişi, -aciz olmak ve unutmak halleri hariç, gücü yerinde ve bilgisi dahilinde yeniden namazını vaktinde iade etse bile – günahkâr olur. Dolayısıyla birinci görüşe göre namazda ister kasıtlı ister bilmeden muğallaze avret yerini açan kişi her hâlukârda namazını iade etmesi gerekir. Muhaffefe avret yerini kasıtlı olarak açan kişi ise sadece vaktinde namazını iade eder. Yine Mâlikî mezhebinde muğallaze ve muhaffefe avret yerleri dışındaki bedenin geriye kalan yerlerini namazda örtmek müstehab, açık bırakılması ise mekruh kabul edilmiştir. Kadının muhaffefe avret yeri göğsü, bunun hizasındaki sırtı, göğüs ve sırttan yukarısı ile dizden aşağısıdır. Muğalleze avret yeri ise bunun dışındaki (göğüs ve hizasındaki sırt kısmı dışındaki karın ve sırt gibi) yerlerdir. Birinci görüşe göre, namazda muğalleze avret yerinden az bir kısmın ister kasten ister bilmeden açılması namazın her hâlukârda yeniden kılınmasını gerektirir, ancak avretin unutularak veya acziyetten kaynaklanarak açılması durumunda namazın sadece vakit içinde iadesi gerekir. Malikîlerde muğalleze ve muhaffefe avret yerleri dahil olmak üzere kadının namazdaki avreti, yüzü ve elleri hariç tüm bedenidir. Bk. Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-Devvânî,* 1/129.; Muhammed b. Abdullâh el-Hureşî, *Şerhu Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ty.), 1/246.

[3] Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Şerhü'l-'Umde-Kitâbü's-Salât* (Riyad: Dârü'l-'Âsime, 1418/1997), 261.

[4] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/159 (No. 26537): عَنِ الزُّهْرِيِّ، أَنَّ نَبْهَانَ، حَدَّثَهُ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ قَالَتْ: كُنْتُ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَيْمُونَةُ، فَأَقْبَلَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ حَتَّى دَخَلَ عَلَيْهِ، وَذَلِكَ بَعْدَ أَنْ أُمِرْنَا بِالْحِجَابِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " احْتَجِبَا مِنْهُ " فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللهِ، أَلَيْسَ أَعْمَى، لَا يُبْصِرُنَا وَلَا يَعْرِفُنَا؟ قَالَ: " أَفَعَمْيَاوَانِ أَنْتُمَا، أَلَسْتُمَا تُبْصِرَانِهِ؟ "

erkeğin avret olmayan yerlerine -göbekle diz kapakları arası haricindeki yerlere- bakması câizdir. Bu görüş de Fâtıma bint Kays tarafından rivayet edilen "(ey Fâtıma,) iddetini Abdullah b. ümmü Mektûm'ün evinde tamamla, çünkü sen elbiseni çıkardığında o seni görmez."[1] hadisi ile Hz. Âişe'den (r.a.) rivayet edilen, "Ben bir gün Rasûlüllâh'ı (s.a.s.) odamın kapısında dururken gördüm ve Habeşliler mescidde oynuyorlardı. Rasûlüllâh (s.a.s.) ben onlara bakayım/oyunlarını göreyim diye ridasıyla/elbisesiyle beni örtüyordu."[2] hadisine dayanır. Hanbelî fakîhleri mezhebin ikinci görüşünü "esah/en doğru görüş" olarak kabul ederler. Onlara göre birinci görüşün dayanağı olan ümmü Seleme'nin rivayeti, hâss hüküm ifade eder. Yani hadisteki yasaklama, sadece Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zevcelerini kapsar. Şayet hadis, hâss değil, âmm hüküm ifade eder/tüm ümmeti kapsar denilse bile ikinci görüşün dayanağı olan hadisler sıhhat açısından daha kuvvetlidir, dolayısıyla diğerlerine öncelenmesi gerekir.[3] Hanbelî mezhebinde kadının nâmahrem/yabancı erkeğe bakmasının bu şekilde belirlenen ölçüsü, sonradan meydana gelen birtakım sebeplerden dolayı ya darlaşır veya genişler. Şöyle ki bakmanın câiz olduğu avret yerlerine fitneye davet eden şehvetli bakma söz konusu olursa helâl olan bakma harama dönüşür. İhtiyaç halinde (istincâ, gusül ve tedavi gibi) ise bakılması haram olan avret yerlerinin açılması câiz olur.[4] Tıbbî ihtiyaç/tedavi halinde erkeğin, nâmahrem kadına -cinsel organı bile olsa- bir mahremin huzurunda ve aşırıya kaçmadan bakma ve dokunmasının câiz olduğunu açıkça yazan Hanbelî fakîhlerinin[5] görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla tedaviyi yapacak bir erkeğin bulunmaması halinde kadın, şehvete ve fitneye sebebiyet vermeden ihtiyaç miktarınca nâmahrem/yabancı erkeği tedavi edebilir.[6]

Kadının, nâmahrem/yabancı bir erkeği tedavi etmesinin câiz olduğun gösteren birçok delil mevcuttur. Onlardan bazıları şunlardır:

_ Rubeyyi' binti Mu'avviz b. 'Afrâ (r.a.), adındaki hanım sahâbî şöyle rivayet etmiştir: كُنَّا نَغْزُو مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَسْقِي القَوْمَ وَنَخْدُمُهُمْ، وَنَرُدُّ القَتْلَى وَالجَرْحَى إِلَى المَدِينَةِ "Biz Rasûlüllâh (s.a.s.) ile birlikte savaşırdık, kavmi (orduyu) sulardık ve onlara hizmet ederdik, ölüleri ve yaralıları da Medine'ye taşırdık."[7]

_ Ümmü 'Âtiyye el-Ensâriyye (r.a.) adındaki hanım sahâbî şöyle rivayet etmiştir: غَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبْعَ غَزَوَاتٍ، أَخْلُفُهُمْ فِي رِحَالِهِمْ، وَأَصْنَعُ لَهُمُ الطَّعَامَ، وَأُدَاوِي الْجَرْحَى، وَأَقُومُ عَلَى الْمَرْضَ "Rasûlüllâh (s.a.s.) ile birlikte 7 savaşa katıldım, onları yolculuklarının gerisinden takip ederdim, onlara yemek yapardım, yaralıları tedavi ederdim ve hastaları hizmet ederdim."[8]

_ Enes b. Mâlik (r.a.) şöyle rivayet etmiştir: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْزُو بِأُمِّ سُلَيْمٍ وَنِسْوَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ مَعَهُ إِذَا غَزَا، فَيَسْقِينَ الْمَاءَ، وَيُدَاوِينَ الْجَرْحَ "Rasûlüllâh (s.a.s.), gazaya/savaşa çıktığında

---

[1] Tirmizî, "Nikâh", 38 (No. 1135): اعْتَدِّي فِي بَيْتِ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ، فَعَسَى أَنْ تُلْقِي ثِيَابَكِ وَلَا يَرَاكِ

[2] Buhârî, "Salât", 68 (No. 454): عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ، أَنَّ عَائِشَةَ، قَالَتْ: «لَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا عَلَى **بَابِ** حُجْرَتِي وَالحَبَشَةُ يَلْعَبُونَ فِي المَسْجِدِ، وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتُرُنِي بِرِدَائِهِ، أَنْظُرُ إِلَى لَعِبِهِمْ»

[3] Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî, *el-Muğnî* (yy., Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), 7/106-107.; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî, *el-Kâfî fi'l-Fıkhi'l-İmâm Ahmed* (yy. Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 3/8-9.

[4] Behûtî, *Keşşâfü'l-Kınâ',* 1/265.

[5] Tağlibî, *Neylü'l-Meârib,* 2/139.; Takiyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Futûhî İbn Neccâr, *Müntehâ'l-İrâdât* (yy., Müessesetü'r-Risâle, 1419/1999), 2/625.

[6] Abdülkerîm b. Mahmûd el-Lâhîm, *el-Matla' 'alâ Dekâiki Zâdi'l-Mustakna'* (Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyâ, 1432/2011), 1/64-65.

[7] Buhârî, "Tıb", 2 (No. 5679).

[8] İbn Mâce, "Cihâd", 37 (No. 2856).

Ümmü Süleym ve Ensar'dan (bazı) kadınlarla birlikte çıkardı. Onlar (kadınlar) su dağıtırlardı ve yaralıları tedavi ederlerdi."[1]

_ Ebû Bekr b. Süleymân b. Ebî Hasme el-Kuraşî (r.a.) şöyle rivayet etmiştir: "Ensâr'dan bir adam nemle (cilt) hastalığına yakalanmıştı, ona Şifâ binti Abdullâh'ın bu hastalığı rukye (dua) yoluyla tedavi ettiği bilgisi verildi. Adam da Şifâ'ya geldi ve kendisini rukye ile tedavi etmesini istedi. Şifâ da ona 'vallahi müslüman olduğumdan beri rukye yapmadım.' cevabını verdi. Bunun üzerine Ensâr'dan olan sahâbî, Rasûlüllâh 'a (s.a.s.) gitti ve Şifâ'nın kendisine söylediklerini ona aktardı. Rasûlüllâh (s.a.s.) Şifâ'yı çağırdı ve ona 'rukye'yi bana aktar (oku).' dedi. Şifâ da ona rukye'yi okuduktan sonra Rasûlüllâh (s.a.s.), Şifâ'ya şöyle dedi: 'Bu sahâbîyi rukye (dua) ile tedavi et ve Hafsa'ya (r.a..) yazıyı öğrettiğin gibi rukyeyi de öğret!'"[2]

_ Hz. Âişe (r.a.) rivayet etmiştir: "Sa'd b. Mu'âz (r.a.) Hendek savaşında kolunun ortasındaki damarlara isabet eden (ok) ile yaralandı. Rasûlüllâh (s.a.s.) onu sık sık ziyaret için mescidin yanında bir çadır kurdu. Ancak onları korkutan, Sa'd' ın durmadan akan kanıydı."[3] "Hz. Peygamber (s.a.s.), Sa'd b. Mu'az'ı müslüman bir kadın olan ve yaralıları tedavi eden Rufeyde el-Eslemiyye'nin mescidin yanındaki çadırına yerleştirerek orada tedavi edilmesini emir buyurdu."[4]

Bu hadisler, müslüman kadınların, yaralı müslüman erkekleri tedavi etiklerini gösterdiği gibi tedavi işleriyle ilgilensinler diye müslüman kadınları beraberinde savaşa götüren Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sağlık konusundaki özgün tavrını da ortaya koymaktadır. Şifâ binti Abdullâh'ın (r.a.) geçtiği rivayet ise nâmahrem olsa bile bir erkeğin, ihtiyaç halinde bir kadın tarafından tedavi edildiğini belgelemektedir. Bundan dolayı genel itibarla fıkhî mezhepler ihtiyaç halinde erkeğin, nâmahrem kadın tarafından tedavi edilmesini câiz kabul etmişlerdir. Dolayısıyla zaruret hasıl olduğunda, fitneden ve şehvetten emin olunduğunda bir erkeğin -cinsel organları dahil olsa- nâmahrem/yabancı bir kadın tarafından tedavi edilmesi fıkhen mümkün kabul edilmiştir.[5]

3. ERKEK VE KADININ BİRBİRİNİ TEDAVİ ETMESİ KONUSUNDA MODERN FIKHÎ KURULLARIN GÖRÜŞLERİ

3.1. Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî

Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî (İslâm Fıkıh Akademisi)'nin yayımladığı Mecelletu Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmi isimli dergiye sunulan iki araştırmada erkek ve kadının birbirinin tedavi etmesiyle ilgili olarak özetle şu sonuçlara ulaşılmıştır: "…Sizi o seçti ve size din konusunda hiçbir güçlük yüklemedi."[6] "…Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça; bilsin ki Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir."[7] âyetlerinde ifade edildiği gibi Allah, dinde ve dine dayanan fıkıhta kolaylığı tercih etmiştir. Bu ölçü, "zarurât, mahzuratı helâl kılar." fıkhi kaidesiyle de fakîhlerce ortaya konulmuştur. Buna göre,

---

[1] Müslim, "Cihâd", 135.

[2] أَنَّ أَبَا بَكْرِ بْنَ سُلَيْمَانَ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ الْقُرَشِيَّ، حَدَّثَهُ أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ خَرَجَتْ بِهِ نَمْلَةٌ فَدَلَّ أَنَّ الشِّفَاءَ بِنْتَ عَبْدِ اللهِ تَرْقِي مِنَ النَّمْلَةِ، فَجَاءَهَا فَسَأَلَهَا أَنْ تَرْقِيَهُ، فَقَالَتْ: وَاللهِ مَا رَقِيتُ مُنْذُ أَسْلَمْتُ، فَذَهَبَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَهُ بِالَّذِي قَالَتْ الشِّفَاءُ، فَدَعَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الشِّفَاءَ فَقَالَ: «ارْقِي عَلَيَّ» فَأَعْرَضَتْهَا عَلَيْهِ، فَقَالَ: «ارْقِيهِ وَعَلِّمِيهَا حَفْصَةَ كَمَا عَلَّمْتِيهَا الْكِتَابَ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, nşr. Mustafâ Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/63 (No. 6888).

[3] عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: أُصِيبَ سَعْدٌ يَوْمَ الخَنْدَقِ فِي الأَكْحَلِ، «فَضَرَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْمَةً فِي المَسْجِدِ، لِيَعُودَهُ مِنْ قَرِيبٍ فَلَمْ يَرُعْهُمْ bk. Buhârî, "Salât", 76, (No. 463):

[4] وكان - عليه السلام - قد جعل سعدًا في خيمة لامرأة من [أسلم] يقال لها: رفيدة كانت تداوي الجرحى. bk. Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbnü'l- Mulakkin, *et-Tavdîh li Şerhi Câmi'i's-Sahîh* (Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 1429/2008), 21/249.

[5] Mevsilî, *el-İhtiyâr,* 4/154; Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc,*7/198; Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-Devvânî,* 3/313; İbn Kudâme, *el-Kâfî,* İdrîs, *Kadâyâ Tıbbiyyetün Min Manzûri İslâmî*, 29.

[6] el-Hac, 22/78: هُوَ اجْتَبٰيكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

[7] en-Nahl, 16/115: فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

zaruret halinde tıbbî açıdan erkek ve kadın birbirini tedavi edebilir. Meselâ, hasta kadını tedavi edecek kadın doktorun bulunmaması veya bulunsa bile işinin mütehassısı olmaması gibi nedenlerden dolayı erkek doktor, gerekli tedaviyi yapabilir. Ancak zarurete binaen verilmiş olan bu ruhsat, sınırsız bir alana sahip değildir. Birinci olarak, meşakkatten kaynaklı zaruretler nass ile sınırlıdır yani nassın olmadığı/nassın yasak getirmediği alanlarda dikkate alınır. İkinci olarak, zaruretler bir miktar/ölçü ve bir zaman ile sınırlıdır. Buna göre meselâ, zaruretten dolayı hasta kadını tedavi eden erkek doktor, ancak hastalık bölgesinin sınırlarını ve hastalığın gerektirdiği zamanı aşmaksızın tıbbî müdahelede bulunabilir.[1] Ayrıca erkeğin kadını, kadının da erkeği tedavi etmesinin mubâhlığına dair rivayet edilen birçok hadisin savaş gibi olağanüstü şartlarda cereyan ettiği göz ardı edilmemelidir. Bundan dolayı söz konusu ruhsatın, barış zamanında erkek ve kadının hemcinslerinin bulunmaması gibi bir zaruret veya ihtiyaç nedeniyle tatbik edilmesi önem arz etmektedir.[2]

Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî, sonuç olarak 21-27 Haziran 1993 tarihinde Negara Brunei Dârüsselâm devletinin başkenti Bender Seri Bagevan'da gerçekleştirdiği 8. toplantısında "erkeğin kadını tedavi etmesi" başlığı ve 85/12/85 numarasıyla şu kararı almıştır:[3]

_ Asıl olan, kadının müslüman mütehassıs/uzman kadın doktor tarafından tedavi edilmesidir. Şartlar buna elvermediğinde kadının, öncelikli olarak güvenilir ğayr'ı-müslim kadın doktor tarafından, şartlar buna da elvermediğinde müslüman erkek doktor tarafından, son olarak şartlar buna da elvermediğinde ğayr'ı-müslim erkek doktor tarafından tedavisi sağlanmalıdır. Bu tıbbî tedavide kadının bedenindeki hastalık bölgesi dışındaki diğer yerler mahremiyet çerçevesine uygun olarak korunmalıdır ve ayrıca tedavi, kadının kocasının veya bir mahreminin ya da güvenilir bir kadının huzurunda yapılmalıdır.

_ Kurul, istisnai kaidelere mecbur kalınmaması için sağlık kuruluşlarının, kadınların tıbbın her alanında özellikle de kadın hastalıkları ve doğum alanında uzmanlaşmalarını teşvik etmelerini tavsiye etmektedir.

3. 2. Din işleri Yüksek Kurulu Başkanlığı

Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu başkanlığı ise erkek ve kadının tıbbî açıdan birbirini tedavi etmesiyle ilgili olarak şu fetvaları vermiştir:

_ "Tedavi olan bir hastanın avret mahallini açmasında bir sakınca var mıdır? Tedavi ihtiyacı gibi zaruri durumlarda, -gerektiğinde- hastanın bedeninin mahrem yerlerine, tedavi işlemini yapan kimselerin bakması ve dokunması câizdir. Mahrem yerlerini açmak durumunda olan hastaların, imkânlar ölçüsünde öncelikle hemcinsi olan sağlık personelini tercih etmeleri gerekir (Kâsânî, Bedâi', V, 124). Buna imkân bulunmaması halinde ise bu konuda cinsiyet farkı dikkate alınmaz. Çünkü "Zaruretler, sakıncalı olan şeyleri mubah kılar." (Zeylaî, Tebyîn, VI, 17; Mecelle, md. 21). Bununla birlikte, tedavi eden doktorun da harama bakma izninin zarurete mebni olduğunu unutmaması gerekir."[4]

_ "Erkek doktora jinekolojik muayene olmak caiz midir? Asıl olan, kadın hastaları kadın doktorların, erkek hastaları da erkek doktorların muayene etmesidir. Ancak bu ilkenin gözetilmesinin mümkün olmadığı, aynı cinsten uzman doktor bulunmaması gibi

---

[1] Alî Dâvûd el-Ceffâl, "Ahlâkiyâtü't-Tabîbi Mes'ûliyetuhu ve Damânuhu el-Ahkâmu'l-Muta'alliketu bi B'adi Zevî'l-Emrâdi'l-Musta'siye", *Mecelletu Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 8/3 (1415/1994), 47-50.

[2] Muhammed Alî el-Bâr, "Mudâvâtü'r-Racüli lil-Mer'eti ve'l-Mer'eti li'r-Racüli", *Mecelletu Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 8/3 (1415/1994), 205.

[3] Mecme'ü'l-Fıkhi'l-İslâmî, *Mudâvâtü'r-Racüli lil-Mer'e* (yy., Mecelletu Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî 8/3, 1415/1994), 412 (Karar No. 85/12/85).

[4] Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı" (Erişim: 30 Kasım 2020).

zaruret hallerinde karşı cinsten bir doktora muayene olunabilir. (Kâsânî, Bedâi', V, 124). Çünkü "Zaruretler, yasakları mubah kılar." (Zeylaî, Tebyînü'l-hakâik, VI, 17; Mecelle, md. 21)"[1]

SONUÇ

"İslâm hukukunda tıbbî açıdan erkek ve kadının birbirini tedavi etmesinde şer'î ölçüler" başlıklı yazımızda şu sonuçlara ulaştık: İslâm; din, can akıl, nesil, mal beşli sisteminin Allah'ın korunması gereken gayeleri olduğunu ortaya koymuştur. Bunların korunmasıyla ferdin ve cemiyetin korunması ve onların istikamet dairesinde kalarak Allah'ın gayelerine ulaşmaları amaçlanmıştır. Ferdin ve toplumun ruh/beden sağlığının korunması da bu yüce gayenin bir parçasını teşkil etmektedir. Sağlığın korunması ve tedavinin yapılması yolunda önemli kıstaslar ortaya koyan İslâm, ihtiyaç duyulduğunda erkek ve kadının birbirini tedavi etmesini kabul etmiş, ancak mahremiyet sınırlarının ihlal edilmemesi için de bir takım fıkhî ölçüler ortaya koymuştur.

Buna göre; erkeğin, nâmahrem/yabancı kadını tıbben tedavi etmesi; erkek dışında kadını tedavi edebilecek başka bir kadının bulunmaması veya bulunsa bile tedavide işini yapacak derecede uzman olmaması, kadının, tedavi edilmediğinde helâk olma korkusu ya da dayanılmaz bir acı yaşaması, kadının -tedavi edebilecek müslüman erkek doktor varken- kâfir erkek doktor tarafından tedavi edilmemesi, kadın hastayı tedavi edecek doktorun fitneden emin olması, kadını tedavi edecek erkeğin emin (güvenilir) olması, erkeğin, kadının bedenindeki hastalık bölgesine sadece ihtiyaç halinde bakıp tedavi etmesi ve bu sınırı aşmaması, erkek ile kadın arasında halvetin oluşmasına engel olacak bir mâninin bulunması şartlarına bağlı olarak câiz kabul edilmiştir.

Zaruret veya ihtiyaç hasıl olduğunda erkeğin, kendisine nâmahrem/yabancı olsa bile kadını tıbben tedavi etmesi, onun bedeninden hastalık mahalline bakması veya dokunması bu şartlara bağlı olarak fakîhlerce mubah kabul edilmiştir. Dört temel fıkhî mezhebin tümüne göre bir erkeğin, nâmahrem/yabancı bir kadının tedavisini gerektiren husus, ihtiyaçtır. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebinde ihtiyacı belirleyen şey, mutlak zarurettir. Şâfiî mezhebinde ise ihtiyacı belirleyen şey, teyemmüm yapmayı gerektirecek derecede şiddetli bir hastalığın bulunmasıdır. Zaruret hasıl olduğunda kadının tedavisi için erkeğe ruhsat verilen alan, sadece hastalığın bulunduğu alandır. Erkek sadece bu hasta alana bakıp gerekli tedavileri yapabilir, bunun dışındaki alanlara bakmanın haram olduğu hükmü ise devam eder.

Hanefî mezhebine göre erkek, zaruret halinde kadının hastalık bölgesine sadece zaruret miktarınca bakabilir. Ancak zaruret halinde câiz olduğunun kabul edildiği bakmada Hanefîlere göre öncelikli husus, tıbbî açıdan kadının kadını tedavi etmesidir ve bunun için de tedavi işini öğrenmesidir. Şâfiî mezhebinde mutlak ihtiyaç, kadının yüzüne ve iki eline bakılması için bir ölçü olarak yeterli kabul edilirken kadının yüzü, iki eli ve iki avret mahalli hariç diğer yerlerine bakmanın ölçüsü, zaruretin şiddetinden dolayı teyümmüm yapmayı mubah kılacak derecede bir sebebin/hastalığın var olması, kadının İki avret mahalline bakmanın ölçüsü ise şiddetli zaruretin ziyadeleşerek devam etmesidir. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde ise genel itibarla zaruret veya ihtiyaç oluştuğunda kadına tedavi için bakmak, dokunmak câiz kabul edilmiştir.

Erkek ve kadının birbirini tedavi etmesinin câiz olmasının şartlarından birisi olan, erkek ile kadın arasında halvetin oluşmasına engel olacak bir mâninin bulunmasına dair bir kısım Hanefîler, hasta kadın ile erkek doktorun baş başa bulunduğu mekânda güvenilir/sikat ve yaşlı olsa da gücü yeten/kâdire başka bir kadının veya nâmahrem/yabancı bir erkeğin bulunmasını halveti önleyici birer engel olarak kabul

[1] Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı" (Erişim: 30 Kasım 2020).

ederlerken, diğer bir kısım Hanefîler, başka bir kadının veya yabancı bir erkeğin bulunmasını, halveti önleyici bir engel olarak kabul etmemişlerdir. Dolayısıyla bu son görüşe göre yanlarında başka bir kadın veya yabancı/nâmahrem bir erkek bulunsa bile hasta bir kadın ile erkek bir doktorun aynı mekânda bulunmaları sahih değildir. Şâfiî mezhebinde hasta kadın ile erkek doktorun yanında güvenli/sikat bir kadının veya kadınların bulunması halveti önlemede yeterli bir sebep kabul edilmiştir. Şâfiî fakîhlere göre güvenli kadınlar/sikât, hasta kadın için mahrem mesabesindedir. Ancak onlara göre hasta kadın ile erkek doktorun bulunduğu mekânda kadına nâmahrem/yabancı başka bir erkeğin bulunması, halveti önleyici bir sebep olarak kabul edilmez. Bu nedenle halvetin oluşmaması için ya hasta kadının erkeklerden bir mahremi ya da erkek doktorun kadınlardan bir mahremi ikisinin bulunduğu mekânda bulunmalıdır. Yanlarında üçüncü şahıs olarak bir mahremleri olmadan genç bir erkek ile genç bir kadının bir arada/halvette bulunmalarını haram kabul eden Mâlikî mezhebine göre yaşlı bir erkeğin, genç olsun yaşlı olsun bir kadınla veya genç bir erkeğin, yaşlı bir kadınla aynı mekânda bulunmaları şehvetin ve fitnenin olmadığı gerekçesiyle câiz kabul edilmiştir. Arada mahrem sıfatını taşıyan üçüncü bir kişi olmadan her türlü halvetin haram kılındığını belirten Hanbelî mezhebine göre nâmahrem/yabancı bir erkeğin, sayısız kadınla veya bir kadının sayısız yabancı erkekle -şehvet olsun veya olmasın- bir mekânda/halvette baş başa kalmaları aynı şekilde haram kılınmıştır.

Şâfiî mezhebinde tıbbî tedavide mâhir bir doktorun (sahasında bilgili ve donanımlı uzman) farklı cinsten ve farklı dinden olsa bile böyle olmayan doktora tercih edilmesi, yani hasta kadının tedavisinde kâfir erkek ama mâhir bir doktorun, müslüman kadın ama mâhir olmayan bir doktordan daha çok hak sahibi olarak görülmesi, fıkhın insan sağlığını birinci derecede önemsediğini ortaya koyan önemli bir delil olma özelliğini içinde barındırmaktadır.

Fıkhî Mezhepler, konuyla ilgili rivayet edilen birçok hadis nassına dayanarak zaruret/ihtiyaç halinde -mahremiyet ölçülerine riayet edilerek- kadının da nâmahrem/yabancı erkeği tedavi etmesinin şer'an câiz olduğunu kabul etmişlerdir. Bu hususta ki hadisler, müslüman kadınların, yaralı müslüman erkekleri tedavi etiklerini gösterdiği gibi tedavi işleriyle ilgilensinler diye müslüman kadınları beraberinde savaşa götüren Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sağlık konusundaki özgün tavrını da ortaya koymaktadır. Dolayısıyla zaruret hasıl olduğunda, fitneden ve şehvetten emin olunduğunda bir erkeğin, nâmahrem/yabancı bir kadın tarafından tedavi edilmesi fıkhen mümkün kabul edilmiştir.

Konuyla ilgili olarak modern fıkhî kurullardan Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî (İslâm Fıkıh Akademisi), "asıl olan, kadının müslüman mütehassıs/uzman kadın doktor tarafından tedavi edilmesidir. Şartlar buna elvermediğinde kadının, öncelikli olarak güvenilir ğayr'ı-müslim kadın doktor tarafından, şartlar buna da elvermediğinde müslüman erkek doktor tarafından, son olarak şartlar buna da elvermediğinde ğayr'ı-müslim erkek doktor tarafından tedavisi sağlanmalıdır. Bu tıbbî tedavide kadının bedenindeki hastalık bölgesi dışındaki diğer yerler mahremiyet çerçevesine uygun olarak korunmalıdır ve ayrıca tedavi, kadının kocasının veya bir mahreminin ya da güvenilir bir kadının huzurunda yapılmalıdır. Ayrıca sağlık kuruluşları, kadınların tıbbın her alanında özellikle de kadın hastalıkları ve doğum alanında uzmanlaşmalarını teşvik etmelidir." şeklinde karar verirken, Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı da "tedavi ihtiyacı gibi zaruri durumlarda, -gerektiğinde- hastanın bedeninin mahrem yerlerine, tedavi işlemini yapan kimselerin bakması ve dokunması câizdir. Mahrem yerlerini açmak durumunda olan hastaların, imkânlar ölçüsünde öncelikle hemcinsi olan sağlık personelini tercih etmeleri gerekir. Buna imkân bulunmaması halinde ise bu konuda

cinsiyet farkı dikkate alınmaz. Bununla birlikte, tedavi eden doktorun da harama bakma izninin zarurete mebni olduğunu unutmaması gerekir." şeklinde fetva vermiştir.

KAYNAKÇA

'Adevî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mükrim es-Sa'idî. *Hâşiyetü'l-'Âdevî 'alâ Şerhi Kifâyeti't-Tâlibi'r-Rabbânî*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414/1994.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned,* nşr. Şuayb el-Arnavût-Adil Mürşid ve Diğerleri. yy., Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye Şerhü'l-Hidâye.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.

Bâr, Muhammed Alî "Mudâvâtü'r-Racüli lil-Mer'eti ve'l-Mer'eti li'r-Racüli". *Mecelletu Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 8/3 (1415/1994), 205.

Behûtî, Mansûr b. yûnus b. Salâhüddîn b. Ahsen b. İdrîs*. Keşşâfü'l-Kınâ' 'an Metni'l-İknâ'.* yy. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.

Bekrî, Ebû Bekr Osman b. Muhammed Şettâ ed-Dimyâtî. *İ'ânetü't-Tâlibîn 'alâ Halli Elfâzi Fethi'l-Müîn.* yy. Dârü'l-Fikr, 1418/1997.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-Sahîh,* nşr. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır b. Nâsır. 9 cilt. yy. Dâru't-Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422.

Burhânüddîn el-Buhârî, (Burhânü'ş-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004, 5/337.

Büceyremî, Süleymân b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü'l-Büceyremî 'ale'l-Hatîb (Tühfetü'l-Habîb 'alâ Şerhi'l-Hatîb).* yy. Dârü'l-Fikr, 1415/1995.

Ceffâl, Alî Dâvûd. "Ahlâkiyâtü't-Tabîbi Mes'ûliyetuhu ve Damânuhu el-Ahkâmu'l-Muta'alliketu bi B'adi Zevî'l-Emrâdi'l-Musta'siye". *Mecelletu Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 8/3 (1415/1994), 47-50.

Cessâs, Ahmed b. Alî b. Ebî Bekr er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî.* yy. Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010.

Çeker, Orhan. "Halvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Kasım 2020. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/halvet--fikih

Dalgın, Nihat. "Mürâhik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ekim 2020. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/murahik

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı". Erişim: 30 Kasım 2020. https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/1004/tedavi-olan-bir-hastanin-avret-mahallini-acmasinda-bir-sakinca-var-midir-?

_____.https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/38683/erkek-doktora-jinekolojik-muayene-olmak-caiz-midir-?

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen,* nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ty.

Mevsilî, Ebü'l-Fadl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr.* Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasen b. Hüseyn. *Mefâtîhü'l-Ğayb* Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Vesit fi'l-Mezheb.* Kahire: Dârü's-Selâm, 1417.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn,* nşr. Mustafâ Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân. *Mevâhibü'l-Celîl fî Şerhi Muhtasari'l-Halîl.* yy. Darü'l-Fikr, 1412/1992), 3/405.

Heytemî, Ahmed b. muhammed b. Alî b. Hacer. *Tuhfetü'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1357/1983.

Hureşî, Muhammed b. Abdullâh. *Şerhu Muhtasari Halîl.* Beyrut: Dârü'l-Fikr, ty.

İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdü'l-Hakk b. Ğâlib b. Abdirrahmân. *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

İbn Abidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr.* Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412/1992.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *el-Kavânînü'l-Fıkhîyye*. yy., ty.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ bi'l-Asâr.* Beyrut: Dârü'l-Fikr, ty.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâîlî el-Makdisî *el-Muğnî.* yy., Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.

_____. *el-Kâfî fî'l-Fıkhi'l-İmâm Ahmed*. yy. Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.

İbn kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *eş-Şerhü'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni'.* yy., Dârü'l- Kitâbi'l-'Arabî, ty.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen,* nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî.2 cilt. yy. Dâru İhyâi'l-kütübi'l-'Arabiyye, ty.

İbn Melek, Muhammed b. İzzüddîn Abdullatîf b. Abdülazîz b. Emînüddîn b. Firiştâ. *Şerhu Mesâbihi's-Sünne.* yy., İdâretü's-Sakâfeti'l-İslâmiyye, 1433/2012.

İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî. el-*Âdâbü'ş-Şer'iyye ve Minehü'l-Mer'iyye.* yy. Alemü'l-Kütüb, ty.

İbn Neccâr, Takiyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Futûhî *Müntehâ'l-Îrâdât.* yy., Müessesetü'r-Risâle, 1419/1999.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed. *el-Mukaddimât ve'l-Mümehhidât*. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Şerhü'l-'Umde-Kitâbü's-Salât.* Riyad: Dârü'l-'Âsime, 1418/1997.

İbnü'l- Mulakkin, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *et-Tavdîh li Şerhi Câmi'i's-Sahîh*. Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 1429/2008.

İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Keşfü'l-Müşkîl Min Hadisi's-Sahîheyn.* Riyad: Dârü'l-Vatan, yy.

İbnü'l-Hâc el-Abderî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed *el-Medha.l. yy.* Dârü't-Türâs, ty.

İdrîs, Abdülfettâh Mahmûd. *Kadâyâ Tıbbiyyetün Min Manzûri İslâmî*. yy. 1414/1993.

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî.* Mısır: el-Mektebetü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323.

Lâhîm, Abdülkerîm b. Mahmûd. *el-Matla' 'alâ Dekâiki Zâdi'l-Mustakna'.* Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyâ, 1432/2011.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-Kebîr.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.

Mecme'ü'l-Fıkhi'l-İslâmî. *Mudâvâtü'r-Racüli lil-Mer'e.* yy., Mecelletu Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî 8/3, 1415/1994, (Karar No. 85/12/85).

Merğinânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî.* Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ty.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmiz b. Alî. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Ğüreri'l-Ahkâm.* yy. Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ty.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: DâruİhyâiT-Turâsi'l-Arabî, ty.

Müzhîrî, Hüseyn b. Mahmûd b. Hasen. *el-Mefâtîh fî Şerhi'l-Mesâbîh.* yy., Dârü'n-Nevâdir,1433/2012.

Nefrâvî, Ahmed b. Ğânimb. Sâlim b. Mihnâ Şihâbüddîn. *el-Fevâkihu'd-Devvânî 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî*. yy., Dârü'l-Fikr, 1415/1995.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhü'l-Mühezzeb.* yy. Dârü'l-Fikr, ty.

_____. *Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftî*n. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991.

Remlî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyn b. Hasen. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd.* Mısır: Dârü'l-Fellâh, 1437/2016.

Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc.* Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1404/1984.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût.* Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414/1993.

Şener, Mehmet. "Avret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Ekim 2020. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/avret

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl.* Beyrut: Dâru İbn'i-Hazm, 1. Basım,1433/2012.

Şinkîtî, Muhammed b. Muhammed el-Meclîsî. *Levâmiu'd-Dürer fî Hetki Estârî'l-Muhtasar.* Moritanya: Dârü'r-Ridvân, 1436/2015.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Marifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc.* yy. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.

_____. *el-İknâ' fî Halli Elfâzi Ebî Şucâ. '* Beyrut: Darü'l-Fikr, ty.

Taberânî, Ebü'l-Kasım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Kebîr.* Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994.

Tağlibî eş-Şeybânî, Abdülkâdir b. Ömer b. Ebî Tağlib b. Sâlim. *Neylü'l-Meârib bi Şerhi Delîli't-Tâlib.* Kuveyt: Mektebü'l-Fellâh, 1403/1983.

Tantavî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîrü'l-Vasit.* Kahire: Dârü'n-Nahde, 1997.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd). *es-Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî-İbrâhim 'Atve 'Avd. Mısır: Şirketu Mektebeti Mustâfa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahruddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî. *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dakâik.* Kahire: el-Matbbatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.

Zurûk, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. Îsâ el-Bernesî, *Şerhü'z-Zurûk 'alâ Metni'r-Risâleti li İbni Ebî Zeyd el-Kayravânî,* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.

Zürkânî, Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf b. Ahmed *Şerhü'z-Zürkânî 'ale'l-Muvatta.* Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 1424/2003.

مقاصد الشريعة في حفظ صحة البدن من خلال الطهارة

Dr. Öğr. Üyesi Shawish MURAD[1]

مقدمة

جعلت الشريعة الإسلامية الطهارة شرطاً لكثير من العبادات كالصلاة والطواف وقراءة القرآن وغيرها، وحثت المسلم على تطهر بدنه من كل الأنجاس والقاذورات، وهي من أكثر الأسباب التي تؤدي إلى ظهور وانتشار الأمراض والأوبئة. فشَرْطُ صحة الصلاة والتي هي عماد الدين الوضوء ونظافة البدن والثوب والمكان، فقد أمر الله تعالى المؤمنين بالوضوء عند إقامة الصلاة فقال:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[المائدة6/5]، وأعلى الإسلام من مكانة الطهارة فغدا الطهور شطر الإيمان، ومن أهم مكفرات الذنوب والخطايا، بل إن من أوائل الأوامر التي تلقاها النبي– صلى الله عليه وسلم– من رب العزة جل جلاله، الالتزام بالطهارة والنظافة، حيث قال له:﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾[المدثر4/74] وهذا يبين مدى عناية الإسلام بالطهارة وأن لها مكانة رفيعة، وأنها من أهم سمات هذه الشريعة الغراء. وقد أعلن الله تعالى محبته لعباده المتطهرين، فقال:﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ﴾[التوبة108/9]. هذا من جهة ومن جهة أخرى نرى هذا الربط الحاصل بين حب الله تعالى للمتطهرين وبين حبه للتائبين، الدّال على أثر طهارة البدن على طهارة الروح والنفس؛ لذا كان اعتناء الإسلام بالطهارة من أهم الأسس العملية للحفاظ على بدن الإنسان، وصحته ووقايته من الأمراض وانتشار الأوبئة، وإغلاق منافذ الداء. وفيما يأتي نبين أهم مقاصد الشريعة في الطهارة، وفوائدها الصحية والوقائية، وهي كالآتي:

1. مقاصد الشريعة في قضاء الحاجة وفوائدها الصحية والوقائية

خلق الله الإنسان في أحسن تقويم، وأمد جسمه بأنظمة وأجهزة عالية في الدقة والأهمية، ويقوم كل جهاز من هذه الأجهزة بوظيفته التي وكلت إليه من قبل خالق الإنسان، والجهاز الهضمي هو المسؤول عن مضغ الطعام ونقله إلى المعدة ليُستفاد منه، وما زاد ولم يُمْكِن الاستفادة منه يتم طرحه عن طريق الأمعاء إلى الخارج، وهذه العملية من أكبر نعم الله– تعالى– على الإنسان، والإنسان مصدر عناية واهتمام من الشريعة الإسلامية، فقد قصد من تشريع أحكامه المحافظة على مصالح الإنسان الدنيوية والأخروية، ونظم شؤونه كلها، ولم يترك شيئاً إلا وبيّن حكمه، ولم يتركه سدى، وكان لكل حكم من أحكامه مقصد شرعي من وراء تشريعه، وقضاء الحاجة كناية عن خروج البول والغائط فقد جاء في الحديث:" إذا جلس أحدكم على حاجته"[2]، فيما يلي نبيّن أهم مقاصد الشريعة في آداب قضاء الحاجة وفوائدها الصحية والوقائية التي يجنيها الإنسان من وراء الالتزام بفروض وسنن قاضي الحاجة:

1.1. مقاصد الشريعة في الاستنجاء والاستجمار

أوصت الشريعة الإسلامية المسلم الاستنجاء بالماء لكمال نظافة السبيلين، لحديث أنس:" كان النبي– صلى الله عليه وسلم– إذا تبرز لحاجته أتيته بماء فيغتسل به"[3]؛ للتخلص من الأذى وهو البول والغائط؛ وتطهير وتطييب موضعها من البدن، فتطيب نفسه بذلك؛ لهذا سمي الاستنجاء استطابة[4]، ومما لا يخفى أن الأفضل أن يكون الاستنجاء بالماء ثلاث مرات، فقد ورد أن عائشة قالت:" كان رسول الله– صلى الله عليه وسلم– يغسل مقعدته ثلاثاً"[5]؛ لأنه يطهر المحل، ويزيل العين والأثر، وهو أبلغ في التنظيف، ولتمام النقاء وكمال التطهير به، إلا أن بعض الأماكن من العالم الإسلامي قد تفتقر إلى الماء؛ لذلك لم تغفل الشريعة الإسلامية عن هذه الحالة ومكنت من التطهير بما يزيل أثر النجاسة كالحجر وما سواه من الورق والمحارم، فإذا وجد الماء والحجارة أو ما يقوم مقامها فالأفضل أن يستجمر بالحجر ثم يتبعه الماء؛ لأنه أبلغ في تحقق النظافة وكمالها، فالحجر يزيل عين النجاسة، والماء يزيل الأثر

---

[1] Dr. Öğretim Üyesi. Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku/ Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. murad1980m1980@gmail.com. Te: 0543 368 39 88

دكتوراه في الفقه وأصوله، وأستاذ محاضر في جامعة هكاري، كلية الإلهيات، لمادتي اللغة العربية والقرآن الكريم، منذ عام 2013م وإلى الآن.

[2] مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج. *صحيح مسلم*. ت. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون ط، ت، باب الاستطابة، 1/ 224، برقم: 265.

[3] البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. ت. محمد زهير. بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ. باب ما جاء في غسل البول، 1/ 53، برقم: 217.

[4] ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد. *المغني*. القاهرة: مكتبة القاهرة، بدون ط، 1968م، 1/ 111؛ والعيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى. *البناية شرح الهداية*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2000م. 1/ 744.

[5] ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد. *سنن ابن ماجه*. ت. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء الكتب العربية، بدون ط، ت. باب الاستنجاء بالماء، 1/ 127، برقم: 356.

والرائحة، فيطهر المحل، فيكون أبلغ في التنظيف وأحسن، لذا لم يحتج فيه إلى الاستظهار بالعدد، وأما إن استجمر بالأحجار وبما قام مقامها، فلا بد من الجمع بين الإنقاء واستيفاء العدد إذا لم تتعدى النجاسة محلها؛ لحديث:" من استجمر فليوتر"[1]؛ وهو ثلاثة؛ لأن التطهير والنقاء لا يتم غالباً إلا به[2].

2.1. مقاصد الشريعة في سنن وآداب قضاء الحاجة

من آداب قضاء الحاجة الاتكاء على الرِّجْلِ اليُسرى عند قضاء الحاجة والاسترخاء؛ ليسهل خروج الخارج فالمعدة في الجانب الأيسر من بدن الإنسان؛ وأن ينثر ذكره ثلاثاً؛ ليحصل الظن بأنه لم يبق في الخرج ما يخاف من خروجه[3]. ومن آداب قاضي الحاجة: أن يرتاد موضعاً ليناً ولا يبول واقفاً؛ لئلا يتطاير عليه رذاذ البول، وكما يستحب ألّا يقوم حتى يتم استبراءه من البول، فلا يحصل له الظن ببقاء شيء من البول في المثانة. وأن يقول قبل الدخول إلى الكنيف الخلاء:" اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث"[4]؛ لأنه موضع الخلاء، وللشياطين بعادة الله وقدرته تسلط بالخلاء ما ليس له في الملأ، ولأنه موضع قذر ينزه ذكر الله– تعالى– فيه عن جريان على اللسان، فيغتنم الشيطان عدم ذكر الله– تعالى–؛ لأن ذكره يطرد الشيطان، فأُمر بالاستعاذة؛ ليعصم من شره[5]. ومن آداب الخلاء عدم التخلي في طريق الناس ومجلسهم؛ فذلك يؤذيهم بنتنه واستقذاره فيؤدي إلى لعنه، وربما أدى إلى تأثيمهم للعنهم إياه[6]. ويستحب الاستنجاء باليد اليسرى، ويُنهى الاستنجاء باليمنى؛ لأن اليمين مرصدة في أدب السنة للأكل والشرب، فلو تعاطاه بها تذكره عند الأكل والشرب؛ فيتأذى بذلك؛ وهي مرصدة للأخذ والعطاء، مصونة عن الأذى وأماكنه، وعن مماسة الأعضاء التي هي مجاري النجاسات[7]. وكذلك يُسن مسح اليد بالتراب أو الصابون أو أي منظف آخر بعد الاستنجاء أو الاستجمار؛ لحديث أبي هريرة:" كان النبي– صلى الله عليه وسلم– إذا أتى الخلاء، أتيته بماء في تور أو ركوة فاستنجى منه ثم مسح يده على الأرض"[8]؛ ليزيل ما علق باليد من نجاسة أو رائحة. وغيرها من آداب قاضي الحاجة التي يقصد منها الحفاظ على صحة الإنسان وبدنه.

3.1. الفوائد الصحية والوقائية في قضاء الحاجة وآدابها

يُستخلص مما سبق أن الاستنجاء بالماء أو استجمار بالحجارة وما يقوم مقامهما، وما يتبعه من تشريع سنن ومستحبات آداب قضاء الحاجة؛ المقصد الشرعي منها: تنظيف محل النجاسة وذهاب أثره ورائحته، فاستطابة محلها من هذا الأثر ينظف البدن ويحميه من غزو المكروبات والجراثيم التي قد تتولد من جراء ترك النجاسة في محلها، والاستبراء من البول يحمي أعضاء جهاز البولي من جميع الأمراض، ويزول العفونات التي قد تنشأ على تلك الأعضاء، ولا يخفى أن طهارة الظاهر تعكس على نظافة الباطن، فطهارة محل البول والغائط يُطيّب نفس المستنجي والمستبرأ، ويطمئن باله على طهارة جسمه؛ فيشعر بالراحة النفسية، فتقوى عنده العزيمة في مواجهة مصاعب الحياة، فتُنقى روحه من الأمراض الباطن، كالقلق والوسوسة والكآبة وغيرها.

فطهارة السبيلين وغسل اليدين بعد الخلاء وغيرها مما أرشدنا إليه هدي الرسول الأمين– صلى الله عليه وسلم– تقطع السبيل على العوامل المرضية التي تريد أن تغزو البدن، أو التي تنتقل بين إنسان وآخر عن طرق الفم والجهاز الهضمي– فتنقل من الشرج إلى اليدين ومنهما إلى الطعام ومنه إلى إنسان آخر–[9]. إذن إن في الهدي النبوي وتعليمه الأمة قواعد الاستنجاء، لهو إعجاز طبي وسابقة صحية في مجال الطب الوقائي، بما سبق الإسلام جميع الأنظمة الصحية في العالم، وهي منسجمة انسجاماً تاماً مع متطلبات الصحة البدنية في الوقاية من الجراثيم، والحد من الأوبئة، فالبول والغائط يعتبران من أخطر أسباب نقل العدوى بالأمراض الجرثومية والطفيلية فيما إذا أُهملت نظافتها. لهذا حثتْ السنة النبوية على الاهتمام بطهارتها، وجعلتْ ذلك مدخلاً للعبادة الصحيحة عند المسلمين[10].

2. مقاصد الشريعة في سنن الفطرة وفوائدها الصحية والوقائية

---

[1] البخاري. *صحيح البخاري*. باب الاستجمار وتراً، 1/ 43، برقم: 162؛ ومسلم. *صحيح مسلم*. باب في الاستنثار والاستجمار، 1/ 212، برقم: 237.

[2] ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. ت. محمد عبد الباقي. بيروت: دار المعرفة، 1379هـ. 1/ 256- 257؛ وابن قدامة، *المغني*، 1/ 112، 113.

[3] المغربي، الحسين بن محمد بن سعيد. *البدر التمام شرح بلوغ المرام*. ت. علي الزين. القاهرة: دار هجر، ط1. 2/ 91- 93.

[4] البخاري، *صحيح البخاري*، باب الدعاء عند الخلاء، 8/ 71، برقم:6322؛ ومسلم، *صحيح مسلم*، باب ما يقول إذا أراد دخول الخلاء، 1/ 283، برقم: 375.

[5] الحطاب الرعيني، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن. *مواهب الجليل في شرح مختصر الخليل*. بيروت: دار الفكر، ط3، 1992م. 1/ 271.

[6] الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد. *سبل السلام*. القاهرة: دار الحديث، بدون ط، ت. 1/ 109.

[7] ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد. *الشافي في شرح مسند الشافعي*. ت. أحمد سليمان. الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2005م. 1/ 162- 170.

[8] أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق. *سنن أبي داود*. ت. محمد محي الدين. بيروت: المكتبة العصرية، بدون ط، ت. باب الرجل يدلك يده بالأرض إذا استنجى، 1/ 12، برقم: 45.

[9] علوان، فارس. *وقي الصلاة صحة ووقاية*. جدة: دار المجتمع، بدون ط، ت. ص 264.

[10] الدقر، محمد نزار. *روائع الطب الإسلامي*، موقع موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة. تاريخ النقل: 15/ 10/ 2020م، 53/2، الموقع: https://www.kutub-download.com/İslâmic-ebooks-free-download.

الفطرة هي: الجبلة التي جبل الله الإنسان عليها من التهيؤ لمعرفته وعبوديته، وقبول الحق وتمكنه من إدراكه، وهي الإيمان والإسلام، وهي الإقرار بربوبية الله– تعالى–[1]، وسنن الفطرة هي: تلك الأفعال التي إذا فاعلها صاحبها اتصف بالفطرة التي فطر الله– تعالى– العباد عليها والتي حثهم عليها، واستحبها لهم حتى يكونوا على أكمل الصفات، وأشرفها صورة[2]، وهذه الأفعال كثيرة في أعدادها، وقد ورد في حديث أنها عشرة، فعن عائشة– رضي الله عنها– قال: قال رسول الله– صلى الله عليه وسلم:" عشرة من الفطرة: قص الشارب، وقص الأظفار، وغسل البراجم، وإعفاء اللحية، والسواك، والاستنشاق، ونتف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء، والمضمضة"[3]. وفي حديث آخر ذكر أنها خمس، فعن أبي هريرة– رضي الله عنه– قال: قال رسول الله– صلى الله عليه وسلم–:" خمس من الفطرة: الختان، والاستحداد، ونتف الإبط، وتقليم الأظفار، وقص الشارب"[4]. ولما كان استنشاق الماء والمضمضة من الوضوء– سيأتي الحديث عنه–، وانتقاص الماء معناه الاستنجاء– وقد مرَّ الحديث عنه–، فسوف نبين بقية السنن، ومقصد الشريعة من تشريعها، وفوائدها الصحية والوقائية، وهي كما يأتي:

1.2. مقاصد الشريعة في الاستحداد وفوائده الصحية والوقائية

الاستحداد هو كناية عن إزالة شعر العانة، وهو من سنن الفطرة التي أجمع الفقهاء على سنيتها، ويكره ترك شعر العانة حتى يطول؛ لأنها موضع تكثر فيها الأوساخ والأقذار عند إهمالها؛ فتخرج منها روائح كريهة، ففي إماطة شعر العانة تنظيف لها؛ لأن الشعر هناك يتجاور أماكن الاستنجاء، وإزالته أقرب إلى الطهارة، ثم هو من جملة المستقذرات كما صرح بذلك الفقهاء[5].

من المعلوم أن منطقة العانة قريبة جداً من السبيلين، لذا فهي معرضة للتلوث ببول الإنسان وغائطه، وهي منطقة كثيرة التعرق، وغنية بالمفرزات الدهنية؛ فإذا ما تلوثت بالبول أو الغائط أصبحت من الصعب تنظيف هذه المنطقة، فتتراكم التلوث وتتخمر فتنتن، عندها تغدو مرتعاً للجراثيم والمكروبات التي توجد في أغشية المخاطية وثناياها ما يحببها إلى العيش والتفريخ، ومثل هذه البكتيريا حول العانة يسهل وصلها إلى مخرج البول، ومنه إلى الإحليل وهكذا إلى جهاز البولي كله، فوجود شعر في هذه المنطقة دون تنظيفها يسبب التهابات وأمراض؛ فحلق شعر العانة تقي من الإصابة بمرض الفطور الجلدية، وهو مرض يظهر التقرحات المزمنة والالتهابات الجلدية بكافة أشكالها[6]؛ لهذا فقد سنت الشريعة الإسلامية حلق العانة واعتبرته من سنن الفطرة.

2.2. مقاصد الشريعة في الختان وفوائده الصحية والوقائية

الختان قطع قُلْفَة الذكر وهي الجلدة التي تعلو الحشفة، وهي من سنن الفطرة، ومحاسن الشرع الإسلامي التي شرعها الله– تعالى– لعباده، وشعار الدين، وبه يُعرف المسلم من الكافر، قال ابن حجر:" إن حِكمة الختان لم تنحصر في تكميل ما يتعلق بالجماع بل ولما يخشى من انحباس بقية البول الغُرْلَةِ– جلدة الصبي التي تقطع في الختان– ولا سيما للمستجمر فلا يؤمن أن يسيل فينجس الثوب أو البدن، فكانت المبادرة لقطعها عند بلوغ السن الذي يؤمر به الصبي بالصلاة أليق الأوقات"[7]، فالختان من التدابير الصحية التي تقي صاحبه الكثير من الأمراض، وفيها فوائد جمة منها: بقطع القلفة يتخلص الذكر من مفرزات الدهنية والسيلان الشحمي ويحمي من التفسخ والنتن. ويتخلص من خطر انحباس الحشفة، ويقلل من إمكان الإصابة بالسرطان، ويحمي الطفل من سلس البول الليلي والمراهق من العادة السرية، وله تأثير على قوة الرجل[8]. فبقاء هذه الجلدة، يجعل من تلك المنطقة مكاناً تزدهر فيها الفطور والجراثيم، وتظهر على شكل مادة بيضاء، وتتفاعل مع البول مكونة التهابات تصيب هذه المنطقة، ومنها تنتقل إلى فتحة الإحليل، والمثانة والكلى والبروستات وغيرها من أعضاء الجهاز البولي، وقد تسبب ذلك العُقم.

3.2. مقاصد الشريعة في قص الشارب وفوائده الصحية والوقائية

إن في تحفيف الشارب أو قصه حماية ووقاية من أعداد كبيرة من البكتيريا، والأحياء الدقيقة التي قد تعيش على الشارب الطويل، وتتخذه مأوى للتكاثر؛ فيدخل الفم مع الطعام والشراب، ويتسبب بالكثير من الالتهابات والأمراض. وكذلك تطاير رذاذ اللعاب من الفم، ومفرزات الأنف على الشارب

---

[1] القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم. *المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم*. ت. محيي الدين مستو. دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1996م. 1/ 388؛ والبجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر. *تحفة الحبيب على شرح الخطيب*. دمشق: دار الفكر، بدون ط، 1995م. 2/ 349.

[2] الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. *نيل الأوطار*. ت. عصام الدين الصبابطي. القاهرة: دار الحديث، ط1، 1993م. 1/ 141.

[3] النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي. *سنن النسائي*. ت. عبد الفتاح أبو غدة. حلب: المطبوعات الإسلامية، ط2، 1986م. باب من سنن الفطرة، 8/ 126، برقم: 5040.

[4] البخاري. *صحيح البخاري*. باب قص الشارب، 7/ 160، برقم: 5889.

[5] ابن هبيرة، أبو المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة. *الإفصاح عن معاني الصحاح*. ت. فؤاد عبد المنعم. الرياض: دار الوطن، بدون ط، 1417هـ. 6/ 111؛ والحافظ العراقي، أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن. *طرح التثريب في شرح التقريب*. بيروت: دار إحياء التراب العربي، بدون ط، ت. 2/ 76.

[6] القباني، صبري. *حياتنا الجنسية*. بيروت: دار العلم للملايين، ط34، 1998م. ص 202، 205؛ والدقر. *روائع الطب الإسلامي*. 2/ 49.

[7] ابن حجر. *فتح الباري*. 11/ 18، 19.

[8] مرسي، علي مرسي. *مقاصد الطهارة وأحكامها في الإسلام*. القاهرة: دار الهدى، ط1، 2013م. ص304، 305.

الطويل تزيد من رطوبة هذه المنطقة؛ فتنمو فيها الجراثيم وتتكاثر؛ فتصبح بؤرة للفساد، ترتع فيها المخلوقات الحية، وتسبب الأمراض والأدواء، فشرعت تعليمات الإسلام للوقاية منها بقص الشارب وإنهاكه[1]. وقد أبدى ابن العربي لتخفيف شعر شارب معنىً لطيفاً، كما نقل عنه ابن حجر، حيث قال:" إن الماء النازل من الأنف يتلبد به الشعر– شعر الشارب– لما فيه من اللزوجة، ويعسر تنقيته عند غسله، وهو بإزاء حاسة شريفة، وهي: الشم، فشرع تخفيفه ليتم الجمال والمنفعة به"[2]، وفي بيان الحكمة من قص الشوارب قال ابن دقيق العيد كما نقل عنه المناوي حيث قال:" الحكمة من قصها أمر ديني وهو مخالفة شعار المجوس في إعفائه، وأمر دنيوي وهو تحسين الهيئة والتنظيف"[3].

4.2. مقاصد الشريعة في نتف الإبط وفوائده الصحية والوقائية

نتف الإبط من سنن الفطرة التي أكدت عليها الشريعة الإسلامية، والمقصد من نتفه دون حلقه؛ لأنه أسهل لمن تعود عليه وهو يخفف من قوة الشعر ويضعفه، وبالتالي تخفف الرائحة التي تصدر منه، بخلاف الحلق فإنه يقوي الشعر ويكثره فتكثر رائحته[4]، يقول الغزالي:" شعر الإبط يستحب نتفه في كل أربعين يوماً مرة، وذلك سهل على من تعود نتفه في الابتداء، فأما من تعود الحلق فيكفيه الحلق؛ إذ في النتف تعذيب وإيلام، والمقصود النظافة، وألا يجتمع الوسخ في خللها ويحصل ذلك بالحلق"[5]. إن نمو شعر الإبط يزيد من نشاط الغدد العرقية، فتفرز الكثير من العرق، وتمتزج مع الأوساخ التي قد تلتقي بها، منتجة مواد دهنية ذات رائحة كريهة، فتحدث أمراض والتهابات عدة، فإزالة شعر الإبط تقي من نمو الجراثيم في تلك المنطقة من بدن الإنسان.

5.2. مقاصد الشريعة في تقليم الأظفار وفوائده الصحية والوقائية

تقليم أظافر اليدين والرجلين مما أجمع الفقهاء على سنيته؛ وهو إزالة ما زاد على ما يلابس رأس الأصبع من الظفر؛ لأن الوسخ يجتمع فيه فيستقذر، وربما يصل إلى حد يمنع من وصول الماء إلى ما يجب غسله في الطهارة، أو قد يتعلق بما طال من الظفر بعض النجاسة عند الاستنجاء بالماء، فيكون حاملاً للنجاسة وهو يصلي[6]، فتقليم الأظفار من سنن الفطرة، ففي تركها حتى يتفاحش ربما حك به الوسخ، فيجتمع من المواضع المنتنة، فتصير رائحة ذلك في رؤوس الأصابع[7]. وعندها تزداد تكاثر الجراثيم تحت ما طال من الظفر لعدم وصول الماء إليها، وتنتقل منها إلى الفم عند الأكل باليد، فتدخل في تجويف الفم، ومنها إلى جهاز الهضمي، فتحدث فيه العديد من الأمراض الالتهابية. وقد ينقل الظفر عند المصافحة بيوض الديدان وغيرها إلى الآخرين؛ فتصبهم بأمراض معدية كدوسنطاريا الأميبية، وغيرها من الأمراض، أو إلى العين والجلد عند الحك أو الخدش؛ بسبب نشوء زوائد ظفرية عند إطالة الأظفار، وهي ما تسمى بالجيوب الظفرية التي تصبح مصدراً للروائح الكريهة[8].

6.2. مقاصد الشريعة في السواك وفوائده الصحية والوقائية

يعتبر الفم هو المدخل الرئيسي للجوف، والطريق إلى جميع أجهزة البدن، فإن أصاب الفم مرض انتقل إلى سائر الجسد، والأسنان التي لا يعتني بها صاحبها تكسوها مع الزمن الأوساخ وبقايا الطعام، وتصير عليها طبقة صفراء من القُلح، وتلتصق بها الجراثيم والمكروبات، وتكون سباباً أساسياً لنخر الأسنان وأمراض اللثة، واستعمال السواك يمنع تكون هذه المواد أو إزالتها[9]، فإهمال الاستياك يسبب منظراً بشعاً وأمراضاً وهو ما سماه رسول الله قلحاً فقال:" ما بالكم تأتوني قلحاً؟ لا تسوّكون"[10]؛ لذلك يستحب السواك في كل حال، وخاصة عند القيام إلى الصلاة، والحكمة من ذلك كما قال ابن دقيق العيد، فيما نقل عنه ابن حجر قال:" الحكمة في استحباب السواك عند القيام إلى الصلاة كونها حالة تقرب إلى الله– تعالى–، فاقتضت أن تكون حال كمال ونظافة إظهاراً لشرف العبادة"[11]. فمن فوائد السواك: أنه يطهر الفم، ويرضي الرب، فعن عائشة– رضي الله عنها– أن رسول الله– صلى الله

---

[1] علوان. *وفي الصلاة صحة ووقاية*. ص 26.

[2] ابن حجر. *فتح الباري*. 10/ 348.

[3] المناوي، محمد بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين. *فتح القدير شرح الجامع الصغير*. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط1، 1356هـ. 3/ 346.

[4] مرسي. *مقاصد الطهارة وأحكامها في الإسلام*. 257.

[5] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *إحياء علوم الدين*. بيروت: دار المعرفة، بدون، ط، ت. 1/ 141.

[6] ابن حجر. *فتح الباري*. 10/ 345؛ والنووي. *المجموع*. 1/ 287.

[7] ابن قدامة. *المغني*. 1/ 65.

[8] الحربي، فاطمة بنت عويض بن محمد الجلسي. *مقاصد الشريعة في حفظ الصحة البدنية في الفقه الإسلامي*. السعودية: جامعة أم القرى. رسالة ماجستير، لعام: 1428هـ. 1/215– 217.

[9] الدقر. *روائع الطب الإسلامي*. 2/ 59، 60.

[10] أحمد، أبو عبد أحمد بن محمد بن حنبل. *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. ت. شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م. حديث قثم بن تمام، 24/ 422، برقم: 15656.

[11] ابن حجر. *فتح الباري*. 2/ 376.

عليه وسلم- قال:" السواك مطهرة للفم مرضاة للرب عز وجل"[1]، وقد نظم الحافظ ابن حجر شعراً في فوائد السواك وأوصلها إلى أربعين فائدة، فقال: إن السواك مرضي الرحمن...وهكذا مبيض الأسنان* ومظهر الشعر مذكي الفطنة... يزيد في فصاحة وحسنه* مشدد اللثة أيضاً مُذهب... لبخر وللعدو مرهب* كذا مصفي خلقة ويقطع ... رطوبة وللغذاء ينفع* ومبطئ للشيب والإهرام ... ومهضم الأكل من الطعام* وقد غدا مذكر الشهاده ... مسهل النزع لدى الشهاده* ومرغم الشيطان والعدو ... والعقل والجسم كذا يقوي* ومورث لسعة مع الغنى ... ومذهب لألم حتى العنا* وللصداع وعروق الرأس ... مسكن ووجع الأضراس* يزيد في مال وينمي الولدا ... مطهر للقلب جال للصدا * مبيض الوجه وجال للبصر ... ومذهب لبلغم مع الحفر* ميسر موسع للرزق ... مفرح للكاتبين الحق[2].

تبين لنا مما سبق أن المقصد الشرعي من سنن الفطرة هو اعتناء الإنسان بصحته البدنية وجمال هيئته، فبدن الإنسان وعاء لذاته، وهو محل تقدير للمقاصد الضرورية الثلاث، وهي النفس والعقل والنسل، فعناية الإسلام بصحة الإنسان البدنية وسلامتها من الأمراض والمحافظة على حيويتها ونشاطها تبرز من خلال حثه على الالتزام بسنن الفطرة، وهي تشمل جميع بدنه؛ فسلامة بدن الإنسان تورثه سلامة النفس، وتطهيرها من الأخلاق والطباع السيئة، فترتفع همته وتسمو أخلاقه، وتحسن طباعه، وتبتعد عن الفوضى والرذيلة، فيستقيم على أمر الله- تعالى- وطاعته، فيتحقق معنى استخلاف الله- تعالى- له، فيكون عبداً لله- تعالى- طوعاً واختياراً كما خلقه عبداً جبراً واضطراراً.

3. مقاصد الشريعة في الغُسل وفوائده الصحية والوقائية

حرص الإسلام على نظافة البدن؛ فأوجب على المسلم أن يغتسل عند الجنابة، وعند بقية أسباب وجوب الغسل، ولقداسة أمر الطهارة في حياة المسلم أمره أن يغتسل في كل سبعة أيام يوماً، وجعلها من الحقوق الواجب فعلها على المسلم، كما قال عليه الصلاة والسلام:" حق على كل مسلم أن يغتسل في كل سبعة أيام يوماً يغسل فيه رأسه وجسده"[3]، وهناك اغتسالات مسنونة شرعت في كل مناسبة، فالمقصد من الغسل بأقسامه الفرض أو المسنون وبشروطه وبآدابه وسننه هو نظافة بدن الإنسان، فالنظافة هي أساس حفظ الصحة والوقاية من الأمراض، فالمسلم كشامة بين الناس يشار إلى نظافته وأناقته بالبنان، فالنظافة من الإيمان، لهذا جاء ربط كثير من العبادات بالغسل، ليتم التمازج بين نظافة البدن مع طهارة الروح، فالتطهير من الجنابة مثلاً حالة واجبة للقاء الله- تعالى-، وفيها محاولة مزدوجة بين نظافة الجسم وطهارة الروح في عمل واحد وعبادة واحدة، يتوجه بها المؤمن إلى ربه، فعندها يستعيد نشاطه الجسماني، وتستشعر نفسه النقاء الروحي، ولهذا فقد جاء الربط بين طهارة الروح من خلال التوبة إلى الله وطهارة البدن من خلال التطهر، فقال تعالى:﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[البقرة2/ 222][4]، وقد بينت الآية الكريمة الحكمة من غسل البدن عندما قال:﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ﴾[المائدة5/ 6] وهي التطهير، وكذلك من آداب الغسل على سبيل المثال: أن لا يبول الإنسان في مستحمه، ففي الحديث:" لاَ يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي مُسْتَحَمِّهِ؛ فَإِنَّ عَامَّةَ الوَسْوَاسِ مِنْهُ"[5]؛ لأنه يورث المغتسل الظن أصابته شيء من قطره ورشاشه، فيورثه الوسواس، والوسواس هو ما يحصل في النفس من الأفكار والأحاديث التي تزعجه ولا تدعه يستقر على حاله[6]. فالتزامه بهذا الأدب- على سبيل المثال- يقي المغتسل من الوسواس الذي هو مصدر لكثير من أمراض النفس والروح. هذا من جهة ومن جهة أخرى فجسم الإنسان معرض كثيراً للعوامل الجوية، كالغبار والأوساخ المحملة بالالتهابات الجرثومية والفطرية، إضافة إلى المفرزات العرقية والدهنية التي تفرزها البدن، تؤثر في نشاطه وتغلق كثير من مسام الجلد، فتتراكم تلك الدهون في البدن مسببة التسممات، وانبعاث الروائح الكريهة من البدن، وهذا كله لا يمكن نظافته إلا بالاغتسالات المتكررة التي تعيد للجسم رونقه وصحته ورائحته الطبيعية[7]، وغير ذلك من الفوائد الصحية والوقائية من جراء الغسل والتي يطول الحديث عنها.

4. مقاصد الشريعة في الوضوء وفوائده الصحية والوقائية

الوضوء معناه التزيين والتطهير، وهو مشتق من الوضاءة والنظافة والحُسن، فوجه الإنسان وبقية أعضاء الوضوء تتعرض خلال الليل والنهار لكثير من الأتربة والأوساخ، وخاصة أثناء ساعات العمل، والوجه قابل لإفراز كثير من العرق والمواد الدهنية، القابلة لنمو البكتيريا والجراثيم، لا سيما أنه من أكثر أعضاء الجسم تعرضاً للعوامل الجوية، وما يحمله الهواء من الجراثيم، فالمسلم عندما يتوضأ عدة مرات في اليوم والليلة يؤدي ذلك إلى نظافة وجهه وبقية أعضاء الوضوء، ولا سيما الأعضاء الحساسة كالعين والفم والأنف. فغسل ما على العين والحواجب والرموش تحفظ العين مما تضره. وغسل جوف الفم

---

[1] البخاري. *صحيح البخاري*. باب سواك الرطب واليابس للصائم، 3/ 31، ذكره معلقاً.

[2] الصاوي، أحمد بن محمد. *حاشية الصاوي على الشرح الصغير*. ت. أحمد سعد علي. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، بدون ط، 1952م. 1/ 49.

[3] البخاري. *صحيح البخاري*. باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل، 2/ 5، برقم: 896.

[4] مرسي. *مقاصد الطهارة وأحكامها في الإسلام*. 601.

[5] ابن ماجه. *سنن ابن ماجه*. باب كراهية البول في المغتسل، 1/ 111، برقم: 304.

[6] الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد. *التحبير لإيضاح معاني التيسير*. ت. محمد صبحي. الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2012م. 7/ 108.

[7] الحربي. *مقاصد الشريعة في حفظ الصحة البدنية في الفقه الإسلامي*. ص406.

من خلال المضمضة فيه طرد للجراثيم الضارة التي قد تنشأ خلال النوم وما تفرزه من سموم المؤذية التي تسبب عسر الهضم والتسمم الذاتي، والأنف بداية لجهاز التنفسي فنظافته وتطهيره من الالتهابات تحمي بقية أعضاء الجهاز التنفسي، فنشوء التهاب في الأنف قد يمتد إلى القصبات الهوائية والرئتين، ويحدث أضراراً بليغة فيها، فاستنشاق الماء واستنثاره يحمي الأنف مما تعلق بشعيرات الأنف؛ فتسهل دخول وخروج الهواء إلى الرئتين من خلال عملتي الشهيق والزفير[1].

ومن فوائد الوضوء أنها تغير من حالة البدن؛ فتخفف من حرارة البدن، وشدة ضغطه، وتسكين غضبه، وتهدأ من روعه، ففي الحديث:" إذا غضب أحدكم فليتوضأ"[2]،فإزالة التوتر وتهدئة النفس وتهدئة ثورة الغضب تخفف الضغط على الجهاز العصبي وتحافظ على اتزانه. وهو عامل مهم لذهاب القلق النفسي، وأرق النوم؛ فالوضوء قبل النوم تساعد كثيراً على استجلاب الراحة النفس، وتذيل الإحساس بضغوط اليومية؛ فيرقد الإنسان بسلام وراحة في فراشه، ويخلد إلى النوم العميق. والوضوء ينشط جهاز مناعة البدن ضد كثير من المكروبات المادية، ويكسب الراحة النفسية والروحية والطمأنينة، مما يرفع من نشاط جهاز المناعة، ويزيد من مقاومته للأمراض. ومعلوم عند كل مسلم أن الوضوء سلاح المسلم؛ فهو سلاح مادي وسلاح معنوي؛ مادي تبعد عنه القذارة والأوساخ والجراثيم، ومعنوي يبعد عنه الهم والغم والكرب والقلق.

وهناك ارتباط وثيق في طهارة البدن الحسية مع طهارة النفس المعنوية، وهذا ظاهر من خلال ما بينه النبي– صلى الله عليه وسلم– حينما كشف أن الذنوب تقطر مع قطر الماء، ومعلوم أن الذنوب ليس لها أشخاص وأعلام ظاهرة يرى سقطها، فثبت أن غسل أعضاء الوضوء من دنس الباطن مما اجترحته من الخطايا والذنوب بالتوبة الصادقة، فهذه هي طهارة القلب التي ظهرت طهارته على الجوارح، وإن تدنس ظهر تدنيسه عليها، فتبين أن الوضوء من موجبات تكفير الخطايا والذنوب[3].

5. مقاصد الشريعة في التيمم وفوائده الصحية والوقائية

رخصت الشريعة الإسلامية استعمال التراب بدل عن الماء عند وجود الأعذار التي تبيح ذلك، فيقوم التيمم بديلاً عن الوضوء والغسل؛ رفعاً للحرج والعنت وتخفيفاً للتكليف، أما الحكمة من كون التيمم من الطهارات؛ فهو أن الله– تعالى– جعل من الماء كل شيء حي، وخلق الإنسان من التراب، فله مادتان هما الماء والتراب، فجعل منهما نشأته وأقواته، وبهما يتطهر ويتعبد، فالتراب أصل خلقة الإنسان، والماء حياة لكل شيء، فهما الأصل في طبائع التي ركب الله عليها هذا العالم، وجعل قوامه بهما، فكان أصل ما يقع به تطهير الأشياء من الأدناس والأقذار هو الماء في الأمر المعتاد، فلا يجوز العدول عنه إلا في حالة العدم أو العذر بمرض ونحوه، وكان النقل عنه إلى أخيه وشقيقه التراب أولى من غيره، وإن لوَّث ظاهراً فإنه يطهر باطناً، ويقوي طهارة الباطن؛ فيزيل دنس الظاهر أو يخففه، وهذا أمر مشهود لمن له بصر نافذ بحقائق الأعمال وارتباط الظاهر بالباطن، وتأثر كل منهما بالآخر وانفعاله عنه[4].

إن مقصد خَلْقية الإنسان هو عبادة وطاعة الخالق، وإعمار هذا الكون، من خلال الصلة التي تربط الإنسان بربه، وكثير من العبادات تتوقف على وجود الطهارة، القائمة على وجود الماء، فإن اختصرت هذه الصلة بين العبد وربه– جل جلاله– على وجود التطهير بالماء أصابته العنت والمشقة الحاصلة بانقطاعها؛ لا سيما أن هدف ومقصد تلك الصلة هي صلاح القلب، وإبعاده عن الغفلة، لذا جاء الكرم الإلهي بالتخفيف عند وجود المشقة، وخص الصعيد الطيب بهذا التطهير، لأنه أنسب ففي تعفير الوجه واليدين بالتراب أقرب إلى التذلل والانكسار فناسب العفو من الخالق بامتثال المأمور.

ومن فوائد تراب التيمم للجروح والقروح ما بينه ابن القيم– رحمه الله–: بأن طبيعة التراب الخالص باردة يابسة مجففة لرطوبات القروح والجراحات التي تمنع الطبيعة من وجودة فعلها، وسرعة اندمالها، وخاصة في البلاد الحارة، فتقابل برودة التراب حرارة المرض، كما أن التراب مجفف للرطوبات الرديئة والسيلان، مزيل لشدة يبسه وتجفيفه للرطوبة المانعة من برئها، ويحصل به تعديل مزاج العضو العليل، ومتى اعتدل مزاج العضو قويت قواه المدبرة، ودفعت عنه الألم بإذن الله[5].

خاتمة: المقصد من تشريع الطهارة هو الحفاظ على الكرامة الإنسانية؛ ليكون في حالة لائقة معنى وحساً؛ للوقوف بين يدي الله– تعالى– طاهر البدن، وطاهر القلب– أي طاهر الجسم وطاهر الروح–؛ فالروح الطيبة النظيفة من الآثام لا يمكن أن تكمن إلا في جسد طاهر، وضيء يشع حسناً وجمالاً، فالطهارة مما توجبه الفطرة السليمة، والإنسان محب للنظافة بفطرته وطبيعته، يرغب في مجالسة النظيف، وينفرد من مجالسة الوسخ، وإكراماً لهذه

---

[1] الغامدي، خالد بن عبد الله بن صالح. *حق الإنسان في سلامة صحته في الشريعة والنظام*. الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية. رسالة ماجستير، لعام 1428هـ. ص 82، 83.

[2] أبو داود. *سنن أبي داود*. باب ما يقال عند الغضب، 4/ 249، برقم: 4784.

[3] ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. *المسالك في شرح موطأ مالك*. ت. محمد وعائشة السليماني. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2007م. 1/ 119.

[4] ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب. *إعلام الموقعين عن رب العالمين*. ت. أبو عبيدة مشهور. الرياض: دار ابن الجوزي، ط1، 1423هـ. 3/ 191.

[5] ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب. *زاد المعاد في هدي خير العباد*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط27، 1994م. 4/ 171.

القيمة للطهارة في حياة المسلم لم تترك الشريعة الإسلامية أي فرصة إلا وحببت في طهارة بدن المسلم، ابتداءً من غسل ولادته ومروراً بالاستنجاء والسنن الفطرة والوضوء والغسل وانتهاءً بغسل الموت. فكانت الطهارة أهم طريق من طرق المحافظة على صحة بدن الإنسان، ووقايته من الأمراض والأقذار. والحمد لله أولاً وآخراً.

المصادر والمراجع

ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد. *الشافي في شرح مسند الشافعي*. ت. أحمد سليمان. الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2005م.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. *المسالك في شرح موطأ مالك*. ت. محمد وعائشة السليماني. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2007م.

ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب. *إعلام الموقعين عن رب العالمين*. ت. أبو عبيدة مشهور. الرياض: دار ابن الجوزي، ط1، 1423هـ.

ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب. *زاد المعاد في هدي خير العباد*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط27، 1994م.

ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. ت. محمد عبد الباقي. بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.

ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد. *المغني*. القاهرة: مكتبة القاهرة، بدون ط، 1968.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد. *سنن ابن ماجه*. ت. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء الكتب العربية، بدون ط، ت.

ابن هبيرة، أبو المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة. *الإفصاح عن معاني الصحاح*. ت. فؤاد عبد المنعم. الرياض: دار الوطن، بدون ط، 1417هـ.

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق. *سنن أبي داود*. ت. محمد محي الدين. بيروت: المكتبة العصرية، بدون ط، ت.

أحمد، أبوعبد أحمد بن محمد بن حنبل. *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. ت. شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م.

البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر. *تحفة الحبيب على شرح الخطيب*. دمشق: دار الفكر، بدون ط، 1995م.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. ت. محمد زهير. بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.

الحربي، فاطمة بنت عويض بن محمد الجلسي. *مقاصد الشريعة في حفظ الصحة البدنية في الفقه الإسلامي*. السعودية: جامعة أم القرى. رسالة ماجستير، لعام: 1428هـ.

الحطاب الرعيني، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن. *مواهب الجليل في شرح مختصر الخليل*. بيروت: دار الفكر، ط3، 1992م.

الدقر، محمد نزار. *روائع الطب الإسلامي*، موقع موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة. تاريخ النقل: 15/ 10/ 2020م، 53/2، الموقع: https://www.kutub-download.com/İslâmic-ebooks-free-download.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. *نيل الأوطار*. ت. عصام الدين الصبابطي. القاهرة: دار الحديث، ط1، 1993م.

الصاوي، أحمد بن محمد. *حاشية الصاوي على الشرح الصغير*. ت. أحمد سعد علي. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، بدون ط، 1952م.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد. *التحبير لإيضاح معاني التيسير*. ت. محمد صبحي. الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2012م.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد. *سبل السلام*. القاهرة: دار الحديث، بدون ط، ت.

علوان، فارس. *وفي الصلاة صحة ووقاية*. جدة: دار المجتمع، بدون ط، ت.

العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى. *البناية شرح الهداية*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2000م.

الغامدي، خالد بن عبد الله بن صالح. *حق الإنسان في سلامة صحته في الشريعة والنظام*. الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية. رسالة ماجستير، لعام 1428هـ.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *إحياء علوم الدين*. بيروت: دار المعرفة، بدون، ط، ت.

القباني، صبري. *حياتنا الجنسية*. بيروت: دار العلم للملايين، ط34، 1998م.

القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم. *المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم*. ت. محيي الدين مستو. دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1996م.

الحافظ العراقي، أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن. *طرح التثريب في شرح التقريب*. بيروت: دار إحياء التراب العربي، بدون ط، ت.

مرسي، علي مرسي. *مقاصد الطهارة وأحكامها في الإسلام*. القاهرة: دار الهدى، ط1، 2013م.

مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج. *صحيح مسلم*. ت. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون ط، ت.
المغربي، الحسين بن محمد بن سعيد. *البدر التمام شرح بلوغ المرام*. ت. علي الزين. القاهرة: دار هجر، ط1، 2005م.
المناوي، محمد بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين. *فتح القدير شرح الجامع الصغير*. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط1، 1356هـ.
النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي. *سنن النسائي*. ت. عبد الفتاح أبو غدة. حلب: المطبوعات الإسلامية، ط2، 1986م.

فسخ عقد الإجارة في زمن كورونا

Amer ALDERSHEWİ*

تمهيد

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصبحه أجمعين، وبعد:

فإن الدنيا بعد أن اطمأن إليها أهلها واستكانوا إلى العيش فيها جاءها من رب العزة ما جعل مألوفها غريباً وغريبها مألوفاً، فالناس كانوا يتحركون في جنباتها لا يحول بينهم وبين مكان فيها حائل، حتى انتشر فيها وباء كورونا الذي جعل من حركة الناس إلى أقرب الأماكن الضرورية يُحسب له الحساب، وأصبح ارتداء الكمامات واستعمال المطهرات والقفزات وغيرها من الأمور مألوفة في حياتنا بعد أن كانت غريبة عنا، وهذا الوباء كما أثر على حياة الناس وحركتهم فإنه قد أثر على عقودهم ومعاملاتهم، ولا يخفى أن أكثر المعاملات تأثراً بالوباء بعد البيع وهو الإجارة، فقد تأثر الأشخاص والمؤسسات تأثراً كبيراً، وسأبحث في أثر هذا الوباء على فسخ العقود الإيجارية من منظور شرعي، فإن وصلت إلى صواب فمن الله وإن إلى خطأ فمني ومن الشيطان، وبالله المستعان وعليه التكلان. تعريف المفردات ذات الصلة

1,1. تعريف المفردات ذات الصلة

تعريف الإجارةُ

– في اللغة لها معنيان الأول: الكراء على العمل، والثاني: جبر العظم الكسير، فالإجارة: اسم للأُجْرَةُ، مِنْ أَجَر يَأْجِرُ، وهي: الْجَزَاءُ عَلَى الْعَمَلِ، وهي كِرَاءُ الأَجِير، والمشهور كسر الهمزة، وحُكي الضم بمعنى: المأخوذ: وهو عوض العمل، ونُقل الفتح أيضاً، فهي مُثلَّثة، لكن نقل عن المبرد أنه كان يقول: أَجَّرَ وَآجَرَ إِجَارًا وَإِجَارَةً، وعليه فتكون مصدراً.[1]

– وفي الاصطلاح: عقد على منفعة مباحة معلومة مدة معلومة من عين معلومة أو موصوفة في الذمة أو عمل بعوض معلوم.[2]

ومن الألفاظ المرادفة لكلمة الإجارة كلمة الكراء، فهما بمعنى واحد، إلا عند المالكية فإنهم يطلقون على العقد الذي يكون على منافع الآدمي وما يقبل الانتقال يطلقون عليه اسم الإجارة، ويطلقون على العقد الذي يكون على منافع الأراضي والسفن والدور والحيوان لفظ الكراء، وقد يستعملون لفظ الإجارة للكراء وبالعكس على سبيل المجاز،[3] وقد يطلقون الإجارة على منافع من يعقل (منافع الآدمي)، والكراء على منافع من لا يعقل (منافع المَتَمَلَّكات).[4]

2,1. تعريف الوباء: بالمد المرض العام، (وَأَرْضٌ وَبِئَةٌ وَوَبِيَّةٌ وَمَوْبُوءَةٌ) كثر مرضها (وَقَدْ وَبِئَتْ وَوُبِئَتْ وَبَاءً)،[5] وقيل إنه: الطَّاعُون وكل مرض فَاش عَام[6] وقد بيَّن ابن القيم أن بين الوباء والطاعون عموماً وخصوصاً فكل طاعون وباء وليس كل وباء طاعوناً.[7]

3,1. تعريف الجائحة:

---

*Dr. Öğr. Üyesi. AMER ALDERSHEWİ. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesiİslâmi ilimler fakültesi. alder@agri.edu.tr

[1] محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، ط1)، مادة (أجر)، 4/10-11؛ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، *القاموس المحيط* (بيروت: مؤسسة)، مادة (أجر)، 1/ 342؛ ناصر بن عبد السيد أبى المكارم ابن على أبو الفتح برهان الدين الخوارزمي المُطَرِّزِىّ، *المغرب في ترتيب المعرب* (بيروت: دار الكتاب العربي)،20/1؛ محمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي، *المطلع على ألفاظ المقنع*. تح.محمد بشير الأدلبي (بيروت: المكتب الإسلامي، 1401/1981)، 1/ 316.

2 منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، *شرح منتهى الإرادات* (بيروت: عالم الكتب، ط2، 1996)، 241/2.

[3]محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير* (بيروت: دار الفكر)، 2/4؛ محمد بن عبد الرحمن المغربي، *مواهب الجليل لشرح مختصر خليل* (بيروت: دار الفكر، ط2، 1398)، 389/5.

4 محمد الخرشي، *الخرشي على مختصر سيدي خليل* (بيروت: دار الفكر للطباعة)، 34/7.

[5] المُطَرِّزِىّ، *المغرب في ترتيب المعرب*، 475/1.

[6]إبراهيم مصطفى وآخرون، *المعجم الوسيط* (القاهرة: دار الدعوة)، 1007/2.

[7] محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، *زاد المعاد في هدي خير العباد* (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 27، 1415هـ /1994م)، 36/4.

– **في اللغة:**الجائحة في اللغة هي الشدة التي تجتاح المال من سَنَةٍ أو فتنة.[1]

– **في الاصطلاح**: وهي مأخوذة من الجوح، وهو الاستئصال والهلاك، وهي كل ما لا يُستطاع دفعه كسماوي من برد وريح وكجيش.[2]

1. مشروعية الإجارة ولزومها

وردت أيات في القرآن الكريم تبيّن مشروعية الإجارة منها قوله تعالى،: (فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ)[3]ومن أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم قوله: "ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة وعد منهم رجلا استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره".[4]كما أجمعت الأمة على جواز الإجارة مستندين بالأية والحديث السابقين وغيرهما من الآيات والأحاديث،[5]ومن المعقول الذي يدل على مشروعية الإجارة أنها وسيلة للتيسير على الناس في الحصول على ما يبتغونه من المنافع التي لا ملك لهم في أعيانها، فليس لكل شخص دارٌيسكنها أو سيارة يركبها فشرعت الإجارة تلبية لتلك الحاجات، وكما يحتاج الإنسان إلى الأعيان فإنه يحتاج إلى المنافع أيضاً، فالغني محتاج إلى الأعمال التي يقوم بها الفقير وكذلك الفقير محتاج إلى ما عند الغني من مال، فتكون الإجارة مشروعة للحاجة إليها، ومراعاة حاجة الناس أصل في تشريع العقود.[6]

وبعد أن بيّنا مشروعية عقد الإجارة فيجدر بنا أن نعرف أن عامة الفقهاء ذهبوا إلى أن عقد الإجارة عقد لازم، واتفقوا على مجموعة من الأمور تنقضي الإجارة بها مثل:انقضاء مدة الإجارة والإقالة وهلاك محل الإجارة وغيرها،واتفقوا على أن من شروط الإجارة تسليم العين المستأجرةفإن لم يسلمها فإن الإجارة تنفسخ لعدم التسليم،[7]أما إذا كانت العين المستأجرة قد تم تسليمها وهي في يد المستأجِر ثم نزلت جائحة تمنع المستأجر من الوصول إلى عينه تلك، فهل يجوز له فسخ عقد الإجارة بسبب هذه الجائحة؟أي هل يستطيع طرف في العقد الانفراد بفسخ عقد الإجارة من دون رضى الطرف الآخر، أم ليس له ذلك، لذلك سأذكر أقوال الفقهاء في مسألة فسخ الإجارة بأعذار أحد طرفي العقد كالتالي.

2. أعذار فسخ الإجارة:

بعد أن علمنا أن الأصل في عقد الإجارة أنه عقد لازم بحيث لا يجوز لطرف الانفراد بفسخه من غير رضى الطرف الآخر، إلا إذا ظهر في العقد ما يوجب الفسخ من هلاك وتعيب وغيرها، هذا الأصل الذي اتفق الفقهاء عليه تحته بعض الفروع التي اختلفوا فيها منها أنهم اختلفوا في فسخ الإجارة بالأعذار التي تكون في أحد طرفي العقد لا في محل العقد، فقد انقسموا في الأخذ بتلك الأعذار بين موسع ومُضيق ومانع من الفسخ بتلك الأعذار على التفصيل التالي:

1,3.الحنفية:ذهب الحنفية بالإضافة إلى أسباب الفسخ المتقدمة إلى أن الإجارة تنفسخ بسبب العذر الخاص الذي يكون في المستأجِر أو في المؤجِر أو في محل العقد، وذكروا أمثلة على تلك الأعذار كالتالي:

– أعذار المستأجِر: وقد مثلوا للعذر الخاص الذي يكون في المستأجِر بشخصٍ استأجر دكاناً ليتجر فيه ثم أفلس ولم يستطع العمل في الدكان، فإنه يستطيع أن يفسخ عقد الإجارة بهذا السبب، وكذلك إذا استأجر دكاناً وأراد أن يبيع فيه بضاعة معينة فكسدت تلك البضاعة بحيث لا يرغب في بضاعته أحد فله أن يفسخ العقد من طرف واحد.

– أعذار المؤجِر: والعذر الخاص الذي يكون من طرف المؤجر فقد مثلوا لذلك بأن يكون المؤجر مديناً ومحتاجاً إلى تلك العين المستأجَرة لسداد دينه فإنه يستطيع فسخ الإجارة لسداد دينه من تلك العين، أو أن يفسخ عقد العمل بعد أن عرض له عارض من سفر أو مرض أو غيره.

---

[1] زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، *مختار الصحاح*. تح. يوسف الشيخ محمد (بيروت: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، ط 5، 1420هـ / 1999م)، مادة (ج و ح)، ص 63.

[2]أحمد بن غانم بن سالم ابن مهنا النفراوي الأزهري المالكي، *الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني*. تح. رضا فرحات (مكتبة الثقافة الدينية)،1204/3؛علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي، *حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني*. تح. يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1414هـ - 1994م)، 216/2.

[3] الطلاق: 6.

[4] محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، *صحيح البخاري*. تح. محمد زهير بن ناصر الناصر (دار طوق النجاة، ط 1، 1422هـ)، كتاب: البيوع، باب: إثم من باع حرا، رقم (2227).

[5] محمد بن إدريس الشافعي، الأم (بيروت: دار المعرفة، ط2، 1393)، 26/4.

[6] علاء الدين الكاساني.*بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*.(بيروت: دار الكتاب العربي، ط 2، 1982)، 174/4.

[7]محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، *رد المحتار على الدر المختار* (بيروت: دار الفكر، 2، 1412هـ - 1992م)، 10/6؛ أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* (دار الكتب العلمية، ط 2، 1406هـ - 1986م)، 197/4؛ القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي، *الإشراف على نكت مسائل الخلاف*. تح. الحبيب بن طاهر (دار ابن حزم، ط 1، 1420هـ / 1999م)، 652/2؛ يحيى بن شرف النووي، *روضة الطالبين وعمدة المفتين*. تح. زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، ط 3، 1412هـ / 1991م)، 266/5؛ منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلى، *كشاف القناع عن متن الاقناع*. تح. لجنة متخصصة في وزارة العدل (السعودية: وزارة العدل، ط 1، 1421 هـ/ 2000 م)، 74/9.

– أعذار محل الإجارة: وقد مثلوا لذلك بأن يستأجر الشخص دكاناً في قرية ما ثم يسافر أهل القرية منها.[1]

وقد علل الحنفية جواز فسخ عقد الإجارة بعد انعقاده لازماً بالحاجة إلى الفسخ عند العذر، لأن الإبقاء على العقد مع تحقق العذر يستوجب تحمل صاحب العذر ضرراً لم يلتزمه بالعقد، وعليه فإن الفسخ إنما هو امتناع عن التزام ضرر سيلحقه، وللشخص الحق في دفع الضرر عن نفسه، وقالوا أيضاً إن الإبقاء على العقد مع قيام العذر مخالف للعقل والشرع، فلو استأجرَ شخصاً لقلع ضرس ثم سكن الألم فلو قلنا بلزوم الإجارة لوجب قلع الضرس السليمة وهذا مستقبح عقلاً وشرعاً.[2]

وعلى ما سبق يتبن لنا أن الحنفية مع قولهم بلزوم عقد الإجارة فإنهم قد وسعوا المجال أمام طرفي العقد لفسخ العقد بأعذارهم الخاصة، لأن الالتزام بالعقد مع وجود العذر المرخِّص ضرر بَيّن لا ينبغي احتماله.

وقد وافقمجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي مذهب الحنفيةفيما يتعلق بالظروف القاهرة التي تكون بعد انعقاد العقود فيما يخص عقد الإجارةفقرر ما يلي:

أن الإجارة يجوز للمستأجر فسخها بالطوارئ العامة، التي يتعذر فيها استيفاء المنفعة، كالحرب والطوفان ونحو ذلك، بل الحنفية– رحمهم الله– يسوغون فسخ الإجارة أيضًا بالأعذار الخاصة بالمستأجر، مما يدل على أن جواز فسخها بالطوارئ العامة مقبول لديهم أيضًا بطريق الأولوية، فيمكن القول: إنه محل اتفاق.[3]

2,3. المالكية: ذهب المالكية إلى أن عقد الإجارة عقد لازم ولكنهم أجازوا فسخه عند تحقق بعض الأعذار وقد وضعوا لذلك قاعدة تقول " كُلَّ عَيْنٍ يُسْتَوْفَى مِنْهَا الْمَنْفَعَةُ فَبِهَلَاكِهَا تَنْفَسِخُ الْإِجَارَةُ كَمَوْتِ الدَّابَّةِ الْمُعَيَّنَةِ وَانْهِدَامِ الدَّارِ الْمُعَيَّنَةِ، وَكُلَّ عَيْنٍ تُسْتَوْفَى بِهَا الْمَنْفَعَةُ فَبِهَلَاكِهَا لَا تَنْفَسِخُ الْإِجَارَةُ عَلَى الْأَصَحِّ كَمَوْتِ الشَّخْصِ الْمُسْتَأْجِرِ لِلْعَيْنِ الْمُعَيَّنَةِ وَيَقُومُ وَارِثُهُ مَقَامَهُ"[4]وعليه فلا تنفسخ الإجارة بأعذار المتعاقدين كأن يستأجر دكاناً فتحترق بضاعته فإنه ليس بعذر للفسخ، لكنهم استثنوا من هذه القاعدة مجموعة من الأمور عدوها أعذاراً يمكن لصاحبها فسخ عقد الإجارة،وذلك بسبب فوات المنفعة عرفاً أو شرعاً، منها: رجل استأجر أرضاً ليزرعها فانقطع ماؤها بحيث لم يعد فيها نفع يُذكر فإنها تكون كالتالفة، حتى وإن أمكن المستأجر أن يستخدمها لأمر آخر كأن يضع فيه خِيَمه أو غيرها من الأمور، ومن الأمثلة التي تُعتبر عذراً لفسخ عقد الإجارة حدوث خوف عام في المكان الذي تكون فيه العين المستأجرة بحيث لا يستطيع الوصول إليها، أو أن يُحصَر المستأجر في مكان بحيث لا يستطيع الوصول إلى العين المستأجَرة، وكذلك إذا أمر السلطان بإغلاق الدكاكين والحوانيت بحيث لا يستطيع المستأجر الانتفاع بها فإن هذه الأمور تُعتبر أعذاراً يستطيع المستأجر معها فسخ الإجارة من طرفه.[5]

ولعل الذي دفع المالكية إلى القول بالفسخ في الصور السابقة أنه لما حِيل بين المستأجِر والعين المستأجَرة بحيث لم يستطع الوصول إليها فإن تلك المنفعة مع بقائها تُعتبر كالتالفة الهالكة لعدم الاستفادة منها لسبب لا يعود إلى المستأجِر بل إلى سبب خارج عن نطاق فعله واستطاعته وقدرته، فهم أعادوا موجب الفسخ إلى أشياء لم تكن من طرفه أو بسببه بل تعود إما إلى خوف عام أو أمر سلطان أو أمر سماوي، والله أعلم.

3,3. الشافعية والحنابلة: ذهب الشافعية والحنابلة إلى أنه لا يجوز فسخ عقد الإجارة إلا بما تنفسخ به العقود اللازمة، كهلاك أو ذهاب محل استيفاء العقد، والعيب، واستحقاق العين وغيرها من الأمور، فلا يجوز عندهم فسخ الإجارة بالأعذارالتي تكون في المؤجر أو في المستأجِر، إلا عذراً كان في العين المستأجَرة فإنه يمكن الفسخ بسببه فقط، فلو استأجر أرضاً ليزرعها فزرعها فهلك الزرع بجائحة فليس له المطالبة بفسخ العقد ولا أن يحط شيئاً من الأجرة، إلا أن يكون العذر شرعياً كمن استأجر شخصاً لقلع سن فشُفيت فإن الإجارة تنفسخ بهذا العذر.[6]

وقد عللوا عدم جواز فسخ العقد في الإجارة بالأعذار التي تكون في طرفي العقد بأن الإجارة كالبيع وهو نوع منه بحيث لا يجوز فسخه إلا بالعذر الذي يكون في محل العقد أو برضاهما، لقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ"[7] ولأنه لو جاز فسخ الإجارة بسبب أعذار المستأجِر لجاز فسخ

---

[1] محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى، *البناية شرح الهداية* (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1420 هـ /2000 م)، 342/10؛ ابن عابدين،*رد المحتار على الدر المختار* (بيروت: دار الفكر، ط 2، 1412هـ / 1992م)، 82/6؛ محمد ماجد عتر، *المفصل في الفقه الحنفي الأموال والمعاملات المالية* (حلب: دار المستقبل، ط 1، 1426هـ/2005م)، 306.

[2] الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*،197/4.

[3] مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة القرار رقم 7.

[4] الدسوقي، *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*، 29/4.

[5] الخرشي، *شرح مختصر خليل للخرشي*، 31/7، الدسوقي، *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*، 31/4، أحمد إدريس عبده، *فقه المعاملات على مذهب الإمام مالك* (الجزائر: دار الهدى)، 351.

[6] محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج* (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1415هـ / 1994م)، 483/3؛ البهوتى، *شرح منتهى الإرادات*، 263/2.

[7] سورة المائدة 1/8.

الإجارة بسبب أعذار المؤجر تسوية بينهما ودفعاً للضرر عنهما وهو ما لا يجوز، وبالتالي فلا يجوز فسخ الإجارة إلا بالأعذار التي تكون في محل العقد في الإجارة.[1]

ولكن الحنابلة استثنوا من عدم جواز فسخ الإجارة بأعذار الطرفين حالة الخوف العام أو بسبب حالة طارئة وفي ذلك يقول البهوتي: " ولو حدث خوف عام يمنع من سكنى المكان الذي فيه المستأجرة أو حصر البلد فامتنع خروج المستأجر إلى الأرض التي استأجرها ليزرعها فله الفسخ لأنه أمر غالب منع المستأجر استيفاء المنفعة فيثبت به الخيار كالغصب وإن كان الخوف خاصا بالمستأجر كمن خاف وحده لقرب أعدائه من الموضع المأجور أو حلولهم في طريقه أو مرض أو حبس ولو ظلم لم يملك الفسخ لأنه عذر يختص به لا يمنع استيفاء المنفعة بالكلية لأن له أن يؤجر لمن يقوم مقامه"،[2] وعلى ما سبق فإنهم على الرغم من قولهم بعدم جواز فسخ عقد الإجارة بأعذار طرفي العقد فقد استثنوا منها حالة الخوف العام أو الظرف الطارئ الذي يمنع المستأجر من الانتفاع بمحل العقد فله فسخ العقد عند ذلك.

لكن الشافعية لم يعتبروا الأعذار الطارئة سبباً لجواز فسخ العقد، وفي ذلك يقول ابن حجر الهيتمي:"ولو استأجر أرضا للزراعة فزرع فهلك الزرع بجائحة كسيل أو جراد فليس له الفسخ ولا حط شيء من الأجرة إذ لا خلل في منفعة الأرض كما لو احترق بز مستأجِرِ دكانٍ"،[3]إلا أن الماوردي قد ذكر أنه في حال وجود خوف أو جدب في الطريق المؤدي إلى العين المستأجرة فإن هذا الجدب والخوف يقوم مقام العذر الذي يكون في العين المستأجرة؛ لأن العذر والسبب في عدم الاستيفاء في الحالتين ليس بسبب المستأجر وقد أصبح ممنوعاً من استيفاء حقه فيكون له الحق في فسخ الإجارة،[4] وقد ردَّ ابن الرفعة على ما قاله الماوردي بأن المستأجر يستطيع الوصول إلى العين المستأجرة بسلوك طريق آخر، فصار وكأن الطريق آمن ولا خوف فيه،[5] والذي أميل إليه أن قصد الماوردي من الخوف في الطريق هو الخوف العام لا مجرد وجود خوف في طريق ما دون غيره من الطرقات، وإنما قصد وجود خوف عام في المنطقة التي تتواجد فيها العين المستأجرة، لأنه قَرَنَ بين خوف الطريق والجدب ومن الأمور التي تأثر على عموم الناس، وبالتالي يمكن القول بناءً على ما ذكره الماوردي –وإن كان القول المعتمد في المذهب خلافه– أن الظروف العامة والطارئة تعتبر سبباً مُعتداً به يُجيز فسخ عقد الإجارة، والله أعلم.

5. تأثير كورونا على عقد الإجارة:لا يخفى على أحد تبعات فيروس كورونا الكبيرة على مجالات الحياة المختلفة، بسبب حظر التجوال المفروض على الناس الأمر الذي أدى إما إلى توقف عملهم أو عدم تمكنهم من الوصول إلى أعيانهم المستأجرة، وربما يمكننا القول إن من أكبر القطاعات تضرراً القطاعات التي كانت تقوم أساساً على عقد الإجارة، ومن ذلك عمليات استئجار المحلات التجارية والفنادق وصالات الحفلات والأعراس والألبسة وحافلات نقل الطلاب والمساكن المعدة لطلاب الجامعات، وغيرها من صور عقود الإجارة، فإن المستأجرين لهذه الدور أو المحلات أو الأعيان تعذر عليهم كلياً أو جزئياً دفع الرسوم الإيجارية لهذه الأعيان، فما مصير تلك العقود؟ هل يستمر العقد أم يجوز فسخه؟

تقدم في الفقرة السابقة على أن الأصل عند عامة الفقهاء أن عقد الإجارة عقد لازم لا يجوز لأحد طرفي العقد فسخه إلابرضى الآخر أو عند وجود عذر في المعقود عليه، ثم اختلف الفقهاء في إمكان فسخ عقد الإجارة بسبب الأعذار الطارئة فذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة إلى جواز فسخ عقد الإجارة بسبب الظروف الطارئة التي تمنع أحد طرفي العقد من الاستفادة من المعقود عليه وإن كانت تلك الأعذار لا تعود على المعقود عليه، فالمعقود عليه لا عذر فيه بل العذر في أحد العاقدين، وقد يختلف الضرر الذي تسبب به كورونا من شخص إلى آخر نتيجة منع التجوال الذي فرضته غالبية الدول على مواطنيها بسبب تلك الجائحة، لذا يمكننا تقسيم الناس إلى بحسب الضرر الواقع عليهم على التفصيل التالي:

1,5. غير المتضررين:

وهم الذين لم يتضرروا بهذه الجائحة كالموظفين الحكوميين الذين لزموا بيوتهم مع عدم تأثر رواتبهم، وكذلك الذين تكون أعمالهم عبر الانترنت بحيث لا يلتزمون بالتواجد في مكان معين فلا يتأثرون بقرارات مع التجوال، وكذلك أصحاب الخدمات الذين لا تشملهم قرارات منع التجوال كالعاملين

---

[1]محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد* (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط 4، 1395 هـ/1975 م)، 230/2؛ الخطيب الشربيني، *مغني المحتاج*، 483/3؛ عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، *المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني* (بيروت: دار الفكر، ط1، 1405)، 24/6.

[2]البهوتي، *كشاف القناع عن متن الإقناع*، 125/9.

[3] أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، *تحفة المحتاج في شرح المنهاج*. روجعت وصححت. على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء (مصر: المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، 1357 هـ - 1983م)، 187/6.

4 علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي بالماوردي، *الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني*. تح. الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1419 هـ /1999م)، 440/7.

[5] أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، أبو العباس المعروف بابن الرفعة، *كفاية النبيه في شرح التنبيه*. تح. مجدي محمد سرور باسلوم (دار الكتب العلمية، ط 1، 2009م)، 244/11.

في القطاعين الطبي والغذائي، فهؤلاء لا يجوز له طلب فسخ عقد إجارة البيوت أو المحلات بسبب عدم تأثرهم بتلك الجائحة، لأن جمهور الفقهاء قد ربطوا جواز فسخ العقد بالعذر المجيز للفسخ وهؤلاء لم يتحقق فيهم العذر، فلا يجوز لهم طلب الفسخ، والله أعلم.[1]

2,5. المتضررون بشكل جزئي:

وهم الذين أصابهم ضرر جزئي كالعاملين في القطاع الخاص ممن سمحت لهم الدولة بمزاولة أعمالهم ولم يشملهم قرارات منع التجوال، ولكن نظراً لكونهم عاملين في القطاع الخاص فإن أرباب أعمالهم قد يلجؤون إلى تخفيض رواتبهم بسبب تبعات جائحة كورونا، وهنا يمكن لطرفي العقد أن يتفقا على فسخ عقد الإجارة بالتراضي، أو تخفيض الأجرة بما يتناسب مع الضرر الحاصل مع مراعاة الطرفينأو أن يكون الفسخ من طرف واحد وهو طرف المستأجر، وفي ذلك يقول ابن تيمة رحمه الله: "إذا استأجر ما تكون منفعة إيجاره للناس. مثل الحمام والفندق والقيسارية ونحو ذلك. فنقصت المنفعة المعروفة مثل أن ينتقل جيران المكان ويقل الزبون لخوف أو خراب أو تحويل ذي سلطان لهم ونحو ذلك. فإنه يحط من المستأجر من الأجرة بقدر ما نقص من المنفعة المعروفة؛ سواء رضي الناظر وأهل الوقف أو سخطوا. ولا يرجع على المستأجر بما وضع عنه إذا لم توضع إلا قدر ما نقص من المنفعة المعروفة. والله أعلم".[2]

وتحديد الأجرة هذا يمكن أن يكون برضى الطرفين كما يمكن عن طريق الحكومة والقضاء عند عدم الاتفاق، أو أن تقوم الحكومة بتخفيض الإيجار بنسبة مئوية معينة كـ 10% أو أقل أو أكثر.

3,5. المتضررون بشكل كلي:

في هذه الحالة يكون الضرر كلياً بحيث يتوقف عمل الشخص الذي يكون مصدراً لرزقه بشكل كامل ولا مصدر آخر له ولا مال له في البيت يصرف منه على نفسه، فالشخص الذي توقف علمه بسبب الحظر الذي فرضته الحكومة على الناس، فأصبح بلا مال يدفع منه إيجار منزله أو محله التجاري فإنه في هذه الحالة أمام عدة أمور: منها أن يقوم بفسخ عقد الإجارة لعدم تمكنه من دفع الأجرة الشهرية، أو أن يتفق مع صاحب البيت على تخفيض الأجرة إلى قدر يستطيع معه المستأجر دفع الأجرة، أو أن يقوم صاحب البيت تأجيل دفع الأجرة إلى حين انتهاء الجائحة،كما يمكن لصاحب الأعيان المستأجَرة أن يعفوا –تفضلاً وإحساناً– عن الأجرة في ذلك.[3]فهذا العذر وإن كان في المستأجِر فإنه يمكنه فسخ العقد؛ لأن حكم الوالي أو الحاكم بمنع المستأجِر من عينه التي استأجرها ينزل منزلة هلاك أو فناء منفعتها فيجوز له الفسخ بذلك، وقد تقدم معنا أن المالكية يجيزون فسخ الإجارة إذا أمر السلطان بإغلاق الحوانيت،[4]وبهذا المعنى قال رسول الله صلى الله عليه: "لو بعت من أخيك ثمراً، فأصابته جائحة، فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئاً، بم تأخذ مال أخيك بغير حق"،[5] فهو لم ينتفع بتلك العين في فترة الحظر فكيف يُفرض عليه دفع الأجرة على منفعة عين مُنع منها لسبب لا يعود عليه.

وقد ورد "أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بوضع الجوائح"[6]وقد أورد الإمام النووي الروايات المتعلقة بالجوائح فكانت تلك الروايات تتحدث عن الثمر الذي تأتيه جائحة فتفسده، وقد اختلف الفقهاء في تلك الجوائح هل وضعها واجب أو مستحسن على أقوال،[7]وهذه الأحاديث وإن كانت واردة في الجائحة التي تجتاح الثمر فإنه يمكن تعميمها على الجوائح التي تتسبب في خسارة الشخص أو عدم تمكنه من الوصول إلى عينه المستأجَرة، والجامع المشترك بين جائحة الثمر وغيرها من الجوائح هو عدم تمكن الشخص من استيفاء المنفعة المرجوة بالشكل المراد الذي من أجله سعى إلى إبرام العقد، وعليه فكماتم وضع جائحة الثمر فإنه يتم وضع كل جائحة تمنع المستأجِر أو غيره من الانتفاع بالعين المستأجرة، والله أعلم.

6. النتائج:فيما يلي أهم النتائج التي انتهى إليها البحث:

1. الوباء هو كل مرض عام انتشر وفشا في منطقة أو في الدنيا.
2. اتفق الفقهاء على أن عقد الإجارة عقد لازم واختلفوا في الأعذار المجيزة لفسخه بين موسع ومضيق ومانع.
3. أجاز الحنفية فسخ الإجارة بالأعذار الخاصة لطرفي العقد وإن لم يكن العذر في محل العقد، ووافقهم مجمع الفقه في حالة الأعذار الطارئة.

---

[1]ينظر إلى الصفحة 7 من البحث، وفتوى منشورة من قبل مجموعة من الفقهاء المعاصرين على صفحة قناة الجزيرة نت الإخبارية بعنوان "كورونا وإيجار المساكن والمحال".

[2] تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، *مجموع الفتاوى*. تح.عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ/1995م)، 311/30؛ وفتوى منشورة من قبل مجموعة من الفقهاء المعاصرين على صفحة قناة الجزيرة نت الإخبارية بعنوان "كورونا وإيجار المساكن والمحال".

[3]فتوى منشورة من قبل مجموعة من الفقهاء المعاصرين على صفحة قناة الجزيرة نت الإخبارية بعنوان "كورونا وإيجار المساكن والمحال".

[4]الصحيفة 7 من البحث.

[5] مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، *صحيح مسلم*. تح.محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، كتاب المساقاة، باب وضع الجوائح، رقم (1554).

[6]مسلم، *صحيح مسلم*، كتاب المساقاة، باب وضع الجوائح، رقم (1554).

[7]محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج *شرح صحيح مسلم بن الحجاج* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 2، 1392)، 216/10؛ *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 69/15 وما بعد.

4. الأصل عند المالكية لزوم عقد الإجارة، ويجوز فسخها بالأعذار القاهرة كالخوف العام وأمر السلطان.

5. ذهب الشافعية والحنابلة إلى عدم جواز فسخ الإجارة بالأعذار الخاصة التي تكون في غير المعقود عليه، إلا في قول عند الماوردي، بينما أجاز الحنابلة فسخه بالعذر العام والخوف.

6. الذين لم يتضرروا بهذه الجائحة لا يجوز لهم طلب فسخ الإجارة أو طلب انقاص الأجرة.

7. المتضررون بشكل جزئي يستطيع الطرفان الاتفاق على تخفيض الأجرة بما يتناسب بالضرر الحاصل.

8. المتضررون بشكل كلي كأصحاب البيوت والمحلات التجارية المستأجرة يستطيعون فسخ عقد الإجارة إلا إذا كان لهم مال قد ادخروه لوقت الحاجة، رعاية لحق صاحب العين المستأجرة.

المصادر

ابن الرفعة، أحمد بن محمد بن علي الأنصاري. *كفاية النبيه في شرح التنبيه*. تح. مجدي محمد سرور باسلوم. دار الكتب العلمية، ط 1، 2009م.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد. *زاد المعاد في هدي خير العباد*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 27، 1415هـ /1994م.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. *مجموع الفتاوى*. تح. عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ/1995م.

ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي. *تحفة المحتاج في شرح المنهاج*. روجعت وصححت. على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، مصر: المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، 1357 هـ - 1983م.

ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد. *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ط 4، 1395 هـ/1975 م.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. *رد المحتار على الدر المختار*. بيروت: دار الفكر، ط2، 1412هـ - 1992م.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد. *المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني*. بيروت: دار الفكر، ط1، 1405.

ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، ط1.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. تح. محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط 1، 1422هـ.

البعلي، محمد بن أبي الفتح. *المطلع على ألفاظ المقنع*. تح. محمد بشير الأدلبي، بيروت: المكتب الإسلامي، 1981/1401.

البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. *شرح منتهى الإرادات*. بيروت: عالم الكتب، ط2، 1996.

البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس. *كشاف القناع عن متن الاقناع*. تح. لجنة متخصصة في وزارة العدل. السعودية: وزارة العدل، ط 1، 1421 هـ/ 2000 م.

الحطاب، محمد بن عبد الرحمن المغربي. *مواهب الجليل لشرح مختصر خليل*. بيروت: دار الفكر، ط2 1398.

الخرشي، محمد. *الخرشي على مختصر سيدي خليل*. بيروت: دار الفكر للطباعة.

الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد. *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1415هـ / 1994م.

الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة. *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*. بيروت: دار الفكر.

الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. *مختار الصحاح*. تح. يوسف الشيخ محمد، بيروت: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، ط 5، 1420هـ / 1999م.

الشافعي، محمد بن إدريس. *الأم*. بيروت: دار المعرفة، ط2، 1393.

عبده، أحمد إدريس. *فقه المعاملات على مذهب الإمام مالك*. الجزائر: دار الهدى.

عتر، محمد ماجد. *المفصل في الفقه الحنفي الأموال والمعاملات المالية*، حلب: دار المستقبل، ط 1، 1426هـ/2005م.

العدوي، علي بن أحمد بن مكرم. *حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني*. تح. يوسف الشيخ محمد البقاعي، بيروت: دار الفكر، 1414هـ - 1994م.

العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى. *البناية شرح الهداية*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1420 هـ /2000 م.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. بيروت: مؤسسة.

القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي. *الإشراف على نكت مسائل الخلاف*. تح. الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط 1، 1420هـ / 1999م,

الكاساني، علاء الدين. *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. بيروت: دار الكتاب العربي، ط 2، 1982.

الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب. *الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني*. تح. الشيخ علي محمد معوض – الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1419 هـ /1999م.

مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة القرار رقم 7.

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. *صحيح مسلم*. تح. محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

المطرزي، ناصر بن عبد السيد أبي المكارم ابن على أبو الفتح برهان الدين الخوارزمي. *المغرب في ترتيب المعرب*. بيروت: دار الكتاب العربي.

الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف الكويتية.

النفراوي، أحمد بن غانم بن سالم ابن مهنا. *الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني*. تح. رضا فرحات، مكتبة الثقافة الدينية.

النووي، محيي الدين يحي بن شرف. *شرح صحيح مسلم بن الحجاج*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 2، 1392.

النووي، يحي بن شرف. *روضة الطالبين وعمدة المفتين*. تح. زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط 3، 1412هـ / 1991م.

BEŞİNCİ BÖLÜM
İSLÂM TARİHİ ve MEDENİYETİNDE SAĞLIK

İSLÂM MEDENİYET TARİHİNDE SAĞLIK KURUMLARI VE HASTANELER

Mahmut DÜNDAR*

GİRİŞ

Hem tedavi ve hem de hastalık manasına gelen "tıb" kelimesi hastalıkları ve sakatlıkları iyileştirmek, hafifletmek veya önlemek amacıyla başvurulan teknik ve ilmi çalışmaların tümüne denmektedir. Ancak örfte "tıb" kelimesinden üretilen "tabib" kelimesi, hastaları tedavi eden hazık hekim ve doktor anlamında kullanılmaktadır.[1]

İnsanların dünya ve ahiret vazifelerini hakkıyla yerine getirerek dünya ve ahiret saadetinin teminini temel hedef edinen İslâm dini, bunu gerçekleştirmenin birçok yönünü belirtmiştir. Bu yönlerin en önemlilerinden birisi de sağlığa ve tıp ilimlerine uygun yaşamı yakalamaktır. Tıpkı halk arasında yaygın olan "Her şeyin başı sağlıktır" sözünden anlaşıldığı gibi dünya ve ahiret saadeti için görevleri hakkıyla yerine getirmek üzere sağlıklı olmak gerekir. Beden sağlığı yanında ruhen de sağlıklı olabilmek için dinin inanç, ibadet ve muamelat olarak belirlemiş olduğu alanlara uygun bir yaşam tarzını benimsemek gerekir. Dolayısıyla maddi temizliğin manevi temizlik denilen ruhi temizlik ve huzur ile bütünleştirmek gerekir. Böylece "Temizlik Dini" olarak da bilinen İslâm Dini'nin gereği olarak Hz. Peygamber; "*Temizlik imanın yarısıdır*"[2] ve "*İki nimet hususunda insanların çoğu aldanmıştır. Bunlardan ilki sağlık, diğeri de boş vakittir*"[3]ifadelerinde bulunmuşlardır.

Belirtilenlere bağlı İslâm Dini, beden ve ruh sağlığını birlikte ele almış, her ikisinin de bütünlük içerisinde gerçekleşmesini istemiştir. Nitekim Hz. Muhammed bu durumu hadisi şeriflerinde şöyle belirtmişlerdir: *"Evinizin önünde akan bir nehir olsa da günde beş defa bu nehirde yıkansanız, üzerinizden kirden bir iz kalır mı hiç? İşte beş vakit namaz da böyledir, günahları siler, süpürür*".[4] Böylece beden sağlığının yanında ruh sağlığı temin etmek üzere maddi ve manevi temizliğin birlikte gerçekleştirilmesi gerekir. Bunun için bedenin temizliğine, helal gıdalarla, temiz yiyecek ve içeceklerle beslenilmesine dikkat edilmeli, Allah'a teslimiyetle manevi huzur edinilebilmelidir. Nitekim bu anlamda Kur'an'ı Kerim'de "*Ey iman edenler! Eğer siz ancak Allah'a kulluk ediyorsanız, size verdiğimiz rızıkların iyi ve temizlerinden yiyin ve Allah'a şükredin.*"[5], "*Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden helal, iyi ve temiz olarak yiyin ve kendisine inanmakta olduğunuz Allah'a karşı gelmekten sakının*."[6] ayetleri bulunmaktadır.
Yapılan çalışmada Kur'an'ın ve Sünnetin önem verdiği maddi ve manevi sağlıktan, Müslüman tıp bilim adamlarının yaptıkları katkılarından bahsederken ilgili literatür çalışmalarla edinilen sonuçlardan yararlanılmaktadır. Alana ve okuyucuya katkılar sağlanacağı düşünülmektedir.

1. İSLÂM'IN SAĞLIĞA VERDİĞİ ÖNEM

* Doç. Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mahmutlardan@hotmail.com.
* ORCID ID:https://orcid.org/0000-0003-1856-6494.

[1] Komisyon, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük* (Ankara: MEB Yayınları, 1996), IV/ 2881; Mahmut Dündar, *İlk Dönem İslâmi Eğitim-Öğretim Faaliyetleri* (İstanbul: Işrak Yayınları, 2011),137.
[2] Müslim, Taharet,1.
[3] Buhari, Rikak, 2304.
[4] Müslim, Mesâcid, 51.
[5] Bakara 2/172.
[6] Maide 5/88.

İslâm'da en çok rağbet edilen ve gelişen ilimlerin başında tıp ve tıp ilimleri gelmektedir. Hemen hemen birçok Müslüman bilim adamı tıp ilimleriyle de uğraşarak aynı zamanda birer büyük tıp âlimi olma özelliğine sahip olmuştur. İslâm bilim adamlarının tıp alanındaki zengin ve üretken çalışmaları, Batıyı hayran bırakırcasına 18. Yüzyılın sonuna dek ciddi bir şekilde etkilemiştir. Bu anlamda İslâm'ın yetiştirdiği birçok bilim adamı, ürettikleri kitap ve eserleri ile tıp ilmine, tarihine önemli katkılar sunmuştur. Yeri geldiğinde bu bilim adamların en öncülerinden ve eserlerinden söz edilmektedir.[1] Başta Yüce Allah'ın "*Allah çok tövbe edenleri de çok temizlenenleri de sever*"[2] ayeti olmak üzere Tıbbın önemini bildiren 40'a kadar ayet ile birçok hadisin varlığı bilinmektedir. Nitekim sağlığa zarar verebildiğini düşünüldüğünde suyu kullanmak yerine teyemmüm edilebilmesi gibi ruhsatlara ve ön önlemlerin alınabileceğine; "*Ey iman edenler nefsinizi öldürmeyiniz*"[3]ayeti vb. ile işaret edilmektedir.

Hz. Peygamber de "*Allah Teâla Hazretleri hastalığı da ilacı da indirmiştir. Her hastalığa bir ilaç vermiştir. Öyleyse tedavi olun, ancak haram olan şeylerle tedavi olmayın*".[4] Beden ve ruh sağlığı korumanın gereğine aynı zamanda "*Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayınız; iyilik yapınız*"[5] ayeti ile işaret edilmektedir. Gazâlî'ye göre tıb "beden sağlığı ilmi" iken ahlak da "ruh sağlığı" ilmidir.[6] Dolayısıyla ayeti kerimede beden sağlığımızı kurumamız istenirken iyilik gibi ahlaki davranışta bulunarak ruh sağlığımızı da kurumamız istenmektedir.

İlk iki büyük halife Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer ve büyük ilim sahibi Ümmü'l-Mü'minin Hz. Ayşe gibi büyük sahabenin de tıbba ve sağlığa önem verdiklerine dair tavsiye ve uygulamaları mevcuttur. Nitekim Hz. Ebu Bekir, Hz. Ayşe'nin yanına vardığında Yahudi bir kadının okuyup efsunlayarak onu tedavi etmeye çalıştığını görünce kadına "onu Allah'ın kitabıyla okuyup tedavi et" der. Hz. Ömer de tedavi yaptığını duyduğu herkesten kendisini tedavi etmesini isterdi. Uygun görmediği bir yöntemin uygulanmasının sonucunu olumlu gördüğünde bu yöntemin uygulanmasına izin verirdi. Nitekim Hukne yapmak isteğini Hz. Ömer'e ileten şahsın bu isteğini uygun görmeyerek reddeden Hz. Ömer, ağrısının artması sonucu şahsın hukne yaparak şifa bulduğunu öğrenince ona "eğer tekrar hasta olursan yine hukne yap" diyerek uygun görmediğine izin verir. Hz. Ayşe'nin yanına gelen Ümmü Cemile adındaki bir bayan; " ben yüzümdeki çillerden tedavi gören bir kadınım. Bunun günah olduğunu düşündüm ve vazgeçmek istiyorum. Bana ne yapmamı emredersiniz?" der. Hz. Ayşe de cevaben; "Hz. Peygamber zamanında birimizin gözlerinden biri diğer gözünden güzel olduğunda ona : (Onu çıkar diğerinin yerine koy, diğerini de çıkar onun yerine koy) denirdi. Bundan bu durumun da mubah olduğunu düşünerek kadına tedavisine devam etmesini ister. Ammar b. Yasir'in de fıtık sebebiyle elbisesinin altına şal (kalın giysi) giydiği bilinmektedir vb.[7] Dolayısıyla Hz. Peygamber'i takip eden sahabe de sağlığa önem veren uygulamaları ve tavsiyeleri bulunmaktadır.
Ayrıca tıbbın önemi ile ilgili İmam-ı Şafii'nin şu sözleri bulunmaktadır:

---

[1] Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi* (Ankara: TDVY, 2017), 281.
[2] Bakara 2/222.
[3] Nisa 4/29.
[4] Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani, Sünenu Ebi Davud, thk. Kemal Yusuf Hut (Beyrut: Daru'l-Cinan,1988),Tıb/11.
[5] Bakara 2/195.
[6] Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Din* (Mısır: yy,1334),I/48-49.
[7]Hâkim, en-Neysaburi, Ebu Abdullah Muhammed, *Müstedrek alâ Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), IV/319.

"İki sınıf ve kesim vardır ki insanlar onlardan müstağni olamazlar ve onlarsız yapamazlar. Bunlar âlimler ve tabiblerdir. Zira âlimler dinlerini, tabibler ise bedenlerini korumak için gereklidirler"[1]

"Helal ve haram bildiren ilimden sonra, tıbdan daha asil ilim yoktur".[2]

2. HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE ORTAYA ÇIKAN HASTALIKLARA KARŞI KULLANILAN TEDAVİ YÖNTEMLERİ

İslâm'ın özellikle korunmasını istediği beş şeylerden "hayat[3], din[4],akıl[5], nesil[6], mal ve mülk[7]" birisinin hayatın-canın korunması olduğundan her insan tüm bela, musibet ve hastalıklara karşı kendini korumalıdır. Bunun için Hz. Musa ve Hz. İsa gibi vahiy kaynaklı diğer Peygamberler gibi Hz. Peygamber, karşılaşılan hastalıklara karşı korunmak için tedavi yöntemlerinin kullanılmasını önermiş ve uygulanmasını istemiştir.[8]

Ortak amaç ruhun ve canın korunması olduğundan her toplum, korunma dayanağı farklılık gösterse de tıbba önem vermiş, kendisine göre ilgili eserler ve yöntemler üretmiştir. Özellikle cahiliye döneminde kitap ehli olanlar bulunduklarına rağmen bunların yerine kâhinlere, arrâflara, büyücülere, müneccimlere başvurulmuş ve bunlar da halkı otoritelerine alarak etkilemişlerdir. Ancak Hz. Peygamberin gelişiyle bu tür insanlara başvurmak yerine Hz. Peygambere başvurulmuş, Hz. Peygamber de bazen bizzat kendisi müdahale ederek, bazen çeşitli dualar öğreterek, bazen işin ehline yönlendirerek ve hatta bu işle uğraşıp ehil olmayanları yaptıkları olumsuzluklardan sorumlu tutarak sağlığın, tıbbın ne denli önemli olduğunu ve uzman kişilerce yapılmasının gereğini belirtmiştir.[9]

Hz. Peygamber, "*Hastalarınıza zorla yedirip içirmeyin*"[10] hadisi şerifiyle hastalıklarla ilgili genel bir sağlık ilkesini belirttiği gibi günlük yaşamda karşılaşılan ve karşılaşılabilen her hastalığa karşı korunmak veya sağlığa kavuşmak için de tedavi ile ilgili ayrı ayrı yöntemlerini ve tavsiyelerini belirtmişlerdir.

Özellikle Medine'de İslâm Devleti'ni kuran Hz. Muhammed burada ortaya çıkan hastalıklara karşı tedavi yöntemlerini belirtirken hastalık durumuna yakalanmamak için de öncelikle aşağıdaki durumlara dikkat edilmesinin gereğini belirtmişlerdir:

a-Durgun su yerine akan suda yıkanmalı ve buradan ihtiyaç giderilmeli.[11]

---

[1]

[2] İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), XI/253.

[3] Maide 5/32.

[4] Tevbe 9/32.

[5] Fatır 35/28; Mücadele 58/11.

[6] İsra 17/32.

[7] Şura 42/30, 42; Enfal 8/53.

[8] M. Zeki Palalı, "Cüzzam", *DİA* (İstanbul: TDVY,2008), VIII/150-152.

[9] İlyas Uçar, "Hz. Peygamber Zamanında Medine'de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 197.

[10] İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed, *Sünenü İbn Mâce,* nşr. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim Âl eş-Şeyh (Riyad: Darussalam, 1999), Tıbb 4.

[11] Müslim, Tahâret 95,97.

b-Başta mescitler olmak üzere toplumun bulunduğu yerlere tükürülmemeli ve sümkürülmemeli.[1]

c-Açık alanda tuvalet ihtiyacını karşılamak durumunda kalındığında üste başa sıçramanın olmamasına dikkat edilmesi gerektiği gibi bunun için su yolları, gölgelikler ve yol kenarları seçilmemeli.[2]

d-Sünnet olmaya, bıyıkları kısmaya, etek tıraşı olmaya, koltuk altlarını temizlemeye ve tırnakları kesmeye, kılık-kıyafeti temiz ve düzgün tutmaya dikkat edilmeli.[3]
Hz. Peygamber, ortaya çıkan her hastalık için ayrı ayrı önerilerde bulunmuşlar ve bazı yöntemlerin kullanılmasını istemişlerdir. Bu arada hastalıklara karşı alınması gereken tedbirlerin alınmasının gereğine dikkat çektikleri gibi aşağıda belirtileceği üzere bunlara karşı sabır göstererek hastalıkların şiddet derecesine bağlı ölenlerin şehadet mertebesinde öleceklerini belirtmekle bu durumun manevi boyutuna ve moral motivasyonuna da dikkat çekmişlerdir.

Hz. Muhammed, Ortaya çıkan veba salgınına karşı*"bir yerde veba çıktığını duyarsanız oraya girmeyin, bulunduğunuz yerde veba çıkarsa o bölgeden ayrılmayınız"*[4]sözleriyle karantinaya dikkat çekmiştir. "**Zatü'l-Cenb**" diye bilinen bir tür akciğer hastalıklarına karşı kustu'l-bahri ve udu'l-Hindi bitkilerinin, vers otunun, zeytinyağının[5] ve derani tuzunun[6] kullanılmasını tavsiye ederlerken bu hastalık sebebiyle, karın ağrısı gibi dâhili hastalık sonucu ıstırap çekerek ölenlerin şehit sayıldıklarını belirtmişlerdir.[7] Bir nevi cilt hastalığı olan "**Kardeşen Hastalığı**"na yakalananlara ipek giysi giymelerine izin verildiği[8] gibi sarımsak ve soğan yemek de tavsiye edilmiştir.[9] "**İshal Hastalığı**"na karşı bal şerbeti içmek önerilirken[10] "**Baş Ağrısı**" hastalığı için kustu'l-hindi bitkisinin kullanılması önerilmiştir.[11] Kalp rahatsızlıkları için ilgili tıp doktoruna yönlendirme yapıldığı[12] gibi uhdu'l-hindi bitkisinin kullanılması da tavsiye edilmiştir[13]. "**Göz Hastalıkları**" için mantar suyu sıkma[14] ile nar yemenin uygulandığı[15], boğaz iltihabı olarak "**Bademcik ve Boğaz Ağrısı**" hastalığı için udu'l-hindi bitkisinin[16] ve boğaza

---

[1] İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe Nümeyrî Basrî, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere,* thk. Ali Muhammed Dendel, Yasin Sadeddin Beyân (Beyrut: yy., 2012), I/16-24.
[2] Ebû Dâvud, Tahâret 1,2.
[3] Müslîm, Tahâret 39; Ebû Dâvud, Libâs 17.
[4] Buhârî, Tıbb 30.
[5] Tirmizî Tıbb 28.
[6] Ebû Mervân, Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân Sülemî, *İlâc bi'l-Ağziyye ve'l-A'sâb fi'l-Bilâdi'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1998), I/33.
[7] Beğâvî, Ebü'l-Kāsım Abdullâh b. Muhammed b. Abdilazîz b. Merzübân, *Mu'cemu's-Sahâbe* (Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân,2000), I/453.
[8] İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî Haşimî, Basrî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr* ,thk. Alî Muhammed Ömer (Mısır: Mektebetü'l-Hancî,2001), III/121.
[9] İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), III/307.
[10] Tirmizî, Tıbb 31.
[11] Ebû Mervân, Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân Sülemî, *İlâc bi'l-Ağziyye ve'l-A'sâb fi'l-Bilâdi'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1998),I/51.
[12] Ebû Dâvud, Tıbb 12.
[13] Ebû Mervân, I,51.
[14] Tirmizî, Tıbb 22.
[15] Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyyâ, *Hâvî fi't-Tıbb*, thk. Heysem Halîfe (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 2002),VI/173.
[16] Ebû Mervân, I/51.

damlatmayla ilacın kullanıldığı[1] belirtilmiştir. Yüzdeki "**Sivilceler**" için dağlama yöntemi kullanılırken[2] "**Baras**" diye adlandırılan ciltte görülen beyaz lekeler için hacamatın yapılması[3] ve "**Hazımsızlık**" için deve sütünün içilmesi önerilmiştir[4]. "**Çiçek Hastalığı**"na karşı erâk denilen bitkinin pişirilip suyunun içilmesi önerilirken[5] "**Sarılık**"[6] ve "**Siğil**"[7] hastalıkları için rukye yaptırma tavsiye edilmiştir. Özellikle Hz. Peygamber birçok hastalığa karşı sabır göstermeyi[8] ve dua etmeyi[9] önermişlerdir. Nitekim Uhud Savaşı'nda babası şehit olan ve teselli için Hz. Peygambere gelen kekeme Beşir b. Akrebe, Hz. Peygamberin duasıyla iyileştiği bildirilmiştir[10] vb.

Yukarıda belirtilen hastalıklar için önerilen tavsiyelere vb. bakıldığında Hz. Peygamberin ihmal etmediği ve çok önemsediği insan sağlığı için aşağıda belirtilen yöntemlerin uygulanması uygun bulunmuştur.

1- Karantinaya Alınma Yöntemi: Yukarıda belirtildiği üzere Hz. Peygamber "*bir yerde veba çıktığını duyarsanız oraya girmeyin, bulunduğunuz yerde veba çıkarsa o bölgeden ayrılmayınız*" sözleriyle karantina yöntemini tavsiye etmiştir.
2- Dağlama Yöntemi: Nitekim Ebu Talha'nın, İbn Ömer'in ve Enes b. Malik'in geçirdikleri yüz felci ile Esad b. Zürare'nin yüzünde çıkan sivilceler bu yöntemle iyileştirilmiştir.[11] Hz. Peygamber'in Übey b. Ka'b'i gönderdiği doktor da gerekli gördüğü ilgili damarını kestikten sonra rahatsızlık bölgesini dağlamıştır.[12]
3- İlaç Kullanma Yöntemi: Dua ve bitkisel tedavinin yanında ilaç kullanma yoluna da gidilmiştir. Tıpkı Hz. Peygamberin hastalığı sırasında ilaç kullandığı gibi.[13]
4- Perhiz Yöntemi: Hastalıklara yakalanmamak üzere besinlerin doğru ve ölçülü kullanılması olan bu yöntemle ilgili Hz. Muhammed "*Âdemoğlu, mideden daha şerli bir kap doldurmaz. Âdemoğluna belini doğrultacak birkaç lokma yeter. Yine de yemek isterse: Üçte birini yemeğe, üçte birini suya, üçte birini de nefesine ayırsın*".[14]gibi önerilerde bulunmuştur.

---

[1] Levent Öztürk, *Hz. Peygamber Döneminde Sağlık Hizmetlerinde Kadınların Yeri* (İstanbul: Ayışığı Yayınları,2001), 186.
[2] Tirmizî, Tıbb 11.
[3] Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Tıbbu'n-Nebevî* (YY.: Dâru İbn Hazm,2006), II/515.
[4] Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed Şeybânî, *Müsned,*thk. Şuayb Arnavûtî, Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,2001), I/629.
[5] Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' San'ânî Himyerî, *Musannef*, thk. Habîburrahmân A'zamî (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî,1403/1983), VIII/498.
[6] Buhârî, Tıbb 35.
[7] İbn Mâce, Tıbb 29.
[8] Taberî, Muhammed b. Cerîr,*Târihu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm (Kahire: Dâru'l-Maârif, Kahire, ts.), III/145.
[9] Takiyuddîn Ahmed b. Alî b. Abdülkâdir b. Muhammed Makrizî, *İmtâü'l-Esmâ' bi mâ li'n-Nebiyyi mine'l-Ahvâli ve'l-Emvâli ve'l-Hafedeti ve'l-Metâ'*, thk. Muhammed Abdulhamîd Nemîsî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,ts),XII/3.
[10] İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ebu'l Hasen Alî b. Ebü'l-Kerem, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe,* thk. Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1994), I/401.
[11] Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed Hasenî İdrîsî, *Nizâmü'l-Hukûmeti'n-Nebeviyyeti (Terâtibü'l-İdâriyye)*, thk. Abdullâh Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, Beyrut, ts.), I/357.
[12]Ebû Dâvud, Tıbb 6.
[13] Buhârî, Tıbb 21.
[14] Tirmizî, Zühd 47.

5- Hacamat Yöntemi: İki omuz arası, boyun damarları, baş ve ayak gibi organlardan kan çıkarma olarak bilinen bu yöntemin[1] kullanımı ile ilgili Hz. Peygamber'in tavsiyelerinin olduğu rivayet edilmektedir.[2]

6- Protez Kullanma Yöntemi: Kopan bir uzvun yerine görevini görecek başka bir nesnenin takılması anlamına gelen bu yöntem Hz. Peygamber döneminde kullanılmıştır. Tıpkı Arfece b. Es'ad'in savaşta kesilen burnu yerine protez gümüşten bir burun taktırması ve bu protez koku yapınca bunun yerine altın protez taktırması gibi.[3]

7- Suyla Tedavi Yöntemi: Özellikle ateşli hastalıklara karşı kullanılan bu yöntemi Hz. Peygamber hastalığında kullanmıştır.[4]

8- Rukye Yöntemi: Hastalıklardan korunmak için dua okuyup üfleme olan bu yöntem[5] Cahiliye döneminde sık sık kullanılıp şirk unsurlarını taşıdığından ilk etapta yasaklanmıştır. Daha sonra Müslümanlar bu yöntemi şirk unsurlarından ayıkladıklarında Hz. Peygamber "*İçerisinde şirk barındırmayan rukyede size bir beis yoktur*" sözleriyle bu yöntemin uygulamasını serbest bırakmıştır.[6]

9- Psiko-Terapi Yöntemi: Hz. Peygamber döneminde bu yöntem telkin, teselli veya manevi destek olarak kullanılmıştır.[7]

10- Bitkisel Tedavi Yöntemi: Tarih boyunca yaygın olarak kullanılan bu yöntem Hz. Peygamber döneminde de kullanılmış ve tavsiye edilmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamberin kullandığı yöntemlerden bir kısmı modern tıbda kullanılırken bir kısmı da alternatif tıb adıyla kullanılmaktadır.[8]

3. İSLÂM'IN SAĞLIKLA İLGİLİ GELİŞME DÖNEMLERİ VE YAPILAN İLMİ FAALİYETLER

Beden ve ruhi bütünlük içerisinde akıllı bir varlık olarak yaratılan insan, ilk dönemlerden itibaren ne yaptığını bilen ve yaptıklarıyla tecrübe kazanan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Tabiat-dış dünya, akıl ve birtakım güçlerle donatılmış olan insanın hizmetine sunulmuştur. Dolayısıyla insanoğlunun dış dünyada karşılaştığı, karşılaşabileceği maddi ve manevi sorunlara karşı fiziki ve ruhi sağlık için dinin önerdiği maddi ve manevi reçetelere uyması gerekir. Din ve buna bağlı tıp asıl mecralarından sapmadan, yozlaştırılmadan uygulandığında sağladıkları beden ve ruh sağlığıyla insanın mutluluğu-huzuru hep kaçınılmaz olmuştur. Zira sağlıklı bir din anlayışı birtakım zorluklara, hastalıklara ve acı verici durumlara karşı dayanma gücünü verdiği gibi sağlıklı bir tıbbi bilgi de hastalıklara karşı koruyucu fonksiyonu görürken aynı zamanda hastalıkları tedavi edici bir fonksiyonu da göstermektedir. Özellikle tarihsel sürece baktığımızda tıbbın şekillendiği ve gelişme gösterdiği önemli mekânlardan birinin de kuşkusuz dini mekânlar olduğunu görebilmekteyiz. Nitekim Mısır tapınakları, Yunan asklepionları, Hristiyan ve Budist manastırları tıbbın gelişmesine katkı sağladığı gibi İslâm Dini sayesinde de insanlık tarihi din ve tıb alanında büyük tecrübeler edinerek önemli birikimlere ulaşmıştır.[9] Özellikle İslâm, ilk

---

[1] Ebû Dâvud, Tıbb 4-5.
[2] İbn Mâce, Tıbb, 20.
[3] Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Bursân ve'l-Urcân ve'l-Umyân ve'l-Hulvân*, thk. Abdüsselâm Muhammed b. Hârun (Beyrut: yy, 1410/1990),482.
[4] Tirmizî, Tıbb 33.
[5] İlyas Çelebi, "Rukye", *DİA* (İstanbul: TDVY.2008), XXXV/ 219.
[6] Ebû Dâvud, Tıbb 18.
[7] Tirmizî, Tıbb 4.
[8] Uçar, "Hz. Peygamber Zamanında Medine'de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri", 211-212,214.
[9] Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi,* 281.

Peygamber'den itibaren bozulan tevhid inancını temin ederek insanın sağlıklı bir dini hayatı yaşamasını ve buna bağlı bir bütünlük içerisinde maddi ve manevi ahengini sağlamak üzere Allah'ın tabiata ve fıtrata yerleştirdiği kanunlara uyulmasını istemektedir. Bunun kodlarını veren Kur'an-ı Kerim'de indirilen ayetlerin müminler için şifa olduğu, onları tüm manevi hastalıklardan, cahilce düşüncelerden koruduğu, bedeni ve ruhi hastalıklar için de tedavi edici özelliği bulunduğu belirtilmektedir.[1]

Hz. Peygamber'in çeşitli hastalarla karşılaşarak tedavileri için maddi ve manevi olarak yapmalarını tavsiye ettikleriyle başlayan İslâmi tıb, daha sonra bu tavsiyeler "Tıbbü'n-Nebevi" olarak kitaplaştırıldığı gibi hadis kitaplarında ayrı bir bölüm olarak da yer almıştır. Nitekim İmam Buharî'nin Sahihi'ndeki "et-Tıbbü'n-Nebevi" bölümü bu anlamda şöhret bulmuştur. Öte yandan tarih sürecinde İslâm tıbbı, tercümeler yoluyla eski Yunan ve eski Hind tıb kitaplarıyla ve yabancı doktorların Abbasi hastanelerinde çalıştırmalarıyla yabancı tıblardan etkilenmiş olsa da kısa sürede ortaya koyduğu yeni görüş ve buluşlarla büyük gelişme göstermiş ve oldukça tıb bilimlerinin gelişip ilerlemesine katkı sunmuştur.[2]

Arapların ilk doktoru olarak Lokman-ı Hekim kabul edilirken ilk Müslümanlardan doktor sıfatını kazanan ise miladi altıncı asırda dünyaya gelen, Cündüşapür Hstanesi'nde Tıb ilmini tahsil eden Haris b. Kelede es-Sakafi'dir. Hıfzu's-Sıhha konusunda ihtisas yapan Haris İran Kisrası Hüsreveyh'in özel doktorluğunu yaptığı gibi Hz. Peygamber'in de teveccühünü kazanmış, Hz. Peygamber ona yakınlık göstermiş, değer vermiş ve hicri 33 yılında ölümüne dek Arapların güven mercii olmuştur.[3] Aşırı yemek yememeyi, yemekten hemen sonra yıkanmamayı tavsiye ederken aynı şekilde kan aldırmayı ve "hukne"yi önermiş, tıp alanında "Kitabü'l-Muhavere fi't-Tıbb Beynehu ve Beyne Kisra Noşirevan" adlı esiri de ortaya koymuştur.[4]

Babasının yolunu takip eden oğlu Nedr de babasından tıp ilmini tahsil etmiş, safra hastalığında kullanılan ve kendisine nisbet edilen müshil tohumlarını keşfederek bu alanda şöhret bulmuştur. Bu arada İbn Ebi Remse et-Temimi de İlmü't-Teşrih (Anatomi) ile uğraşmıştır.[5] Bu dönemde Temim kabilesinden İbn Ebi Ramsa adında bir ameliyatçıdan da bahsedilmektedir. Ali b. Rabbân et-Taberi ise miladi sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda yetişen Hristiyan kökenli Müslüman tabiblerin en önemlilerinden olup tıb ve eczacılık alanında 850 yılında 360 bölümden oluşan "Firdevsü'l-Hikme" adlı tıp kitabını yazmıştır. Edindiği tıbbi bilgilerle sadece hastalıkların teşhis ve mahiyetlerini incelememiş, aynı zamanda çeşitli tedavi yöntemlerini de göstermiştir. Onun yetiştirdiği en önemli talebelerinden ve İslâm tarihinin unutulmaz şahsiyetlerinden Fahrü'd-Din er-Râzî de İslâm tıbbına büyük gelişme sağlamış, başta Doğu'da ve Batı'da en çok etki bırakan "Kitabu'l-Havî" adlı eseri olmak üzere ilgili birçok eser bırakmıştır. er-Râzî'ye müteakip X. yüzyılda Sinan b. Sabit, Latinlerin Holy Abbas olark bildikleri ve "el-Kitabu'l-Mâlikî" adındaki kitabın sahibi olan Ali İbnu'l-Abbas, Endülüs tabiblerinden İbn Cülül ve "Zadu'l-Musâfir" adındaki eserin sahibi Tunuslu İbnu'l-Cezzâr gibi ünlü tabibler yetişmişlerdir. Daha sonra uzun yıllar tesirini Doğu'da ve Batı'da sürdüren, İslâm tıbbının kalıcı şaheseri haline gelen ve kendisini ölümsüzleştiren "el-Kanun fi't-Tıbb" adlı ansiklopedik eseri üreten İbn Sînâ'yı görmekteyiz. İslâm tıb tarihinin kendisiyle övündüğü İbn Sînâ ile

---

[1] İsra 17/82.

[2] Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi,* 281.

[3] Dündar, *İlk Dönem İslâmi Eğitim-Öğretim Faaliyetleri,* 137-138.

[4] İbn Ebi Useybia, Ebu'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kasım, *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etibba* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye,1965), 167.

[5] Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, trc. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş (İstanbul: Kayıhan Yayınları,1987), II/228-229.

İslâm tıbbı en son zirveye ulaşırken İbn Sînâ da tabiblerin prensi olarak bilinmiştir. Böylece İbn Sînâ, Ali b. Rıdvan, İbn Butlan ve "Takvimu'l-Ebdân fi Tedbiri'l-İnsan" adlı ünlü eseri üreten İbn Cazla gibi meşhur tabibleri de XI. yüzyılda görmekteyiz. Yazdığı birçok eserinden meşhur "Kitabu'l-İktisad fi İslahi'l-Enfus ve'l-Ecsad" adlı eseriyle bilinen Endülüslü İbn Zuhur, Doğu ve İslâm dünyasında İsmail el-Cürcani ve Abdurrahman eş-Şirazi, İbn Bacce ve İbn Rüşd gibi filozofların da XII. yüzyılda tıb ilmiyle uğraşan önemli bilginler oldukları bilinmektedir.[1]

Anatomi sahasında çene kemiğini doğru tespit eden Abdullatif el-Bağdadi[2], Doğu'da hastalıklara yol açan sebepleri ile bunların belirtilerini inceleyen "el-Esbâb ve'l-'Alâmât" adlı eseri yazan Necibuddin es-Semerkandi ve tıb alanında birçok kitap yazan İbn Tarhâni, Endülüs'te eczacılık konusunda ün salan, yaptığı araştırmalarıyla bahsettiği 1400 tıbbi ilacın 300'den fazlasının ilk defa kendisinin tespit ettiğini belirten İbnu'l-Baytar, tıb biliminde kan dolaşımını keşfederek adeta devrim oluşturan ve yazdığı birçok eserinden "Şerhu Teşrihi İbn Sina" adlı eseriyle bilinen İbnu'l-Nefis, Suriye'de yetişip göz doktoru olarak bilinen İbn Yusuf ve Kutbeddin Şirazi gibiler de XIII. yüzyılda yetişmiş ünlü tabiblerdendirler.[3]

"Kitabu'l-İstiksa ve'l-İbrâmi" adlı eseriyle bilinen Endülüslü meşhur genel cerrah Muhammed eş-Şafra, Hipokrat'ın "Aphorisms"ı üzerine yazdığı Arapça şerhi "Umdetu'l-Fuhûl fi Şerhi'l-Fusûl" adlı eseriyle öne çıkan ve Anadolu Sivas'ta yetişen Türk Hekim Abdulaziz es-Sivasi, İran'da faaliyet gösteren İlyas eş-Şirazi, Filistin'de bulunan Ebu Said el-Afii, Endülüs'te yaşayan Ali eş-Şakûri, Cezayir'de hizmet sunan Ebi Hacala, Mısır'da göz doktoru olan eş-Şazıli, Yemenli el-Mehdi, Anadolu Osmanlıların ilk devirleriyle beylikler döneminde el-Aksarayi, "Havasu'l-Edviye" adlı eseriyle bilinen Geredeli Murad, "Kitabu't-Talim" ve "Kitabu'l-Feride" adlarındaki eserleriyle tanınan Hacı Paşa, "Halu'l-Mücaz" adlı esriyle bilinen Cemalüddin Aksarayi ve "Teravihu'l-Ervah" adlı eseriyle ün kazanan Ahmedi gibi ünlü tabibler XIV. yüzyılda hizmet vermişlerdir.[4]

Diğer İslâm diyarlarında da gelişme gösteren tıb alanındaki gelişmelere Osmanlı örneği üzerinden şöyle devam edebiliriz: XV.yüzyılda ve özellikle Osmanlı'ının II. Murad zamanında "Zahire-i Muradiye" adındaki derleme ile "Mifatahu'n-Nur ve Hazainu's-Sürûr" adlı eserleriyle bilinen Mükabilzâde gibi ünlü tabiblerin yetiştiği bilinmektedir. XVI. yüzyıla gelindiğinde bu dönemde "Kitabu't-Tıb" ve "Maddetu'l-Hayat" adlarındaki eserleriyle bilinen Akşemseddin, "Mücerreb Nâme" ve "Cerrah Nâme" adlarındaki eserleriyle tanınan Amasya Daruşşifa Başhekimi Sabuncuoğlu Şerefeddin Ali, "et-Tasrif" adlı eserini üreten Ebu'l-Kasım ez-Zahravi, İbnu'-Nefis'in "Mucez fi't-Tıb" adlı serini Türkçe'ye çeviren Ahi Ahmet Kemal, böbrek hastalıkları ve taşlarıyla ilgili "Faide-i Hasat" eserini yazan oğlu Ahi Çelebi gibi meşhur tabiblerin yetiştiği görülmektedir. XVII. yüzyılda da "Enmuzecu't-Tıb" adlı eserini yazan Tabib Emir Çelebi, Çeşitli tıbbi eserleri üreten ve "Gayetu'l-Beyhan fi Tedbiri Bedeni'l-İnsan" adlı eseriyle ünlenen Salih b. Nusrullah, "Hamse-i Hayati" adlı esriyle tanınan Hayatizâde Mustafa Feyzi, İbn Baytar'ın "Muğni' adlı eserini Türkçe'ye çeviren Mehmet b. Ahmet b. İbrahim gibi önemli tabibler yetişmişlerdir. XVIII. yüzyıla gelindiğinde ise,

---

[1] Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi,* 281-282.
[2] İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etibba,* II/133.
[3] Mahmut Dündar, *Mısır Eyyubilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri* (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları,2017), 281-282; Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi,* 282.
[4] Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi,* 282-283.

burada "Lisanu'l-Etibba ve Fihristu'l-Ervan" adlı bir tıb lugatını üreten Hazerfen Hüseyin Çelebi, Süleymaniye Tıb Medresesi Müderrislerinden Ayaşlı Şaban Şifai, "Mürşidu'l-Muhtar" adlı eseriyle bilinen Ömer Şifâî, İlaçlarla ilgili "Akrabadin" adlı esri olan Nuh b. Abdulmennan, İbn Sina'nın "Kanun" adlı eserini Türkçe'ye çeviren Tokatlı Mustafa gibi birçok meşhur tıb bilim adamı yetişmiştir.[1]

4. İSLÂM'IN SAĞLIK KURULUŞLARI

Genel anlamda ilme önem vermenin neticesi olarak İslâm, insan sağlığı ile ilgilenen tıb ilmine önem vermiş ve bu ilmin hızla gelişip kurumsallaşmasını gerçekleştirerek ilerleme kaydetmesini sağlamıştır. İslâm'ın gösterdiği bu hassasiyete bağlı daha önceden değinildiği üzere Hz. Peygamberin ilgili sözleri, uygulamaları, tavsiyeleri "Tıbbü'n-Nebevi" adıyla kitaplaştırılmış ve bölüm olarak incelenmiştir. Tıp ilmine hassasiyet gösteren Hz. Peygamber, basit düzeyde olsa da ilk tedavi merkezlerini kurmuştur. Nitekim Hendek Gazvesi sırasında yaralananları tedavi etmek üzere cephenin gerisinde Medine'de İslâm'ın ilk hastanesi sayılan çadır kurmuştur. Bu çadırda yaralılara tedavi hizmeti vermek üzere "Rüfeyde el-Eslemi, Ümeyme bint Kays, Ümmü Atiyye el-Ensariyye, Ümmü Sinan el-Eslemiyye, Ümmü Eymen ve Nüseybe el-Mziniyye" gibi hanım sahabe görevlendirilmişlerdir.[2] Ayrıca Medine'de "Daru'ş-Şifa" denilen revir ve küçük hastanenin varlığından da söz edilmektedir.[3]

Özellikle Hz. Peygamber'in "*İnsanların en hayırlısı insanlar için en faydalı olandır*"[4] prensibinden hareketle diğer sosyal müesseseler gibi hastaneler de geliştirilerek çoğalmıştır. Nitekim İslâm tarihinde "Daru'ş-Şifa, Daru's-Sıhha, Daru'l-Afiye, Bimaristan, Daru't-Tıb ve Şifaiyye" gibi adlarla vakıflara dayanan hastaneler faaliyet göstermiştir. Hz. Peygamber döneminden itibaren imkânlara bağlı her dönemde oluşturulan sağlık kuruluşları imkânların gelişmesiyle birlikte gelişme göstermiş ve ilk teşekküllü hastanenin hicri 88(m.707) tarihinde Emevi halifesi Velid b. Abdülmelik tarafından Şam'da kurulmuştur. Bu şekilde gelişme gösteren tıb ve sağlık kuruluşları sonraları daha kapsamlı hastanelerin kurulmasıyla daha parlak sürecini Abbasiler döneminde yaşamıştır. Nitekim Harun Reşid yapılan her caminin yanında birer hastanenin de kurulmasını emretmiştir.[5]

Bu devirde 34 hastanenin varlığından söz edilirken 707 yılında Şam'da kurulan ilk teşekküllü İslâm hastanesinde 978 yılında çalışanlarının sayısının 24'e ulaştığı ve tıb eğitiminin yapıldığı bu hastanede görülen eğitim sonucu başarılı olmayanların diplomalarını alamayıp hekimlik yapamadıkları belirtilmiştir.[6]

Tıb ilmine olan önemin artmasına bağlı eczacılar, kırık-çıkıkçılar devletin kontrolünde bu işleri yürütmektedirler. Yapılan tıbbi faaliyetlerle uğraşan doktorların birlikte hareket etmelerini ve bilgilerini paylaşmalarını sağlamak üzere Hekim-Vezir Ali b. İsa şehirden şehire dolaşarak 931 yılında doktorlar birliğini kurmuş ve bu yıl

---

[1]Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi,* 282-284.
[2]Hasan İbrahim Hasan, II/228-229; Haseki Sultan Vakfiyesi, Vakıflar Genel Müd. Arşivi, 2142 No'lu Vakfiye Defteri, 16-45.
[3] Samhudi, Nureddin Ali b. Ahmed, *Hulasetü'l-Vefa* (Medine: yy.,h.1285), III/880.
[4] Buhârî, Meğâzî, 35.
[5] Ziya Kazıcı, *İslâmî ve Sosyal Açıdan Vakıflar* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1985), 135.
[6] Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, çev. Orhan Bahaeddin (İstanbul: Tercüman 1001 Yayınları, 1974),106.

itibariyle Bağdat'ta 860 diplomalı doktorun varlığını tespit etmiştir.[1] Böylece Abbasiler döneminde hızla gelişen hastaneler vakıflara bağlı olarak her tarafta kurularak gelişmeye devam etmiştir.

Selçuklular döneminde de devam eden gelişmelere bağlı Şam, Bağdat, Musul ve Mardin'de meşhur hastaneler inşa edilmiştir. Bu devrin en önemli sosyal yardım müesseseleri olan hastaneler Anadolu Selçuklularda XII. yüzyıldan itibaren "Daru'ş-Şifa, Daru's-Sıhha, Bimaristan, Maristan" gibi isimlerle gelişmeye devam etmiş ve çoğaltılmıştır. Selçuklularda gelişme gösteren hastaneler, torik ve pratik bilgileri birlikte vererek öğrencileri yetiştiren günümüz Tıp Fakülteleri gibi işlev görmüştür. Nitekim tıb medreseleri olarak bilinen binaların yanlarında 614/1217 yılında Kayseri'de Gevher Nasibe ve 602/1205 yılında Sivas'ta İzzeddin Keykavus tarafından hastaneler kurulmuştur.[2] Dolayısıyla Selçuklular döneminde sağlık kuruluşları olarak "Kayseri'de Gevher Nasibe Şifahanesi (1205), Sivas'ta İzzeddin Keykavus Şifahanesi (1217), Divriği'de Turan Melik Daru'ş-Şifasi (1228), Konya Daru'ş-Şifasi (1219-1236), Çankırı'da Atabey Cemaleddin Ferruh Daru'ş-Şifasi (1235)" gibi önemli sağlık kuruluşları yaptırılmıştır. Böylece bu dönemde hemen hemen her kasaba ve şehirde büyük vakıflara bağlı kurulan hastaneler ulaştıkları imkânlarla halkı ücretsiz tedavi edebilecek duruma gelebilmiştir.[3]

Selçuklular sağlığa o denli önem vermişlerdir ki kurdukları hastanelerin yanında buldukları her sıcak ve şifalı su kaynağı için bile tesis kurup halkın istifadesine sunmuşlardır.[4]

Osmanlılar dönemine gelindiğinde Osmanlılar da sağlığa önem vererek sağlık faaliyetlerini geliştirmek için sağlık kuruluşlarını tesis etme faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Osmanlıların kuruluş yıllarında bile Sultan Orhan tarafından Bursa'da ilk Osmanlı hastanesi kurulmuştur. Buna müteakip ilk tam teşekküllü Osmanlı hastanesi de yine Bursa'da Yıldırım Bayezid tarafından 801(m.1399) yılında kurulmuştur.[5] Bu dönemde tıb tahsilini yaptırmak üzere kurdukları medreselerin bünyesinde "Daru't-Tıb"lar kurulmuştur. Böylece bu dönemde "Bursa'da Yıldırım Bayezid (1339), İstanbul'da Fatih (1470), Edirne'de Bayezid (1488), İstanbul'da Haseki, Hurrem Sultan (1550), Manisa'da Sultan III. Murad (1591), İstanbul'da Sultan Ahmed (1671)" gibi çok önemli hastaneler kurulmuştur. Bu hastanelerinin çoğu, yanlarında kurulan tıb medreseleri uygulama merkezleri olarak da kullanılmıştır.[6]
Özellikle Selçuklularda olduğu gibi Osmanlı hastaneleri de zengin arazilere sahip güçlü vakıflarla hayır sahipleri tarafından kurulan hastanelerdir. Haseki, Guraba ve Şişli Etfal hastaneleri günümüze kadar hizmet vermeye devam eden bu vakıf hastanelerinin örnekleridir.[7]

Bu dönemde kurulan hastanelere müracaat eden yoksul hastalar dönemin en uzman ve en tecrübeli doktorlar tarafından muayene ve tedavi edilmektedirler, en

[1] Will Durant, *İslâm Medeniyeti,* 106.
[2] Süheyl Ünver, *Selçuk Tababeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1940), 47-48.
[3] Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar Metin, Tercüme ve Araştırmalar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu,2014),52.
[4] Osman Çetin, *Anadolu'da İslâmiyet'in Yayılışı* (İstanbul: Marifet yayınları, 1990), 210-211.
[5] İsmail hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Anakara: Türk Tarih Kurumu, 1972),I/544.
[6] Mehmet Şeker, *İslâm'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri* (Ankara: Diyanet Yayınları, 1987),132.
[7] Kazıcı, *İslâmî ve Sosyal Açıdan Vakıflar,* 135.

pahalı ve iyi ilaçlardan faydalandırılmaktadırlar. Hastaneye yatırılanlara gereken önem verilmekte, ölenlerin kefen ve teçhiz masrafları karşılanmaktadır.[1]

Burada görevlendirilen doktorların da ehil olup olmadıklarına, hastalara şefkatli yaklaşıp yaklaşmadıklarına, ahlaklı olup olmadıklarına dikkat edilmektedir.[2]

Verdikleri hizmetlerin ve kullandıkları teçhizatın kalitesiyle dünyaya öncülük eden İslâm hastanelerinin faaliyetleriyle İslâm tıbbı[3], VIII. yüzyıldan XVII. Yüzyıla kadar Avrupa tıbbına hâkim olmuştur. Avrupa tıbbının çok geliştiği XVII. yüzyılda bile Türk hastaneleri Avrupalı turistler tarafından hayranlıkla beğeni kazanmıştır. Avrupa'da ise tıb, Haçlı seferleriyle Avrupalıların Müslümanlarla tanışmaları, değer ve ilmi faaliyetlerini keşfetmeleri neticesinde Müslüman tıb bilim adamlarının eserlerini Latinceye tercüme ederek ders kitapları olarak okullarında okutmaları ve gördükleri Müslüman hastanelerini örnek almaları ile gelişme sürecine girmiştir. Buna bağlı olarak Avrupalılar hastaların tedavileri için hastane kurmaya başlamışlardır.[4]

SONUÇ

İnsanın kendisini koruyarak sağlığına önem veren İslâm Dini, beden ve ruh sağlığının birlikte teminini istemektedir. Bu da reçetesi İslâm'la sunulan maddi ve manevi vazifelerin hakkıyla yerine getirmekle sağlanabilmektedir. İnsanın beden ve ruh sağlığı anlamına gelen maddi ve manevi huzuruna yönelik birçok ayet ve hadis bulunmaktadır. Sağlığı koruma adına İslâm'da birçok ruhsatlar ve kolaylıklar sağlandığının yanında birçok yöntem ve uygulamalar belirtilmiştir. Bu arada Hz. Peygamberin her hastalığın mutlaka bir ilacının bulunduğunu belirterek ürettiği umut duygularıyla moral motivasyonu kazandırıldığı gibi acı çekerek hastalıktan hayatın kaybedilmesi durumunda şehadet mertebesine ulaşılacağını belirtmesiyle de ahiret hayatına yönelik manevi moral motivasyonunu kazandırılmaktadır.

İslâm'ın her döneminde mevcut şartların ve imkânların elverdiği ölçüde tıb ve sağlıkla ilgili ilmi faaliyetler yapılmış, ilgili eğitim kurumları ile uygulama alanları geliştirilerek çoğaltılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber döneminde imkânlar ölçüsünde Hendek Gazvesinde savaşın gerisinde yaralıları tedavi etmek üzere Medine'de sağlık kuruluşu olarak tedavi çadırı kurulmakta ve görevlendirilen hanım sahabe tarafından dönemin basit yöntemleriyle bu görev ifa edilmektedir. Daha sonraları imkânların ve şartların gelişmesine bağlı tıb hastaneleri ve tıb medreseleri kurulmuştur. Aldıkları eğitimle iyi yetişen Müslüman âlim tıb bilginleri ürettikleri eserleriyle tüm dünyayı etkileyebilmişlerdir. Bu zengin çalışmalarıyla 18. Yüzyılın sonuna kadar adeta Batılıları kendilerine hayran bırakmışlardır. Müslüman bilim adamlarının eserlerinden istifade edildiği gibi Müslümanları örnek alarak hastaları tedavi etmek için müstakil hastaneleri de kurmuşlardır.

İslâm'dan önce bulanan sağlığa dair faaliyetler İslâm'la birlikte daha sağlam zemine oturtulmaya ve halk bilinçlendirilerek daha bilinçli hareket edebilmelerine çalışılmıştır. İnsan karşılaşabileceği bela, musibet ve hastalıklara karşı umutsuz ve karamsar olmak yerine helal/harama dikkat ederek her türlü metodun, yöntemin

---

[1] Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi* (İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 1978), XI/193.
[2] Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi,* XI/191.
[3] Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, 248.
[4] Sigrid Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi,* çev. Servet Sezgin (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1972), 179.

uygulanması tavsiye ve gerektiğinde emredilmiştir. Hatta şunu diyebiliriz ki ta Medine döneminde uygulanan yöntemler modern tıbbın oldukça geliştiği bu dönemde bile "Alternatif Tıb" adıyla uygulanmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' San'ânî Himyerî. *Musannef*. thk. Habîburrahmân A'zamî. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî,1403/1983.

Bayrakdar, Mehmet. *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. Ankara: TDVY, 2017.

Beğâvî, Ebü'l-Kāsım Abdullâh b. Muhammed b. Abdilazîz b. Merzübân. *Mu'cemu's-Sahâbe.* Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 2000.

Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhari*. İstanbul: Mektebetu'l-İslâmi, ts.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-Bursân ve'l-Urcân ve'l-Umyân ve'l-Hulvân*. thk. Abdüsselâm Muhammed b. Hârun. Beyrut: yy, 1410/1990.

Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.

Çelebi, İlyas. "Rukye". *DİA*. İstanbul: TDVY, 2008, XXXV/ 219-222.

Çetin, Osman. *Anadolu'da İslâmiyet'in Yayılışı*. İstanbul: Marifet yayınları, 1990.

Dündar, Mahmut. *İlk Dönem İslâmi Eğitim-Öğretim Faaliyetleri*. İstanbul: Işrak Yayınları, 2011.

Dündar, Mahmut. *Mısır Eyyubilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017.

Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed Şeybânî. *Müsned.* thk. Şuayb Arnavûtî-Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani. *Sünenu Ebi Davud*. thk. Kemal Yusuf Hut. Beyrut: Daru'l-Cinan,1988.

Ebû Mervân, Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân Sülemî. *İlâc bi'l-Ağziyye ve'l-A'sâb fi'l-Bilâdi'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Tıbbu'n-Nebevî*, yy.: Dâru İbn Hazm, 2006.

Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Din*. Mısır: yy,1334.

Hâkim, en-Neysaburi Ebu Abdullah Muhammed. *Müstedrek alâ Sahihayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Hasan, İbrahim Hasan. *İslâm Tarihi*. trc. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş. İstanbul: Kayıhan Yayınları,1987.

Haseki Sultan Vakfiyesi. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. 2142 No'lu Vakfiye Defteri, 16-45.

İbn Ebi Useybia, Ebu'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kasım. *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etibba*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye,1965.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Uyûnu'l-Ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.

İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid. *Sünen*. nşr. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim Âl eş-Şeyh, Riyad: Darussalam, 1999.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî Haşimî Basrî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr.* thk. Alî Muhammed Ömer. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 2001.

İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe Nümeyrî Basrî. *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere.* thk. Ali Muhammed Dendel-Yasin Sadeddin Beyân. Beyrut: yy., 2012.

İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ebu'l Hasen Alî b. Ebü'l-Kerem. *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe.* thk. Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1994.

Kazıcı, Ziya. *İslâmî ve Sosyal Açıdan Vakıflar*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1985.
Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed Hasenî İdrîsî. *Nizâmü'l-Hukûmeti'n-Nebeviyyeti (Terâtibü'l-İdâriyye)*. thk. Abdullâh Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, Beyrut, ts.
Komisyon, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*. Ankara: MEB Yayınları,1996, IV/ 2881.
Müslim, Ebu Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyri en-Neysaburi. *Sahihu'l-Müslim*. Beyrut: Daru İhyai't-Turassi'l Arabî,1972.
Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türkiye Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 1978.
Öztürk, Levent. *Hz. Peygamber Döneminde Sağlık Hizmetlerinde Kadınların Yeri*. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2001.
Palalı, M. Zeki. "Cüzzam", *DİA*. İstanbul: TDVY, 2008, VIII/150-152.
Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyyâ. *Hâvî fi't-Tıbb*. thk. Heysem Halîfe. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 2002.
Samhudi, Nureddin Ali b. Ahmed. *Hulasetü'l-Vefa*. Medine: yy., h.1285.
Sigrid Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi.* çev. Sevet Sezgin. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1972.
Şeker, Mehmet. *İslâm'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*. Ankara: Diyanet Yayınları, 1987.
Taberî, Muhammed b. Cerîr,*Târihu't-Taberî*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
Takiyuddîn Ahmed b. Alî b. Abdülkâdir b. Muhammed Makrizî. *İmtâü'l-Esmâ' bi mâ li'n-Nebiyyi mine'l-Ahvâli ve'l-Emvâli ve'l-Hafedeti ve'l-Metâ'*. thk. Muhammed Abdulhamîd Nemîsî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünen*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
Turan, Osman. *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar Metin, Tercüme ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
Uçar, İlyas. "Hz. Peygamber Zamanında Medine'de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 196-218.
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*, Anakara: Türk Tarih Kurumu, 1972.
Ünver, Süheyl. *Selçuk Tababeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1940.
Will Durant, *İslâm Medeniyeti*. çev. Orhan Bahaeddin, İstanbul: Tercüman 1001 Yayınları, 1974.

ET-TABİB EL-HÂKİM EBÛ HAMİD MUHAMMED B. ALİ B. ÖMER NECİBÜDDİN ES-SEMARKANDÎ'NİN (Ö. 619/1222) "RİSÂLE FÎ MÜDÂVÂTİ VECA'İ'L-MEFÂSİL" ADLI ESERİNDE EKLEM AĞRILARI VE TEDAVİSİ

Doç. Dr. Mehmet Salih GECİT*

GİRİŞ

İslâm dini çıktığı ilk günden beri sağlık ve koruyucu hekimlik konusuna büyük önem vermiştir. Bu sebeple ilk dönemden günümüze kadar İslâm âlimleri tıp konusunu da dini ilimlerin bir parçası sayarak medreselerde okutmuş, bu konuda birçok eser yazmışlardır. Bu çalışmamızda Müslüman âlimlerden birisi olan et-Tabîb el-Hakîm Ebû Hamid Muhammed b. Ali b. Ömer Necîbüddin es-Semarkandî'nin (ö. 619/1222) "**Risâle fi'l-Mefâsil**" diye meşhur olan **Risâle fî Müdâvâti Veca'i'l-Mefâsil** (Eklem Ağrılarının Tedavisi Hakkında Risâle) adlı eserini tanıtıp tahlil edeceğiz. Bu eserde geçen tıbbî konuların günümüz tıp ilmi açısından da değerlendirmeye çalışılması gerekmekle birlikte tıpla ilgili ihtisasımızın olmayışı nedeniyle bu tür bir çalışmayı sağlıkçılardan ve tıpçılardan beklemekteyiz. Eser, insan bedeninde önemli olan eklemleri ve bu eklemlere arız olan ağrıları ele almaktadır. Aynı şekilde bedeni sağlıklı tutmanın en önemli yollarından birisi olan diyet konusunu da vurgulamaktadır. Günümüzde tüm dünyada yaygın olan Corona hastalığının en önemli semptomlarından birisinin eklem ağrıları olduğu göz önünde bulunursa, eserin içerdiği bilimsel tespitlerin Covid-9 virüsünün sebep olduğu eklem ağrıları konusunda birtakım ipuçları vereceği, bu konuda günümüz bilim adamlarına ufuk açıcı bazı fikirler bahşedeceği umulmaktadır. Eser el yazması halinde olup, United States of America Armed Forces Medical Library adlı askeri kütüphanede saklıdır. Elimizdeki yazma eserin dışında aynı müellife ait başka nüshaları tespit etmek üzere çok uğraşmamıza rağmen eserin başka bir nüshasına ulaşamadık. Benzer ismi taşıyan bir kısım eserin de yazara ait olmadığını tespit ettik. Başka bir nüshaya ulaşamadığımız için şimdilik çalışmamızı bu tek yazma nüsha üzerinde yapacağız. Bu nedenle çalışmamızda risâlenin aslının edisyon kritiği tam anlamıyla yapılamamıştır. Bununla birlikte okuyabildiğimiz kadarıyla aslını bilgisayar yazısına geçirip Türkçeye tercümesini yapmaya çalıştık. Silik ve okunamayan yerleri ise (….) şeklinde boş bıraktık.

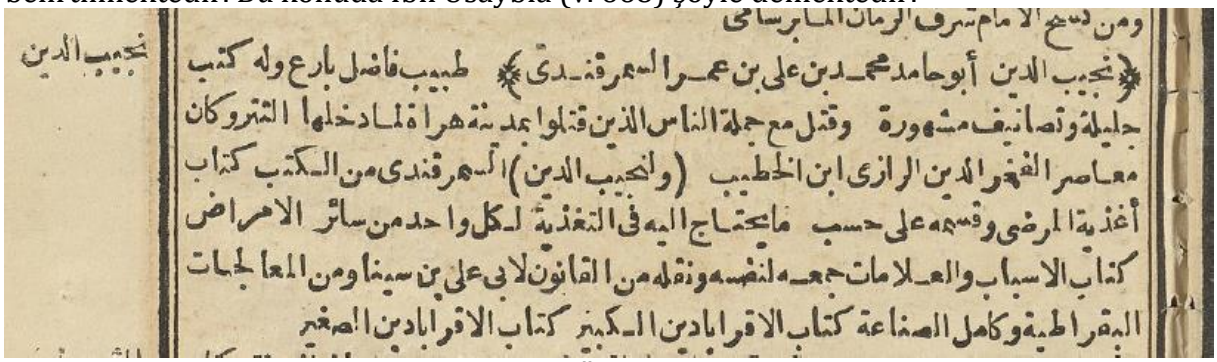
İslâm tarihinin belli bir döneminde dini ilimlerin olduğu gibi tıp ilimlerinin de ileri safhalara ulaşıldığını gösteren bu risâle Moğol istilası döneminde öldürülen âlimlerden birisi olan Necîbüddin es-Semarkandî'ye aittir. Ne yazık ki İslâm ümmetinin birçok konuda olduğu gibi tıp bilimi konusunda da çok ileri safhada bulunduğu bir dönemde zalim ve istilacı güçlerin dikkatini çeken İslâm coğrafyası, ulusların birbirlerinin imkânlarına, topraklarına ve zenginliklerine göz dikme hastalığı yüzünden yok edilmiştir. Günümüzde de tıpkı Moğol istilası gibi, Batı dünyasının bazı emperyalist güçlerinin tüm dünyayı hegemonyasına alma girişimlerinin bir sonucu olarak büyük bir istila hareketi dünya çapında devam etmektedir. Bu nedenle Afganistan, Suriye, Irak, Yemen, Filistin, Sudan, Afrika ve diğer birçok ülke harabeye dönüştürülmüş, buralardaki ilmi hareketlerin yanı sıra insanî yaşam da oldukça gerilemiştir. İşte bu Risâlenin yazarı es-Semerkandî de son derece ileri düzeyde bilimsel, felsefi, tıbbî çalışmalar verirken, insanlığın ihtiyaç duyduğu bilimsel seviyeyi çağların ilerisine götürme gayreti içerisinde iken böyle bir istila esnasında aralarında yaşadığı Herat halkıyla birlikte katledilmiştir. Onunla birlikte birçok âlim de öldürülmüş ve bilimsel birikimleri tarihe gömülmüştür. Bununla da yetinilmeyip yazdıkları kitapları yakılmış, parçalanmış ve imha edilmiştir. İşte böyle acımasız bir tahribatın ardından geriye kalan birkaç risâleden birisi de elimizdeki Risâledir. Bu Risâleyi tanıtmakla ümmetimizin mümtaz şahsiyetlerinden birinin insanlığa sunduğu bilimsel birikimi yeniden

hatırlatmak istiyoruz. Belki de o gün bu âlimler katledilip birikimleri yok edilmeseydi, kitapları ve kütüphaneleri, çalıştıkları hastaneleri ve ilaç imalathaneleri yıkılmasaydı, bugün hem İslâm âlemi, hem de bütün dünya çok ileri safhalarda olacaktı. Bugün, tekerleğin yeniden icat edilmesi gibi geçmiş tabip ve hekimlerimizin çözdüğü problemleri yeniden çözme, buldukları ilaç ve tedavi yöntemlerini yeniden icat etme gayretinde değil, daha farklı problemleri çözme ve daha başka tedavi yöntemleri ile ilaçları bulma gayretinde olunacaktı. Çalışmamızın bu açıdan dünya milletlerini birbirine düşman haline getirip bütün milli gelirlerini silaha ve baruta yatıran, böylece dünyayı savaş meydanına, kan gölüne çeviren yöneticiler ile onların hizmetinde ölüm makinelerine dönüşen bilim adamlarına önemli mesajlar verdiğini de belirtmek isteriz.

1. Ebû Hâmid Necibüddîn es-Semerkandî'nin Hayatı ve Bilimsel Çalışmaları

1.1. Hayatı

Elimizde es-Semerkandî'nin hayatına dair yeterince malumat bulunmamakla birlikte kaynaklarımız onun yaşadığı dönem ve vefatına dair kısa bilgiler vermektedir. Buna göre es-Semerkandî ünlü Eş'arî kelamcısı Fahreddin er-Râzî ile çağdaş olduğu belirtildiği gibi, Moğolların Herat halkını kılıçtan geçirdiği sırada öldürüldüğü de belirtilmektedir. Bu konuda İbn Usaybia (v. 668) şöyle demektedir:



"Necîbu'd-Dîn Ebû Hâmid Muhammed b. Ömer es-Semerkandî: Faziletli ve mahir bir tabiptir. Onun bir takım değerli kitapları ve meşhur eserleri bulunmaktadır. Tatarların girişi (işgali) esnasında Herat'ta öldürülenlerle birlikte öldürüldü. İbn Hatib'in oğlu Fahreddin er-Râzî'nin çağdaşıydı. Necîbu'd-Dîn es-Semerkandî'nin kitapları arasında Kitâbu Ağziyeti'l-Merzâ da bulunmaktadır. Bu kitabını her bir hastalık için ihtiyaç duyulan gıdalarına göre taksim etmiştir. Kitabu'l-Esbâb ve'l-Alâmât adlı kitabında Ebu Ali İbn Sina'nın el-Kanûn adlı kitabı ile el-Muâlecâtu'l-Bukrâtiyye ve Kâmilu's-Sinaa adlı kitaptan naklettiği bilgileri bir araya getirmiştir. Kitâbu'l-Akrâbâdîn el-Kebîr ve Kitâb akrâbâdîn es-Sağîr de ona aittir."[1]

Hakkında fazla bilgi bulunmayan es-Semerkandî'den bahseden kaynaklarda onun tanıtımı bağlamında yer alan bilgiler kısaca şunlardır: Tam künyesi Ebû Hâmid Muhammed b. Ali b. Omer Necîbüddîn es-Semerkandîdir. Meşhur adı Necîbüddîn es-Semerkandî'dir (Najib Al-Din Al-Samarqandi). Doğum yeri ve tarihi bilinmemekle birlikte Semerkand'da doğduğu tahmin edilmektedir. 619'de (1222) Herat'ta, şehir halkının Moğollarca kılıçtan geçirildiği sırada katledilmiştir.[2]

Hayatını bilime adayan es-Semerkandî filozof, tabip, metamatikçidir. Şâm'dan Acem ülkesine ilim yolculuğuna çıkmış, orada felsefe ve tıp okumuştur. Daha sonra en

---

* Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Kelam Öğretim Üyesi

[1] Ebu'l-Abbâs Ahmed b. el-Kâsım İbn Ebî Usaybia, *Kitâbu uyûni'l-enba' fî tabakâti'l-etibbâ'*, thk..İmruulkays b. Tahhân, (el-Matbaati'l-Vehbiyye, 1883), 2/31; Mahmut Kaya, *"Necîbüddin es-Semerkandî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2006), 32/ 490.

[2] Musa Alp, "Necîbuddin Es-Semerkandî'nin Akrabazin Adlı Eserinin Tanıtımı ve Değerlendirilmesi", *Lokman Hekim Journal* 2011; 1 (1): 38.

meşhur tabiplerden biri olmuştur. Tıptaki çalışmaları ve birikimiyle temeyyüz etmiştir. Onun çalışmaları tıp dalında araştırma yapanlar ve tıp ilmiyle uğraşanlar için temel kaynak olmuştur. Hayatının son demlerini tıp ilmiyle ilgilenen talebelerinin eğitim ve öğretimine ayırmıştır. Dünyanın her tarafından öğrenciler tıp öğretimi için ona gelirdi. Bu sebeple es-Semerkandî dönemin tabipleri arasında yüksek bir paye elde etmişti. Buna ilaveten felsefi yeteneği, ilmi yetkinliği ve bilimsel yapısı açısından da önemli bir konum kazanmıştır.[1]

Kuşkusuz es-Semerkandî İslâm medeniyetinin yetiştirdiği bir şahsiyettir. O, ilmini takvasıyla mezc etmiş Müslüman bir bilim insanıdır. Zira İslâm medeniyetinin ayırt edici özelliklerinden biri şudur: Müslüman âlimler, elde edilen ilimlerin Allah'ın bir lütfu olduğunu ifade ederler. Oysa diğer kadim medeniyetlerde bu özellik bulunmamaktadır. Onlar bilimsel faaliyetlerini Allah fikriyle ilişkilendirmezler. Bu yüzden es-Semerkandî, diğer Müslüman bilginler gibi, bütün kitaplarında Allah'ın nimetlerine şükretmiş, ona hamd u senalar sunmuştur. Böylece bu ilmin ilahi bir lütuf niteliği taşıdığını ifade etmiştir."[2]

es-Semarkandî hakkında araştırma yapan Musa Alp onun hayatı ve çalışmaları hakkında şunları kaydeder:

> "*Necibüddin Semerkandî, nisbesinden de anlaşılacağı üzere Semerkand, Herat gibi dönemin bilim merkezi sayılan yerlerini bünyesinde barındırmış olan bir coğrafyada yaşamıştır. Tıp bilgini olarak tanınır. Yaşadığı bölge, Uluğ Bey'in, oğlu tarafından şehit edildiği döneme kadar bilimsel faaliyet açısından hep önde gelmiştir. Öyle ki, Semerkandî'nin el-Esbâb ve'l-'Alâmât adlı eserinin Burhaneddin Nefîs b. Avz Tarafından yapılan bir şerhi, 827 h./1423 m. yılında Uluğ Bey'e (ö. 853h./1449 m.) takdim edilmiştir. Bilahare bu bölge, önemini yavaş yavaş kaybederken, Anadolu'da bilimsel faaliyetler eskiye oranla hızla gelişmeye başlamıştır. Anadolu'da bilimsel çalışmaların çoğalmasında Fatih Sultan Mehmed'in (ö. 886h./1419m.) payı büyüktür. Zira o, diğer bölgelerdeki tanınmış âlimlerin İstanbul'a gelmesi için büyük çaba sarf etmiştir.*"[3]

Bu âlimlerin, Fatih Sultan Mehmed tarafından İstanbul'a davet edilmesi üzere, davete icabet edip gelirlerken, beraberlerinde es-Semerkandî'nin eserlerini de getirdikleri anlaşılmaktadır. Onun eserlerinin Süleymaniyye Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi başta olmak üzere[4] umumiyetle İstanbul kütüphanelerinde bulunmasının en önemli sebebinin bu davete icabet eden âlimlerin bu hayırlı hizmetleri olmalıdır. Hâlihazırda başta Türkiye kütüphaneleri olmak üzere dünyanın bazı kütüphanelerinde, Semerkandî'nin tıpla ilgili yazma eserleri bulunmaktadır.[5]

Bugün es-Semerkandî hakkında birçok kaynakta bilgi bulmak mümkündür.[6] Kaynakların sayısı kabarık olsa da verdikleri bilgiler daha çok es-Semerkandî'nin yazdığı kitaplarla ilgili olup hayatı ve ilmî faaliyetleri hakkında aydınlatıcı değildir.

1.2. Eserleri

es-Semerkandî'nin tıp ilmindeki yeri oldukça yüksektir. Bu sebeple İslâm dünyasında yazılmış olan tıp kitaplarında İbn Sina ve diğer feylesof hekimlerin yanı sıra onun adından da bahsedilir, yazılan birçok kitapta ondan nakillerde bulunulur. Örneğin Hacı Paşa diye meşhûr olan Celâleddîn Hızır'ın (ö. 827/1424 [?]) **et-Te'âlîm fî 'İlmi't-Tıb**

---

[1] Bkz. https://www.taree5com.com/ نجيب - الدين - السمرقندى (Erişim Tarihi: 10.10.2020)

[2] https://www.taree5com.com/ نجيب - الدين - السمرقندى (Erişim Tarihi: 10.10.2020)

[3] Alp, *Semerkandî'nin Akrabazin Adlı Eserinin Tanıtımı*, 38.

[4] Alp, *Semerkandî'nin Akrabazin Adlı Eserinin Tanıtımı*, 40, vd.

[5] Alp, *Semerkandî'nin Akrabazin Adlı Eserinin Tanıtımı*, 39.

[6] Söz konusu kaynaklar için bkz. Kaya, *Necîbüddin es-Semerkandî*, 32/ 490.

adıyla Kahire'de telif ettiği ilk çalışmasında bu etkiyi görmekteyiz. Hacı Paşa, 7 Receb 771'de (4 Şubat 1370) Emîr Şeyho Medresesi'nde tamamladığı bu eserinin önsözünde Hipokrat, Câlînûs, İbn Sînâ, Necîbüddin es-Semerkandî ve Alâeddin Ali b. Ebü'l-Hazm el-Kareşî (İbnü'n-Nefîs) gibi meşhur hekimlerin eserlerinden derlediği bilgilere hocalarının ve kendisinin tecrübelerini de ilâve ederek bu eserini yazdığını söyler.[1] es-Semerkandî'nin eserleri üzerinde araştırma yapanlar, onun ilk dönem Arap hekimleri ile diğer Müslüman kavimlere mensup Müslüman alimlerin bilgilerini bir araya toplayıp düzenli bir şekilde yeniden ortaya koyduğunu görürler. Bu bilgiler de sadece teorik bilgilerden ibaret olmayıp hastalık tarifleri, hastalıkların tedavi yöntemleri, tedavide kullanılacak ilaçlar ve onların hazırlanma şekilleri, ameliyat yöntemleri hakkındadır. es-Semerkandî bütün bunları bir araya getirirken bazen telif, bazen de ta'lik, hâşiye ve şerh cihetine gitmiştir. Bütün bunları yaparken eski tarihlerden kendisine intikal eden bilgilerle yetinmeyip onları yenilemiş, tashih ve tadil de etmiştir. Ayrıca yeni tedavi yöntemleri ve yeni teoriler de tespit ederek kitaplarını zenginleştirmiştir. Böylece ilim tarihinde büyük bir gelişmenin kapısını açmış, ilk defa ileri sürdüğü bir takım fikir, düşünce, yöntem ve teorilerle dünya bilim tarihine ve tıp tarihine büyük katkılarda bulunmuştur. Bunun en güzel ispatı da yazdığı eserlerin dünyanın hemen hemen her tarafındaki kütüphanelere intikal etmiş olmasıdır. Bugün ona ait kitaplar Türkiye, İran, Hindistan, Pakistan, Arap Ülkeleri, Avrupa ve diğer ülkelerin kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bu kitapları kendisinden sonra gelen büyük ve meşhur tabip ve hekimler tarafından yedinci asırdan bu yana tecrübe edilerek uygulanmış ve hem yazma nüshalar halinde hem de bilgi ve uygulama boyutunda bugüne ulaşmıştır.[2]

es-Semerkandî'nin geride bıraktığı ve elimize ulaşan eserlerinin sayısı hakkında kesin bir bilgi yoktur. Zira bize ulaşmayan yahut ulaşıp da henüz kütüphane raflarından indirilip açığa çıkarılamayan birçok kitabının olduğu bilinmektedir. Elimize geçen eserlerinin tamamı tıpla ilgili olup bunların, isim tekrarı ile birlikte 20 kadar olduğu görülmekle birlikte mükerrerler sayılmadığı takdirde 10 veya 15 adet kitabına ulaşıldığını söylemek mümkündür. Bu eserlerin başlıcaları şunlardır:

1.2.1. el-Esbâb ve'l-ʿAlâmât (الأسباب والعلامات)

Hastalıklara yol açan sebeplerle bunların belirtilerini konu edinen eserin sonraki hekimleri beş yüzyıl kadar etkilediğine inanılır. Türkiye kütüphanelerinde on sekiz nüshası bulunmaktadır. Özellikle Nefîs b. İvaz el-Kirmânî'nin bu esere yazdığı şerh (**شرح الأسباب والعلامات**) ile ondan önemli ölçüde alıntı yapan geç dönem müelliflerinden Erzânî'nin Tıbb-ı Ekberî adlı hacimli eseri, Semerkandî'nin tıp ve farmakoloji alanındaki görüşlerinin yaygınlık kazanmasında önemli rol oynamıştır. el-Esbâb ve'l-ʿAlâmât Kirmânî'nin şerhiyle birlikte yayımlanmış (I, Kalküta 1836; II, Leknev 1879), Medyen b. Abdurrahman el-Kūsûnî bu şerhe bir tekmile yazmıştır. İbnü's-Süveydî tarafından da şerh edilen es-Semekandî'nin el-Esbâb ve'l-ʿAlâmât'ı (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1831), adı tespit edilemeyen bir hekim tarafından Türkçeye çevrilmiştir.[3] Bu kitabın ismi olarak Arapça **النجيبيات في الطب ويعرف بالأسباب والعلامات** başlığı atılmıştır.[4]

1.2.2. el-Akrâbâẕîne'l-Kebîr (كتاب الأقراباذين الكبير)

Eserin adı literatürde Ḳarâbâẕîn ve Kitâbü'l-Ḳarâbâẕîn fi'l-ʿİlel şekillerinde de geçmekte ve İbn Ebû Usaybia bunları, biri büyük, diğeri küçük iki ayrı eser olarak

---

[1] https://www.bilgiworld.com/haci-pasa-celaleddin-hizir/ (Erişim Tarihi: 10.10.2020); https://devletialiyyei.com/haci-pasa-celaleddin-hizir-sayfa-327.html (Erişim Tarihi: 10.10.2020)

[2] https://www.taree5com.com/نجيب (Erişim Tarihi: 10.10.2020)

[3] Kaya, "*Necîbüddin es-Semerkandî*", 32/ 490.

[4] https://www.taree5com.com/السمرقندى - الدين - نجيب (Erişim Tarihi: 10.10.2020)

tanıtmaktadır.[1] Bir veya birden fazla maddenin karışımıyla elde edilen ilâçları konu alan eser, içerdiği bitki, hayvan ve madenlerden elde edilen 600'den fazla madde ile kimya ve eczacılık tarihi bakımından önemli bir kaynak sayılmaktadır. Eserin günümüze ulaşan birçok nüshası mevcuttur. Bunlardan biri Martin Levy tarafından 1967 yılında İngilizce çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır.[2]

1.2.3. Kitâbü'l-Aġziye ve'l-eşribe ve mâ yetteşılü bihâ (el-Aġziye ve'l-eşribe li'l-aşıḥḥâ'(أغذية المرضى)

Eser, sağlıklı beslenme kurallarıyla ilgilidir.[3] Bazı nüshalarında Ağziyetu'l-Merdâ adıyla geçmekte olup[4] Arapça **الأغذية والأشربة للمرضى** şeklinde isimlendirilmektedir.[5]

es-Semerkandî'nin bunlardan başka şu eserleri de bulunmaktadır:

- el-Aḳrâbâẕînü's-Sağîr (كتاب الأقراباذين الصغير)[6]
- el-Edviyetü'l-Müfrede (الأدوية المفردة) [7]
- Uṣûlü Terkîbi'l-Edviye (أصول تركيب الأدوية)[8]
- Eṭ'imetü'l-Merżâ (اطعمة المرضى). Hastalara verilen diyet yemekleri hakkındadır.[9]

Semerkandî'nin bu eserleri en-Necîbiyyâtü's-Semerḳandiyye başlığı altında bir araya getirilmiş olup bir nüshası Patna'daki Hudâbahş Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.[10]

- Fî Müdâvâti veca'i'l-mefâsıl (رسالة في مداواة وجع المفاصل)[11]
- Makâle fî Keyfiyyeti Terkîbi Tabakâti'l-'Ayn
- Nebẕe 'ani'l-akâkîri's-Sehleti't-Tenâvül
- Fî 'Ilâci men Sükıye's-Sümûm ev Neheşehü'l-Hevâm
- Fi'l-Edviyeti'l-Müsta'mele 'inde's-Sayâdile
- Fi'ttiḥâẕi Mâ'i'l-Cibn ve Menâfi'ih ve Keyfiyyeti İsti'mâlih[12]
- Risâletu Akrâbâzîn Alâ Tertîbi'l-İlel (رسالة أقراباذين على ترتيب العلل)[13]
- el-İbdâl mine'l-Me'âcîn ve'l-Akrâs ve'l-Edviyeti'l-Müfredeti'l-Müsta'meleti ve Havâssuhâ ve Ef'âluhâ (الإبدال من المعاجين والأقراص والأدوية المفردة المستعملة وخواصها وأفعالها)[14]
- Esbâbü'l-'İlel ve İlâcuhâ ve 'Alâmetuhâ (أسباب العلل وعلاجها وعلاماتها)[15]
- Risâle fî İbdâli'l-Edviyyeti (رسالة في إبدال الأدوية)[16]
- Risâle fi'l-Et'imeti (رسالة في الأطعمة)[17]
- Risâle fi'l-Et'imeti li'l-Esihhâi (رسالة في الأطعمة للأصحاء)[18]
- Kitâbu Edviyyyeti'l-Kalb ve Mâ Yete'alleku bihi (كتاب أدوية القلب وما يتعلق به)[19]

---

[1] İbn Ebî Usaybia, a.g., 2/31.
[2] Kaya, "*Necîbüddin es-Semerkandî*", 32/ 490.
[3] Krş. Alp, *Semerkandî'nin Akrabazin Adlı Eserinin Tanıtımı*, s. 40.
[4] Alp, *Semerkandî'nin Akrabazin Adlı Eserinin Tanıtımı*, s. 40, 42.
[5] https://www.taree5com.com/نجيب - الدين - السمرقندى (Erişim Tarihi: 10.10.2020)
[6] https://www.taree5com.com/نجيب - الدين - السمرقندى; https://www.sifalibitkilerim.com/tibbi-nebevi/akrabdin.html (Erişim Tarihi: 10.10.2020)
[7] Kaya, "*Necîbüddin es-Semerkandî*", 32/ 490.
[8] Kaya, "*Necîbüddin es-Semerkandî*", 32/ 490; https://www.taree5com.com/نجيب - الدين - السمرقندى (Erişim Tarihi: 10.10.2020)
[9] Kaya, "*Necîbüddin es-Semerkandî*", 32/ 490.
[10] Kaya, "*Necîbüddin es-Semerkandî*", 32/ 490.
[11] https://www.taree5com.com/نجيب - الدين - السمرقندى (Erişim Tarihi: 10.10.2020)
[12] Kaya, "*Necîbüddin es-Semerkandî*", 32/ 490.
[13] https://www.taree5com.com/نجيب - الدين - السمرقندى (Erişim Tarihi: 10.10.2020)
[14] https://www.taree5com.com/نجيب - الدين - السمرقندى (Erişim Tarihi: 10.10.2020)
[15] https://www.taree5com.com/نجيب - الدين - السمرقندى (Erişim Tarihi: 10.10.2020)
[16] https://www.taree5com.com/نجيب - الدين - السمرقندى (Erişim Tarihi: 10.10.2020)
[17] https://www.taree5com.com/نجيب - الدين - السمرقندى (Erişim Tarihi: 10.10.2020)
[18] https://www.taree5com.com/نجيب - الدين - السمرقندى (Erişim Tarihi: 10.10.2020)
[19] https://www.taree5com.com/نجيب - الدين - السمرقندى (Erişim Tarihi: 10.10.2020)

- Nevâdiru'l-Hikme (نوادر الحكمة)[1]
- el-Mecmu' fi't-Tıbb (المجموع في الطب)[2]

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde "NECÎBÜDDİN es-SEMERKANDÎ" maddesinde 10 eserine atıf yapılan es-Semerkandî'nin[3] internet sitelerinde yapılan taramayla 22 (yirmi iki) kadar eserine ulaşılmıştır. Ancak yukarda zikri geçen eserlerin isimleri dikkatlice incelenirse, bir kısmının mükerrer olduğu, yani zikredilen bazı eserlerin ikinci veya üçüncü isimleri olduğu anlaşılır. Bununla beraber es-Semerandî'nin daha önce yazdığı bir eseri yeniden kaleme alarak ihtisar veya şerh şeklinde yeni bir eser vücuda getirmiş olması da muhtemeldir. Aynı eserin müstensihler tarafından farklı isimlerle adlandırılmış olması da mümkündür. Yazmaları dünyanın değişik kütüphanelerinde bulunan bu eserler arasında bu mütevazı çalışmada karşılaştırma yapma imkânı bulunmamaktadır. Hâlihazırda es-Semerkandî'nin yazma halindeki bütün eserleri edisyon kritiği yapılarak matbuat âlemine kazandırılmayı beklemektedir.

2. es-Semarkandî'nin *Risâle fî Müdâvâti Veca'i'l-Mefâsil* Adlı Eserine Göre Eklem Ağrıları ve Tedavisi

Bu bölümde araştırmanın ana konusunu teşkil eden ***Risâle fî Müdâvâti Veca'i'l-Mefâsil*** adlı eserin kısa bir tanıtımı yapılacak, ardından, United States of America Armed Forces Medical Library'da bulunan ve (www.archive.org) sitesinden indirdiğimiz yazma nüshası esas alınarak eser bazı tashihlerle birlikte bilgisayar ortamına aktarılacak ve Türkçe çevirisi yapılacaktır. Risâlenin İSAM üzerinden taranması neticesinde Topkapı Kütüphanesinde aynı adı taşıyan iki adet mahtut kitap adına rastlamakla birlikte sayfa sayısı bakımından elimizdeki Risâleye göre çok büyük oldukları görülmektedir. İlgi kayıt şöyledir:

001966 TOPKAPI Ahmed III Kit.	000. Arapça	**Kitab fi Ma'rifet Vacau'l-Mafasil.** . -- [y.y.] : Yazma, [t.y.] 89 vr. 1. Tıb
002023 TOPKAPI Ahmed III Kit.	000. Arapça	**Kitab fi Ma'rifet Vacau'l-Mafasil.** . -- [y.y.] : Yazma, [t.y.] 78 vr. 1. Tıb

Bizim Risâlemiz 6 varak iken, bu Risâlelerden birisi 89 varak, diğeri de 78 varaktan müteşekkildir. Bu durumda risâlemizin aynısı olmadığı açıktır. Ancak isim ve konu benzerliği nedeniyle incelediğimiz risâlenin şerh veya haşiye çalışması da olabilir. Bu iki Risâleye de ulaşamadığımız için elimizdeki 6 varaklık Risâle üzerinde çalışmış bulunmaktayız.

Çalışmamızın sınırlı olması nedeniyle eserin, diğer nüshaları karşılaştırılmak suretiyle edisyon kritiği yapılamamıştır. Elimizdeki tek nüsha rutubetten zarar gördüğü için de bazı yerler okunamamıştır. Bu nedenle bazı cümlelerin çevirisi eksik veya hatalı olabilir. Daha kapsamlı bir çalışmayla eserin temel nüshaları dikkate alınarak edisyon kritiği ve sonra eksiksiz çevirisi pekâlâ yapılabilir.

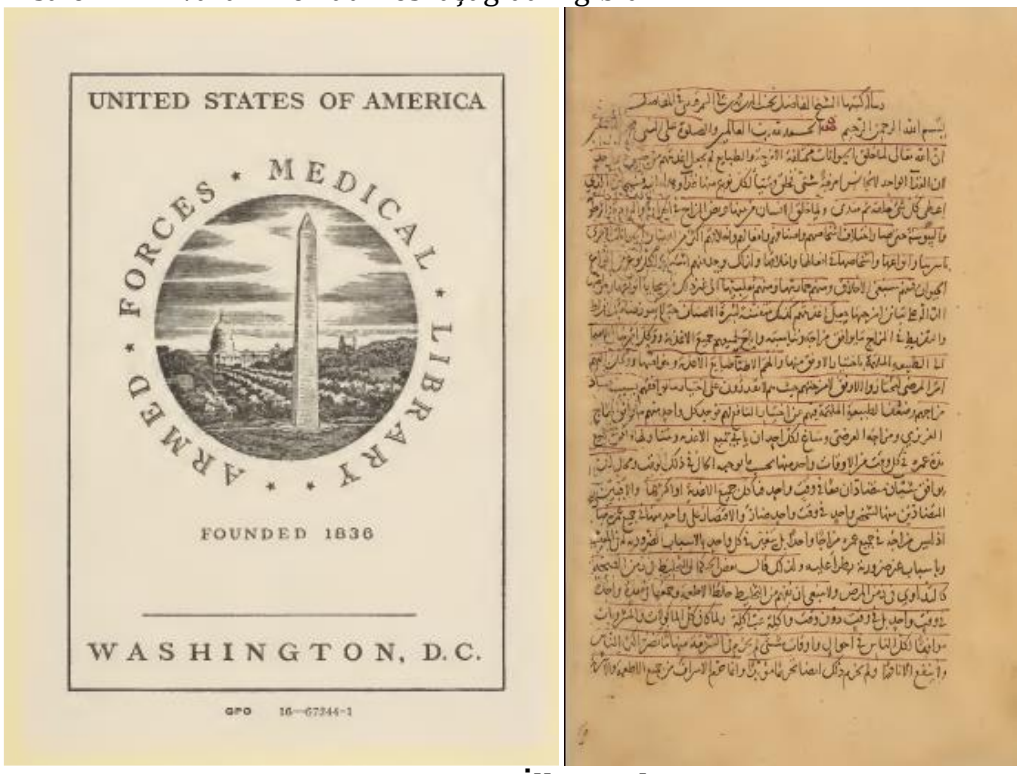
2.1. Risâlenin Tanıtımı

es-Semerkandî'nin eklem ağrılarına dair *Risâle fî Müdâvâti Veca'i'l-Mefâsil* risâlesinin bir yazması, Amerikan Ordusuna ait United States of America Armed Forces Medical

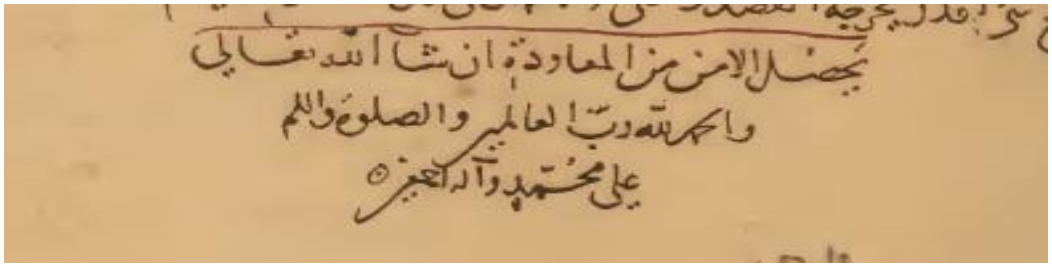
[1] https://www.taree5com.com/نجيب - الدين - السمرقندى (Erişim Tarihi: 10.10.2020)
[2] https://www.taree5com.com/نجيب - الدين - السمرقندى (Erişim Tarihi: 10.10.2020)
[3] Kaya, "*Necîbüddin es-Semerkandî*", 32/ 490.

Library'da mevcuttur. Risâle altı varak halinde olup ismine, ilk varakta; " رسالة كتبها الشيخ الفاضل نجيب الدين محمد بن على السمرقندى فى المفاصل (Değerli Bilge Necîbüddîn Muhammed b. Ali es-Semerkandî'nin Mafsallar Hakkında Yazdığı Risâle) şeklinde işaret edilir. Daha sonra besmele, hamdele ve salveleden oluşan girizgâhın ardından risâlenin asıl konusuna giriş yapılmıştır.

Risâlenin ilk varakı ile hatimesi aşağıdaki gibidir:



İlk Varak



Hatime

Risâlenin hatimesinde ferağ kaydı, müstensih adı ve istinsah tarihi bulunmamaktadır.

2.2. Risâlenin Arapça Orijinali

Bu bölümde risâlenin yazma hattı, bilgisayar ortamına aktarılacaktır. Risâle, yukarıda da belirtildiği gibi diğer nüshalarıyla karşılaştırma yapılmadan okunmaya çalışılmıştır. Ayrıca risâlenin esas alınan nüshası rutubet ve sudan hasar gördüğü için bazı varaklarda, özellikle iki varakın birleştiği kenarlarda silikler oluşmuştur. Bu şekilde hasarlı olan bazı yerler okunamamıştır. Okunmasında tereddüt oluşan kelimeler bold yapılarak, hiçbir surette okunamayan kelimeler veya kelime grupları, yerine (…) işareti konularak gösterilmiştir. Her şeye rağmen risâlenin okunabilen yerleri, muhtevası hakkında bir fikir vermektedir.

Risâlenin okunmasında yardımlarını esirgemeyip bazı tashihlerde bulunan Prof. Dr. Âdem YERİNDE ve Dr. Amir ed-DERŞEWÎ'ye de ayrıca teşekkürlerimi arz ederim.

رسالة كتبها الشيخ الفاضل نجيب الدين محمد بن على السمرقندى فى المفاصل

(المقدمة)[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة على النبى محمد الذى صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين.[2] إن الله تعإلى لما خلق الحيوانات مختلفة الأمزجة والطبايع لم يجعل أغديتهم من جنس واحد. إن الغذاء الواحد لاتجانس أمزجة شتى فخلق وهيّأ لكل نوع منها غذاء وهداه اليه فسبحان الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ولما خلق الإنسان من بينها **(عريض)** المزاج في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة حتى صار اختلاف أشخاصهم وأصنافهم وأفعالهم وأخلاقهم أكثر من أصناف الحيوانات الأخرى بأسرها وأنواعها وأشخاصها في أفعالها وأخلاقها ولذلك يوجد منهم أشباه لكل نوع من أنواع الحيوان فمنهم سبعية الأخلاق ومنهم حماريتها ومنهم ثعلبيتها إلى غير ذلك من سجايا أنواعها **وخواصِّها الدَّالة** على تباين أمزجتها جعل أغذيتهم كذلك متفننة كثيرة الأصناف حتى لا يعوز صاحب الإفراط والتفريط فى المزاج ما يوافق مزاجَه ويناسبه وأباح لجميعهم جميع الأغذية ووكل أضراب الأصح إلى الطبيعة الملهمة باختيار الأوفق منها وألهم الأطباء طبايع الأغذية وخواصها ووكل إليهم أمر المرضى **ليختاروا** الأوفق لأمزجتهم حيث أنهم لا **يقدرون** على اختيار ما يوافقهم بسبب فساد مزاجهم وضعف الطبيعة الملهمة فيهم عن **اختيار** النافع لهم فوجد كل **واحد** منهم ما **وافق** المزاج الغريزى ومزاجَه العرضى وساغ لكل أحد أن يأتي جميع الأغذية ويتناولها (...) جميع مدة عمره فى كل وقت من الأوقات واحداً منها بحسب ما يوجبه الحال في ذلك الوقت ومحال أن يوافق شيئان متضادّان معا فى وقت واحد **فيأكل** جميع الأغذية أو أكثرها وإلا فبين المتضادين منها لشخص واحد فى وقت واحد ضارّ والاقتصاد على واحد منها فى جميع عمره **ضار** اذ ليس مزاجه في جميع عمره مزاجا واحدا بل يتغير في كل واحد بالأسباب الضرورية له في المعيشة وبأسباب غير ضرورية يطرأ عليه ولذلك قال بعض الحكماء إن التخليط فى زمن الصحة كالتداوي في زمن المرض ولا ينبغي أن يفهم من التخليط خلط الأطعمة وجمعها فى قصعة واحدة فى وقت واحد، بل في وقت دون وقت وأكِلة **غبَّ** أكِلة. ولما كان كل المأكولات والمشروبات موافقا لكل الناس في أحوال وأوقات شتى لم يحرَّم في الشريعة منها ما يضر أكلُه الناسَ ولا ينفع إلا نادرا ولم يحرم ذلك أيضا تحريما مؤبدا وإنما حرّم الإسراف من جميع الأطعمة والأشربة **حتى في** المخمصة والاضرار،**والإسراف** أن تتناول التجاوز **في المقدار والتجاوز في**الأنواع، وأما ما **يضر** أكثر الناس وينفع في الندرة فهو يوافق صنفا واحدا من أصناف الناس ولا جميع (.....) الصنف أيضا، بل شخصا منهم دون شخص فى وقت دون وقت وحال دون حال ومقدارا **منه** دون مقدار مثل الخمر؛ فإنها إن وافقت مزاج صنف من الأصناف فى (.....) فلا يوافق جميع أشخاص ذلك الصنف، بل لمعتدلي المزاج الأصحاء **والمبرودون** منهم الذين لم يكن فى أبدانهم أخلاط رديّة يسيّر **منها** الخمر وينشرها فى جميع البدن ويفسدها **والكثير** لم تكن **روحهم** ضعيفة قابلة للبخارات **ولا أعضاؤهم** الرئيسية مختلفة الأمزجة **وما** كل نوع من أنواع الخمر يوافق **كل واحد منهم، بل يوافق كل نوع من الخمر فمنهم من يوافقه الحديث** العتيق ومنهم من **يوافقه الرقيق** ومنهم من يوافقه الغليظ ومنهم من يوافقه الحلو ومنهم من يوافقه المر والأبيض والأحمر والممزوج والصرف وغير المطبوخ إلى غير ذلك من أنواعها، ولا يوافق جميع الأحوال فإنها ضارة فى حال الغضب والتعب والخروج من الحمام والجوع والعطش وخلاء المعدة وامتلائها وقبل هضم الطعام فى المعدة وقبل **استيفاء** الذي تغير لما بعد الطعام ويضر قبل الجماع ويفيد الجماع ولا يوافق كل واحد منهم أىَّ مقدارٍ شرِبوا منها، بل **كلاً** منهم ما يوافق منها وكل ذلك ينبغى أن يكون دون السكر لأن سكر ضار لجميع الأمزجة المعتدلة منها وغير المعتدلة وهم مختلفون فى السكر فمنهم من يسكر **بما** لا يسكر بأضعافه **الآخر**. فهذه شروط شاربها

---

[1] لا يوجد عناون الرسالة فى المخطوط ولذلك قد أضفنا اليها من تلقاء نفسنا.

[2] فى الورق تسويد يمنع القرائة.

عند رجاء منفعتها وإن أهمل شاربها من تلك الشروط واحدا **صارت** ضارة له ومحال أو **نادر** تلك الشروط أو محافظتها وإن كان المتعاطِيَ لها واحد من الأطباء فلم تكن موافقه لأكثر الناس **واعتاص** على من يوافقه مراقبة تلك الشروط **فصارت** ضارة لجميع الناس فيحرّمها الشرع لذلك المعنى **ولأمور**أخرى دينية أو دنيوية وما أبعد عن الشرع والعقل من **فسَّر** قوله تعإلى: **{ومنافع للناس}** بالمنافع البدنية أما عن الشرع فمن حيث التفسير فقد قال الله تعإلى: **{وإثمها أكبر من نفعها}**[1] فأىّ منفعة بدنية للميسر حتى تقرن الخمرية **فيها وإنما** منافع الخمر لهم عند تعاطيهم إياها مثل منافع الميسر وهو **الالتذاذ** بشرب الخمر والقمار والطرب منهما والتوصل بها إلى **مصادقات** الفتيان ومعاشراتهم والنيل من **عطياتهم** ومطاعمهم ومشاربهم لما كانوا يدفعون أيضا **أزلامهم إلى الفقراء** ولا يأكلون منها ويفتخرون بذلك ومن حيث مخالفتُه قولَ النبى صلى الله عليه وسلم: **{إن الله تعإلى لم يجعل شفائكم فيما حرّم عليكم}**[2] وأما عن العقل فلما قيل من تفقد شربها على الشرائط المذكورة فى الكتب الطبية وقلة الموافقين بمزاجهم لها فالحاصل اذن من خالف مزاجَه طعامٌ ما ينبغى أن تتركه أو لا يلتفت إليه طبعا وعقلا ويعلم ذلك أن الطعام خلقه الله لغيره فمن يوافقه هذا إذا كان صحياً في **ماله** وبدنه أما فى**عقله** فأن لا يكون **أضل من الأنعام فإنها** لا يأكل **إلا** ما يوافق **معدته ولا ينافي** بدنه فأن لا يجتمع فى معدته أخلاط **رديَّة** مخالفة للمعتاد فى كيفيتها غالبة على قوته الغزيرة **مستعبدة** إياها **فتشتاق** إلى مجانسها وذلك غير المعتاد غير الملايم لمزاج بدنه وهذا الإنسان مريض ينبغى أن يعالج مرضه ولا **يُساعد** شهوته ليلا يتفاقم مرضه إن لم يكن مصابا فى عقله **منافي الطعام** الحلال المباح الطيب فكيف بالخمر الحرام الخبيث فيمن كلما شرب منها مرض أمراضا خبيثة ذات أوجاع صعبة **يمتنع** فيها عن الأكل والشرب والنوم فما أحقه بالامتناع منها عقلا وشرعا (...) **مروءة** وحميةً وأنفة عن تتبع شهوة ساعة أفسدت عليه دينه ودنياه، نعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيآت أعمالنا فإن نفوسنا **هي** الأمّارة بالسوء ولا يعصمنا منها إلا الله تعإلى بفضله ورحمته. وإذ قد تحقق وثبت بهذه المقدمة أن الحمية رأس كل دواء والمعول عليها فى معالجة كل داء لحفظ الصحة ودوامها وكمال الإنسانية وتمامها وترك الحِمْيَة أصل كل داء وسبب لجميع الأمراض وإزمانها وأنها لا تستتبّ معالجة مرض ولا حفظ الصحة الا بتقديمها.

(الفصل الأول)[3]

(أوجاع المفاصل وأسبابها ومعالجتها)[4]

فأقول: أوجاع المفاصل من أوجاع وأورام تحدث فى مفاصل القدم. وإنما يسند أوجاع المفاصل وخاصةً [الأعضاء ولخص بإسم النِقْرِس ما حدث فى مفاصل][5] وجع النقرس لضيق المفاصل فلا تتسع الموادَّ فتمدّدها تمديدا شديدا ولأن جسمها قوىّ لكثرة ما يأتيها من الأعصاب ولأن الموادَّ لا تحلل عنها بسرعةٍ لصلابتها ولِما يحويها من الرباطات ومن خواص هذه الأورام أنها لا تنضج ولا تجمع مدّةً كسائر الأورام لأن موادّها فى أعضاء غير لحميّة وهى غليظة فإذا كثرت ورقّت حتى يبلّ اللحم وهى غليظة فإذا كثرت ورقّت حتى يبل اللحم الذى حول المفاصل أحدثت أوراما شبيهة بأورام أصحاب الإستسقاء اللحمى والتسبب المطابق الأبْعَدُ لهذا المرض إمتلاء البدن من الأخلاط وضعفُ المفاصل والسببُ الواصل الأقرب ما **يثور** تلك الأخلاط ويزيد المفاصل ضعفا فينصب هى إليها. وسبب **إزمان** هذه العلة ومعاودتها (.....) **أن** الناس وخاصة **المترفين المتنعمين** منهم ممنوّون **بسبيئ** هذا المرض أعنى الامتلاء من **الأخلاط في** ضعف المفاصل. أما الامتلاء فلكثرة مطعومهم ومشروبهم وقلة رياضتهم وأما ضعف المفاصل فلكثرة مباشرتهم على امتلاء البدن من الأخلاط ومن الطعام والشراب المسكر **هي من أسباب** هذه العلة المباشرة على

---

[1] Ayetin tamamı şu şekildedir: " يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ۗ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ " Bakara, 2/219.

[2] رواه البخارى فى الصحيح ((كتاب الأشربة) .

[3] لا يوجد هذا العنوان فى المخطوط ولقد أضفناه إلى الرسالة من تلقاء نفسنا.

[4] لا يوجد هذا العنوان فى المخطوط ولقد أضفناه إلى الرسالة من تلقاء نفسنا.

[5] قد كتبت هذه العبارة فى حاشية الورق المخطوط بعبارة (صحـ) وهذاالرمز يفيد ان هذه الجملة الساقط من الأصل

السكر، لأنها فى تلك الحالة يجمع سببها، أعنى **الامتلاء فيضعف** المفاصل لأن الشراب **غير** المنهضم هى نفسها **مادة** محركةً أيضا للمواد الأخرى **نفاذة بها** إلى أقصى البدن وحركة المباشرة معينة لفصلها مضعفة للمفاصل، لا **من حيث أنها حركة فحسب، بل من** حيث أنها حركة مخصوصة بالمفاصل والأعصاب ولا أيضا **بمجرد أنها حركة** الأعصاب والمفاصل، بل لأنها حركة الأعصاب والمفاصل فى وقت السكر **لاسترخاء المفاصل الواقفات،** فمنها وبها يحدث الشراب فى ذلك الوقت ولمقارنة اللذة الفطية بتلك الحركة لأن (...)(...)(...) المدبرة لنذر بدن الإنسان تصغلها بعض الواردات عن بعض كما تصغلها الموازنات **من جهة** البصر عما يكون من جهة السمع من البصر واللمس عن الذوق والذوق عن اللمس وكذا **مدركات** الحواس الظاهرة عن مدركات الحواس الباطنة، خصوصا فيما تلتفت اليه بكليها عما بلغت عنه علتها وإذا انصرفت إلى غيره **تخلت** عنه فلم **يسعها** والمدرك الباطن من الإنسان (...) لمصالح **من** مشغول فى حال المباشرة بإدراك اللذة المفرطة مستغرق ذاهل عما سواها **فانصباب** المواد إلى الأعضاء الضعيفة فى **هذه** الحالة أشدَّ ولذلك يعرض لضعاف القلوب في هذه الحالة **خفقان** وغشى وموت الفجأة **لانصباب** المواد الردية إلى قلوبهم. وإذ قد تبين سبب المرض (...) البدن وضعف المفاصل فإذاً علاجه تنقية البدن وتقوية المفاصل **ولما كانتزايد المرض** وفيما نحن **بصدد** علاجه من البلغم والصفراء وإن كان يحدث كثيرا عن الدم **ونادرا** عن **خلط** السوداء فتنقية البدن ينبغى أن يكون منهما ولما كان السبب الأقوى **عين البلغم والصفراء** كالمبدّرِق له إلى تلك المضايق ولذلك لا يعرض هذه العلة للمبلغمين مثل الصبيان (...) والنساء **لعون** الصفراء فى أبدانهم وعدم حركة المباشرة فينبغى أن يكون أكثر للعناية فى **تنقية** البلغم الغليظ بالأدوية المخصوصة **لهذه** العلة المشهورة بإخراج هذين الخلطين من المفاصل ثم تقوية المفاصل بالاضمدة المقومة الرادعة للمواد عن **الانصباب** المحللة لِما **انصب** اليها المضيقة **لمجاريها ومسالكها** (...) وقد استعملتُ تلك الأدويةَ فى مداواة المجلس الرفيع، **أطال** الله بقائه وأتم شفائه، وقد حفظتُ تلك النسخ المجربة ولكن عند إستعمالها فى وقت حركة **النوبة** لاستغنى عن مشورة طبيب حتى تختار منها ما يوافق الحال والوقتَ والمزاجّ الخاصَّ فأما فى**غير** حركة **النوبة** فعن الطبيب غنى، اى عنى بحفظ الصحة على ما أقول **شيء** للصحيح المعتنى بحفظ الصحة اذا أصبح كل يوم وأنبته عن نومه أن تشتغل أولاً **بنفض** الفضول من البدن كالبراز والبول والمخاط ونحوه وتستحم إن كان **ممن يعتاده** وتشغل بعد ذلك **من** رياضة البدن من المشى والركوب واشالة الشيْ الثقيل والمداعبة والمصارعة والمراماة وغير ذلك، وأيتها له معتادة حتى إذا صار بدنه **متأثراً** منها وقارب **الإعياء،** أمسك **عنها يدلِّك** جميع بدنه ما خلا المفاصل دلكا متوسطا بين اللبن والثلابة ثم يمرخ البدن وخاصة المفاصل **بدُهن الورد الفائق** الجيد العطر الحديث ودهن البالونج وبعد **هذا** ينتظر الاشتهاء الصادق للطعام فيأكل عند ذلك **بقدر** عادته وقد ينبغى أن يمسك عنه وقد نفت فى النفس نفسه شهوة فإن تلك البقية من الشهوة تبطل بعد ساعة ويبقى هو نشط النفس خفيفا مستيقنا بجودة الهضم آمنا من تولد **الفضول** وان أكل شهوته **ثقُل** عليه بعد ذلك وخيف تقصير الهضم وتولد الفضول وإذا استقر الطعام فى المعدة ومضت ساعة ترصّد بعد ذلك العطش وشرب دون **تمام** الرىّ ثم يستوفى الرىّ بثلاث مرات أو أربع كل مرة زمان صالح وما لم تنهضم الطعام ولم **ينحدر**عن أعالى البطن ولم تصدق الشهوة ثانيا لم يأكل طعاما ولا شيئا آخر عليه عن الماء.

(الفصل الثانى)[1]

هذا ترتيب وقت الغذاء وكميته

وأما كيفيته فينبغى أن يقتصر على الخبز الجيد المحكم الخبز **المستوي** الطبخ المتخذ من دقيق الحنطة غير **السمين** وعلى اللحم الحولى **الفتي** من الضأن قد جعل **سورباجا ومرققة،** هذا عند إعتدال المزاج وفى أكثر الأوقات وإذا أحس فى وقت ما بحرارة المزاج ومالت نفسه إلى الحموضات **والبوارد** شرب أولا بالغداة بعد الرياضة الخفيفة وقبل الطعام بساعتين ثلثة شربةً من شراب الحصرم

[1]لا يوجد هذا العنوان فى متن الرسالة لقد اضفناه إلى المتن بين القوسين من حيث المعنى المستخرج من هيكل الرسالة.

او الرمان او الليمون أو (....) حماض الأترج اوالسكنجبين السفرجلى ويتخذ الغذاء بحب الرمان والسماق **والزرشك والحصرم** من لحم **الحملان** وأكل والذبائح ومتى **أحس** ببرودة المزاج ورطوبة المعدة ومالت نفسه إلى المشويات والفلايا فمن الحملان والدجاج المشوية ومطبخة بالمرى **وكامخ** الكبر **وكامخ** الزيتون ومن **الحلاوى** ما **أتخذ** من السكر والفستق واللوز ودهنهما **منبوتاً** ومعقودا بالدقيق **المشوى** وأن يبس **الثقل وتأخرالتبرز** فى وقت ما فيتخذ من الأغذية إن كان المزاج حارا والطبعُ مايلا إلى البرودات والحموضات من التمر الهندى **والإجاص** ويقدم قبل الطعام من الفواكه المزلقة مثل **الإجاص** والمشمس والبطيخ الهندى وإن كان المزاج باردا **فبالزيتون** والمرى النبطى ومال الخمص بالديك الهزم وتقدم قبل الطعام البطيخ الحلو والتين والعنب **ويؤخر** الطعام بعد **هذه** الفواكه بمقدار ما ينزلق ولا **يُلحقها الغداء** ولأنَ البطن أكثر من المعتاد فيتخذ من**الأغذية المُطبَّخات** والمشويات ضد برودة المزاج والسماقية **والحصرمية ونحوها** عند حرارة المزاج ويصلح فى هذا الوقت من الفواكه السفرجل والتفاح والبسر والنبق والرمان المز فهذه الأغذية والفواكه **صالحة** عند اعتدال المزاج **وميله** قليلا عن الاعتدال فأما سائر الأغذية والفواكه فبعضها يصلح لأصحاب التعب والكد وأصحاب الرياضات القوية وبعضها دوائية يصلح للمرضى ولا يصلح لحافظ الصحة **ومما ينبغى أن يُحذر منه** فى هذا المرض لبس الخفافِ الضيقة والجلوس الطويل على الرجلين والركوب الكثير والمشي السريع خاصة على امتلاء المعدة من الطعام. ومما ينبغى لمن يفعل **في السنة** الفصد فى الربيع والقيء فى الصيف مرارا بما يخرج البلغم والصفراء مثل **السكنجبين** لخل **العنصلوبزر** القطف **وماء الفجلو ماء** الشبت، والإسهال فى الخريف بحب السورنجان أو طبخه أو سفوقة فاذا جييء أمر الأغذية وسائر القدر على ما ذكر لم يجتمع فى البدن خلط تغدية وإذا اجتمع شيء قدر يخرج الفصد والقيء والإسهال فى هذه **الفصول** ويدوم **نقاء** البدن ويحصل الأمن من المعاودة إن **شاء** الله تعالى والحمد لله رب العالمين والصلاة والصلام على محمد وآله أجمعين.

2.3. Risâlenin İçerik Değerlendirilmesi

Görüldüğü gibi risâle kısa olmakla birlikte muhtevası geniştir. Şekil açısından bakıldığında bir giriş (mukaddime) ve iki bölümden oluşmaktadır.

Mukaddimede; besmele, hamdele ve salveleden sonra kısaca Allah Teâlâ'nın canlı varlıkları çeşitli mizaçlar ve tabiatlar üzere yarattığı, onların her bir türünün gıda ihtiyacını da farklı farklı takdir ettiği beyan edilmektedir. es-Semerkandî'ye göre tek bir gıda türü farklı mizaç ve tabiatlara sahip varlıklara uygun değildir. Bu nedenle Yüce Yaratıcı her bir türe farklı gıdalar yaratıp tahsis etmiş, bu gıdaları onlara hediye etmiştir. Allah her bir canlı varlık türünü yarattıktan sonra kendi yoluna koymuş ve hidayeti bulması konusunda onu yönlendirmiştir. Bu nedenle mizaçlara evvela harâret, bürûdet, rütûbet ve yübûset olmak üzere dört mizaç vermiştir. Böylece canlı varlıkların farklı farklı türleri arasında bir takım benzerliklerin yanı sıra bir takım farklılıklar da meydana gelmiştir. Tür, tip, iş, davranış, huy ve şekil değişikliklerine sahip olan bu varlıkların bir kısmı yırtıcı huylu (sebe'iyyetü'l-ahlâk), bir kısmı, eşek huylu (himâriyyetü'l-ahlâk), bir kısmı ise tilki huyludur (sa'lebiyyetü'l-ahlâk). Böylece çeşit çeşit canlı varlıklar türlü türlü huy, mizaç ve seciyeler üzerinde yaratılmıştır. Bunların her birisi de kendi mizaçlarına göre huy ve davranış tipleri göstermektedirler. Hepsinin gıdaları da kendi yapılarına uygun bir şekilde ayarlanmış ve hazır hale getirilmiştir. Buna göre canlı varlıkların gıdaları da tabiatlarına göre seçilmektedir. İşte bunların bilinmesi gerekir ki bu canlı türlerinin beslenme ve tedavi ihtiyacı hissedildiğinde ifrat ve tefrite düşülmeden yapılarına uygun besin verilebilsin yahut yine yapılarına, mizaç ve seciyelerine münasip bir tedavi yöntemi ile tedavi edilebilsinler.

Canlı varlıkları bu şekilde farklı tabiat ve huylar üzerine yaratıp kâinatta onlara uygun besin ve ilaç türlerini takdir eden Yüce Yaratıcı aynı zamanda hekimlere (tabiplere) de bu farklı tabiatları göz önünde bulundurarak gıda ve ilaç seçiminde bulunma imkânı

sağlamıştır. Dahası, hekimlere bu konuda bir takım ilhamlar vererek ve yetenekler bahşederek mizacı bozulmuş olanları tedavi etmeleri için bu tür gıda ve ilaç içerisinde hastaların mizacına ve tabiatına uygun gıdalar ve ilaçlar bulup onlar arasında tercihte bulunma ve duruma göre seçme bilgisi nasip etmiştir. Zira hastaların kendisi mizaçlarının fesada uğraması nedeniyle bu gıdalar ve ilaçlar arasında seçim yapmaya kabil değildirler. Hastalanan bu şahıslara bazen ömründe bir defa mizacına uygun gıda verilerek tedavi olması sağlanır. Bir insana aynı anda mizacı birbirine zıt iki ayrı gıda verilmesi onun mizacına uygun olmaz. Çünkü bir zamanda aynı şahsa birbirine zıt iki mizaçtaki gıdanın verilmesi ona zarar verir. Ayrıca ömrü boyunca onlardan sadece birisiyle yetinmesi de zararlıdır. Zira kişinin mizacı ömrünün her zamanında aynı şekilde durmaz, aksine her zaman hayatında başına gelen bir takım zorunlu olan veya zorunlu olmayan sebeplerden dolayı farklılık gösterir. Bu nedenle bazı hekimler "*sıhhat zamanında gıdaları karıştırmak hastalık zamanında tedavi gibidir.*" derler. Burada karıştırmak ifadesinden sadece yemekleri aynı anda tek kapta birbirine karıştırıp bir araya getirmek anlaşılmamalıdır. Hatta farklı zamanlarda da karıştırmak şeklinde anlaşılmamalıdır. Yine bir şeyi yedikten hemen sonra başka bir şeyi yemek şeklinde de anlaşılmamalıdır.

es-Semerkandî'nin mukaddime bölümünde işaret ettiği bir başka husus da şudur: Me'kûlât (yiyecekler) ve meşrûbât (içecekler) farklı hallerde ve farklı vakitlerde insanların her birinin mizacına uygun olunca, şeriat yenilmesi insana zarar veren yahut fayda vermeyen gıdaların dışındakilerini haram kılmamıştır. Ancak bazı nadir durumlarda faydalı ve zararsız olanlar da haram kılınmıştır. Fakat bunlar da sürekli olarak değil geçici olarak haram kılınmıştır. Sürekli halde zararlı olanlar ise şeriat tarafından haram kılınmıştır. İsrafa gelince, bütün yiyecekler ve içecekler konusunda israf haram kılınmıştır. Öyle ki hem açlık durumunda, hem de zararlı olduğu durumlarda israf haramdır. İsraf, gıdanın miktarı ve türleri konusunda ifrat derecesinde sınırı aşmaktır. İnsanların çoğuna zarar verip çok az sayıdaki insana yarar sağlayanlara gelince, bu tür yiyecek ve içecekler sadece bir çeşit mizaç sahibi insanın mizacına muvafık olmaktadır. Bu tür nadir fayda veren yiyecekler de mizacı aynı olan bu insanların hepsine değil aralarında özel durumları uygun olan çok nadir kimselere, bazı özel durumlarda özel miktarda ancak fayda sağlamaktadır. Örneğin içki çok özel bazı durumlarda bazı insanlar için fayda sağlasa da bütün insanlar, hatta fayda sağladığı insan türü için her zaman faydalı değildir. Bu da sıhhat açısından mizacı mutedil olanlar için söz konusudur.

İçki içme konusunda bu genel hususları belirten es-Semarkandî bir de farklı mizaç sahiplerinin ayrıntılı durumları açısından da konuyu açıklamakta, bu farklılıklara göre konunun uzmanı olan hekimler tarafından dikkatle durum değerlendirilmesi yapılmasından sonra gerekli olduğu zamanda içkinin kullanılmasına izin verileceği, izin verildiği takdirde dozunun iyi ayarlanması gerektiği, mizacı mutedil olanla olmayanların farklı mizaçlarının göz önünde bulundurulmasının lazım olduğu, aksi takdirde insanların geneline zararlı olan bu içeceğin doğru teşhis ve tedavi yapılmadığı takdirde bir takım zararlara neden olacağını da belirtmektedir. Bu çerçevede bazı şartlar da saymaktadır ki bu şartların bir tanesi bile ihmal edildiği takdirde içki gibi insanların çoğuna zarar veren yiyecek ve içeceklerin fayda yerine zarar vereceğini belirtmektedir. Buna göre insanların çoğuna zarar veren şeylerin nadir durumlarda bazılarına verilmesi için çok hassas ve dikkatli olunması gerektiğini, bununla birlikte doktorların çoğunun bu şartları bir bütün olarak uygulayamadıklarını, hepsinin bir bütün olarak uygun şekilde uygulanmasının adeta muhal olduğunu da belirtmektedir. İşte bu nedenle şeriat bu sebep ve diğer bazı dinî ve dünyevî sebeplere binaen içki gibi insanların çoğuna zarar veren, ancak içinde bazı faydalar bulunan nadir maddeleri de

haram kılmıştır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "*Onda insanlar için bazı yararlar da var*."[1] buyurulmuştur. Bu ayetteki fayda ifadesini sadece bedeni fayda olarak tefsir edenler şeraitten ve akıldan uzaklaşmışlardır. Zira içkinin bedenin dışında tıpkı kumar gibi daha başka zararları da vardır. İnsanların bir kısmı onları fayda sanmaktadırlar. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in (s.a.s.) "*Allah (c.c.) sizin şifanızı size haram kıldığı şeylerde yaratmamıştır."*[2] hadisinde bu tür gıdaların zararlarının daha fazla olduğu anlaşılmaktadır.

es-Semerkandî içki gibi insanların çoğuna zarar veren gıdaların aklen de haram kılınmasının ve kullanılmamasının gerektiğini ifade etmek için deliller sunmaktadır. Netice itibarıyla içkiye müptela olan ve bu tür gıdalardan hoşlanan bedenlerin yahut midelerin aslında fesada uğramış bedenler olmalarından dolayı onlara meyilli olduğunu, hâlbuki sağlam mizaç ve tabiat üzere olan bedenlerin bu tür gıdalara iştah çekmeyeceğini ifade etmektedir. Şayet bir beden bu tür gıdalara iştah çekiyorsa, onun hasta olduğu anlaşılır. Allah'ın helal kıldığı faydalı bu kadar çok sayıda gıda varken, zararlı ve haram olan gıdalara iştiyak çekildiği bir durumda iki tür fesat söz konusudur: Birincisi bedenî fesattır ki bir önceki cümlede beyan edilmiştir. İkincisi de aklî fesattır ki bu tür bozulmuşluğa maruz kalan insanlar Allah'ın haram kıldığı şeyleri helal görmekte, onlara iştiyak duymaktadırlar. Bu da insanın hem dinini hem de dünyasını ifsat etmektedir. Allah bizleri bu tür haram ve zararlı şeylere temayüle sebep olan nefislerimizin şerrinden ve amellerimizin kötü olanlarından bizleri muhafaza eylesin.

es-Semerkandî bu önemli hususları belirttikten sonra mukaddime kısmında sonuç olarak şu hususa dikkat çekmektedir:

> *"Böylece bu mukaddime sayesinde kesin olarak ortaya çıkıp sabit olmuştur ki, himye (perhiz) her devanın başı, sıhhatin korunup devamının sağlanması, insani karakterlerin kemâli ve tamamı bakımından her türlü hastalığın tedavisinde asıl yöntemdir. Himyenin terki ise her türlü hastalığın asıl nedeni, bütün hastalıkların ortaya çıkmasının ve kronikleşmesinin sebebidir. Bu nedenle himye (perhiz) yapılmazsa hiçbir hastalığın tedavisi ve sağlığın korunması tam olarak gerçekleşmez."*[3]

Birinci bölümde; eklem ağrıları, sebepleri ve tedavi yöntemlerine işaret edilmiştir.

Mukaddimede Allah Teâlâ'nın yaratılış kanunları hatırlatılarak eşyaya tedavi ve insan yararı açısından verilen hususiyetler hatırlatıldıktan, bu çerçevede gıda maddelerinden ve ilaç türlerinden bahsedildikten, ayrıca insanların farklı mizaçlarından bahsedilerek gıda ve ilaçların bu mizaçlara uygunluğunun tedavide önemli olduğu belirtildikten sonra Risâlenin asıl bölümü olan bu bölümde de şu hususlara dikkat çekilmektedir:

1. Eklemlerin ağrıları ayak eklemlerinde oluşan bir takım ağrı ve şişkinliklerden kaynaklanmaktadır. Eklem ağrıları, özellikle de "nikris: gut" adı altında özetlenen bu tür eklem ve organ ağrıları eklemlerin gerginliklerinden kaynaklanmaktadır.
2. Bu sebeple de söz konusu organlarda sert tümörler oluşmaktadır. Bu bölgelerde kemiklerin sertliği, yoğun düzeyde bulunan sinirlerin fazlalılığı, sinirlerden kaynaklanan bağların bolluğu, süratle erimeyip dağılması uzun zaman alan maddelerin varlığı, ağrının bulunduğu organlarda rutubet mizacının varlığı nedeniyle eklemlerin ağrıları bu tür nikris denilen gut ağrılarına atfedilmektedir.

---

[1] Bakara, 2/219.
[2] Buhari, Kitâbu'l-eşribe, 15
[3] Semerkandî, *el-Mefâsil,* v. 3.

3. Bu sebeplerden dolayı oluşan şişkinliklerin özelliklerinden birisi de onların diğer şişkinlikler gibi belli bir müddet içerisinde olgunlaşmaz ve bir araya gelmezler. Zira bunları oluşturan maddeler, etsel olmayan özellikte olduğundan galizdirler. Mafsalların (eklemlerin) etrafındaki etleri ıslanıncaya kadar çoğalıp rakik (ince) hale geldiklerinde istiskâu'l-lehmî (Hidrosefali)[1] denilen hastalığa müptela olanların şişkinliklerine benzer şişkinlikler meydana gelir. Bu hastalığa mutabık en uzak etkilenme (tesebbüb), bedenin bazı karışımlarla (hıltlar: ahlât) dolması, mafsalların (eklemlerin) zayıflamasıdır. Buna ulaştıran en yakın sebep ise bu hıltları (karışımları) oluşturan ve eklemlerin zayıflanmasını arttıran, böylece bu durumu söz konusu eklemlere hâkim kılan şeylerdir.

4. Bu hastalığın nüksetmesinin ve kronik hale gelmesinin sebebi ise özellikle insanlar arasında refah seviyesi yüksek olup nimetler içerisinden yüzen, bu sebeple de kötü bir şekilde beslenen kişilerin yanlış beslenmeleridir. Bu durumda hıltlar (farklı gıdaların sebep olduğu karışım)[2] bir birine karıştığı için eklemlerde zayıflanmalar meydana gelir. Böylece bu hastalık oluşur. Bedenin hıltlarla dolmasına gelince, bunun sebebi, onların yedikleri ve içtikleri şeylerin bol olması, riyazat (spor ve bedeni alıştırmalar)'ın az olmasıdır. Eklemlerin zayıflanmasına gelince, bunun sebebi de bedeni karışık gıdalarıyla doldurmak için direkt olarak gayret gösterip zararlı yiyecekler ve sarhoş edici içeceklerle bedeni tıka basa doldurmalarıdır. Bu da bedenin direkt olarak uyuşuk olmasına neden olmaktadır. İşte bütün bunlar da vücudun değişik karışımlarla mübtela olmasına, dolayısıyla mafsalların zayıflamasına neden olmaktadır. Zira hazm edilmemiş içecek diğer maddeleri de aynı zamanda kendisiyle birlikte hareket ettirmektedir. Böylece bu tür zararlı karışımları (hıltları) bedenin en yüksek yerlerine nüfuz ettirmektedir. Bu direkt hareket ise, onların birbirinden ayrılmasına ve mafsalların zayıflanmasına yardım etmektedir. Bu zayıflamanın meydana gelişi, sadece kendisinin hareket etmesi açısından değildir. Aynı zamanda mafsallar ve sinirlerdeki hareketleri de etkilemesinden dolayıdır. Bu durumda beden uyuşuk olup durgun eklemler gevşemektedir. Bütün bunlardan sonra insanın görme, duyma, dokunma gibi sağlam duyuları, yani zahiri havası gibi, batınî duyguları da iç duyguları ve bilinç altındaki idrak güçleri de etkilenmektedir. Zira onun meşgul olduğu bu tür aşırı lezzet durumları, bedeni diğer duygularından habersiz bir duruma sevk etmektedir. Dolayısıyla bu tür durumlarda zararlı maddeler zayıf organlara daha şiddetli bir şekilde dökülmektedir. Bunun neticesinde bu durumda kalplerine kötü maddelerin dökülmesi nedeniyle kalpte zayıflık, çarpıntı, bilinç kaybı oluşmakta ve bu tür

[1] Hidrosefali, beynin derinliklerinde bulunan ve ventrikül adı verilen boşluklarda aşırı sıvı birikmesidir. Bu birikmeye sıklıkla fazla sıvının uzaklaştırılmasını önleyen bir tıkanıklık neden olur. Fazla sıvı ventriküllerin boyutunu artırır ve beyne baskı yapar. Hidrosefali her yaşta ortaya çıkabilmesine rağmen bebekler ve 60 yaş üstü yetişkinler arasında daha sık görülür. Hidrosefali, aşırı beyin omurilik sıvısının (BOS) beyindeki boşluklarda birikmesi ve kafa içindeki basıncı artırması durumudur. Beyin omurilik sıvısı, beyinde ve omurilikte üretilerek beyni dış etkilerden korumaya yardımcı olur. Buna karşın çok fazla miktarda beyin omurilik sıvısı beyin dokularına zarar verebilir ve beyin fonksiyonlarında bir dizi bozulmaya neden olabilir. Hidrosefali için cerrahi tedavi, beyinde normal beyin omurilik sıvısı seviyelerinin korunmasına yardımcı olmayı amaçlar. Rahatsızlığa bağlı belirti ve şikâyetler, hastanın yaşına göre değişiklik gösterir. Bazı durumlarda kafa boyutunda büyüme ortaya çıkar. Baş ağrısı, kusma, bulanık görme, bilişsel problemler ve yürüme güçlüğü gibi nörolojik belirtiler sıktır. Hidrosefali kaynaklı belirtileri veya fonksiyonel bozuklukları yönetmek için sıklıkla birçok farklı tedaviye ihtiyaç duyulur. Rahatsızlık tedavi edilmezse ölüme kadar gidebilen ciddi sonuçlara neden olabilir. (https://www.medicalpark.com.tr/hidrosefali/hg-2046) (Erişim Tarihi: 10.10.2020)

[2] Bu hılt kelimesi birbirine zıt ve mizaca ters gıdalar anlamında olduğu gibi, bu gıdaların vücut içerisinde ürettiği ve sebep olduğu zararlı yağ, irin, iltihap, taş, tümor gibi sıvı ve katı parçalardan müteşekkil karışımlar da olabilir.

durumlar, bu tür zayıflıklara ve kalbi hastalıklara müptela olan insanları ani ölümlere maruz bırakmaktadır.

5. Buraya kadar açıklananlardan bedenin hastalanmasının ve eklemlerin zayıflanmasını sebepleri anlaşılmaktadır. Hastalığın nedenleri netleştiğine göre bu hastalıklara maruz kalan bedenin tedavi edilmesi gerekmektedir. Buna göre bu tür hastalıkların tedavisi bedenin zararlı maddelerden arıtılması ve eklemlerin güçlendirilmesi şeklindedir. Mademki bu durumda hastalık artmaktadır, o halde ekseriyetle kandan meydana gelmesi ve nadiren siyah karışım (hıltu's-sevda)dan oluşmasına rağmen bizim de bedeni balgam ve safradan arındırıp hastayı tedavi etmemiz gerekmektedir. Yani vücudun bu iki maddenin her ikisinden de arındırılması gerekir. Bu hastalığın en kuvvetli sebebi balgamın bizzat kendisi ve onu dar bölgelere iletip yayan safra olunca, işte bu sebepten dolayı bu durum çocuk ve kadınlar gibi balgam oranı fazla olanlara arız olmaz. Zira safranın bunların bedenlerine yardımcı olması ve mübaşir hareketin (karışımları vücudun dar bölgelerine yayacak canlılık) bunların bedenlerinde bulunmaması sebebiyle onlar buna maruz kalmamaktadırlar. Bu nedenle özel ilaçların kullanılmasıyla bu galiz (kalın) balgamın arındırılmasına özel dikkat gösterilmelidir. Dolayısıyla bu iki karışımı eklemlerden çıkarıp, ardından eklemleri bandajlarla güçlendirerek bu bilinen hastalığa özgü ilaçlarla kalın balgamdan arındırma, böylece zararlı maddelerin akıntı yaptığı yolları daraltmak konusunda daha dikkatli olunmalıdır.

6. Semerkandî bu sebepleri, hastalıkları ve tedavi yöntemini beyan ettikten sonra bir de kendi fiili tecrübesinden de bahsetmekte ve bu tedavi yöntemini bağlı bulunduğu en yüksek makam sahibi (hükümdar)'ın meclisinde ona uyguladığını ifade etmekte, ayrıca bu uygulama neticesinde pratik faydalarını gördüğünü, bu nedenle söz konusu tedavi yöntemi ile ilgili nüshaları (notlarını) muhafaza ettiğini de belirtmektedir. Buna göre bu tür tedaviyi uygulamak isteyenlerin şu hususlara da dikkat etmesi gerekmektedir: Bu tedavi yönteminin uygulanması esnasında bir doktor (tabib)in meşveretinden istiğna etmek için nöbetin harekete geçtiği vakitte özel duruma, vakte ve mizaca uygun bir tedaviyi tercih etmek gerekmektedir. Nöbet hareketinin dışındaki zamanda ise, şayet benim dediğim şeylere uyarak özenle sıhhatini korumaya dikkat ederse bu durumda da doktora ihtiyacı kalmaz. Bu da şöyle olur: Her gün uyandığında veya uykudan uyandırıldığında ilk önce dışkı, idrar, sümük ve benzeri gibi füzulat türü şeyleri vücuttan atmaya uğraşacak, şayet kendini alıştırmış ise banyo yapacak (duş alacak), bundan sonra da bedeni spor ile uğraşacak, bu çerçevede yürüyüş, ata binme,[1] ağır şeyleri taşıma, el kol hareketleri yapma (ısınma hareketleri), güreş, atış eylemleri yapma ve benzeri kendisi için mutad hale getirdiği egzersizleri yapmalıdır. Bütün bunları bedende etkisi gösterinceye ve yorgun hale gelinceye kadar yapacak ve yorulunca da bırakacaktır. Daha sonra da süt ve yoğurt arasındaki vasat sertlikte merhem türleri ile eklemler hariç tüm vücuduna masaj yapacaktır. Böylece bedeni, özellikle de eklemleri son derece kaliteli olup kokusu güzel olan taze gül yağı ve balunc yağı ile ovalayarak rahatlatmaya çalışır. Bundan sonra yemek yemek için doğru ve tam bir iştah ile iştahının açılmasını bekler. Bu esnada normal adeti kadar yemek yer. Şayet onun nefsi yemek yeme iştahını nefy ettiğinde (doygunluk hissettiğinde), derhal yemeği bırakması gerekmektedir. Geriye yemek yeme arzusu olarak birazcık iştah kalmalıdır. Bu kalan iştah da bir müddet sonra iptal olup gidecektir. Bu durumda onda iç ferahlığı ve beden rahatlığı kalacaktır. Böylece bedenini hafif hissedip yemeğini iyice hazmettiğini kesin bir inançla bilecek ve yeni yeni füzulatın (artıkların) oluşmasından emin olacaktır. Şayet iştahı çektiği kadar yerse, bu durumda bu kadar fazla yemek

[1] Günümüz koşullarına göre bisiklet sürme şeklinde değerlendirilebilir.

yedikten sonra üzerine bir ağırlık gelecek, yemeği sindirememe korkusu gündeme gelecek, vücutta zararlı füzulat maddelerinin oluşması söz konusu olacaktır. Bu nedenle gerekli egzersizlerden sonra mutad mikdarı üzere yemek yiyen bu şahsın yediği yemek mideye tam oturduğunda ve bir müddet geçtiğinde bundan sonra susama arzusunu beklemeli ve tam kanmadan su içmelidir. Sonra üç veya dört defa daha doyma isteği ile su içmelidir. Her defasında da uygun zamanda suyu içmelidir. Bu nedenle yemeği sindirmedikçe, yemek bedenin üst taraflarından aşağıya inmedikçe ve iştah ikinci kez yeme yemeye ihtiyaç hissettirmedikçe ne yemek yemelidir ne de su cinsinden başka bir şeye yönelmelidir.

İkinci Bölüm: gıda alma vaktindeki tertibi ve mikdarı

Semerkandî yukarıdaki açıklamalardan sonra eserin ana metninin ikinci bölümüne geçmekte ve "*gıda alma vaktindeki tertibi ve mikdarı*" başlığı altında şu hususları beyan etmektedir:

1. Gıda almanın keyfiyeti şöyledir: İyi, sağlam, iyi derecede pişmiş, semiz ve dolgun değil ince buğdaydan yapılmış ekmekle yetinmesi gerekir. Yine genç koyun etinden olup hayvanın kenarlarından alınan etle beslenmelidir. Mizacın mutedil olduğu durumlarda ve vakitlerin çoğunda surbaca denilen türden ve ince ince ezilmiş (murakkaka) şekilde etli yemek yapılmalıdır.[1] Mizacında hararet hissettiği ve iştahının ekşi ve soğuk şeyleri çektiği vakitte ise kahvaltı vaktinde ilk olarak hafif bir spordan sonra ve yemekten iki saat önce üç içimlik ham üzüm suyunu içer, yahut nar suyu veya limon suyu yahut turunçgillerin (greyfurt) suyunu, yahut armut suyu (reçeli-nektarı?) içer. Gıdayı aldığında nar, sumak, zerşek (?), ham (koruk) üzüm taneleriyle birlikte olmak üzere koç etinden ve diğer boğazlanmış hayvanların etlerinden yapılmış yemekler alır. Mizacın bürudetini ve midenin rutubetini hissedip iştahının kızartılmış etlere ve felâyâ (الفلايا) türü yemekleri çektiği vakitlerde kızartılmış koç ve tavuk etinden yahut safrayla (unla) serpiştirilmiş ızgara etlerini alır. Aynı şekilde zeytin ve kebr (?) turşusu/sosunu alır. Tatlı türünden de şeker, fıstık, badem ile kızartılmış unla karıştırılmış ve pişirilmiş şekilde fıstık yağı ve badem yağı alınır.

2. Şayet bir ağırlık ve kuruluk hissedip iştahın açılması belli bir süreye kadar gecikirse (yahut yediği şeylerden dolayı bir ağırlık hissedip def-i hacet için helaya çıkması belli bir müddet alacak şekilde kabız olursa), ayrıca şayet mizacı hararetli olup tabiatı (iştahı) soğuk ve meyhoş şeylere meyilli ise, bu durumda gıda olarak Hind hurması, dağ eriği (veya dağ armudu) alır. Böyle bir durumda yemekten önce kuru meyvalardan olmak üzere armut, kaysı, Hind karpuzu alır. Şayet mizacı soğuk ise bu durumda zeytun, nabati mürr, horoz etini hımsa bandırır. Yemekten önce tatlı karpuz (kavun), incir, üzüm alır. Yemeği de yediği bu meyvaların hazmedilip tahliye edileceği bir müddet kadar erteler. Bunlarla yemeği birbirine katmaması, yani meyvalarla yemeği peşpeşe yememesi gerekir. Şayet karın mutad olandan daha yumuşak bir hal alırsa, bu durumda hararetin bastığı hallerde soğuk mizaca zıt olan pişirilmiş ve kızartılmış yemekler, sumak, ekşi üzüm ve benzerlerinden sayılan gıda türünü alır. İşte bu tür hallerde meyvalardan ayva, elma, ham hurma, hünnap (Arabistan kirazı, sedir, çiğde), nar alması uygundur.

3. İşte bu gıdalar ve meyvalar mizacın mutedil olduğu yahut itidal halinden başka hale azıcık meyilli olduğu dönemlerde alınması uygun olan gıdalardır. Diğer gıdalara ve meyvalara gelince onların bir kısmı yorgunluk, sinirlilik halindekiler ile kuvvetli spor türleriyle uğraşan kişilere uygun gelir. Bunların bir kısmı ilaç mahiyetinde olup

[1] Burada sanki Doğubayazıt'taki İshak Paşa Sarayı'nı inşa eden İshak Paşa'nın babası Behlül Paşa tarafından gut hastalığı nedeniyle özel yaptırılan abdigor köftesine benzer bir etli yemek tarifesi yapılmaktadır.

hastalar için uygun olup sıhhatli olanlar için uygun değildir. Bu hastalıkta (eklem ağrıları esnasında) dar ayakkabıların giyilmesi, iki bacak üzere uzun süreli oturuş, fazla oturmak, hızlı yürüyüş, özellikle de mide yemekle dolu iken hızlı yürümek sakınılması gereken şeylerdendir.
4. Yıl içinde bahar mevsimi geldiğinde tekrar tekrar kan alan (flebotomi), yazın ise bol bol kusan birisi için balgamı ve safrayı çıkaracak sekencebin, sirke, turşu, turp suyu ve dereotu suyu gibi şeyleri kullanması gerekir. İshal olan için de sûrincân happı, yahut onun pişmiş hali, yahut onun ezilmişi gerekir. Şayet gıdalanma/beslenme işi ve diğer hususlar bu zikredildiği şekilde yapılırsa bedende hiçbir şekilde gıdadan kaynaklı hılt (zararlı ve fazla karışım) bir araya gelip oluşmaz. Şayet bir kan verme mikdarı yahut kusma yahut ishal mikdarı kadar bir şey bu mevsimlerde çıkarsa bu durumda bedenin arınması devam eder ve Allah'ın izniyle bu durumların tekrarından emin olunur. Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamd olsun. Salât ve selâm Hz. Muhammed'e ve âlinin tümüne olsun.

SONUÇ:

İslâm dünyasında diğer ilimler bazında olduğu gibi tıp ve sağlık bilimleri konusunda da çok ileri düzeyde eserlerin yazıldığı ve çalışmaların yapıldığı malumdur. Bu çerçevede başta batı dünyası olmak üzere bütün insanlığa hizmet bağlamında Müslüman âlimlerin ellerinden gelen gayretleri seferber ettikleri ve çok ileri seviyede bilimsel mesafeler kat'ettikleri görülmektedir. Bu çalışmamızda ele aldığımız altı varaklık küçük Risâle, tıpkı İbn Sina gibi büyük hekim ve tabib olarak hem doğuda hem de batıda çok iyi tanınan Necîbuddin es-Semerkandî'ye ait olup günümüz tıbbî verileriyle uyuşan, onların sağlık ve diyetisyenlik ile beslenme konusundaki bilimsel alanların ulaştığı verilere yakın malumat verdiği görülmektedir. Risâlede eklem ağrılarının sebepleri, tedavi yöntemleri, bu bağlamda insan bedeninin sahip olduğu mizaç ve tabiatları, bu tabiatlara göre tedavi yöntemlerini seçmenin önemi, farklı mizaç ve tabiattaki bedenlerde meydana gelen hastalıkların tedavisinde gıda ve besin alma yönetimi, spor ve hareket, koşu ve yürüyüş gibi tedbirlerin önerilmesi dâhil olmak üzere bir küçük Risâleyi aşacak sayıda bilgiler verilmiştir. Bu tür eserlerin gün yüzüne çıkarılması ve tıp bilimi açısından değerlendirilmesi gerektiği açıktır. İlahiyatçı kimliğimizle ele aldığımız bu Risâlenin ve bilgilerinin sağlık bilimleri açısından da değerlendirilmesi gerektiğini ifade ediyor, bu çalışmaların sağlıkçı akademisyenlerle ilahiyatçı akademisyenlerin müşterek çalışmalarına vesile olmasını temenni ediyoruz.

KAYNAKLAR

Alp, Musa, "Necîbuddin Es-Semerkandî'nin Akrabazin Adlı Eserinin Tanıtımı Ve Değerlendirilmesi", *Lokman Hekim Journal,* 2011; 1 (1): 38.
İbn Ebî Usaybia, Muvaffakuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. El-Kâsım *Kitâbu Uyûni'l-Enba' fî Tabakâti'l-Etibbâ',* thk. İmrüulkays b. Tahhân, el-Matbaati'l-Vehbiyye, 1883.
Kaya, Mahmut, "Necîbüddin es-Semerkandî", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 32/ 490.
Semerkandî, Necîbu'd-Dîn, *Risâletün fî Müdâvâti Vec'i'l-Mefâsil*, Amerikan Ordusu Medikal Kütüphanesi, A.80.1 No'lu Mahtut Nüsha.
https://www.bilgiworld.com/haci-pasa-celaleddin-hizir/
https://devletialiyyei.com/haci-pasa-celaleddin-hizir-sayfa-327.html
https://www.medicalpark.com.tr/hidrosefali/hg-2046
https://www.sifalibitkilerim.com/tibbi-nebevi/akrabdin.html
https://www.taree5com.com/ نجيب - الدين - السمرقندى

EK: RİSALENİN VARAKLARI

İSLÂM MEDENİYETİNDE VAKIF SAĞLIK HİZMETLERİ

İsa AKALIN*

Giriş

İslâm Dini, insan sağlığının korunmasına önem vermektedir. İslâm medeniyetinde tıbb-ı nebevî (et-Tıbbu'n-Nebevî) olarak ifade edilen rivâyetler, Hz. Peygamber'in (sav) ve sahâbîlerin tıp ve tıbbî uygulamalara dair, temelde koruyucu hekimlik esaslarını içeren bilgilerdir. İslâm bilginleri, Hz. Peygamber'in (sav) ve sahâbîlerin sözlerinden ve uygulamalarından hareketle tıp ve sağlık hizmetleri alanında eserler ortaya koymuşlar, müesseseler kurmuşlardır.

Türk - İslâm medeniyeti tarihinde eğitim-öğretim, kültür, din, sağlık, sosyal yardım, ulaşım, temizlik, şehircilik hizmetleri ve daha birçok sosyal faaliyet ve hizmet, diğer bir deyişle adalet, askerlik ve emniyet hizmetleri dışında bütün hizmetler vakıflar aracılığıyla, İslâm coğrafyasının hemen her yerinde tüm insanların hizmetine sunulmuştur.[1]

Türk tarihinde, genelde "vakıf", özelde vakıf sağlık hizmetleri, İslâm Dini'nin kabulünden sonra başlamıştır. Medeniyet tarihimizde eğitim-öğretim, kültür, din, sağlık, sosyal yardım, ulaşım, temizlik, şehircilik hizmetleri ve daha birçok sosyal faaliyet ve hizmet, diğer bir deyişle adalet, askerlik ve emniyet hizmetleri dışında bütün hizmetler vakıflar aracılığıyla sunulmuştur.[2]

Tedavi ve hasta bakım işleri olarak da tanımlanan[3] vakıf sağlık hizmetleri, beden ve/veya ruh sağlığını kısmen veya tamamen yitirmiş kişilere, gelir durumuna bakılmaksızın ücretsiz olarak verilen (tedavi, koruyucu hekimlik, ilaç tedariki vb) sağlık hizmetlerini kapsamaktadır.

Gerek Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu Devletlerinde ve gerekse Osmanlı Devletinde hastaneler (dârüşşifâ, şifâhâne, bîmârhâne, bîmâristân, mâristân) büyük bir sosyal ihtiyacı karşılamıştır.[4] Selçuklu ve Osmanlı devletlerinde Anadolu, Balkanlar, Suriye, Irak, Arabistan ve Kuzey Afrika baştanbaşa medrese, cami, han, hamam, imaret, zaviye, köprü ve hastanelerle mamur edilmiştir. Bu imar faaliyetlerinde, sağlık hizmetlerinin sunulduğu dârüşşifâlar çok önemli yer işgal etmiştir. Meşhur seyyah İbn

* Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi, isaakalin@akdeniz.edu.tr.

[1] Sabahaddin Zaim, Vakıfların Milli Ekonomiye Etkileri. Ankara: Vakıflar Dergisi S. 5, ss. 209-210. 1987; Ülker Güzel, "Cumhuriyet Döneminde Vakıflar ve Ekonomik ve Sosyal Problemleri Çözüm Yolları." Ankara: Vakıf Haftası Dergisi, S. 5, ss. 203-204: 1987; Adnan Ertem, Osmanlı'dan Günümüze Vakıflar. İstanbul: Dîvân İlmî Araştırmalar, C. IV, S. 6 (1), ss. 121-123: 1999; Nazif Öztürk, Sosyal Siyaset Açısından Osmanlı Dönemi Vakıfları. "Osmanlı Ansiklopedisi", s. 34, 1999; Mete Sinan Narin, Bir Sosyal Siyaset Vasıtası Olarak Sosyal Yardımlaşma Ve Dayanışma Vakıfları. Yayımlanmamış doktora tezi, s. 16, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü: 2001; Yasin Akyıldız, Ali Rıza Abay, Vakıf Müessesesinin Gelişimi Ve Mahiyeti Tarihsel Bir Değerlendirme. Yalova Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl 7, S. 15, ss. 152-153: 2017.

[2] İbrahim Ateş, Hayri ve Sosyal Hizmetler Açısından Vakıflar, Vakıflar Dergisi, 1982/15, s. 6, Ankara: 1982; Mustafa Özdamar, Vakfetmek, Vakıflar Dergisi, Ankara, 1985/19, s. 6, Ankara: 1985.

[3] Hüsrev Hatemi, Türk Medeniyetinde Vakıf Sağlık Kurumları, 3. Vakıflar Haftası Armağanı bildirisi, s.1, İstanbul: 1986.

[4] Bedi N. Şehsuvaroğlu, İstanbul'da 500 Yıllık Sağlık Hayatımız, s. 33, 34, 62, İstanbul: 1953; Nil Sarı Akdeniz, Türk Tıp Eğitimi Tarihinde Vakıf Sağlık Kuruluşlarının Önemi, 3. Vakıflar Haftası Armağanı bildirisi, s. 1, İstanbul: 1986; Ekmeleddin İhsanoğlu, Tıp Dilinin Türkçeleşmesi Meselesi, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, s. 2/260-265, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006; Enes Gül, Dârüşşifâ Nâf-i Nâs-ı Cihân: Osmanlı Sultan Dârüşşifâları, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, s. 273, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.

Battuta'nın deyişiyle Anadolu "şefkat yurdu" olmuştur.[1] Anadolu Selçukluları döneminde inşa edilen hastaneler, "şifâhiye medreseleri" olarak anılmışlardır.[2]

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde hükümdar, hükümdar ailesi fertleri ve diğer devlet ricâli tarafından yaptırılmış olan vakıf sağlık kurumları, tıp bilimlerinin ve mesleğinin gelişimine çok büyük katkılar sağlamıştır. Büyük Selçuklular devrinde Anadolu, Suriye ve Irak'ın birçok şehrinde vakıf sağlık kurumları inşa edilmiştir.[3] Selçuklu ve Osmanlı tabipleri, hangi din ve ırktan olursa olsun, kendilerinden önceki dönemlerde yaşamış bütün tıp bilginlerinden faydalanmışlar ve tıp bilimlerini daha ileri noktalara taşımışlardır.[4] Kanuni Sultan Süleyman'ın vakfiyesi, vakıf sağlık kurumlarının amaçlarını ve ifa ettikleri görevleri çok özlü ve net olarak ortaya koymaktadır.[5]

1. Sosyal Politika Vasıtası Olarak Vakıf Müessesesi ve Vakıf Sağlık Kurumları

Sosyal politika, geniş manada, sosyal hayatın bütün belirtilerini ihtiva etmektedir. Dar manada sosyal politika ise kapitalist ekonomi düzeninde iki sınıf arasındaki tezatları ve mücadeleleri hafifletmeye, mümkün olduğu takdirde bunları ortadan kaldırmaya, mevcut ve yürürlükteki düzeni devam ettirmeye ve sağlamlaştırmaya yönelmiş politikadır.[6] Geniş manada çalışma ekonomisi telakkisinde, iktisadî mevzulara ilave olarak işçi- işveren münasebetleriyle ilgili daha geniş manada sosyal ve siyasi meselelere de yer verilmektedir.[7] Sosyal politikanın, toplumun refah düzeyini artırmak ve dengeli bir şekilde dağıtma amaçları büyük ölçüde devlet tarafından yerine getirilmekle[8] birlikte, bir sosyal politika vasıtası olarak kendi kendine yardım mekanizmalarının da mevzubahis toplumun refah düzeyini artırılmasında ve dengeli bir şekilde dağıtılmasında yadsınamaz bir fonksiyona sahiptir.

Sosyal politikanın vasıtaları olarak kamu müdahalesi ve kendi kendine yardım mekanizmaları iktisadi ve sosyal önemli işlevlere sahiptir.[9] Türk - İslâm medeniyetinde vakıf müessesesi ve vakıf sağlık hizmetleri, gerek kuruluş felsefesi ve gerekse işleyişi ve etkileri itibariyle, sosyal politikanın kendi kendine yardım mekanizmaları içinde ele alınabilecek niteliklerdedir. Sosyal gelişme, sosyal barış, sosyal denge ve sosyal bütünleşme sosyal politikanın hedefleri arasında ele alınmaktadır.[10]

Türk - İslâm medeniyetinde vakıf müessesesi ve vakıf sağlık hizmetleri söz konusu bu hedeflerin gerçekleştirilmesinde sosyal politikanın çok önemli bir vasıtası olarak işlev göregelmiştir. Türk- İslâm tarihinde vakıflar, geçmişte gördüğü işlevler ve özellikle günümüzde gördüğü / görebileceği hizmetler açısından son derece önemli ve etkin bir yere sahiptir.[11] Vakıf müessesesi, İslâmiyet'teki Allah ve insan sevgisine sıkı

---

[1] Ayten Altıntaş, Selçuklu Tıbbı, Tıp Tarihi ve Tıp Etiği Ders Kitabı içinde, ss.146, İstanbul, 2007.
[2] Erdal Sargutan, Selçuklularda Tıb ve Tıb Kuruluşları, Vakıflar Dergisi, s. 316, Ankara: 1976/11.
[3] A. Süheyl Ünver, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Zamanında Vakıf Hastanelerin Bir Kısmına Dair, Vakıflar Dergisi, 1938/1, s. 17-23, Ankara: 1938; Esin KahyaAyşegül D. Erdemir, Bilimin Işığında Osmanlıdan Cumhuriyete Tıp ve Sağlık Kurumları, s. 86, Ankara: 2000.
[4] Ahmet Ağırakça, Osmanlı Tıbbının Kaynakları, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, s. 161, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
[5] İbrahim Ateş, Vakıflarda Eğitim Hizmetleri ve Vakıf Öğrenci Yurtları, Vakıflar Dergisi, 1982/14, s. 56-63, Ankara: 1982.
[6] Orhan Tuna, Nevzat Yalçıntaş, Sosyal Siyaset, İstanbul, Der Yayınları, 1981, s. 21-21.
[7] Sabahaddin Zaim, Çalışma Ekonomisi, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 4.
[8] Recep Seymen, İktisatçılar İçin Sosyal Siyaset. İstanbul, Der Yayınları, 2009, s. 1.
[9] Tuna, Yalçıntaş, age, s. 219.
[10] Tuna, Yalçıntaş, age, s. 216-219.
[11] İbrahim Erol Kozak, Bir Sosyal Siyaset Müessesesi Olarak Vakıf, İstanbul, Akabe Yayınları, 1985, s. 7.

sıkıya bağlı bir müessesedir.[1] Vakıflar, geçmişte olduğu gibi bir sosyal politika müessesesi olarak da önemli işlevler yüklenmiş, özellikle gelir – servet dağılımında ve sosyal güvenlik konusunda çok önemli hizmetler görmüştür.[2]

2. Tıp Eğitimi Merkezleri Olarak Vakıf Sağlık Kurumları

Türk-İslâm medeniyetinde vakıf sağlık hizmetlerinin sunulduğu yerler aynı zamanda bugünkü karşılığıyla eğitim ve araştırma hastanesi ile tıp fakültesi görevlerini de yerine getirmiştir. [3]

Osmanlı'nın Selçukludan devraldığı iki önemli yapı topluluğu olan Kayseri Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi ile Tokat Muîneddin Pervane Dârüşşifâsı (Gök Medrese) tıp eğitim-öğretim ve sağlık hizmetlerinin bir arada sunulduğu tıp sitesi durumundadır. Osmanlı döneminde daha da geliştirilen ve benzerleri birçok şehirde kurulan vakıf sağlık kurumları, yüzyıllar boyunca tıp eğitim-öğretimi ve sağlık hizmetlerini sunmuşlardır.[4]

Öte yandan hedef kitlesi ticaret kervanlarındaki insanlar olan Selçuklu ve Osmanlı kervansaraylarında sunulan sağlık hizmetleri de tıp/sağlık tarihimizde önemli bir yer tutmaktadır. Kervansaraylarda hastaların tedavi edilebilecekleri ortam, tıbbi müdahalenin yapılabileceği hekim, tıbbi gereçler ve ilaçlar kervansarayın bulunduğu güzergâhtaki yolcu yoğunluğuna göre düzenli bir şekilde hazır bulundurulurdu. Kervansaraylarda ihtiyaç anlarında hekim bulunmaması halinde civardaki büyük merkezlerden hekim getirilerek bu ihtiyaç karşılanırdı. Ticaret yolları üzerindeki Diyarbakır, Mardin, Silvan, Divriği, Harput, Çankırı, Kastamonu, Tokat, Aksaray, Erzurum, Erzincan, Konya, Akşehir, Amasya, Malatya, Kütahya, Manisa gibi şehirlerde Selçuklu ve Osmanlı dönemi hastanelerinin yapıldıklarını görmekteyiz.[5]

Osmanlı'da dârüşşifâlarda hekim adaylarına gerek teorik, gerekse pratik bilgiler usta-çırak usulüyle öğretilirdi. Tıp medresesinde müderrris (profesör), muîd (doçent/doktoralı/asistan) ve talebeler, "nuktacı" adı verilen eğitim öğretim koordinatörü nezaretinde faaliyetlerini yürütürlerdi. Osmanlıda tıp medresesi, ihtisas medresesi durumunda olduğundan, tıp medresesine girmeden, klasik medrese eğitimi alınır ardından tıp eğitimine başlanırdı. Osmanlı'da devletin bütün sağlık konularından sorumlu olan "hekimbaşı (sağlık bakanı)", aynı zamanda tıp eğitiminin düzenlenmesiyle de ilgilenirdi.[6] Osmanlı'da sağlık hizmetleri saray, dârüşşifâ, askeriye ve halk hekimleri vasıtasıyla sunulurdu. Halk hekimleri olarak ifade ettiğimiz kişileri, Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde "çarşıda dükkânı bulunan esnâf-ı hükemâ ve esnâf-ı cerrâh" olarak nitelendirmektedir ki bu esnafın sayısal olarak oranı saray ve dârüşşifâ tabiplerinden kat be kat fazladır. 1827 yılında Tıbhâne ve Cerrâhhâne'nin açılışı, bugünkü tıp tarihinin başlangıcı olarak kabul edilir.[7] Prof. Dr. Kazım İsmail Gürkan'ın da belirttiği gibi, 1550'de kurulan Haseki Dârüşşifâsı ve 1843'te kurulan Bezm-i Âlem Vâlide Sultan-Vakıf Gureba Hastanesi bile tek başlarına, vakıf sağlık kurumlarının gördüğü işlevi ve tıp bilimlerine katkılarını anlatmaya yeter.[8]

3. Vakıf Sağlık Kurumları ve Tıp Bilimlerinin Gelişimi

---

[1] Kozak, age, s. 10.
[2] Kozak, age, s. 125.
[3] Aslan Terzioğlu, "Bîmâristân", T. D. V., İslâm Ansiklopedisi, C. 6/163-178, İstanbul: 1992.
[4] Bedi N. Şehsuvaroğlu, age, S. 23–75; Gönül Cantay Güreşsever, Osmanlı Türklerinde Tıp Eğitimi, s. 126; Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, Osmanlı Hastahane Yönetmelikleri, s. 42–43
[5] Ekrem Aydın, Anadolu'daki Ticaret Yolları ve Selçuklu Sağlık Hizmetleri, s. 74 vd
[6] Ekmeleddin İhsanoğlu, age, s. 256–257; Erhan Afyoncu, Osmanlı Hekimbaşıları, s. 85
[7] Nil Sarı, a.g. makale, s. 1–6; Ayten Altıntaş, Hanzade Doğan, Osmanlı'da Serbest Hekimlik, s. 265 vd; Yasin Yılmaz, Süleymaniye Dârüşşifâsı, s. 285 vd
[8] Kazım İsmail Gürkan, Bezm-i Âlem Vâlide Sultan-Vakıf Gureba Hastanesi Tarihçesi, s. 8–12, 151–152; Nimet Taşkıran, Hasekinin Kitabı, s. X1V-XIV, 127–159, 258 vd

Türk-İslâm medeniyetindeki eğitim kurumları, fen ve sosyal bilimlerin tüm branşlarında 16. yüzyılın sonlarına kadar dünyayı aydınlatmışlardır. Vakıf sağlık kurumları, gerek sundukları sağlık hizmetleri ve gerekse uygulamalı tıp eğitimi çalışmaları dolayısıyla tıp bilimlerinin gelişimine büyük katkılar sağlamıştır.[1] Vakıf sağlık kurumları, sağlık hizmetlerini sunmaları dışında, tıp/sağlık anlayışı ve uygulamalarının tarihi gelişimine ışık tutmakta, yüzyıllar ve sağlık kurumları arasında mukayese imkânı vermektedir.[2]

Osmanlılarda sağlık alanında geniş çaplı ilk bilimsel sağlık kuruluşunun Yıldırım Bayezid zamanında açılan Bursa Dârüşşifâsı olduğu görülmektedir. Fatih dönemine kadar tıp alanında Murad b. İshak, Celaleddin Hızır, Celaleddin Aksarayî, Taceddin İbrahim, İbnü'l-Baytar, Hüsameddin Tokadî ve Mehmed Kâdı-i Manyas gibi birçok bilim adamı çalışmalarıyla tıp bilimlerine katkılar yapmışlardır. Fatih döneminde Amasya Dârüşşifâsı başhekimi Sabuncuoğlu Şerafeddin; bevliye mütehassısı Altıncızâde, Akşemseddin, Molla Gürani, Ahmed Kutbeddin, Acemi Yakub Hekim, Lâri-i Acemi ve Hekim Arab ileri gelen bilim adamları arasında ilk akla gelenlerdendir.[3] Fatih devrinden sonraki bilim adamları arasında Molla Lütfi, böbrek ve mesaneyle ilgili çalışmalarıyla ünlü Ahi Çelebi, Salih Nasrullah, Nidaî, Şemseddin-i İtâkî, Ömer Şifaî, Ali Münşî, Mustafa Behcet, Şânizâde Ataullah, Mehmet Şakir Paşa ve daha birçok ismi sayabiliriz.[4]

3.1. Sağlık Ansiklopedistleri ve Cerrahlık

Selçuklu ve Osmanlı tıp bilim adamlarının birçoğu, hazırladıkları eserler dolayısıyla aynı zamanda birer sağlık ansiklopedisti durumundadırlar. Mesela Menâfiun-Nâs adlı eserinde Nidâî, baş hastalıklarından başlayarak, hemen tüm hastalıklar hakkında sırasıyla arazları, sebepleri, tedavileri ve kullanılan ilaçlarıyla ilgili ayrıntılı bilgiler vermektedir.[5]

İlhanlılar dönemi meşhur hekimlerinden Sabuncuoğlu Şerafeddin'in kaleme aldığı tıp kitapları ve uygulamaları, dudak uçuklatan türden muazzam çalışmalardır. Sabuncuoğlu Şerafeddin'in kaleme aldığı Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye ve Mücerrebnâme adlı tıp kitaplarında tanımladığı ameliyat çeşitleri, tedavi yöntemleri ve cerrahi aletler, modern tıp açısından bakıldığında bile hayranlık uyandıracak bir düzeydedir.[6] Sabuncuoğlu'nun, fıtık ameliyatlarını bugünkü uygulamalara benzerlikte yaptığı anlaşılmaktadır. Sabuncuoğlu, bütün cerrahi müdahaleleri resimli olarak vermektedir. Bu resimler sayesinde cerrahi operasyonlarda kullanılan aletleri, yani o dönemin cerrahi teknolojisi ve cerrahi yöntemleri hakkında bilgi sahibi olmaktayız. Yine göz ameliyatları, ince ameliyatlar ve yarayı dikme teknikleri şaşılacak mükemmelliktedirler.[7]

3.2. Ağız ve Diş Hastalıkları

Selçuklu ve Osmanlı tıp bilginlerinin kitapları, o dönemlerde ağız ve diş hastalıkları ve tedavileri üzerinde önemle durulduğunu göstermektedir. 15. yüzyıl tıp bilginlerinden Cerrah İbrahim, Alâim-i Cerrâhîn adlı eserinde çene çıkığı ve kırığı, dişeti iltihabı, diş sallanması, diş ağrısı, hiper salivasyon, aft, dil şişleri ve tedavisi, modern diş hekimliğinin konservatif diş tedavisi dalının konuları arasında yer alan

[1] Erdal Sargutan, Selçuklu'da Tıp, s. 313
[2] Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, Osmanlı Hastahane Yönetmelikleri, s. 42
[3] Sabahattin Aydın, Modern Tıp Penceresinden Osmanlı Tıp Anlayışına Bakış, s. 29–30
[4] Esin Kahya, Osmanlılardaki Tıp Çalışmaları, s. 14-20; Ahmet Ağırakça, a. g. e., s. 143-161
[5] Esin Kahya, a.g. makale, s. 16
[6] Esin Kahya, a.g. makale, s. 14–15; Sabahattin Aydın, a.g. makale, s. 30
[7] İlter Uzel, Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye, s. 13 vd; Vecihe Kılıçoğlu, Cerrâhiye-i İlhâniye, s. 13–19; Erdal Sargutan, a.g. makale, s. 316; Esin Kahya, a.g. makale, s. 14–15

kimi hastalıklar ve tedavi yöntemleriniele almıştır.[1] Diş hastalıklarının tedavisinde sığır kemiğinden suni diş yapımı ve sallanan dişin altın telle bağlanması teknikleri, dönemin tıp bilgisinin ulaşmış olduğu düzeyi göstermesi açısından manidardır.[2] Hekim Bereket, Hacı Paşa, İbn Şerif, Şirvanlı Mahmud, Sabuncuoğlu Şerafeddin, Cerrah İbrahim, Cerrah Mesud, Eşref b. Muhammed gibi birçok Müslüman Türk tıp bilgini, yazdıkları kitaplarda, modern diş hekimliğinin alt branşları olan çene ve dişeti hastalıkları/periodontoloji, çocuk diş hastalıkları/pedodonti, ağız hastalıkları/stomatoloji, ağız ve çene cerrahisi vb bilim dallarına önemli katkılar yapmışlardır.[3]

3.3. Göz Hastalıkları, Ağrı Tedavisi, Epilepsi/Paraliz, Cüzzam (Lepra) ve Gut (Nikris) Hastalıkları, Çiçek Aşısı

Selçuklu ve Osmanlı tıp tarihinde göz hekimliğinin önemli ve ayrı bir branş olarak ele alındığını dârüşşifâ vakfiyelerinden ve ilgili kitaplardan anlamaktayız. "Kehhâl" adı verilen göz hekimleri, göz hastalıkları ve tedavisine, teorik ve pratik olarak büyük katkılar yapmışlardır. Göz tabakaları, göz sinirleri, iltihaplanmalar ve yaralar, gözkapağı rahatsızlıkları, göz kuruluğu, gece ve renk körlüğü vb birçok hastalık, sebepleri ve tedavi yollarıyla birlikte ele alınmış, göz sağlığı ve hastalıkları bilim dalına önemli katkılar sağlamışlardır.[4]

Osmanlı dönemi ünlü hekimlerinden Nidâî, Menâfiun-Nâs adlı ünlü eserinde ağrıları ve ağrı tedavisini müstakil olarak ele alıp her biri hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir. Ayrıca sinir hastalıklarını toplu olarak ele almış ve epilepsi/paraliz hakkında dikkat çekici bilgiler vermiştir.[5]

Yüzyıllar boyunca önemli bir hastalık olarak varlığını sürdüren ve insanların toplumdan dışlanmalarına neden olan cüzzam (lepra) konusunda Osmanlı tabiplerinin dikkatli çalışmaları hastalığın teşhis ve tedavisinde büyük başarılar sağlamıştır.[6]

Kanda ürik asitin artarak özellikle eklemlerde birikmesiyle ağrı ve iltihaba neden olan gut (nikris) hastalığı sebebiyle birçok hükümdar ve devlet adamı öldüğünden, "kralların hastalığı, hastaların kralı" olarak adlandırılmıştır. 18. yüzyıl Osmanlı tıp bilginlerinden Hekimbaşı Gevrekzâde Hâfız Hasan, Nikris adlı risalesinde bu hastalığın teşhis ve tedavisi hakkında modern tıp verilerine yakın bilgiler sunmaktadır.[7]

Çiçek hastalığının sebep olduğu ölüm tehlikesini önlemek ve tedavisi için çözümler üreten ilk ve tek millet Türkler olmasa da, bu hastalığa karşı hassasiyet gösteren milletlerden biridir. Söz konusu hastalığa karşı aşı uygulamaları, Osmanlı tıp bilginlerince Avrupalı tıp bilginlerine göre oldukça eskidir. Bu gerçeklik bizzat Avrupalı bilginler tarafından itiraf edilmiştir.[8]

3.4. Osmanlı'da Veteriner Hekimliğin Tıp Bilimlerine Katkısı

Osmanlı'da "baytarnâme" adı verilen kitaplardan anlaşıldığı kadarıyla, veteriner hekimlik eğitimi de diğer hekimliklerde olduğu gibi usta-çırak ilişkisi çerçevesinde sürdürülmekteydi. Bu kaynaklarda, hayvan ve hayvansal ürünlerin

---

[1] İlter Uzel, Osmanlı-Türk Diş Hekimliği, s. 178

[2] İlter Uzel, Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye, s. 13 vd; Vecihe Kılıçoğlu, Cerrâhiye-i İlhâniye, s. 13–19; Erdal Sargutan, a.g. makale, s. 316

[3] Özhan Öncel, Yüzyıllara Göre Diş Hekimliği Reçete Örnekleri, s. 164–167; İlter Uzel, Osmanlı-Türk Diş Hekimliği, s. 178–194; Arman Dizdar, 15. Yüzyılda Türk Diş Tababeti, s. 38–43

[4] Ayla Demiroğlu, 17. Asırda "Ser-Etıbbâ Emir Çelebî"nin "Enmûzec-i Tıb" Adlı Eseri, s. 108–122

[5] Esin Kahya, a.g. makale, s. 16

[6] Sabahattin Aydın, a.g. makale, s. 27–28

[7] Rengin Bütün, Hekimbaşı Gevrek-zâde Hâfız Hasan Efendi, s. 94–101

[8] A. Süheyl Ünver, Türkiye'da Çiçek Aşısı ve Tarihi, s. 5, 19–22, 137–138

değerine ilişkin bilgiler yanında "malleus, kuduz" gibi zoonozların ve bazı parazitlerin yalnız hayvanlara değil, insanlara da bulaşabilecekleri açıkça belirtilmiştir. Bu açıdan baytarnâmelerdeki zoonotik hastalıklar hakkındaki bilgiler, veteriner hekimlik kadar, halk sağlığı hekimliğe de önemli katkılar sağlamıştır.

3.5. Eczacılık ve Farmakoloji Alanında Vakıf Sağlık Kurumları

Türk-İslâm medeniyetindeki vakıf sağlık kurumları, sağlık hizmetlerinin yan ısıra ilaç araştırma ve uygulamalarının yapıldığı eczacılık ve kimya fakülteleri fonksiyonunu da icra etmiştir.[1] Selçuklular ve Osmanlılarda eczacılık müstakil bir meslek ve bilim dalı olmamakla beraber, dârüşşifâlarda (tıp fakültesi/eğitim ve araştırma hastanelerinde) aşşâb, şerbetçi, edviye-i kûb, aktar, ıtriyatçı, esnaf-ı meşrubat-ı deva, macuncu, tutyacı, edhan-ı edviyeci gibi isimlerle anılan kişiler eczacılık bilimini icra eden kişiler olarak karşımıza çıkmaktadırlar.[2] Osmanlının önemli hekimlerinden biri olan İshak b. Murad'ın Edviyetü'l-Müfrede adlı kitabı Türkçe olarak hazırlanmış bir farmakoloji kitabıdır. Kitapta droglar, etkili olduğu hastalıklar, hazırlanışları ve kullanımları hakkında bilgiler vermektedir. Ali Münşi'nin Bidâyetü'l-Mübtedi adlı eseri de eczacılıkla ilgili önemli kitaplar arasındadır.[3]

3.6. Vakıf Sağlık Kurumlarının Rehabilitasyon Fonksiyonu

Dârüşşifâlarda (tıp fakültesi/eğitim ve araştırma hastanelerinde) modern karşılığıyla rehabilitasyon merkezlerinin bulunduğunu biliyoruz. Mesela Fatih'te "Tabhâne Medresesi" (tab, kuvvet, kudret; tabhâne kudret yeri demektir) denilen bina bir nekâhethâne idi. Yani hastalıktan iyileşip de çok zayıf düşenler, nekâhethâneye alınarak kuvvet ve derman buluncaya değin burada bakılırlardı.[4]

3.7. Vakıf Sağlık Kurumlarında Tıp Etiği ve Hasta Hakları

Gerek Selçuklu ve gerekse Osmanlı vakıf sağlık kurumlarında üzerinde önemle durulan konulardan birinin de sağlık personelinin sahip olması gereken nitelikler olduğu görülmektedir. Nitekim Büyük Selçuklu Devletinde hekimlik yapmış olan Nizamî Aruzî, konuyla ilgili olarak kaleme aldığı makalesinde tabibin ahlâk ve dirâyetinin nasıl olması gerektiğini tartışmıştır.[5]

Diğer taraftan hastanın hekime karşı nasıl bir tavır içinde olması gerektiğini Yusuf Has Hacib, hikmet membaı Kutadgu Bilig adlı eserinde inceden inceye sıralayarak, bir nevi hekimlerin özlük ve sosyal haklarını ortaya koymuştur.[6]

Tarihimizde kurulan sağlık vakıflarının vakfiyelerinde ve tıp mekteplerinde okutulan kitaplarda "*hikmet*" sahibi olma üzerinde hassasiyetle durulmuştur. Hastaya saygı ve ona zarar vermeme, beden ve ruh sağlığını bozacak müdahalelerden kaçınma, kâinat-tabiat-insan-toplum dengesini gözetme gibi ilkelerle ifadesini bulan hasta haklarına saygı, vakıf sağlık hizmetlerinde ve tıp eğitiminde üzerinde önemle durulan konular arasında yer almıştır[7].

3.8. Ruh Sağlığına Verilen Önem ve Şifalı Sularla Tedavi

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde, modern zamanların salgın hastalıklarından olan psikolojik/psikosomatik hastalıkların/rahatsızlıkların tedavisine ayrı bir önem verilmiştir. Avrupa'da akıl hastalarının yakıldığı bir devirde, ruh ve sinir hastalıklarının tedavisinde müzikten, güzel sanatlarla meşguliyetten ve değişik hobilerden

---

[1] A. Süheyl Ünver, Süleymaniye Külliyesi, s. 196–198

[2] Turhan Baytop, Selçuklular Devrinde Anadolu'da Eczacılık, s. 184–185; Eriş Asil, Gülbin Özçelikay, Osmanlı'da Eczacılık, s. 205–206; Ayşegül Demirhan Erdemir, Osmanlılarda Aktarlık Mesleği, s. 215–218

[3] Esin Kahya, a.g. makale, s. 14, 17; Arif Bilgin, Osmanlı Döneminde İlaç Yapımında, s. 247–253

[4] A. Himmet Berki, Vakıfların Tarihi, Mahiyeti, İnkişafı ve Tekâmülü, s. 13

[5] Erdal Sargutan, a.g. makale, s. 314, Nil Sarı, Osmanlı Hekimliğinde Tıp Ahlâkı, s. 207–224

[6] Erdal Sargutan, a.g. makale, s. 320

[7] Nil Sarı, Osmanlı Hekimliği ve Tıp Bilimi, s. 47–48

yararlanılmıştır.[1] Bu amaçla ihtisas hastaneleri kurulduğu gibi, genel olarak darüşşifaların bünyesinde de bu amaçla kurulan kliniklere yer verilmiştir.[2] Evliya Çelebi Edirne'deki Bayezıd Dârüşşifâsı'nın vakfiyesinden şu bilgileri aktarmaktadır: "*Merhum ve mağfur Bâyezid-i Veli, hastalara şifa, dertlilere deva, divanelerin ruhuna gıda ve def'i sevda olmak üzre on adet hânende ve sâzende tahsis etmiştir. Ki üçü hânende, biri neyzen, biri kemanî, biri mûsikarî, biri santurî, biri de udî olup haftada üç kere gelerek hastalara ve delilere musiki faslı vereler. Yüce Tanrı emriyle nicesi şarkıdan ve sazdan faidelenip, hoş hal olalar*."[3]

Özellikle son yarım yüzyılda büyük önem kazanan sağlık turizmi/şifalı sularla tedavi alanında, vakıf sağlık kurumları kültür ve uygarlık tarihimizde ilk zamanlardan itibaren sosyal, kültürel ve ekonomik olarak önemli işlevler yerine getirmiştir. Türk-İslâm coğrafyasının değişik şehirlerinde tıp eğitimi ve sağlık hizmetleri sunan vakıf sağlık kurumları; din, dil, ırk, mezhep, meşreb farkı gözetmeden, talep eden bütün insanlara bu hizmetleri ücretsiz olarak sunmuşlardır. Günümüzde sağlık turizminin önemli bir branşı olan şifalı sularla tedavi, tarihimizde yoğun bir şekilde hizmet verilen bir alan olmuştur.[4]

Sonuç

İslâm Dini, insan sağlığının korunmasına önem vermektedir. İslâm medeniyetinde tıbb-ı nebevî (et-Tıbbu'n-Nebevî) olarak ifade edilen rivâyetler, Hz. Peygamber'in (sav) ve sahâbîlerin tıp ve tıbbî uygulamalara dair, temelde koruyucu hekimlik esaslarını içeren bilgilerdir. İslâm bilginleri, Hz. Peygamber'in (sav) ve sahâbîlerin sözlerinden ve uygulamalarından hareketle tıp ve sağlık hizmetleri alanında eserler ortaya koymuşlar, müesseseler kurmuşlardır.

Türk-İslâm medeniyetindeki eğitim ve sağlık kurumları, fen ve sosyal bilimlerin tüm branşlarında 16. yüzyılın sonlarına kadar dünyayı aydınlatmışlardır. Vakıf sağlık kurumları, gerek sundukları sağlık hizmetleri ve gerekse uygulamalı tıp eğitimi çalışmaları dolayısıyla tıp bilimlerinin gelişimine büyük katkılar sağlamıştır. Vakıf sağlık kurumları, sağlık hizmetlerini sunmaları dışında, tıp/sağlık anlayışı ve uygulamalarının tarihi gelişimine ışık tutmakta, yüzyıllar ve sağlık kurumları arasında mukayese imkânı vermektedir.

Türk - İslâm medeniyeti tarihinde eğitim-öğretim, kültür, din, sağlık, sosyal yardım, ulaşım, temizlik, şehircilik hizmetleri ve daha birçok sosyal faaliyet ve hizmet, diğer bir deyişle adalet, askerlik ve emniyet hizmetleri dışında bütün hizmetler vakıflar aracılığıyla, İslâm coğrafyasının hemen her yerinde tüm insanların hizmetine sunulmuştur. Bu yönleriyle vakıf müessesesi ve vakıf sağlık hizmetleri, gerek kuruluş felsefesi ve gerekse işleyişi ve etkileri itibariyle, sosyal politikanın kendi kendine yardım mekanizmaları içinde ele alınması gereken önemli bir kurum ve hizmet alanıdır.

KAYNAKÇA

Adıvar, Adnan, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul: 1955.

Afyoncu, Erhan, Osmanlı Hekimbaşıları ve Hassa Hekimleri, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.

Ağırakça, Ahmet, İslâm Tıp Tarihi, İstanbul: 2004.

[1] Aslan Terzioğlu, a. g. ansiklopedi maddesi, s. 176

[2] Günsel Koptagel-İlal, Aykut Kazancıgil, Bilimsel Düşünce ve Psikosomatik Hekimlik, s. 78–84

[3] Hüsrev Hatemi, a.g. makale, s. 2

[4] Erdal Sargutan, a.g. makale, s. 316

Ağırakça, Ahmet Osmanlı Tıbbının Kaynakları, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
Ak, Bilal, Osmanlılarda Sağlık ve Hastane Yönetimi, Osmanlı Devletinde Sağlık Hizmetleri Sempozyumu 6 Aralık1999 bildirisi, Ankara: 2000.
Akyay, Necmettin, Osmanlı İmparatorluğunda Sağlık Örgütleri ve Sosyal Kuruluşlar, Ankara: 1982.
Akyıldız, Yasin, Abay, Ali Rıza, Vakıf Müessesesinin Gelişimi Ve Mahiyeti Tarihsel Bir Değerlendirme. Yalova Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl 7, S. 15, ss. 141-157: 2017.
Altıntaş, Ayten, Selçuklu Tıbbı, Tıp Tarihi ve Tıp Etiği Ders Kitabı içinde, ss.147–153, İstanbul, 2007.
Altıntaş, Ayten Osmanlılarda Tıp Eğitimi ve Tıbhâne-i Âmire Tıp Medresesi miydi?, Osmanlı Devletinde Sağlık Hizmetleri Sempozyumu 6 Aralık1999 bildirisi, Ankara: 2000.
Altıntaş, Ayten, Osmanlı Tıbbında Gül, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
Altıntaş, Ayten, Doğan, Hanzade, Osmanlı'da Serbest Hekimlik Yapan Esnaf Tabip, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
Asil, Eriş, Özçelikay, Gülbin, Osmanlı İmparatorluğunda Eczacılık, Osmanlı Devletinde Sağlık Hizmetleri Sempozyumu 6 Aralık 1999 bildirisi, Ankara: 2000.
Ataç, Adnan, Osmanlılarda Askeri Sağlık Hizmetleri, Osmanlı Devletinde Sağlık Hizmetleri Sempozyumu 6 Aralık1999 bildirisi, Ankara: 2000.
Ateş, İbrahim, Hayri ve Sosyal Hizmetler Açısından Vakıflar, Vakıflar Dergisi, 1982/15, Ankara: 1982.
Ateş, İbrahim, Vakıflarda Eğitim Hizmetleri ve Vakıf Öğrenci Yurtları, Vakıflar Dergisi, 1982/14, Ankara: 1982.
Aydın, Ekrem, Anadolu'daki Ticaret Yolları ve Selçuklu Sağlık Hizmetleri, Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları, s. 2–3, İstanbul: 1996/97.
Aydın, Sabahattin, Modern Tıp Penceresinden Osmanlı Tıp Anlayışına Bakış, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
Bahadır, Osman, Osmanlılarda Bilim, İstanbul: 1996.
Baltacı, Cahit, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul: 2005.
Bayat, Ali Haydar, Osmanlı Devletinde Hekimbaşılık Kurumu, Osmanlı Devletinde Sağlık Hizmetleri Sempozyumu 6 Aralık1999 bildirisi, Ankara: 2000.
Bayat, Ali Haydar, Osmanlı Dönemi Darüşşifaları, Saray Hastaneleri ve 19. Yüzyıl Hastaneleri Üzerine Bibliyografya Denemesi, Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları, s. 7, İstanbul: 2001.
Bayat, Ali Haydar, Anadolu Selçuklu Sağlık Müesseselerinden Sivas Dârüşşifası ve Vakfiyesi,
I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi 14–18 Eylül 1981 bildirisi, İstanbul: 1981.
Bayat, Ali Haydar, Osmanlı Devletinde Tıp Eğitimi, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
Bayram, Sadi, Sağlık Hizmetleri ve Vakıf Gureba Hastahanesi, Vakıflar Dergisi, 1982/14, Ankara: 1982.
Baytop, Turhan, Selçuklular Devrinde Anadolu'da Eczacılık, I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi 14–18 Eylül 1981 bildirisi, İstanbul: 1981.
Berki, A. Himmet, Hukuki ve İctimai Bakımdan Vakıflar, Vakıflar Dergisi, 1962/5, Ankara: 1965.
Berki, A. Himmet, Vakıfların Hukuk ve Tarih Bakımından Kıymeti, Vakıflar Dergisi, 1965/6, Ankara: 1965.

Berki, A. Himmet, Vakıfların Tarihi, Mahiyeti, İnkişafı ve Tekâmülü Cemiyet ve Fertlere Sağladığı Faideler, Vakıflar Dergisi, 1965/6, Ankara: 1965.
Berki, Şakir, Vakfın Lüzumu, Vakıflar Dergisi, 1962/5, Ankara: 1962.
Bilgin, Arif, Osmanlı Döneminde İlaç Yapımında Kullanılan Tıbbî Bitkiler, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
Bostan, İdris, Osmanlı Bahriyesinde Sağlık Hizmetleri, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
Bütün, Rengin, Hekimbaşı Gevrek-zâde Hâfız Hasan Efendinin "Nikris Risâlesinin Tanıtılması, I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi 14–18 Eylül 1981 bildirisi, İstanbul: 1981.
Cantay, Gönül, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları, Ankara: 1992.
Cantay, Gönül, Tarihi Süre İçinde Sağlık Kuruluşlarının Gelişmesi, I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi 14–18 Eylül 1981 bildirisi, İstanbul: 1981.
Cevdet, M., Sivas Dârüşşifâsı Vakfiyesi ve Tercümesi, Vakıflar Dergisi, 1938/1.
Çetin, Osman, Hızlı, Mefail, Yediyıldız, M. Asım, Osmanlı Kadı Sicillerinin Tıp Tarihi Araştırmalarındaki Önemi, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
Demirhan, Ayşegül, Kısa Tıp Tarihi, Bursa:, 1982.
Demiroğlu, Ayla, 17. Asırda "Ser-Etıbbâ Emir Çelebî"nin "Enmûzec-i Tıb" Adlı Eserindeki Göz Hastalıkları ve Tedavileri Bahsi, I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi 14–18 Eylül 1981 bildirisi, İstanbul: 1981.
Dinç, Gülten, Osmanlı Tıbbı, Tıp Tarihi ve Tıp Etiği Ders Kitabı içinde, ss.155–174, İstanbul: 2007.
Dinç, Gülten, Fatih Darüşşifası, I. Tıp Tarihi Kongresi; Kongreye Sunulan Bildiriler (İstanbul, 17–19 Şubat 1988), Ankara: 1992.
Dinçer, Ferruh, Osmanlı Devletinde Sağlık Alanına Veteriner Hekimlerin Katkıları, Osmanlı Devletinde Sağlık Hizmetleri Sempozyumu 6 Aralık1999 bildirisi, Ankara: 2000.
Dizdar, Arman, 15. Yüzyılda Türk DişTababeti ve Şerafeddin Sabuncuoğlu, I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi 14–18 Eylül 1981 bildirisi, İstanbul: 1981.
Doğan, Osman, Son Devir Osmanlı Hastahaneleri, İstanbul: 2008.
Erdemir, Ayşegül Demirhan, Osmanlılarda Aktarlık Mesleği ve Mısır Çarşısı İlaçları, Osmanlı Devletinde Sağlık Hizmetleri Sempozyumu 6 Aralık1999 bildirisi, Ankara: 2000.
Erke, Ülker, Ülker Erke'nin Yorumu Ve Fırçasıyla Türkiye'de Tarihi Sağlık Kurumları, Ed. Nil Sarı, İstanbul: 2002.
Ergin, Osman, İstanbul Tıp Mektepleri, Enstitüleri ve Cemiyetleri, İstanbul: 1940.
Ertem, Adnan, Osmanlı'dan Günümüze Vakıflar. İstanbul: Dîvân İlmî Araştırmalar, C. IV, S. 6 (1), ss. 111-150: 1999.
Fazlurrahman, İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp, Ankara: 1988.
Gökay, Fahreddin Kerim, Türk ve İslâm Ruh Hekimliği Tarihinde İbni Sina, I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi 14–18 Eylül 1981 bildirisi, İstanbul: 1981.
Gül, Enes, Dârüşşifâ Nâf-i Nâs-ı Cihân: Osmanlı Sultan Dârüşşifâları, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
Gündüz, Feryal S., Osmanlı Devletinin Son Dönemlerinde Kadınlara Mahsus Bir Hastane: Haseki, Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları, s. 5, İstanbul: 1999.
Güreşsever, Gönül Cantay, Osmanlı Türklerinde Tıp Eğitimi Sistemi, Osmanlı Devletinde Sağlık Hizmetleri Sempozyumu 6 Aralık1999 bildirisi, Ankara: 2000.

Gürkan, Kâzım İsmail, Bezm-i Âlem Vâlide Sultan-Vakıf Gureba Hastanesi Tarihçesi, İstanbul: 1967.
Güzel, Ülker, "Cumhuriyet Döneminde Vakıflar ve Ekonomik ve Sosyal Problemleri Çözüm Yolları." Ankara: Vakıf Haftası Dergisi, S. 5, ss. 203-207: 1987.
Hatemi, Hüseyin, Vakıf Kurumunun Tarihi Gelişimi, 3. Vakıflar Haftası Armağanı bildirisi, İstanbul: 1986.
Hatemi, Hüsrev, Türk Medeniyetinde Vakıf Sağlık Kurumları, 3. Vakıflar Haftası Armağanı bildirisi, İstanbul: 1986.
İhsanoğlu, Ekmeleddin, Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi I-II içinde, Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: 1988.
İhsanoğlu, Ekmeleddin, Tıp Dilinin Türkçeleşmesi Meselesi, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
İzge, Cevat, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul: 1997.
Kahya, Esin, 19. Yüzyıl İlk Yarısında Osmanlı İmparatorluğunda Tıp Eğitimi ve Kalburüstü Hekimlerimiz, Erdem, c.1, s. 3, Ankara: Eylül 1985.
Kahya, Esin, Bilimin Işığında Osmanlılardaki Tıp Çalışmalarının Değerlendirilmesi, Osmanlı Devletinde Sağlık Hizmetleri Sempozyumu 6 Aralık1999 bildirisi, Ankara: 2000.
Kahya, Esin, Erdemir, Ayşegül D., Bilimin Işığında Osmanlıdan Cumhuriyete Tıp ve Sağlık Kurumları, Ankara: 2000.
Kara, Hayrettin, Osmanlı'nın Mahalle Sakinleri: Mecnunlar, Deliler ve Ölüler, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
Kemikli, Bilal, Divan Şiirinde Sağlık, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
Kılıçoğlu, Vecihe, Cerrâhiye-i İlhâniye, Ankara: 1956.
Koptagel-İlal, Günsel, Kazancıgil, Aykut, Ortadoğu ve İslâm Dünyasında Bilimsel Düşünce ve Psikosomatik Hekimlik Kavramının Tarihsel Temeli, I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi 14–18 Eylül 1981 bildirisi, İstanbul: 1981.
Kozak, İbrahim Erol, Bir Sosyal Siyaset Müessesesi Olarak Vakıf, İstanbul: 1985.
Köprülü, M. Fuad, Vakıf Müessesesi ve Vakıf Vesikalarının Tarihi Ehemmiyeti, Vakıflar Dergisi, Ankara: 1938/1.
Köprülü, M. Fuad, Vakıf Istılahları, Vakıflar Dergisi, 1938/1, Ankara, 1938
Köprülü, M. Fuad, Vakıf Müessesesinin Hukuki Mahiyeti ve Tarihî Tekâmülü, Vakıflar Dergisi, 1942/2, İstanbul: 1974.
Kunter, Halim Baki, Türk Vakıfları ve Vakfiyeleri Üzerine Mücmel bir Etüd, Vakıflar Dergisi, 1938/1, Ankara: 1938.
Narin, Mete Sinan, Bir Sosyal Siyaset Vasıtası Olarak Sosyal Yardımlaşma Ve Dayanışma Vakıfları. Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü: 2001.
Nasuhioğlu, İlhami, Tıp Tarihine Kısa Bir Bakış, Diyarbakır: 1975.
Okumuş, Necdet, Osmanlı Dönemi Türkçe Tıp Yazmaları, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
Öncel, Öztan (Usmanbaş), Yüzyıllara Göre Diş Hekimliği Reçete Örnekleri, I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi 14–18 Eylül 1981 bildirisi, İstanbul: 1981.
Önge, Yjlmaz, Çankırı Darüşşifası, Vakıflar Dergisi, Ankara, 1962/5, Ankara: 1962.
Özaydın, Zuhal, Haseki Darüşşifası, I. Tıp Tarihi Kongresi; Kongreye Sunulan Bildiriler (İstanbul, 17–19 Şubat 1988), Ankara: 1992.
Özaydın, Zuhal, Osmanlı Devletinde Sağlık ve Sosyal Cemiyetler, Osmanlı Devletinde Sağlık Hizmetleri Sempozyumu 6 Aralık1999 bildirisi, Ankara: 2000.

Özaydın, Zuhal, Yılmaz, Necdet, Osmanlı Tıp Araştırmaları Seçme Bibliyografyası, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
Özcan, Abdülkadir, Osmanlı Ordusunda Sağlık Hizmetlerine Genel Bir Bakış, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
Özcan, Tahsin, Hukuk ve Tıp: Fetvalara Göre Osmanlı Toplumunda Hasta-Doktor İlişkileri, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
Özdamar, Mustafa, Vakfetmek, Vakıflar Dergisi, Ankara, 1985/19, Ankara: 1985.
Öztürk, Nazif, Sosyal Siyaset Açısından Osmanlı Dönemi Vakıfları. "Osmanlı Ansiklopedisi": 1999. Osmanlı Devleti'nin 700. Kuruluş Yıldönümü, C. 1, ss. 34-43. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
Sargutan, Erdal, Selçuklularda Tıb ve Tıb Kuruluşları, Vakıflar Dergisi, Ankara: 1976/11.
Sarı, Nil, Osmanlılarda Hekim ve Deontolojisi, İstanbul: 1977.
Sarı, Nil, Osmanlı Darüşşifalarına Tayin Edilecek Görevlilerde Aranan Nitelikler, Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları, s. 1, İstanbul: 1995.
Sarı, Nil, Osmanlı Sağlık Hayatında Kadının Yeri, Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları, s. 2–3, İstanbul, 1996/97 ve s. 4, İstanbul: 1998.
Sarı, Nil, Osmanlı Hekimliği ve Tıp Bilimi, Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları, s. 5, İstanbul, 1999/ Osmanlı Devletinde Sağlık Hizmetleri Sempozyumu 6 Aralık1999 bildirisi, Ankara: 2000.
Sarı, Nil, Osmanlıda Tıphanenin kuruluşuna Kadar Tıp Eğitimi, Türk Dünyası Araştırmaları, no: 22, Şubat 1983.
Sarı, Nil, Toptaşı Nurbanu Valide Sultan Darüşşifası, I. Tıp Tarihi Kongresi; Kongreye Sunulan Bildiriler (İstanbul, 17–19 Şubat 1988), Ankara: 1992.
Sarı, Nil, Gevrek-zâde Hafız Hasan Efendi ve Kafa Travmaları Hakkındaki Bilgisi, I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi 14–18 Eylül 1981 bildirisi, İstanbul: 1981.
Sarı, Nil, İbni Sina'ya Göre Kuduz ve Osmanlı Tıbbına Etkisi, I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi 14–18 Eylül 1981 bildirisi, İstanbul: 1981.
Sarı, Nil, Osmanlı Hekimliğinde Tıp Ahlâkı, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
Sarı, Nil Akdeniz, Türk Tıp Eğitimi Tarihinde Vakıf Sağlık Kuruluşlarının Önemi, 3. Vakıflar Haftası Armağanı bildirisi, İstanbul: 1986.
Seymen, Recep, İktisatçılar İçin Sosyal Siyaset. İstanbul: 2009.
Subaşı, Hüsrev, Türk Hat Sanatında Sağlık, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
Şehsuvaroğlu, Bedi N., Türk Tıp Tarihi, Bursa: 1984.
Şehsuvaroğlu, Bedi N., Anadolu'da Türkçe İlk Tıp Eserleri, İ. Ü. Tıp Fak. Mecmuası, İstanbul: 1957.
Şehsuvaroğlu, Bedi N., İstanbul'da 500 Yıllık Sağlık Hayatımız, İstanbul: 1953.
Şeşen, Ramazan, Türkiye Kütüphanelerinde İslâmî Tıp Yazmaları Kataloğu, İstanbul: 1984.
Terzioğlu, Aslan, Bîmâristân, T. D. V., İslâm Ansiklopedisi, C. 6, İstanbul: 1992.
Taşkıran, Nimet, Hasekinin Kitabı, İstanbul: 1972.
Tokaç, Mahmut, Osmanlı Dönemi Türkçe Tıp Yazmaları, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
Uzel, İlter, Beşbuçuk Asırlık Türk Tababeti Tarihi, Ankara: 1991.
Uzel, İlter, Divriği Ulucami ve Darüşşifası Taş Bezemeleri.
Uzel, İlter, Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye.

Uzel, İlter, Osmanlı-Türk Diş Hekimliği, Osmanlı Devleti'nde Sağlık Hizmetleri Sempozyumu 6 Aralık1999 bildirisi, Ankara: 2000.
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı, Ankara: 1977.
Ülgen, Ali Saim, Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası, Vakıflar Dergisi, Ankara: 1962/5, Ankara: 1962.
Ünver, A. Süheyl, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Zamanında Vakıf Hastanelerin Bir Kısmına Dair, Vakıflar Dergisi, 1938/1, Ankara: 1938.
Ünver, A. Süheyl, Süleymaniye Külliyesinde Darüşşifa, Tıp Medresesi ve Darülakâkîr'e Dair, Vakıflar Dergisi, 1942/2, İstanbul: 1974.
Ünver, A. Süheyl, Anadolu Selçuklularında Sağlık Hizmetleri, Ankara: 1972.
Ünver, A. Süheyl, Selçuklu ve Osmanlı Hastanelerini Kuruluş Nedenleri, Dirim, 1972, 47 (I).
Ünver, A. Süheyl, Selçuk Tababeti XI-XIV. Asırlar, Ankara: 1940.
Ünver, A. Süheyl, Türkiye'de Çiçek Aşısı ve Tarihi, İstanbul: 1948.
Yediyıldız, Bahaeddin, 18. Asır Türk Vakıflarının İktisadi Boyutu, Vakıflar Dergisi, 1984/18, Ankara: 1984.
Yıldırım, Nuran, Alâim-i Cerrâhîn Üzerine Bazı Yeni Bilgiler, I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi 14–18 Eylül 1981 bildirisi, İstanbul: 1981.
Yılmaz, Coşkun, Yılmaz, Necdet, Osmanlı Hastahane Yönetmelikleri: Vakfiyelerde Osmanlı Dârüşşifâları, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
Yılmaz, Necdet, Yılmaz, Coşkun, Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesi'ne Göre Osmanlılarda Sağlık Hayatı, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
Yılmaz, Yasin, Süleymaniye Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi, Osmanlılarda Sağlık I—II içinde, Ed. Coşkun Yılmaz, Necdet Yılmaz, İstanbul: 2006.
Zaim, Sabahaddin, Vakıfların Milli Ekonomiye Etkileri. Ankara: Vakıflar Dergisi S. 5, ss. 209-213. 1987.
Zaim, Sabahaddin, Çalışma Ekonomisi. İstanbul: 1997.

HAÇLI SEFERLERİ ESNASINDA GÖRÜLEN SALGIN HASTALIKLAR VE TEDAVİ YÖNTEMLERİ

Gülşen İSTEK*

GİRİŞ

İslâmiyet'te ve Hristiyanlıkta doğal afetlerin ortaya çıkması, Allah'ın kullarına bir ikazı ya da dünyada iken cezalandırması olarak görülmüştür. Nitekim doğal afetlerden biri olan salgın hastalıklar da bu düşünce hâkim olmuştur. Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah, *"Başınıza her ne musibet gelirse kendi yaptıklarınız yüzündendir. O, yine de çoğunu affeder"* (Şûra 42/30) buyurmaktadır. Hristiyanlık inancında ise Kutsal Kitap'taki 2. Krallar 8/ 37 ile Tarihler 6/ 28'deki*"Ülkeyi kıtlık, **salgın hastalık**, samyeli, küf, tırtıl ya da çekirgeler kavurduğunda, düşmanlar kentlerden birinde halkını kuşattığında, herhangi bir felaket ya da hastalık ortalığı sardığında*" hükümler, bahsi geçen düşüncenin ana kaynağını teşkil etmiştir. Taun olarak adlandırılan salgın hastalıkları Hz. Peygamber (sav) *"Taun, İsrailoğullarından bir kesime ve sizden öncekilere gönderilen bir azaptır; şayet sizin toprağınızda çıkarsa, kaçarak oradan çıkmayın"*[1]diyerek açıklamış, ayrıca hastalığın yayılmasına karşı alınacak en önemli tedbiri de belirtmiştir.Tıbbu'n-Nebevî adlı eserin müellifi İbn Kayyim el-Cevziyye ise Hz. Peygamberin bahsettiği taunun veba hastalığı yerine de kullanıldığını ifade etmekle birlikte *"her taunun veba olduğunu, ancak her vebanın ise taun olmadığını, salgın hastalıkların taundan daha genel ve taunun onlardan birisi olduğunu"* şeklinde bir açıklamaya gitmiştir.[2]

Keşiş Pierre I'Eremite önderliğinde 1095 yılında Avrupa'dan yola çıkan ilk Haçlı kitlesi, toplumun her kesiminden insanı da içinde barındırmaktadır. Öyle ki meşhur Bizans kronik yazarlarından Anna Kommena bu insanların kum tanelerinden ve yıldızlardan daha çok olduğunu belirtmiştir.[3]Bu tasvir, salgın hastalıkların yayılmasında önemli bir unsurdur. Zira kalabalık kitlelerin aynı anda ve aynı yerde olması hastalığın hızlı bir şekilde yayılması anlamına gelmektedir. Bununla birlikte savaş ortamının doğal bir sonucu olarak yetersiz beslenme ve açlık durumları bağışıklık sisteminin zayıflamasına ve hastalıkların günden güne artmasınasebebiyet vermiştir. Salgın hastalıktan mustarip olan taraflar ise hastalığı hem karargâh kurdukları yerlerdeki hem de savaştıkları kişilere kısa sürede bulaştırmışlardır.

Bu çalışmada Haçlı Seferleri döneminde ortaya çıkan dizanteri, veba, sıtma ve cüzzam gibi salgın hastalıklara değinilmiş, Haçlıların ve Müslümanların bu hastalıklar karşısında uyguladıkları tedavi yöntemlerinden de bahsedilmiştir. Ayrıca Hristiyan ve Müslüman din adamlarının salgın hastalıklar karşısındaki tutumunu da değinilmiştir. Salgın hastalıklar sırasında her iki tarafın durumunu ortaya koyabilmek için karşılaştırmalı bir yöntem benimsenmiş ve İslâm tarihi kaynaklarının yanı sıra Latin, Ermeni, Süryani ve Bizans kroniklerinden yararlanılmıştır.

1. Salgın Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri

Siyasî, sosyal, ekonomik, dinî ve kültürel nedenlerinin yanı sıra Haçlı Seferleri aynı zamanda sağlık problemlerinin de yaşandığı bir dönemdir. Zira bu dönemde askerî mücadelelerde ölen insan kadar sağlık sorunlarından ölenlere

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü, gulsenistek@siirt.edu.tr

[1] Buhârî, "Tıbb", 30 (No. 3473).

[2] İmam İbn Kayyım el-Cevziyye, *Tıbbu'n-Nebevî*, terc. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2019), 43.

[3] Anna Kommena, *Alexiad*, çev. Bilge Umar (İstanbul: İnkilâp Kitabevi, 1996), 304.

rastlanılmaktadır. İnsan katılımının bir hayli fazla olduğu savaşlar, aynı zamanda salgın hastalıkların yayılması için müsait bir ortamdır. Bununla birlikte savaş esnasında alınan yaralar, yeterli temizlik anlayışı olmadığından dolayı kısa zamanda enfeksiyon hastalıklarına dönüşmüştür. Her ne kadar bu çalışmada irdelenmese de enfeksiyon hastalıklarından biri olan tifo da söz konusu dönemde oldukça can almıştır. Nitekim Kudüs'ün yeniden Müslüman beldesi olmasını sağlayan Sultan Selâhaddin-i Eyyûbî (1169-1193) de bu hastalık nedeniyle vefat etmiştir.[1]

Ortaçağda insan ömrü ortalamasının 40 yaş olduğu ve çocuk ölümlerinin oldukça yüksek oranda seyrettiği görülmektedir.[2] Ayrıca tıp alanındaki yetersiz bilgi, eski inançlara olan bağlılık, dinsel faktörler ve batıl inançlar hastalıkların tedavi edilememesinde etkili olmuştur. Yanlış bitkilerle tedavi edilmeye çalışılmasının yanı sıra büyücülük ve sihirbazlıktan medet umulmuş ve hatta bazı hastaların iyileşebilmesi için ölmesi gerektiğine inanılmıştır. Özellikle Haçlılar arasında bahsedilen bu durumlara sıkça rastlanmaktadır. Nitekim onlar arasında okur-yazar olan rahipler, aynı zamanda hekimlik rolünü üstlenmişlerdir. Ancak bir rahibintedavi edilmesi için kendisine getirilen bir hastanınburun deliklerine balmumunu kapatarak ölüme zorlaması, onların tıp alanında ne kadar geride olduklarını izah etmek için yeterli olsa gerektir.[3]

El-Kanun fi't-Tıbb adlı eserin müellifi meşhur hekim İbn-i Sînâ, salgın hastalıkların ortaya çıkmasında hava durumunun, mevsimlerin, gün ve gecelerin etkili olabileceğini söylemiştir. Ayrıca ona göre kurbağa sayılarındaki artış, kötü kokudan kaynaklanan böceklerin görülmesi, fare ve yer altı hayvanlarının yerin üstüne çıkmaları ve leyleklerin yuvalarını terk etmeleri gibi durumlar bir salgın öncesinde görülen hadiselerdir.[4]Nitekim deprem ya da kıtlık sonrasında birçok salgın hastalığın ya da enfeksiyon hastalıklarının çıkması tesadüfî olmasa gerektir. İbn Kesîr, 1148/1149 yılında Bağdat'ta gerçekleşen bir deprem sonrasında zatülcenp (akciğer zarının iltihaplanması) hastalığının çıktığını, çok sayıda insanın bu hastalığa yakalandığını ve konuşma yetilerini kaybederek de öldüklerini belirtmiştir.[5]

Müslümanların Haçlılara oranla salgın hastalıklardan daha az etkilendiği düşünülmektedir. Nitekim İslâmiyet'teki temizlik anlayışı, necis gıdalardan uzak durma emri, bal, çörekotu ve zeytinyağı gibi hadislerde tavsiye edilen yiyecekleri tüketmeleri[6]ve hacamat tedavisi[7] onları bu tür hastalıklardan korumuştur. Ayrıca düzenli yıkanarak mikroplardan arınma, kasık temizliği yapma ve hamamlarda keselenerek ölü hücrelerden arınma da Müslümanlar arasında bir hayli yaygındır. Müslümanların temizlik anlayışından etkilenen birçok Haçlı, onların bahsi geçen temizlik uygulamalarını benimsemiş ve hatta Kitâbü'l-İtibâr adlı eserin müellifi İbn

---

[1] Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: TTK Yayınları, 1987), 2/ 463.
[2] Neil Grant, *Das Mittelalter* (Nürnberg: Tessloff Verlag, 2002), 34; Jacques Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, çev. Hanife Güven- Uğur Güven (İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1999), 189.
[3]İbn Munkız, *Kitâbu'l-İ'tibâr*, çev. Yusuf Ziya Cömert (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2018), 173.
[4] İbn-i Sînâ, *el-Kanun fi't-Tıbb*, çev. Ömer Anlar (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2019), 426.
[5]İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2017), 12/ 414.
[6] Ebû Hureyre'den merfû olarak rivayet edilmiş bir hadiste Hz. Peygamber "Kim üç ay her sabah üç kaşık bal yalarsa ona kötü hastalık isabet etmez" (İbni Mace/ 3450) demiştir. El- Cevziyye de balın; damarlarda, bağırsaklarda ve vücudun diğer bölgelerindeki kirleri attığını, yendiği ve deriye sürüldüğü takdirde büyük bir fayda verdiğini ve balgamı söktürdüğünü belirtmiştir (bk. El-Cevziyye, *Tıbbu'n-Nebevî*, 38). Hz. Peygamberin hadisinden yola çıkarak, balın salgın hastalıklara karşı vücut direncini artırmada ve bağışıklık sistemini güçlendirmede oldukça büyük bir etkisi vardır. Nitekim Nahl Sûresi16/ 69. ayette de "*Onun karnından renkleri farklı şerbetler çıkar, onda insanlar için şifa vardır"* buyurularak balın bir şifa kaynağı olduğu sabitlenmiştir.
[7] İbn Munkız, *Kitâbu'l-İ'tibâr*, 182.

Münkız'ın da belirttiği üzere erkek Haçlıların yanı sıra kadınlar da umuma açık hamamları severek kullanmışlardır.[1] Ancak onların banyo yapma merakı Haçlı kronik yazarlarından Willermus Tyrensis tarafından şiddetle eleştirilmiş ve zamanlarını banyo yapmakla geçirdiklerini, bu durumun onları uyuşuk ve ihmalkâr bir yapıya büründürdüğünü belirtmiştir.[2]

1.1. Dizanteri (Kanlı İshal)

Kanlı ishal, karın ağrısı, kusma ve ateş gibi belirtilen görüldüğü dizanteri hastalığı, esasen bir bağırsak enfeksiyonudur. Bulaşıcı bir hastalık olan dizanteri, genellikle hijyen şartlarının eksikliği nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Hastalığın ilerlemesi durumunda da hastanın ölümüne sebebiyet vermektedir. Yüzbinlerce kişi olarak Avrupa'dan çıkan Haçlıların söz konusu hastalıktan mustarip olmalarının en büyük nedeni de temizlik anlayışlarının nakıs, hijyen şartlarının ise kötü olmasıdır. Zira bu kadar yüksek sayıda insanın tuvalet ihtiyacını aynı yerlerde gidermesi, el ve vücut temizliğinin neredeyse olmaması hastalığın artmasında önemli bir etken olmuştur.

Günümüzde bakteriyel ve amipli dizanteri olarak iki türe ayrılan bu hastalığın ortaya çıkışını o dönemdeki hadiselerle aktarmak gereklidir. Nitekim amipli dizanterinin necis gıdalarla, pis sularla ve ağız yoluyla bulaştığı göz önünde tutulursa, 1098 yılında gerçekleşen Antakya Kuşatmasında yaşanan hadiseler, başka bir olaya başvurmaksızın bu hastalığın çıkmasına kâfi gelecektir. Zira iç kaledeki Türklerle Musul Atabegi Kürboğa'nın ordusu arasında sıkışan Haçlılar, yiyecek yetersizliğinden dolayı üç ile altı aydır çürümüş olan deri parçalarını çiğnemeye, onları baharatlayıp pişirmeye, binek hayvanlarının büyük bir kısmını tükettikten sonra köpek, fare gibi necis hayvanları yemeye ve açlığın son aşaması olarak insan eti yemeye başlamışlardır.[3] Ayrıca dönemin görgü tanıklarından ve aynı zamanda Haçlı kronik yazarlarından biri olan Raimundus, Antakya Kuşatması esnasında hayatta kalabilmek

---

[1] İbn Munkız, *Kitâbu'l-İ'tibâr*, 172-173.

[2] *Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği*, terc. ve notlar: Ergin Ayan, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2019), 3/ 257.

[3] Fulcherius'a göre Antakya Kuşatması esnasında yaşanan açlık nedeniyle insanlar bütün binek hayvanlarını, köpekleri ve hatta fareleri dahi yemekte, yoksullar ise hububat tohumu olarak kullanılan gübrelerle beslenmekteydiler (Bk. Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, çev. İlter Barlas (İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayınları, 2009), 79-80, 96). Peter Tudebodus ise, Haçlı askerlerinin özellikle insan eti yeme hususundaki eğilimlerini gören Haçlı liderlerinin, Müslüman cesetlerini şehir dışına çıkarttıklarını ve sonrasında da yaktıklarını belirtmektedir (bk. Peter Tudebodus, *Bir Tanığın Kaleminde Birinci Haçlı Seferi*, terc. ve notlar: Süleyman Genç (İstanbul: Kronik Yayınları, 2019), 158). Bununla birlikte Haçlıların insan eti yemeleri, daha doğru bir ifadeyle yamyamlıkları günümüzde dahi tartışılan bir husus olmuştur. İslâm tarihi kaynaklarının bir kaçı dışında bu hususta genelde suskun iken, Latin kronik yazarlarının bazıları hadiseyi kendi dindaşlarına konduramadıklarından üstü kapalı geçmeyi tercih etmiştir. Ancak yaşananları olduğu gibi aktarmaya çalışan müelliflere de rastlanılmaktadır. Günümüz Batı tarihçileri de seleflerin açtığı yoldan ilerlemektedir. İslâm tarihçilerinden İbnü'l-Adîm ve İbnü'l-Kalânisi, onların ölü eti yediğini doğrulamaktadır (Bk. Kemâlüddin İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb min Târîhi (Haleb'te Selçuklular)*, terc. ve değ. Ali Sevim (Ankara: TTK Yayınları, 2014), 92; 17; İbn Kalânisî, *Şam Tarihine Zeyl - I.ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*, çev. Onur Özatağ (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015),4). Buna karşın İbnü'l-Esîr onların leş ve ağaç yapraklarını yediğini belirtmektedir (Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't- Tarih*, çev. Ahmet Ağırakça, Beşir Eryarsoy, Zülfikar Tüccar, vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları,2016), 8: 413).Frankların yamyamlık hadisesini doğrulayan Batılı müelliflerin eserleri için bk. William of Malmesbury, *Chronicle Kings of England*, trans. J. A. Giles (London: H. G. Bohn, 1847), 380; *The Chanson D'Antioche (An Old-French Account of the First Crusade*, trans. Susan B. Edgington and Carol Sweetenham, (Surrey: Ashgate, 2011), 200; Dana Carleton Munro, *Letters of the Crusades*, (Philadelphia: Department of History of the University of Pennsylvania, 1902), 9. Ayrıca bk. Ralph of Caen,*The Gesta Tankredi of Ralph of Caen -A History of the Normans on the First Crusade*, trans. Bernard and David S. Bachrach (Surrey: Ashgate Publishing, 2005),102.

için insan kanı içildiğini de doğrulamıştır.[1] Yiyeceklerin yanı sıra yaşanan su sıkıntısı da bu hastalığın yayılmasında etkili olmuştur. Meşhur İslâm tarihçilerinden İbn Kalânisî, Haçlıların Kudüs'ü ele geçirdikleri yıl (1099-1100), kuzey bölgelerindeki birkaç yer ile pek çok kaledeki su kuyularının kuruduğunu belirtmiştir.[2] Bununla birlikte nehir ya da göl kenarlarında yapılan mücadeleler birçok insanın gölde boğulmasına ya da ölmesine sebebiyet verdiğinden ve bu durum suların uzunca bir zaman içindeki kanı muhafaza etmesinden dolayı susuzluk sorunu yaşanmış ya da kanlı, pis sular içilmek zorunda kalınmıştır. Nitekim 4 Temmuz 1113 yılında Müslümanlar ve Haçlılar arasında Taberiye yakınlarında cereyan eden mücadelede buna benzer bir durum yaşanmış ve Müslüman askerler günlerce gölden su içememişlerdir.[3]Bununla birlikte kükürtlü ve tuzlu sular da kanlı ishale neden olmaktadır.[4] Anadolu'nun güney ve batı bölgelerinde bu tür suların oldukça fazla olduğu ve bu kesimin I. ve II. Haçlı Seferi esnasında Latinlerin yol güzergâhı olduğu düşünülürse, dizanterinin neden Haçlı askerleri arasında hızla yayıldığı daha iyi anlaşılacaktır.

Dizanterinin ilerleyen dönemlerde de Haçlı askerlerinin yakasını bırakmadığı görülmektedir. Anna Kommena, 1101 Yılı Seferlerini aktarırken onların yetersiz beslenme ve sağlıksız şartlarda barınma nedeniyle bu hastalığa yakalandığını belirtmiştir.[5] Öyle ki bu seferde yer alan Guillaume Claret adı verilen asilzade bir Kont, Antakya Prinkepsi Bohemond (1098-1111) ile imparator arasında cereyan eden mücadeleye rağmen bu hastalıktan mustarip olduğundan kendi sağlığını düşünerek 50 savaşçısıyla birlikte Bizans imparatoruna sığınmıştır. Bununla birlikte Kudüs Kralı I. Amalrik (1163-1174) de dizanteri hastalığı nedeniyle ölmüştür. Nitekim ölmeden önce ağrılarının arttığı, ateşinin oldukça yükseldiği ve durumunun birkaç gün bu şekilde seyir ettiği belirtilmektedir. Öyle ki Bizans, Suriye ve diğer Doğu bölgelerinden hekimler çağrılmış, ilaç istenmiş ve birkaç rahatlatıcı iksir haricinde verilen güçlü ilaçlar onun ölümüne yol açmıştır.[6]

VII. Haçlı Seferi (1248-1254) sırasında da dizanteri, Haçlılar arasında yayılmaya başlamıştır. Bu kez bahsi geçen hastalıktan mustarip olanlardan birisi de Fransa kralı IX. Louis'dir (1226-1270). Akut dizanteriye yakalanan ve bu nedenle sıkça tuvalete gitmek zorunda kalan kral, Müslümanlar karşısında tutunamayacağını anlamış ve çareyi barış teklifini kabul etmekte bulmuştur. Kralın hastalığı nedeniyle artan tuvalet gidiş-gelişlerini azaltmak için hizmetkârları çareyi onun iç çamaşırının alt kısmını kesmekte bulmuşlardır.[7]

Dizanteri bakterisinin virüs veya amipler yoluyla bağırsaklara, oradan da kan dolaşımına karışarak iç organlara geçtiği göz önüne alındığında bu hastalığın vücutta kirli kan biriktirerek su oranının azalmasına neden olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber (sav) bu tür hastalıklar için de geçerli olacak olan şu hadisindedir: *"şifa üç şeydedir: bal şerbetinde, hacamat kupasında ve ateşle dağlamada. Ben ümmetimi ateşle dağlamaktan men ederim"*[8].Ayrıca Hz. Peygamberin bağırsakta yaşanan sorunlar için Lebeniye çorbasını yemin ederek tavsiye etmesi, Müslüman hekimlerin tedavi usulleri

---

[1] Raimundus Aguliers, *Haçlılar Kudüs'te*, çev. Süleyman Genç (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2019), 108.
[2]İbn Kalânisî, *Şam Tarihine Zeyl,* 7.
[3]İbn Kalânisî, *Şam Tarihine Zeyl*, 65.
[4] İbn-i Sînâ, *el-Kanun fi't-Tıbb*, 68.
[5] Anna Kommena, *Alexiad*, 413.
[6]*Willermus Tyrensis*,3/ 225.
[7]Sean Martin, *Tüm Gizemleriyle Tapınak Şövalyeleri*, çev. Barış Baysal (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2009), 79.
[8]Buhârî, "Tıb", 3 (No. 5742).

arasına girmiş olmalıdır. Bununla birlikte kusma da bu tür hastalıklarda kullanılan bir tedavi yöntemidir.[1]İbn-i Sînâ ise sumak bitkisinin Dizanteri hastasına lavman olarak kullanıldığında fayda verdiğini belirtmiştir.[2] Bununla birlikte elma, tuzlanmış ve kurutulmuş dut da bu hastalığın tedavisinde kullanılmıştır.[3]

1.2. Veba

Tarih boyunca salgın hastalıklar nedeniyle en fazla ölüm, veba hastalığından olmuştur. Diğer bulaşıcı hastalıklarda mevcut olan belirtilerin yanı sıra titreme, öksürme, iç kanama, nefes almada zorluk ve deride kabarcıkların çıkması da görülmektedir. El-Cevziyye göre bu hastalığın sebebi; kokuşmaya dönmüş ve bozulmuş kirli kandır.[4]Nitekim bu kan, organlara ve çevresine zarar vermekte ve hastanın vücudundan kan ve irin sızmasına neden olmaktadır. Bu hastalıktan vücudun en zayıf organı diğerlerine oranla daha fazla etkilenmekte ve özellikle koltuk altı ya da kulak arkasında belirgin şişlikler olarak kendisini göstermektedir. Ayrıca bu şişlikler kırmızı ve sarı ise iyi huylu, siyah ise kötü huylu olarak nitelendirilmiştir.[5]

Haçlı Seferleri döneminde ilk veba hadisesi Antakya Kuşatması sırasında görülmüş ve hatta onların Kudüs'e harekâtının gecikmesine sebebiyet vermiştir. Öyle ki Haçlılar arasında sözü dinlenen Piskopos Adhemar da bu hastalık nedeniyle ölmüştür. Willermus, Adhemar'ın yanı sıra orada bulunan kadınların neredeyse hepsinin (yaklaşık elli bin) bu salgında öldüğünü, hastalığın neden ortaya çıktığı hususunda bazı görüşlerin ortaya çıktığını, kimisine göre havanın bilinmeyen bir şekilde bozulmuş olmasından, kimisine göre ise aç olan halkın bulduğu bol miktarda yiyeceği aşırı şekilde yemelerinden kaynaklandığını, yemeği tasarruflu olarak yiyenlerin ise kendilerini daha iyi hissettiklerini ve hasta olanların da sağlığına hızlıca kavuştuğunu belirtmiştir.[6]Hastalığın insandan insana geçmesinde pirelerin bir hayli etkili olduğu, zira yenmesi helal olmayan hayvanların ve leşlerin yenmesiyle pirelerin insan vücudunda geçtiği düşünülmekteydi. Willermus'un söylemlerinden anlaşıldığı üzere kirli hava ve tokluk bu hastalığın artmasına yardımcı olmuştur. Ancak havanın neden dolayı kirlendiği üzerinde durulmamıştır. İbn-i Sînâ, salgın hastalıkların nasıl oluştuğundan bahsederken, bataklık ya da kokuşmuş cesetlerden kaynaklanan gazın bu duruma neden olabileceğini söylemiştir.[7]Ayrıca hastalıkların tedavisinde açlık, Willermus'un da belirttiği üzere etkili bir yöntemdir. Bununla birlikte veba nedeniyle ölen kimselerin yakılmamış cesetlerinin de bu salgını arttırdığı ileri sürülmüştür.[8]El-Cevziyye ise veba hastalığından önce havanın bozulduğunu doğrulamakla birlikte, kanın arttığını, safranın fazlalaştığını (necis gıdalardan olsa gerektir) ve meninin azdığını (zinanın yaygınlaştığı) söylemiştir.[9] Veba, yılın her mevsimi görüleceği gibi, yaz ve sonbahar dönemlerinde daha çok görülmektedir. Zira safra, yazın artmakta ve sonbahar döneminde de azalmamaktadır. Ayrıca sonbahar döneminde havanın soğuması ve çözülen buharların fazlasının çamurlaşması görüldüğünden bu durumun havanın bozulmasına etki edeceğini de söylemiş ve mikrobik hastalıkların da bu

[1] el-Cevziyye, *Tıbbu'n-Nebevî*, 125.
[2] İbn-i Sînâ, *el-Kanun fi't-Tıbb*, 239.
[3] İbn-i Sînâ, *el-Kanun fi't-Tıbb*, 281, 282,
[4] el-Cevziyye, *Tıbbu'n-Nebevî*, 42.
[5] el-Cevziyye, *Tıbbu'n-Nebevî*, 43.
[6] *Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği*, çev. Ergin Ayan, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016), 1/ 278.
[7] İbn-i Sînâ, *el-Kanun fi't-Tıbb*, 425.
[8] İbn-i Sînâ, *el-Kanun fi't-Tıbb*, 426.
[9] el-Cevziyye, *Tıbbu'n-Nebevî*, 44.

dönemlerde yaygınlaşacağını belirtmiştir. Onun düşüncesine göre ilkbahar mevsimi, hastalıkların tedavi edildiği ve ölümlerin azaldığı bir dönemdir.[1]

Haçlılarla aynı coğrafyayı paylaşan Müslüman toplum arasında da vebanın yayılmaması neredeyse imkânsızdır. Veba, tâun ya da kara ölüm olarak da adlandırılmıştır.[2]İbn Kalânisî, 1111-1112 yıllarında Mısır'da da büyük bir veba salgınının çıktığını ve söylentiye göre de 60.000 insanın öldüğünü belirtmiştir.[3] 1127 yılında da bir veba salgınına rastlanılmaktadır. Veba hastalığının insandan insana geçen pirelerin yanı sıra sıçanlar ve fareler nedeniyle de bulaştığı belirtilmektedir. Dönemin kronik yazarlarından Fulcherius Carnotensis Filistin bölgesinde nerden geldiği belli olmayan birçok sıçanın ortaya çıktığını ve onların yiyerek geride bıraktığı leşler yüzünden veba hastalığınınortaya çıktığınıbelirtmiştir.[4]

Mısır ve İskenderiye'de 1142-1143 yılında çıkan veba hastalığı ise bazı bölgelerde neslin kesilmesine sebebiyet vermiştir. Zira Süleymoğulları adlı bir kabileden geriye sadece yaşlı bir kadın kalmıştır.[5] Veba salgınlarının özellikle kıtlık sonrasında[6] daha da fazla gerçekleştiği, zira insanların bu dönemde necis gıdalar tükettiği görülmektedir. Nitekim 1180 yılında Suriye, el-Cezire, Irak, Diyarbakır, Musul, el-Cibâl, Ahlat ve diğer bölgelerde yağışların olmaması nedeniyle kıtlık ortaya çıkmış ve bu durumun bir yıl sürmesi sonrasında da veba salgını başlamıştır.[7]Bu hastalık nedeniyle ölenler arasında Selâhaddin-i Eyyûbî'nin emirlerinden on kişi de bulunmaktadır.[8]Bu hastalığın hemen ardından menenjit hastalığının ortaya çıkması da kayda değerdir. 1200 ya da 1201 yılında da yine bir kıtlık sonrası Mısır'da veba hastalığıgörülmüştür.[9] Zira insanlar kıtlık döneminde ölü hayvanların etlerini yemek zorunda kalmışlardır. Öyle ki Kahire'de birkaç ay içinde on binlerce insan ölmüş, mezar yeri ve defnedecek kişi sıkıntısı yaşanınca da ölüler şehir duvarlarının arkasına atılmaya başlanmıştır.Kahire'de başlayan bu salgın kısa sürede Dimyat, Kus ve İskenderiye gibi şehirlere de sıçramış ve özellikle ekim mevsiminde (Eylül-Ekim) veba hastalığı etkisini ikiye katlamıştır. Ayrıca Nil nehrine atılan cesetlerin sayısını belirtmek için*üzerindeki soğanlı bitkilerden daha fazla olduğu* şeklinde bir izaha gidilmiştir. Genel itibariyle Mısır'da bu dönemdevebadan vefat edenlerin sayısı bir milyonun üzerindedir.[10]Ancak Michaud'un verdiği bu sayının abartı olduğu düşünülmektedir. Zira 1295-1296'daki veba aktarılırken daha önceki dönemlerde çıkan vebaya benzemediği, daha şiddetli olduğu ve ölenlerin sayısının yüz binin üzerinde olduğu bilhassa belirtilmiştir.[11]Zira hastalıktan vefat edenler kapı, merdiven ve tahta levhalarla taşınmış ve nihayetinde bu eşyaların da kalmaması nedeniyle ölüler,

---

[1] el-Cevziyye, *Tıbbu'n-Nebevî*, 45.

[2] Şihabeddin b. Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, çev. ve notlar: D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2014), 413.

[3]İbn Kalânisî, *Şam Tarihine Zeyl*, 59.

[4]Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 279.

[5]Azîmî, *Azîmî Tarihi,* çev. Ali Sevim (Ankara: TTK Yayınları, 2006), 81; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't- Tarih*, 9: 164; İbn Kalânisî, *Şam Tarihine Zeyl*, 151.

[6]İbn Kesîr H. 541/ M. 1146/1147 yılında Bağdat'ta süren kıtlık sonrasında nehir sularının azaldığını, çekirge sürülerinin her yeri istila ettiğini ve insanların boğazlarına bir hastalığın isabet ettiğini ve bu nedenle de çok sayıda insanın hayatını kaybettiğini belirtmiştir (Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/ 407).

[7]İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't- Tarih*, 9/ 437; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/ 526.

[8]İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/ 531.

[9] Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, 2/ 474; Joseph François Michaud, *Geschichte der Kreuzzüge*, übersetzt. L. G. Förster (Quedlinburg und Leipzig: Verlag von Gottfr. Basse, 1831), 4/ 178.

[10] Michaud, *Geschichte der Kreuzzüge*, 179.

[11] el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 413.

ellerinden ve ayaklarından bağlanarak develerle taşınmıştır.[1]Mısır'dan sonra salgının Suriye topraklarına girdiği görülmektedir. Nitekim Haçlılara ait yerleşim yerlerinin yanı sıra Müslüman nüfus arasında da bu hastalık oldukça yaygındır. 1257-1258 yılındaki veba nedeniyle Halep'te günde 1200 kişinin öldüğü ve ardından da pahalılığın başladığı belirtilmektedir.[2]

İnsanların yanı sıra ***sığır vebası*** olarak adlandırılan bir hastalığın büyükbaş hayvanları telef ettiği görülmektedir. Nitekim 1112/1113 yıllarında sığır vebası deniz kıyısındaki bölgelerde ortaya çıkmış, kuyular ve akarsular yağma edilmiştir.[3] Sığır vebası haricinde hayvanlar arasında da veba görülmektedir.[4]1141 yılında Malatya'da ortaya çıkan veba hastalığı özellikle tavuklar arasında yayılmış ve birçok hayvanın telef olmasına yol açmıştır.[5]

Haçlı Seferlerinden sonra dünyaya gelen ve 13.yüzyıl dönemi hekimlerinden olan el-Cevziyye, vebanın bir çaresinin olmadığını, ancak ondan bazı yollarla korunabileceğini belirtmiştir.El-Cevziyye, vebaya yakalanmak istemeyen kimseler için şu şekilde bir tavsiyede bulunmuştur: *"Bu kimse, bedenindeki fazla sıvıları atmalı, gıdayı azaltmalı, spor ve hamam dışında sıvıları kurutacak bütün tedbirleri almalıdır. Ama bu ikisinden sakınmalıdır. Çünkü bedende daima kötü ve gizli bir fazlalık olur, spor ve hamam ise onu harekete geçirir, onu yararlı mide suyuna karıştırır. Bu da büyük hastalığa sebep olur. Tam aksine taun çıktığı zaman sakin olmalı ve istirahat etmelidir, bedendeki sıvılar harekete geçirilmemelidir. Vebalı yerden çıkmak ve oradan sefer etmek ise ancak şiddetli hareketle olur, bu da gayet zararlıdır".*[6]Haçlı Seferleri döneminde Müslüman hekimlerin bu hastalığın çaresini bulamadığı, ancak hastalığın bulaşmaması için bazı önlemler aldıkları göstermektedir. Nitekim vebalı kimsenin bulunduğu evlerde hasta ateşli olacağından havanın soğuk tutulması, bol meyve, soğuk reyhan ve soğuk ağaç dalları bulundurulması ve evlerde su fıskiyesi inşa edilmesi tavsiye edilmiştir.[7]İbn-i Sînâ ise Ermeni Toprağı adı verilen toprağın, vebaya bağlı humma ve tüberküloz hastalıklarına iyi geldiğini belirtmiştir.[8] Uşkun bitkisi de vebaya karşı tavsiye edilmiştir.

1.3. Sıtma (Malaria)

Hz. Peygamber (sav) *"Sıtma yahut sıtmanın şiddeti, cehennem yalınındandır, onu su ile soğutun"*[9] diyerek, sıtmanın semptomlarından ve tedavi yönteminden bahsetmiştir. El-Cevziyye sıtmayı *"kalpten doğar, damarlar ve kılcal damarlardaki ruh ve kan aracılığı ile bütün vücuda yayılır. Bundan da doğal davranışlara zarar veren bir ateş meydana gelir"* sözleriyle tanımlamıştır.[10]İnsan vücudunun hastalıktan dolayı

---

[1] İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 10/ 195; Takıyyüddîn Ahmed b. Alî el-Makrîzî, *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*, nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/ 267-268.

[2]Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'lmeşâhîri ve'l-a'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 2000), 48/ 42; Makrîzî, *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*, 1/ 499.

[3]Azîmî, *Azîmî Tarihi,* 46.

[4]Azîmî, *Azîmî Tarihi,* 55.

[5]*Süryanî Patrik Mikhail Vakainamesi,* çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK Yayınları, 1944), 118.

[6] el-Cevziyye, *Tıbbu'n-Nebevî*, 47.

[7] İbn-i Sînâ, *el-Kanun fi't-Tıbb*, 426.

[8] İbn-i Sînâ, *el-Kanun fi't-Tıbb*, 199.

[9]İmam Tirmîzî, *Sünen-i Tirmizi*, nşr. Abdullah Parlıyan (Konya: Konya Kitapçılık, 2004), "Tıbb", 25 (No: 2073).

[10] el-Cevziyye, *Tıbbu'n-Nebevî*, 31.

ateşlenmesinin yanı sıra iklimin de sıcak olması, bu hastalığın daha hızlı yayılmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim Haçlı Seferlerinin gerçekleştiği coğrafyaya bakıldığında, iklimin sıcak ve kurak olması söz konusu salgına müsait bir ortam hazırlamıştır. Ayrıca bataklık bölgelerde yaşayanlar da diğer yerlerde yaşayanlara oranla bu hastalığa daha fazla yakalanmıştır.

Müslüman liderler arasında bu hastalık nedeniyle hayatını kaybedenlere rastlanmaktadır. Haçlılarla mücadelede öne çıkan bir hanedanlık olan Zengîlerin Musul hâkimiKutbüddin Mevdûd b. Zengî (1149-1170), şiddetli bir sıtmaya yakalanmış ve bir süre sonra da vefat etmiştir.[1]Franklar arasında ise Kudüs prensesi Sibylle'nin kocası, Askalan ve Yafa Kontu Guillaume de Montferrat da 1177 yılında bu hastalık nedeniyle ölmüştür.[2]Yeni bir Haçlı Seferi için hazırlıklarda bulunan Kutsal-Roma imparatoru VI. Heinrich (1191-1197) de 1197 yılında Messina'da bu hastalıktan dolayı hayatını kaybetmiştir.[3]Ancak bu hastalığa yakalanması sorun edilen ve hatta sonrasında hakkında aforoz kararı verilen kişiler de mevcuttur. Kayser II. Friedrich (1220-1250), Papa IX. Gregorius (1227-1241) nezdinde kiliseye söz verdiği üzere zoraki olarak 1227 yılında VI. Haçlı Seferini (1228-1229) başlatmak üzere yola çıkmış, ancak askerleri arasında nükseden malarya hastalığının kendisine bulaşması nedeniyle rotasını Kudüs'ten Pozzuoli kaplıcasına çevirmiştir. Ancak onun hastalığı Papa tarafından gerçekçi bulunmamış ve sonrasında Kayser, aforozlu bir hükümdar olarak Kudüs'e gitmek zorunda kalmıştır. Kayser'in bu hastalık nedeniyle kaplıcayı tercih etmesi, Frankların salgın durumlarında uyguladıkları tedavi hususunda az da olsa bilgi sahibi edinmemizi sağlamaktadır. Fransa kralı IX. Louis (IX. Ludwig) de iki kez bu hastalığa yakalananlar arasındadır. Öyle ki Ludwig bu hastalıktan kurtulursa bir Haçlı seferine çıkmaya yemin etmiş ve VII. Haçlı Seferi'nin öncüsü olmuştur.[4]

Hz. Peygamberin (sav) de buyurduğu üzere, sıtmanın tedavisinde soğuk su ile banyo yapmak ve soğuk su içmek oldukça etkilidir. Zira bu hastalık yüz felcine, felce ya da kasılmalara neden olabilmektedir. Ancak vücudunda tümör bulunan veya fıtık problemi olan kişilerde farklı bir tedavi uygulanması gerekmektedir. İbn-i Sînâ zeytinyağı ile yapılan banyoların sıtma hastalarına iyi geldiğini belirtmekte ve hem suyun hem de zeytinyağının bu hastalıktaki şifacı gücünü bir kez daha ortaya koymaktadır.[5]Ayrıca*Aristo'nun Majör Macunu, Kral Kabaz Macunu, Majör Kelkelanec Macunu, Kimyon Cevarşini,* isimli karışımların yanı sıra nar[6], pelin otu, hindiba, sinirotu, Hint fındığı, beş parmak otu, ağaç mantarı, kaşık otu, Hint Servi bitkisi, sığır, geyik ve büyük kuşların eti ve kükürt ilacı kullanılmıştır.[7]

1.4. Cüzzam (Lepris)

Ortaçağda bulaşma riski oldukça yüksek olan hastalıklardan biri de cüzzam hastalığıdır.[8] Bakteri yoluyla başlayan bu hastalıkta enfekte olmuş kişinin yaralı cildi,

---

[1] el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 292.

[2]Steven Runciman,*Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Yayınları, 2008), 2: 344; Birsel Küçüksipahioğlu,*Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007), 180.

[3] Heinrich Klauser, *Lexikon deutscher Herrscher und Füstenhaeuser* (Salzburg: Kiesel Verlag, 1982), 105.

[4]Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 3/ 218; Reinhard Barth vd., *Der Chronik der Kreuzzüge* (Gütersloh: Wissenmedia Verlag, 2005), 176.

[5] İbn-i Sînâ, *el-Kanun fi't-Tıbb*, 75.

[6] el-Cevziyye, *Tıbbu'n-Nebevî*, 302.

[7] İbn-i Sînâ, *el-Kanun fi't-Tıbb*, 141, 179, 214, 217, 233, 268, 292, 527, 528, 529.

[8] Bu hastalığın MÖ. 600 yılında Hindistan'da ortaya çıktığı ve Susruta Samhita olarak isimlendirildiği belirtilmiştir. Hindistan üzerinden bütün Güneydoğu Asya'ya, oradan da Endonezya ve Japonya'ya ulaştığı iddia edilmiştir. Tarihi süreç içinde ara ara nükseden bu hastalık Erken Ortaçağ döneminde Roma lejyonlarına yayılmıştır. Hastalığın yeniden en etkili bir şekilde ortaya çıktığı dönem ve yer ise;

mukozası ve kanı hastalığın başkalarına bulaşmasına sebebiyet vermiştir. El-Cevziyye cüzzam hastalığını *"siyah safranın bütün vücuda yayılmasından olur ki ondan organların yapısı, duruşu ve şekli bozulur. Çoğu zaman da bozulan organlar aşınır ve düşer. Bu hastalığa aslan hastalığı da denir. Zira bu hastalık, sahibinin yüzünü çirkinleştirir ve onu aslan gibi yapar. Kendisine yaklaşanı aslan gibi parçalar"*[1] şeklinde tarif etmiştir. İslâm tıp literatüründe cüzzam, aslan hastalığı olarak bilinmesinin yanı sıra fil hastalığı olarak da tanımlanmıştır.[2]Bu hastalık genetik olarak bulaşacağı gibi, su, yiyecek ve hava yoluyla da bulaşmaktadır. Öyle ki cüzzamlı birinin kokusu hava yoluyla sağlıklı bir kişiyi dahi hasta edecek etkiye sahiptir. Ayrıca kötü hijyen şartları ve açlık nedeniyle zayıflamış bağışıklık sistemi de bu enfeksiyonun yaygınlaşmasında etkili olmuştur. Vebanın aksine cüzzam hastalığı kişinin yavaş yavaş ölmesine neden olmaktadır.

Adını Yunanca ölçek anlamına gelen Lepris kelimesinden alan bu hastalık, 4. yüzyılda Doğu'daki Roma topraklarından çıktığı ve 5. yüzyılda İngiltere ve Orta Avrupa'ya, oradan da Vikingler nedeniyle İskandinavya'ya geçtiği belirtilmektedir. Haçlı Seferlerinin başlamasıyla birlikte meydana gelen insan sirkülasyonu bu hastalığın yeniden yaygınlaşmasında önemli bir etken olmuştur. Öyle ki Anadolu üzerinden Suriye ve Filistin'e geçmek isteyen Haçlılar arasındaki Normanlar milletlerinde bu hastalığın oldukça yaygın olduğu görülmektedir. Nitekim bu hastalığın artması ve askerî güç kaybı 1179'daki Lateran Konsili'nde cüzzamlıların yaşamalarına izin verilmeyeceği yönünde bir karar alınmasına neden olmuştur.[3]Ancak o dönemde Kudüs Haçlı Krallığı tahtında oturan IV. Baudouin'in (1174-1185) de bir cüzzam hastası olması, verilen kararın tutarsızlığını bir kez daha göstermektedir.

Diğer salgın hastalıklar gibi cüzzam hastalığı da "Tanrı'nın bir cezası" olarak nitelendirilmiştir. Ancak Arap hekimler daha 9. yüzyılda cüzzamın mufassal bir tablosunu çizmişler, ilahi bir lanet olarak da değil de sâri bir hastalık olan cüzzama yaklaşmışlardır. Avrupa'da ise papazlar ve rahibeler, Müslüman hekimlerden ancak beş asır sonra cüzzamlı bir hastanın hangi semptomları taşıdığı hususunda bir muayene yapmayı akıl edebilmişlerdir. Nitekim kilise yıllıklarında geçen kayıtlara göre; cüzzamlı hasta tamamen soyulduktan sonra ay ışığına maruz bırakılmış ve onun diğer insanlara göre vücudunda birçok farklı renk tonları görülmüştür. Bununla birlikte cüzzamlıların kırmızı bir yüze, sivri bir buruna, ince ve cansız saç tellerine, küçük kulaklara sahip olduğu ve idrarına kurşun cürufu serpiştirildiğinde, normalde batması gerektiği halde, yüzeye çıktığına şahit olunmuştur.[4]İlerleyen dönemlerde cüzzamlı bir kişinin kanı üzerinde de bir tahlil yapılmış, sirke ile hastanın kanı karıştırıldığında elde donuk bir kuruluk hissi bıraktığı, ince bezle sürüldüğünde bu kanın darı tohumlarına benzer bir şekle büründüğü, kaynak suyu ile birleştiğinde ise topaklandığı görülmüştür. 12. yüzyıl ortalarından itibaren sayıları gittikçe artan cüzzamlılar için tecrit evleri açılmaya ve malî olarak da bu evler desteklenmeye başlanmıştır. Öyle ki iddialara göre 1225 yılı tarihli vasiyetinde Fransa kralı VIII. Louis (1223-1226), hâkimiyeti altındaki topraklarda yaşayan 2000 cüzzamlı için bir vakıf kurulmasını ve 5000 evden elde edilen gelirin de bu vakfa aktarılmasını

Haçlı Seferleri döneminde Kudüs olarak kayıtlara geçmiştir. Buradan Batı Avrupa'ya geçtiği ileri sürülmüştür (Geniş bilgi için bk. Jacques Ruffié, Jean-Charles Sournia, *Die Seuchen in der Geschichte der Menschheit* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1987), 83-84.

[1] el-Cevziyye, *Tıbbu'n-Nebevî*, 140.

[2] M. Zeki Palalı, "Cüzzam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/ 150-152.

[3]Victor Klingmüller, *Die Lepra* (Berlin: Springer Verlag, 1930), 11.

[4] Ruffié-Sournia, *Die Seuchen in der Geschichte der Menschheit,* 84.

istemiştir.[1]Ancak bu durum Fransız tarihçilere göre kralın cömertliğini öne çıkarmak için yapılan bir mübalağadır.[2] Buna rağmen Avrupa'da 16. yüzyıla değin cüzzamlılar, vahşi hayvanlar ya da kimsesiz esirler gibi kilisenin himayesi dışında bırakılmıştır.

İslâm toplumunda ise cüzzam hastalığına karşı en etkili yöntem karantina uygulamasıdır. Hz. Peygamber, *"Cüzzamlıdan aslandan kaçar gibi kaçınız"*[3] buyurmaktadır. Bu nedenle İslâm devletleri de bu hastalığa yakalanan kimseleri, cüzzamhâneler açarak orada ikamet etmesini ve düzenli bir maaş vererek de geçimlerini sağlamıştır.[4]Nitekim Emevi halifesi Velid b. Abdülmelik döneminde ilk hastane kurulmuş (707) ve cüzzamlı hastalar için de ayrı bakımevleri açılmıştır.[5] Avrupa'da ise cüzzamlı hastalar için ayrı sağlık kurumları ancak 12. yüzyılda kurulmaya başlamıştır.Esasen 1098 yılında Haçlı liderleri de cüzzamhâneleri örnek alarakbir bakımevi açmış, ancak burada tüm cüzzamlı hastalaraşifa dağıtmak yerine sadece asilzade olanları kabul etmişlerdir. St. Lazarus[6]Hastanesi adı verilen bu yerde cüzzam hastalarının yanı sıra diğer hastalıklardan mustarip soylu kişilerin detedavi edilmesi, Haçlılarınkarantina uygulamasını tam olarak uygulayamadıklarını göstermektedir. Bununla birlikte söz konusu hastaneye Haçlı Seferleri boyunca bu illete yakalanan şövalyeler de gönderilmiş ve sadece cüzzamlılardan mürekkep *St. Lazarus Şövalye Tarikatı* adı verilen bir şövalye tarikatı da kurulmuştur.Bu tarikatın başta Büyük Üstatları[7] olmak üzere bütün mensuplarının cüzzamlı olması[8] ve aynı coğrafyayı paylaşmak zorunda olan Müslümanlar arasında da bu hastalığın görülme ihtimalini artırmıştır.1175/1176 yılında Abbasî halifesi Müstazî- Biemrillâh'ın (1170-1180) cüzzamlıların şehir dışında bir nahiyede toplatılmasını ve halktan izole edilmesini emretmesi, bu hususu teyit etmektedir.[9]Bununla birlikte Haçlılar arasında cüzzam hastalığına yakalanan insanlar, kokuları nedeniyle toplumdan izole edilmiş, insanların yanına yaklaşmadan önce bir uyarı işareti vermesi zorunlu kılınarak umumi çeşmelerden su içmeleri yasaklanmıştır.

Haçlı Seferleri döneminde bu hastalığın bir hayli yaygın olduğu, ancak bazı bölgelerde tedavinin olumlu sonuç verdiği ileri sürülse de önlenemediği görülmektedir. Öyle ki iddialara göre Zengîlerin ilk hükümdarı İmâdüddin Zengî(ö. 541/1146), Urfa'yı fethettiğinde şehrin metropolitine cüzzamlıların yıkanarak tedavi

---

[1] Ruffié-Sournia, *Die Seuchen in der Geschichte der Menschheit,* 86.
[2] Ruffié-Sournia, *Die Seuchen in der Geschichte der Menschheit,* 87.
[3]Buhârî, "Tıbb", 19 (No: 5769).
[4] Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Târihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV Yayınları, 1995), 2/ 349.
[5] Mevlüt Koyuncu, "Velîd I", *Türkiye Diyanet VakfıİslâmAnsiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/ 31.
[6] Bu tarikat, Kudüs'te ve Haçlı Seferleri esnasında kurulmuştur. Ayrıca Luka 16/20-21'de geçen "*Her tarafı yara içinde olan Lazar adında yoksul bir adam bu zenginin kapısının önüne bırakılırdı; zenginin sofrasında düşen kırıntılarla karnını doyurmaya can atardı. Bir yandan da köpekler gelip onun yaralarını yalardı"* ifadeden de anlaşıldığı üzere tarikatın ismi, bu cüzzamlı ve yoksul Lazar adındaki kişiden gelmektedir. Nitekim bir sonraki bab da onun öldüğü ve bir aziz olarak İbrahim Peygamberin yanında yer aldığına inanılmaktadır.
[7] Tarikatın Büyük Üstatları 1253 yılına kadar cüzzamlılardan seçilmiştir. 1154 yılında bu tarikat ilk şubesini Fransa'da açmış ve 13. yüzyılda da neredeyse bütün Avrupa'da tarikata bağlı cüzzamhâneler açılmıştır. Ancak Fransa'dan önce 1101 yılında Londra'da, 1106'da Winkel am Rhein'de, 1147'de Gent ve 1177'de de İsviçre'nin kuzey kısımlarında küçük de olsa cüzzamlılar için tecrit evleri oluşturulmuştur (Bk.Klingmüller, *Die Lepra,* 11). Alman topraklarında ise St. Lazarus evleri (cüzzamhâneler), 1180'de Köln, 1213'de Leipzig, 1223'te Speyer, 1230'da Aachen, 1246'da Ulm, 1261'de Mainz ve 1283'de de Trier şehrinde açılmıştır (Bk.Hundeiker, "Behandlung der Lepra", 121). Tarihlere bakıldığında Avrupa'daki bütün cüzzamhânelerin Haçlı Seferlerinden sonra açılması tesadüfî olmasa gerektir.
[8]Martin, *Tüm Gizemleriyle Tapınak Şövalyeleri*, 66.
[9] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n- Nihâye*, 12/ 521.

edildiği kuyuyu sormuş ve kendisindeki gut hastalığını da bu şifalı su ile iyileştirmiştir.[1] Ancak aktarılan bu husus çok da inandırıcı bulunmamıştır. Zira bu tedavi gerçekten işe yarasaydı, Ermenilerin oldukça yakın ilişkiler kurduğu Kudüs Haçlı Kralı IV. Baudouin'in (1174-1185)de şifa bulması gerekirdi. Nitekim on üç yaşında Kudüs tahtına oturan kralınon bir yıl sonra bu hastalıktan dolayı ölmesi, iddiaların bir hikâyeden ibaret olduğunu göstermektedir.[2]1185 yılında Doğu topraklarına bir seyahat düzenleyen meşhur seyyah İbn Cübeyr de kralın cüzzam hastalığını doğrulamış ve hatta bu nedenle insanların içine çıkamadığını ve işlerini de dayısının yönettiğini belirtmiştir.[3]

Müslüman hekimler, cüzzam hastalığında da daha önce zikredilen (kan, safra, balgam, sevda) illetlerden birisinin bu hastalığa yol açtığını düşünmekte ve bu nedenle de onları dışarı çıkarmaya çalışmaktadırlar. Örneğin el-Cevziyye, kusmanın cüzzam, karın ağrısı ve Alzheimer gibi müzmin hastalıklara fayda verdiğini düşünmektedir.[4]Bingenli Hildegard (ö.1179) olarak bilinen, ancak daha sonra kilise tarafından Azize ilan edilen Alman rahibe Hildegard'ın ise cüzzamlılar için kırlangıç pisliği, kükürt, dulavratotu, akbaba ve leylek yağından bir merhem hazırladığı görülmektedir.[5] Bununla birlikte cüzzam hastalığına yakalanılmaması için ban ağacının yağının vücuda sürülmesi,mercimek ve patlıcanın dengeli tüketilmesitavsiye edilmiş, cüzzam olanların ise ağrılarını altın takarak azaltabileceği belirtilmiştir.[6]Ayrıca cüzzam hastalığı için buhar banyosu, kına ile misket limonunun karışımından elde edilen sıvının bedene sürülmesi şeklinde de bir tedavi uygulanmıştır.[7]Müslüman hekimlerin cüzzama karşı bazı bitkilerin karışımından oluşan bir macun hazırladıkları da görülmektedir. *Faruk panzehri*[8]*, Beladur macunu*, *Hipokrat Eyarici* isimlikarışımların başta cüzzam olmak üzere birçok hastalığa iyi geldiği belirtilmektedir.[9]İbn-i Sînâ ise cüzzam gibi cilt hastalıklarında sülüğü, kurtboğan otunu, Kara Helile'yi, acı karpuz bitkisini, nane şurubu içmeyi, yılan, kirpi ve eşek eti yemeyitavsiye etmiştir.[10] Medine toprağının da kişiyi cüzzamdan koruyacağı ileri sürülmüştür.[11]

2. Salgın Hastalıklarda Hekimlerin ve Hastanelerin Rolü

Haçlı Seferleri döneminde salgın hastalıklara karşı alınan önlemleri bireysel ve tüzel olarak ikiye ayırmak gerekmektedir. Bu tür bir ayrımda da hekimlerin ve Müslüman liderler, devlet adamları ya da varlıklı kimseler tarafından inşa edilen hastanelerin önemi ortaya çıkacaktır. Nitekim söz konusu dönemde hekimler müstakil olarak görev yaptığı gibi bir kamu hastanesinde belirli bir ücret karşılığında topluma

---

[1]*Anonim Süryânî Vakayinamesi (I. ve II. Haçlı Seferleri Vakayinamesi),* çev. Vedii İlmen (İstanbul: Yaba Yayınları, 2005), 61; *Anonim Süryani Kroniği*, çev. İlhan Aslan (İstanbul: Post Yayınları, 2019), 75.
[2]Ebru Altan, *İkinci Haçlı Seferi (1147-1148)* (Ankara: TTK Yayınları, 2003), 123.
[3]İbn Cübeyr, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara*, çev. İsmail Güler (İstanbul: Selenge Yayınları, 2019), 230-231.
[4] el-Cevziyye, *Tıbbu'n-Nebevî*, 125.
[5] Max Hundeiker, "Behandlung der Lepra im Mittelalter: Vorstellungen und Fiktionen", *Akt Dermatol* 38 (2012), 121.
[6] el-Cevziyye, *Tıbbu'n-Nebevî*, 295, 297, 328.
[7] El-Huseyn ez-Zeyyad, Abdullah ez-Zeyyad, *İmamların Tıbbı*, çev. Hayrettin Tekümit (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 91.
[8] Faruk panzehri; yılan zehri, dağ soğanı ve androkon olmak üzere birçok bitki ve ilacın karışımından elde edilmiştir.
[9] İbn-i Sînâ, *el-Kanun fi't-Tıbb*, 521.
[10] İbn-i Sînâ, *el-Kanun fi't-Tıbb*, 128, 165, 190, 195, 254, .
[11] El-Huseyn ez-Zeyyad, *İmamların Tıbbı*, 124.

hizmet ekmekteydi. Ayrıca daha önce de bahsedildiği üzere salgın dönemlerinde Müslümanlar, İslâm dininin ve Hz. Peygamberin tavsiyelerine uyarak kendilerini bu hastalıklardan korumaya çalışıyorlardı. Ancak hastalığa yakalanıldığında ise hekimlere ya da hastanelere giderek tedavi oluyorlardı. Bu nedenle salgın hastalıklarda hekimlerin ve hastanelerin önemine değinmek gerekmektedir.

2.1. Hekimlerin Rolü

Haçlı Seferleri esnasında Doğu'ya gelen Batı Hristiyanları, sağlık açısından bakıldığında iklimi ve yaşam koşulları farklı bir yere alışmak zorunda kalmış ve bu nedenle de ciddi sağlık sorunlarına yakalanmışlardır. Yüksek oranda gerçekleşen bebek ölümleri, özellikle erkek bebeklerin sayısında ciddi bir azalmanın görülmesi, onların Müslümanların sağlıkla ilgili örf ve adetlerini benimsemelerine ve Müslüman hekimlere gitmelerini zorunlu kılmıştır.[1]Latinlerin tedavi yöntemlerinin iyi olmadığını Haçlı kronik yazarlarından Willermus Tyrensis istemeyerek de olsa şu sözlerle itiraf etmiştir: *"Doğudaki Haçlı hükümdarları, Latinlerin hekimlik sanatını küçümserler ve aptalca bir şekilde, hekimlikten anlamadıkları halde Yahudilere, Suriyelilere ve Müslümanlara güven duyarlar ki, bunun suçu kadınlardadır".*[2] Alman müellif Sigrid Hunke ise Müslümanların tıp alanında Franklardan daha iyi olduğunun belirtilmesinin bir düşmanlık politikası olarak değerlendirilmemesi gerektiğini, zira Kayser VI. Heinrich ile birlikte onun düğün merasimine katılmak üzere Apulien'e giden Rochlitz ve Goiz Markgrafı II. Dedo'nun basit bir rahatszlıkları varkenHristiyan hekimlerin elinde feci bir şekilde can verdiğini belirtmiştir.[3]

İbn Münkız'ın da aktardığı üzere tuhaf tedavi yöntemlerine sahip Frank hekimleri, bazen hastasını iyileştirmek yerine onun yaşamına son vererek acısını dindirdiğine inanmaktadır.[4]Genellikle papazlardan ya da papaz cübbesi giymiş Haçlı hekimlerinin kullandığı yöntemler; hasta olan bölgeye ellerin konulması, hastanın içerisinde olduğu ileri sürülen şeytanın kovulması ve İsa adına hastanın yağlanarak ona dua edilmesi şeklinde olmuştur.[5]Ayrıca kilise, cerrahi yöntemleri kesinlikle yasaklamakta ve bu yöntemlere başvuranları da aforoz edeceğini bildirmekteydi. Bununla birlikte keşişlerin tedavi olması ve ilaç kullanması da hoş karşılanmıyordu. Nitekim II. Haçlı Seferinin mimarlarından biri olan ve 1830'da *Hristiyan Kilisesi Doktoru* unvanı verilen Aziz Bernard de Clairvaux (ö.1153), Sistersiyen tarikatını kurarak birçok hastayı tedavi etse de, sağlıksız bir ortamda barınan ve bu nedenle de sık sık hastalanan keşişlerinin tıbbi yardım istemesini ve ilaç kullanmasını yasaklamıştır. Bernard'ın düşüncesine göre tıbbî yardım; ruhların kurtuluşunu tehlikeye atmaktaydı. Nitekim bu düşüncenin bir sonraki yüzyılda da devam ettiği Papa III. Innocentius'un 1215 yılındaki Lateran Konsili'nde aforoz edilen kimselerin doktorlar tarafından tedavi edilmesini yasaklamasından da anlaşılmaktadır.[6]Bu nedenle halk, din adamı olmayan şifacıları tercih etmekte, onlar da hastanın acısını dindirmek yerine ağrılarını artırmaktaydı.

Haçlı Seferleri ile birlikte tıbbî alanda da bir özgürlük yaşandığı görülmektedir. Zira Frank hekimlerden bazıları Müslümanlardan gördükleri kadarıyla tedavi

---

[1]Sigrid Hunke, *Allahs Sonne über dem Abendland*, (Stuttgart: Fischer Bücherei, 1960), 100; Amin Maalouf, *Arapların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev. Ali Berktay (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 115.
[2]*Willermus Tyrensis*,3/ 141.
[3]Hunke, *Allahs Sonne über dem Abendland*, 101.
[4]İbn Munkız, *Kitâbu'l-İ'tibâr*, 173.
[5]Hunke, *Allahs Sonne über dem Abendland*, 102.
[6]Hunke, *Allahs Sonne über dem Abendland*, 105.

yöntemlerinde zeytinyağı ve özellikle keskin sirkeyi[1] kullanmışlardır.[2] Nitekim Kudüs kralı Fulk'un haznedarı Bernard'ın at tepmesi sonucunda bacağında çıkan iltihaplar, önce açılmış sonrasında da bacak keskin bir sirke ile yıkanarak tedavi edilmiştir.[3] Bununla birlikte Müslümanlardan görerek öğrendikleri şap ve sarı sabur bitkisi de Haçlılar tarafından tedavi amaçlı kullanılmıştır.[4]

Haçlıların sağlık alanında Müslüman hekimlerden zaman zaman yardım istedikleri görülmektedir. Nitekim Muneytıra hâkiminin talebi üzere Şeyzer hâkimi "Sabit" adlı Hristiyan bir hekimi onlara göndermiştir. Hekimden istenen bacağında gittikçe büyüyen bir çıban nedeniyle mustarip olan bir savaşçı ile zihinsel bir hastalığa yakalanmış bir kadının tedavi edilmesidir. Hekim, savaşçıya çıbanını açıp iyileştirecek bir merhem verirken, kadının da tabiatına uygun bir perhiz uygulamasını istemiştir.[5] Ancak kısa bir süre sonra oraya gelen bir Frank hekim, Şeyzerli hekimin tedavisini doğru bulmayarak çıbanlı hastanın ayağını kesmiş, kadının da önce saçını kazımış, sonra saç derisine bir haç çizmiş ve açılan yarayı da tuzla doldurmuştur.[6] Ancak her iki tedavi yöntemi hastaları iyileştirmek bir yana, onların acı içinde ölmesine sebebiyet vermiştir. Yaşananlar karşısında bir hayli şaşkın olan Sabit adlı hekim, Frankların tıp bilgisinin ne kadar kötü olduğunu öğrendikten sonra memleketine geri dönmüştür. Bununla birlikte Müslümanlar da bazı durumlarda yerli Hristiyan hekimlerden yararlanmıştır. Ebu Gâlib adı verilen Hristiyan bir hekim, önce Kudüs kralı I. Amalrik'e, daha sonra ise Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye hizmet etmiştir.[7]

Haçlı Seferleri döneminde hüküm süren hanedanlıklar (Zengîler, Eyyûbiler ve Memlukler) da tıp eğitimini ve hekimleri desteklemiştir. Örneğin küçük kan dolaşımını keşfeden ve ikinci İbn-i Sînâ olarak adlandırılan büyük hekim İbnü'n- Nefs (ö.1288), Nûreddin Zengî tarafından inşa ettirilen hastanede tıp eğitimi almış, sonrasında Memluk Sultanı I. Baybars'ın özel hekimliğine getirilmiştir. Ayrıca Mısır'da Bîmâristânü'n-Nâsırî'de hocalık yaparak birçok cerrah yetiştirmiştir.[8]

Müslüman hekimlerin tıp alanındaki eserleri, Haçlı Seferleri döneminde Latinlerin oldukça ilgisini çekmiş ve bazı eserler tercüme edilerek Avrupa'ya taşınmıştır. Watt, özellikle Ebû Bekirer-Râzî (ö.923, 932?), Ali bin Abbas el-Mecusî (Haly Abbas) (ö.994) ve İbn-î Sînâ'nın (ö.1037) Avrupa'daki tıp eğitimine yön verdiğini belirtmektedir.[9] Zira Haçlı Seferleri esnasında söz konusu hekimlerin eserleri ardılları olan hekimlerin elinde bulunmakta ve hatta kendi terkipleri ile tedavi yöntemlerini geliştirmekteydiler.Bu dönemde el-Mecusî'nin Kitâb'ül-Melîkî adlı eseri, Pisa asıllı Antakyalı Stephanus tarafından 1127 yılında Latinceye tercüme edilerek Avrupa'ya götürülürken, İbn-i Sînâ'nın el-Kânûn fi't-Tıb adlı eseri tercüme edildikten sonra 12.

---

[1] Sirke, Haçlılar tarafından savunma amaçlı da kullanılmıştır. İbn Kalânisî'nin belirttiğine göre Müslümanlar, içleri neft, katran, çıra, reçine ve odun yongası dolu sepetleri Haçlıların bulundukları kulelere atmışlar, onlar da sirke ve su ile bahsi geçen yanıcı maddeleri söndürmüşlerdir (Bk. İbn Kalânisî, *Şam Tarihine Zeyl*, 58).

[2] İbn Munkız, *Kitâbu'l-İ'tibâr*, 223.

[3] İbn Munkız, *Kitâbu'l-İ'tibâr*, 169.

[4] Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, 4/ 1075.

[5] Çıban tedavisinde öncelikle yaranın açılıp temizlenmesi işlemi yapılmıştır. Ancak çıbanın büyümesi, tırnakların düşmesi ve bacağın çürümeye başlaması gibi durumlarda çıbanın olduğu bacak kesilmiştir. Ayrıca çıban; çiğ yumurta ile fıtık için ise karga etiyle tedavi yapılmıştır (Bk. İbn Munkız, *Kitâbu'l-İ'tibâr*, 182, 183).

[6] İbn Munkız, *Kitâbu'l-İ'tibâr*, 168-169.

[7] Cahen, *Doğu ve Batı*, 254.

[8] Esin Kâhya, "İbnü'n-Nefîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/ 173.

[9] W. Montgomery Watt, *İslâm'ın Ortaçağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal (Ankara: BilgeSu, 2013), 62-63.

yüzyıldan 17. yüzyıla kadar Batı üniversitelerinde ders kitabı olarak kullanılmıştır.[1] Ayrıca 16. yüzyılda kan dolaşımı ile ilgili çalışmalar yapan İtalyan hekim Andrea Cesalpino'nun (ö. 1603), İbnü'n-Nefs başta olmak üzere Müslüman hekimlerin çalışmalarını incelemek amacıyla otuz yıl Suriye'de araştırma yapması, o dönemde dahi Batı'nın tıp alanında hala Müslüman hekimlerden beslendiğini göstermektedir.[2]

2.2. Hastanelerin Rolü

Farklı etnik milletlerden oluşan Haçlı askerleri her ne kadar aynı dine inansalar da dilleri ve kültürleri arasında belirgin farklar vardır. Bu farklılık onların sağlık hizmetlerine de ciddi orandayansımıştır. Bu nedenle Fransız Haçlı askerleri ve hacılarla; Tapınak Şövalyeleri, İtalyanlarla; Johanniter, Almanlarla ise Marien-Hospital adı verilen sağlık kuruluşunda Alman Şövalye Tarikatı ilgilenmiş ve tedavileri de tarikatların tapınaklarında ya da onlara tahsis edilen mekânlarda gerçekleşmiştir.[3]Ancak bu hastanelerin kiliseye bağlı keşişler ve rahibeler tarafından idare edilmesi ve kilisenin sağlık alanındaki katı kuralları göz önüne alındığında şifa dağıtmayan kurumlar olduğu anlaşılacaktır. Öyle ki her üç askerî tarikat, kuruluşlarından kısa bir süre sonra sağlık hizmetlerini arka plana atarak askerî özelliklerini ön plana çıkarmışlardır. Ancak bununla birlikte Haçlı Seferleri esnasında Müslümanlar tarafından kurulan hastaneleri tanıma fırsatı bulmuşlar ve bu kurumları örnek alarak Avrupa'da bakımevleri ya da küçük çaplı sağlık kuruluşları açmaya başlamışlardır. Nitekim döneminin en iyi hastanesi olarak bilinen ve 1110 yılında yapılan Paris'teki Hotel-Dieu (Tanrı'nın Yurdu), bunların ilkidir.[4] Ancak Fransa'daki bu hastanede hastaların balık istifi olacak şekilde barındırılması, bulaşıcı hastalıklı kişilerle yeni doğanların ya da basit bir yaralanmadan dolayı hastaneye gelenlerin ve kadınlarla erkeklerin aynı yerde bulundurulması, esasen Haçlıların Müslümanların sağlık kuruluşlarındaki hijyen ve karantina şartlarını çok da anlayamadıklarını göstermektedir.[5] Ayrıca hastalar bir gün açlıktan ölecek derecede yetersiz beslenirken, zengin birisinin bağışı sayesinde ertesi gün sarhoşluktan komaya girecek hale gelebiliyordu. Zira hastane gece-gündüz bütün ziyaretçilere açıktı. Paris'teki hastanenin yanı sıra Müslüman hastaneleri örnek alınarak 1113'te Bologna, 1167'de Oxford'da, 1181'de Montpellier'de ve 1222'de Padua'da tıp öğrenimi veren birçok üniversite açılmıştır.[6] Bu üniversitelerin açılış tarihleri göz önüne alındığında, Haçlı Seferlerinin gerçekleştiği zaman dilimine tekabül ettiği ve kuruluşlarının tesadüfi olmadığı görülmektedir.

Haçlı Seferleri öncesinde de Müslümanların tıp eğitimine oldukça önem verdiği görülmektedir. Cündişapur, İskenderiye ve Beytü'l-Hikme'de tıp ve gökbilimi üzerine eğitim verilmekte, bu bilim dallarını konu alan Süryanice ve Yunanca eserler Arapçaya çevrilmekte, böylelikle Müslüman hekimler bilgilerini günden güne artırmaktaydı. Bununla birlikte başta Bağdat olmak üzere İslâm topraklarının birçok bölgesinde hastaneler açılmaktaydı. Zira vakıf müessesesi, insanlığa faydası olan her türlü yapıyı içine almaktaydı.

Haçlı Seferleri döneminde ise adından söz ettiren ilk hastaneDımaşk'ta Nûreddin Zengî (1154-1174) tarafından açılan ve *Bîmâristânü'n-Nûrî*(Nûreddin

[1]Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, 4/ 1068.
[2] Kâhya, "İbnü'n-Nefîs", 174.
[3] Moritz Schuster, *Der deutsche Ritterorden bis zum Tode Hermanns von Salza*(Leipzig, 1868),4.
[4]Hunke, *Allahs Sonne über dem Abendland*, 106.
[5]Hunke, *Allahs Sonne über dem Abendland*, 106.
[6]Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri Tarihi*,düz. Ebru Altan (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2012), 214-215.

Hastanesi)[1]olarak bilinen kurumdur. Bu hastanede ballı börek, tavuk ve kaz ciğeri, kızartılmış besili horoz, komposto ve şerbet gibi en lüks yiyecekler verilmekteydi.[2]Ardından Sultan Selâhaddin-i Eyyûbî 1181 yılında Kahire'de*Bîmâristânü'n-Nâsırî*'yi (Selahi Hastanesi)[3]yaptırmış ve bu hastanenin giderleri için birçok vakıf kurmuştur.[4] Kısa bir zaman içerisinde sağlık hizmetleri ve tıp eğitimi ile adını duyuran bu hastane, Dımaşk'taki hastane ile yarışır hale gelmiştir. Ayrıca Musul kalesinin naibi Emir Mücahidüddin Kaymaz'ın da şehir dışında yanyana bir cami, bir hankâh, bir medrese ve bir de hastane yaptırmıştır.[5]*Bîmâristânü'n-Nâsırî*(Kalavun Hastanesi) haricinde Selâhaddin'in Fustat'taki eski bir hastaneyi tamir ettirip ona vakıflardan belli bir bütçe ayırması, Mısır ve Suriye topraklarındaki birçok büyük şehirde küçük de olsa bir hastanenin olabileceği hususunda bilgi vermektedir. 1284'de eski bir sarayın dönüştürülmesiyle kurulan ve 4000 hastaya aynı anda hizmet veren *Bîmâristânü'l-Mansûrî*[6] ise, kendi döneminde yapılmış olan en büyük yapı olarak tarihe geçmiştir. Bu hastaneyi Watt, savurganca döşenmiş olarak tasvir etse de, bu sağlık kuruluşunda kadınlar ve erkekler ayrı odalarda kalmakta, ateşli hastalıklar, göz, dizanteri, cerrahi ve acil servis gibi bölümler bulunmaktadır.[7]Ayrıca kadın ve erkek hastabakıcılar ile idarî personel de hekimlere yardımcı olmaktaydılar. Hastanın iyileşme sürecinde moralin ve dinî duyguların oldukça önemli olduğu göz önünde bulundurularak söz konusu hastanede, bir şapel, cami ile birlikte kütüphane, medrese, yetimler mektebi ve depolar da inşa edilmiştir.[8] Bu hastanenin senelik gideri bir milyon dirhemdir. Müslüman liderler tarafından kurulan hastanelerin yanı sıra müstakil tıp eğitimi veren ihtisas medreseleri de mevcuttur. Örneğin İbnü'n-Nefs Dımaşk'taki Dahvâriyye Darü't-Tıb'ın müderrisi Mühezzebüddin ed-Dahvâr'dan eğitim almış ve tıp alanındaki bilgisini genişletmiştir.[9]

---

[1] Bu hastanenin yapımına, Nûreddin Zengî tarafından fidye borcunu ödemek üzere salıverilen ve fidye borcunu dürüst davranarak ona getiren, ancak sonrasında da ani bir şekilde ölen bir Haçlı kontunun getirdiği parayla başlanmıştır. Hastanenin yapımı esnasında Nûreddin hiçbir masraftan kaçmamıştır. Ayrıca burada ilaç üretilmesini ve herkese ücretsiz olarak bu ilaçların verilmesini de emretmiştir (Geniş bilgi için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/ 498).

[2]Hunke, *Allahs Sonne über dem Abendland*, 110.

[3] Fatımîlerden kalma bir sarayın hastane haline getirmesiyle oluşturulan bu sağlık kompleksi için devlet arsalarının gelirinden 200 altın dinar tahsis edilmiştir. İç ve dış hastalıklar hekimlerinin yanı sıra göz hekimleri ve cerrahlar bu hastanede görev yapmaktadır. Ayrıca idari işlerden ve ilaçlardan sorumlu eczacılar da görevlendirilmiştir. Bu hastanede tıp eğitimi de verilmektedir. Hastane içerisinde ruh hastaları, bulaşıcı hastalığa sahip kimseler ile mahremiyet hususu nedeniyle kadınlar için farklı koğuşlar düzenlenmiştir. Doktorların her sabah viziteye çıkarak hastalarını kontrol etmesi ve onun durumuna göre reçete ve yiyecek listesi hazırlaması, daha önce bahsedilen Paris'teki hastane ile kıyaslandığında Müslümanların tıp alanında ne denli ileride olduğunu bir kez daha gösterecektir (Geniş bilgi için bk. Ramazan Şeşen, *Sultan Kalavun ve Oğlu* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2018), 110-111).

[4] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n- Nihâye*, 12/ 520.

[5] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n- Nihâye*, 12/ 520.

[6] Kalavun Hastenesi olarak da bilinen bu yapı, Sultan Kalavun (1279-1290) tarafından yaptırılmıştır. Sultanın bu hastaneyi yaptırmasının sebebi; 1276 yılında Anadolu'ya sefer düzenlendiği esnada yolda hastalanması ve *Bîmâristânü'n-Nûrî*'de tedavi edildikten sonra bunun gibi bir hastane yaptıracağına dair nezretmesiydi. Hastanenin inşası tamamlandıktan sonra hastalar ve hekimler için kıyafetler, karyolalar, yataklar, halılar ve ihtiyaç duyulan diğer eşyalar da hazırlanmıştır. Ayrıca suyun tedavi edici gücünün de kullanıldığı bu hastanenin birçok yerinde su havuzu ya da su kanalları da inşa edilmişti (Geniş bilgi için b. Şeşen, *Sultan Kalavun ve Oğlu*, 110-113). Ayrıca İbnü'n-Nefs, vefatından önce de evi ile kütüphanesini Bîmâristânü'l-Mansûrî'ye bağışlamıştır.

[7] Watt, *İslâm'ın Ortaçağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*, 62.

[8] Şeşen, *Sultan Kalavun ve Oğlu*, 109.

[9] Kâhya, "İbnü'n-Nefîs", 173.

SONUÇ

Tarih tekerrürden ibarettir söylemi sadece siyasî olaylar için geçerli değildir. Salgın hastalıklar esnasında insanların tutumu da neredeyse tarih boyunca aynı olmuştur. Öncelikle bu afetin sebebi; insanların işlediği günahlar görülmüş, oruç tutularak ve dua edilerek Allah'tan bağışlanma dilenmiştir. Bunun haricinde Haçlı Seferleri esnasında görülen hastalıkların o dönemde çaresi bulunmasa da hastalığın etkisinin yavaşlatıldığı görülmüştür. İslâm dininin kişiye yüklediği temizlik anlayışı, yeme-içme adabı, toplum içinde ahlâkı, çevreyi ve tabiatı koruma anlayışı Müslümanları Haçlılara nazaran birçok hastalıktan korumuştur. Ayrıca Hz. Peygamberin hastalıklar esnasında neler yapılması gerektiğine dair hadisleri de, onlar için aydınlatıcı bir rehber olmuştur. Günümüzde de ortaya çıkan salgın hastalıklarda farkında olunarak ya da olunmayarak Kur'an'ın hükümlerinin ve Hz. Peygamberin sünnetlerinin uygulanılmasının istenmesi tesadüfî değildir. Ayrıca bilinenin aksine veba örneğinde de olduğu üzere sıcak iklim şartları, salgın hastalıkların artmasına neden olmuştur. Zira bölgesel olarak ortaya çıkan bir veba salgını, ancak şiddetli rüzgârların ve yağmurların başlaması sonrasında sona ermiştir. Bununla birlikte sirke, şifalı bitkiler (karanfil, lavanta, gülsuyu, zeytinyağı, çörekotu) ve bal, Hz. Peygamber döneminden bu yana İslâm toplumlarında birçok hastalığın tedavisinde kullanılmıştır. Latin kronik yazarlarından Willermus'un da şahit olduğu üzere Hz. Peygamberin açlık hususundaki hadisleri de, salgın hastalıkların tedavisinde etkilidir. Hastalığın yayılmamasına yönelik kullanılan en etkili tedavi yöntem ise; karantinadır. Müslümanların Haçlılardan çok daha önce karantina hastaneleri kurdukları ve onların da Müslümanlardan etkilenerek St. Lazarus adı verilen cüzzamhâneler kurdukları görülmektedir. Ayrıca Haçlılar arasında St. John ya da Hospitalier adı verilen ve sonrasında da Alman Şövalye Tarikatı ile desteklenen askeri şövalye tarikatlarının kurdukları hastaneler olmasına rağmen, sağlık alanında Nûreddin Zengî, Selâhaddin-i Eyyûbî ve Sultan Kalavun şifahânelerinin hizmetlerine yetişemedikleri görülmektedir. Öyle ki Müslüman hekimlerin öğrencilerini yetiştirme metodunu ve uyguladıkları tedavi yöntemlerini içeren eserler, Doğu Hristiyanları tarafından Latince' ye çevrilerek Hristiyan dünyasına kazandırılmış ve birçok sağlık kuruluşunun da ortaya çıkmasına neden olmuştur.

KAYNAKÇA

Abû'l-Farac, Gregory. *Abû'l-Farac Tarihi*. Çev. Ömer Rıza Doğrul. 2. Cilt. Ankara: TTK Yayınları, 1987.

Altan, Ebru. *İkinci Haçlı Seferi (1147-1148)*. Ankara: TTK Yayınları, 2003.

Anna Kommena. *Alexiad*.Çev. Bilge Umar. İstanbul: İnkilâp Kitabevi, 1996.

Anonim Süryani Kroniği. Çev. İlhan Aslan. İstanbul: Post Yayınları, 2019.

Anonim Süryânî Vakayinamesi (I. ve II. Haçlı Seferleri Vakayinamesi). Çev. Vedii İlmen. İstanbul: Yaba Yayınları, 2005.

Azîmî. *Azîmî Tarihi.*Çev. Ali Sevim. Ankara: TTK Yayınları, 2006.

Barth, Reinhard vd.. *Der Chronik der Kreuzzüge.* Gütersloh: Wissenmedia Verlag, 2005.

Cahen, Claudia. *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*.Çev. Mustafa Daş. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2018.

Demirkent, Işın. *Haçlı Seferleri Tarihi*. Düz. Ebru Altan.İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2012.

el-Cevziyye, İmam İbn Kayyım.*Tıbbu'n-Nebevî*. Terc. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2019.

El-Huseyn ez-Zeyyad, Abdullah ez-Zeyyad. *İmamların Tıbbı*. Çev. Hayrettin Tekümit. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

el-Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî.*es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*. Nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ. 1. ve 2. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
el-Ömerî, Şihabeddin b. Fazlullah. *Mesâlikü'l-Ebsâr*. Çev. ve notlar: D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2014.
ez-Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'lmeşâhîri ve'l-a'lâm*. Nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 48. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 2000.
Fulcherius Carnotensis. *Kudüs Seferi*. Çev. İlter Barlas (İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayınları, 2009).
Grant, Neil. *Das Mittelalter*. Nürnberg: Tessloff Verlag, 2002.
Hitti, Philip K. *Siyâsî ve Kültürel İslâm Târihi*. Çev. Salih Tuğ. 2. ve 4. Cilt. İstanbul: İFAV Yayınları, 1995.
Hundeiker, Max. "Behandlung der Lepra im Mittelalter: Vorstellungen und Fiktionen", *Akt Dermatol* 38 (2012), 121-125.
Hunke, Sigrid. *Allahs Sonne über dem Abendland*. Stuttgart: Fischer Bücherei, 1960.
İbn Cübeyr.*Endülüs'ten Kutsal Topraklara*. Çev. İsmail Güler. İstanbul: Selenge Yayınları, 2019.
İbn Kalânisî.*Şam Tarihine Zeyl - I.ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*. Çev. Onur Özatağ. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
İbn Kesîr.*el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Çev. Mehmet Keskin. 12. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2017.
İbn Munkız. *Kitâbu'l-İ'tibâr*. Çev. Yusuf Ziya Cömert. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2018.
İbn Tağriberdî. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire*. Nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddîn. 10. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
İbn-i Sînâ.*el-Kanun fi't-Tıbb*. Çev. Ömer Anlar. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2019.
İbnü'l-Esîr. *El-Kâmil fi't- Tarih*. Çev. Ahmet Ağırakça, Beşir Eryarsoy, Zülfikar Tüccar, vd. 8. Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 2016.
İmam Tirmîzî. *Sünen-i Tirmizi*. Nşr. Abdullah Parlıyan. Konya: Konya Kitapçılık, 2004.
Kâhya, Esin. "İbnü'n-Nefîs". *Türkiye Diyanet VakfıİslâmAnsiklopedisi*. 21/ 173-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
Kemâlüddin İbnü'l-Adîm. *Zübdetü'l-Haleb min Târîhi (Haleb'te Selçuklular).* Terc. ve değ. Ali Sevim. Ankara: TTK Yayınları, 2014.
Klauser, Heinrich.*Lexikon deutscher Herrscher und Füstenhaeuser.* Salzburg: Kiesel Verlag, 1982.
Klingmüller, Victor. *Die Lepra*. Berlin: Springer Verlag, 1930.
Koyuncu, Mevlüt. "Velîd I". *Türkiye Diyanet VakfıİslâmAnsiklopedisi.* 43/ 30-31. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
Küçüksipahioğlu, Birsel. *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007.
Maalouf, Amin. *Arapların Gözünden Haçlı Seferleri*. Çev. Ali Berktay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
Martin, Sean. *Tüm Gizemleriyle Tapınak Şövalyeleri*. Çev. Barış Baysal. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2009.
Michaud, Joseph François. *Geschichte der Kreuzzüge*. Übersetzt. L. G. Förster. 4. Cilt. Quedlinburg und Leipzig: Verlag von Gottfr. Basse, 1831.
Munro, Dana Carleton. *Letters of the Crusades*. Philadelphia: Department of History of the University of Pennsylvania, 1902.
Palalı, M. Zeki."Cüzzam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 8/150-152. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Raimundus Aguliers.*Haçlılar Kudüs'te*. Çev. Süleyman Genç. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2019.
Ralph of Caen.*The Gesta Tankredi of Ralph of Caen -A History of the Normans on the First Crusade*. trans. Bernard and David S. Bachrach. Surrey: Ashgate Publishing, 2005.
Ruffié, Jacques- Sournia, Jean-Charles. *Die Seuchen in der Geschichte der Menschheit*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987.
Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. Çev. Fikret Işıltan. 2. ve 3. Cilt. Ankara: TTK Yayınları, 2008.
Schuster, Moritz. *Der deutsche Ritterorden bis zum Tode Hermanns von Salza.* Leipzig, 1868.
Süryanî Patrik Mikhail Vakainamesi. Çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Yayınları, 1944.
Şeşen, Ramazan. *Sultan Kalavun ve Oğlu*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2018.
The Chanson D'Antioche (An Old-French Account of the First Crusade. Trans. Susan B. Edgington and Carol Sweetenham. Surrey: Ashgate, 2011.
Tudebodus, Peter. *Bir Tanığın Kaleminde Birinci Haçlı Seferi*. Terc. ve notlar: Süleyman Genç. İstanbul: Kronik Yayınları, 2019.
Watt, W. Montgomery. *İslâm'ın Ortaçağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*.Çev. Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: BilgeSu, 2013.
Willermus Tyrensis. *Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği*. Çev. Ergin Ayan. 1. Cilt. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.
Willermus Tyrensis. *Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği*. Terc. ve notlar: Ergin Ayan. 3. Cilt. İstanbul: Kronik Yayınları, 2019.
William of Malmesbury. *Chronicle Kings of England*. Trans. J. A. Giles. London: H. G. Bohn, 1847.

ORTA ÇAĞDAN GÜNÜMÜZE İSLÂM TOPLUMLARINDA TIBBIN GERİLEMESİNİN SOSYOLOJİK NEDENLERİ

Talip Demir[1]

GİRİŞ

Hemen hemen bütün dinlerin en önemli hedefinin toplumsal yaşamı düzenleyerek gerek bireyin gerekse toplumun huzur ve refahını sağlamak olduğu genel kabul görmektedir. İslâm dini de bu temel hedef doğrultusunda gelişerek kısa süre içerisinde geniş topraklara ve kültürel havzalarayayılma imkânı bulmuştur. Bu süreç her ne kadar askeri başarılarla sağlanmış olsa da kültürün ve medeniyetin devamlılığı açısından bilimin oynadığı hayati rol göz ardı edilmemiştir. Bu nedenle bilime ve bilimsel çalışmaların neredeyse tümüne yönelik uygun bir kültürel atmosfer inşa edilmiştir. Bu uygun ortam sayesinde İslâm coğrafyası 8-13. yüzyıllar arasında dünyanın en önemli bilim merkezi haline gelmiş, bu dönemde bütün bilimlerde olduğu gibi tıpta da zirve noktasına ulaşılarak temelleri sağlam bir medeniyet kurulmuştur. Ancak zaman içinde bu gelişim önce duraklamış, ardından da gerileme sürecine girmiştir.

İslâm medeniyetinde yaşanan bilimsel gerilemenin nedenleri son derece karmaşık ve çok boyutlu bir yapı arz ettiğinden sürecin dâhili ve harici birçok sebebinin olduğu aşikardır. Bu nedenle bütün bu faktörlerin müstakil bir çalışmada ele alınması mümkün olmadığından konuyu belirli alanlarla sınırlandırmak gerekmektedir. Çalışmamız söz konusu gerileme süreci üzerinde rol oynayan sosyolojik faktörleri analiz etmeyi amaçlamaktadır. Kuşkusuz toplumsal süreçlerin gelişimini birkaç başlık altında toplamak ve özetlemek mümkün değildir. Ancak konuyu sınırlandırmak adına en başat etkiye sahip ya da diğer faktörlere göre etki bakımından daha ön plana çıkan unsurlar ele alınmıştır. Bu bağlamda İslâm coğrafyasında tıp ilminin gerilemesine yol açan en temel faktörlerin Tıbb-ı Nebevi kültürü, beden algısı, kaderci yaklaşım ve İslâm ilim çevrelerinde akılcılığın ya da felsefenin dışlanması olduğu iddia edilmiştir. Bu dört ana başlık altında ortaya konan açıklamaların tıp ilminde yaşanan gerilemenin nedenlerini anlama noktasında katkı sağlayacağı öngörülmektedir. Dahası bu sosyolojik analiz, bundan sonraki süreçte İslâm toplumlarında bilimsel sıçramaların yaşanabilmesi için neler yapılması gerektiğine dair bir fikir vermesi açısından da önem arz etmektedir.

1. Tıbb-ı Nebevi Kültürü ve Sekülerleşme Korkusu

Hz. Peygamber'in sağlık ve tıpla ilgili söz ya da fiilleri genel anlamda "Tıbb-ı Nebevi" olarak adlandırılmaktadır. Konuyla ilgiliaktarılan hadislere baktığımızda sağlığın önemi, koruyucu hekimlik, hangi tür tedavilerin meşru ya da gayrimeşru olduğu, insan sağlığına faydalı besin ve bitkiler, Hz. Peygamber'in ya bizzat kendisinin uyguladığı ya da uygulanmasına müsaade ettiği tedavi yöntemlerine dair tavsiye ve yasakları gibi birçok unsurun yer aldığı görülmektedir.[2] Tıbb-ı Nebevi başlığı altında zikredilen rivayetlerin sahihlik derecesinin yanında değeri ve bağlayıcılığı meselesine dair farklı yorumlar yapılmış, bu bağlamda konuya dair temelde dört farklı yaklaşım tarzı ortaya konulmuştur. Bunlar: 1- Bu sözlerin/fiillerin vahiy ve ilham kaynaklı olduğunu benimseyenler, 2- Bu bilgilerin vahiy, nübüvvet ve kâmil akıldan meydana geldiğini düşünenler, 3- Bunların bir kısmının tecrübe bir kısmının da mucize olduğunu benimseyenler ve 4- Hz. Peygamber'in bu konulardaki tasarruflarının kendi zamanında

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, talipdemir83@gmail.com

[2] Orhan Yılmaz, "İbn Kayyim'in Tıbb-ı Nebevi İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 7.

sahip olduğu bilgiler çerçevesinde edindiği deneyime göre şekillendiğini düşünenlerdir.[1]

Nebevi tıp adı altında 13. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya başlayan külliyatın bağlayıcılığı meselesine yaklaşım tarzının söz konusu külliyatın toplumsal etki düzeyiyle doğrudan ilgili olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle ilim çevrelerinde benimsenen hâkim anlayış bir şekilde kendisine toplumsal bir taban bulabilmektedir. Bunun en belirgin örneğini mutasavvıfların konuya dair yaklaşımlarında görmek mümkündür. Zira tıpla ilgilenen sufilerin en belirgin özelliğinin Tıbb-ı Nebeviye olan bağlılıkları olduğu görülmektedir. Özellikle Gazali ve İbn Arabi gibi mutasavvıfların yazmış olduğu kitaplarda verilen tıbbî bilgilerin Tıbb-ı Nebevi ile uygunluk içinde olduğu ve tıbba ilahi bir sanat gözüyle baktıkları anlaşılmaktadır.[2]Dolayısıyla 12. yüzyıldan itibaren yaygınlaşıp tarikat çatısı altında kurumsallaşmaya başlayan tasavvuf ilmi geniş kitlelere nüfuz ederek dinin anlaşılma ve yaşanma biçimi üzerinde son derece etkili olmuştur. Mutasavvıfların tıbbı ilahi bir sanatın parçası olarak görmeleri ve Tıbb-ı Nebeviyi ön plana çıkarmaları seküler/rasyonel bir temele dayanan tıp ilminin mistik bir havaya büründürülmesine neden olmuştur.

Öte yandan Tıbbı Nebevi külliyatının ortaya çıkışı tıbbın mistisize edilerek dinî havzaya çekilmesinin yanı sıra sekülerleşme eğilimiyle de bağlantılıdır. Sekülerleşme kavramı, her ne kadar farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmış olsa da genel olarak dinî düşüncelerin, kurum ve pratiklerin sosyal ve bireysel öneminin azaldığı bir süreci ifade etmektedir. Elbette ki sekülerleşme tartışmaları yakın zamanlarda ortaya çıkmıştır. Ancak kavramın içeriğinde bulunan 'dünyaya meyletme' eğilimi bir potansiyel olarak var olagelmiş ve dinî hassasiyeti olan çevrelerde rahatsızlık yaratmıştır. Bu rahatsızlık kimi zaman seküler/rasyonel oluşumları bir 'tehdit' olarak algılayarak savunmacı bir tepkinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış, kimi zaman da söz konusu oluşumların mutlak manada reddi ile sonuçlanmıştır. Dolayısıyla Tıbb-ı Nebevi'ye dair üretilen külliyatın, o dönemlerde varlığı hissedilen ancak 'adı konmayan' bir sekülerleşme eğilimine karşı ortaya çıkan bir tepki olduğu söylenebilir. Bu bağlamda söz konusu külliyatın yaygınlaşmasında etkili olansufi mistisizmi, rasyonel tıp aracılığıyla beslenen dünyaya meyletme eğilimine karşı hissedilen hoşnutsuzluğun bir tür dışa vurumu olarak görülebilir. Başka bir deyişle merkezinde İslâm'ın yer almadığı bir tıp anlayışının gelişip benimsenmesinin hem bireysel tutumlar hem de toplumsal örgütlenmeler nezdinde din-dışı unsurların öneminin artmasına yol açacağı, böylelikle "dinin elden gideceği"endişesi açığa çıkmıştır. Bu noktada hastalık ve sağlıkla ilgili yaklaşımlarını seküler/rasyonel temellere dayandıran İbn Sina ve Ebu Bekir er-Razi gibi hekimlerin gerek akademik çevrelerde gerekse halk nezdinde özellikle felsefi görüşleri nedeniyle dinsizlikle itham edilmesi, söz konusu hekimlerin tıbbî bakış açılarının da gözden düşmesine neden olmuştur.[3] Her ne kadar adı geçen hekimlerin tıbba dair çalışmaları uzunca bir süre İslâm coğrafyasında değerli görülüp rehber edinilmiş olsa da tıbba dair yaklaşımlarının altında yatan temel çıkış noktası toplumsal bir taban bulacak şekilde yaygınlık kazanamamıştır. Dolayısıyla bütün bu gelişmeler neticesinde İslâm coğrafyasında tıp ilminin gelişiminin önce yavaşladığı ardından da gerilemeye başladığı söylenebilir.

2. Hastalık ve Sağlığa İlişkin Kaderci Zihniyet

---

1 Enbiya Yıldırım, "Nebevî Tıbbın Konumu", *Uluslararası İslâm ve Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi Bildirileri*, ed. Hasan Akkanat-Ertuğrul Döner (Adana: Çukurova Üniversitesi, 2015), 25.

2 Ayrıntılı bilgi için bk. Hülya Küçük, *Tasavvuf ve Tıp* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019).

3 Talip Demir, "İslâm-Tıp Etkileşiminin Sosyolojik Bir Ürünü Olarak Tıbb-ı Nebevi", *Antakiyat* 3/1 (Haziran 2020).

Aklı sayesinde diğer canlılardan ayrılan insanın bilgi üretebilme faaliyeti bireysel olduğu kadar toplumsal şartlarla da yakından ilgilidir. Bu nedenle diğer bütün bilgi edinme türleri gibi bilim de kendine has bir toplumsal bağlama ihtiyaç duyan özel bir bilgi türüdür. Bu bağlamda kişilerin sahip olduğu dünya görüşü ya da zihniyet, bilimsel faaliyetler de dâhil insanların neredeyse bütün davranışlarının altında yatan ama gözlenemeyen en temel faktördür. Herhangi bir toplumun bilimsel olarak gelişebilmesi için o toplumdaki hâkim dünya görüşünün bilimlerin işleyiş yapısına uygun ya da onu teşvik eden bir mahiyette olması gerekmektedir. Zihinsel çerçeve olarak da adlandırabileceğimiz bu bakış açısı bireyin hayatı boyunca karşılaştığı sorunlara yönelik geliştirdiği tutum ve kavramların tamamını içermekte olup bilimsel faaliyetlerin seyrini doğrudan etkileyen bir potansiyele sahiptir.[1] Ekseriyetle kaynağını dinden alan kaderci zihniyet yapısı da insanların gündelik yaşamda aldığı kararların yanı sıra yaşanan olaylara atfettikleri anlamları doğrudan etkileyebilmektedir. Dolayısıyla toplumsal bir dünya görüşü olarak kadercilik bireylerin hastalık ve sağlık olgularına yükledikleri anlamları belirlemiş, böylelikle tıbbî çalışmaların seyri üzerinde belirgin bir etkiye sahip olmuştur.

Tarih boyunca kimi dinler hastalığın ve sağlığın doğrudan tanrısal bir kaynaktan geldiğini vazederek tedavinin kader inancı ile bağdaşmayacağını öne sürmüş ve tedaviye olumlu bakmamışlardır. Benzer bir durumun İslâm'ın ilk olarak ortaya çıktığı Arap toplumunda da görüldüğü anlaşılmaktadır. Zira "hastalığın Allah'ın kaderiyle olduğunu" öne sürerek tıbba ve tedaviye mesafeli yaklaşanlara Hz. Peygamber "tedaviyle iyileşme de Allah'ın kaderidir" diye cevap vermiştir. Zaman zaman bazı bedeviler kendisinin yanına gelerek "tedavi olalım mı?" diye sormuş, o da "tedavi olunuz, zira Allah Teâlâ (yeryüzüne) koyduğu her hastalığın devasını da koymuştur, tek bir hastalık müstesna o da ihtiyarlıktır" diye cevap vermiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber bir yandan tıbbı rasyonel temellere dayandırırken diğer yandan tıbbın manevi yönünün de bulunduğunu, her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu vurgulamıştır.[2] Ancak İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren dinin siyasallaştırılarak halkın siyaset dışına itilmesi sürecinde kader inancı bağlamından koparılarak çeşitli şekillerde kullanılmıştır. Özellikle Emeviler döneminden itibaren baskıcı bir yönetim tarzı benimseyen bazı yöneticiler birtakım hadisleri de kullanarak yaptıklarını ilahi kadere bağlamış, bu durum sonraki dönemlerde İslâm toplumlarını yanlış bir kader anlayışına sürüklemiştir. Böylelikle kaderci bir zihniyet yapılanması içerisinde bulunan, kendi sorunlarının çözümünü başka yerlerde arayan; hazırcı, bedbin, sorumluluktan kaçan insanların sayısı artmış, üstelik bu anlayış İslâm toplumlarında hâkim paradigma haline gelmeye başlamıştır.[3] Kuşkusuz bu tür bir zihinsel tutum hastalıkların nedenlerini araştırmak yerine kabullenici bir pasifliğe kapı aralamış ve genelde bütün doğa bilimlerinin özelde ise tıbbî çalışmaların gelişimini olumsuz yönde etkilemiştir. Bu zihniyet yapısı tarihsel süreçte zaman zaman kırılsa da günümüze kadar İslâm toplumlarının bilinçaltında yer edinerek kuşaktan kuşağa aktarılmıştır.

Modern tıbbın yakaladığı önemli başarılara rağmen kaderci anlayışa yönelik yakın zamanlarda yapılan bazı araştırmalar, bu tür anlayışların toplumun bazı kesimleri arasında halen yürürlükte olduğunu göstermektedir. Örneğin tüberküloz

---

[1] Alparslan Açıkgenç, "İslâm Medeniyetinde Bilim ve Teknolojinin Ortamsal Bağlamı", *Değişim Sürecinde İslâm*, ed. Komisyon (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997).

[2] Arif Gezer, "Hz. Peygamber'in Hastalıklara Karşı Tutumu", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Salgın Hastalıklar Özel Sayısı (Temmuz 2020).

[3] Abdulhamit Sinanoğlu, "İslâm'ın İlk Siyasallaştırılma Sürecinde Kader İnancı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 273.

hastalarıyla yapılan bir araştırmada[1] hastaların %38'inin hastalığı kaderci bir tevekkülle kabullendiği tespit edilmiştir. Bu gruba göre tüberküloz da "diğer tüm hastalıklar gibi Allah tarafından onlara verilen" ve kabullenilmesi gereken bir durum olarak tanımlanmıştır. Benzer şekilde 2009 yılında yapılan bir alan araştırmasında[2] katılımcıların yaklaşık %50'si "hayatımızı değiştirebilmek için yapabileceğimiz çok az şey vardır" ifadesine katılmaktadır. Sakarya halkı üzerine yapılan bir başka araştırmada[3] ise örneklemin büyük bir çoğunluğunun kaderci bir anlayışa sahip olduğu tespit edilmiştir. Katılımcılara yöneltilen "deprem/Tsunami gibi tabii afetler kaderimiz midir?" sorusuna %82,5 evet yanıtını vermiştir. Dahası aynı araştırmada "hastalar ilaçlar sayesinde iyileşir" sözünün doğru olup olmadığı sorulmuş ve örneklemin %77,9'u "Allah iyileştirir, ilaç sebeptir" yanıtını vermiştir.

3. Bedenin Kutsal ve Dokunulmaz Kabul Edilmesi

Sosyal bilim alanında yapılan çalışmalar insan bedenininsosyokültürel yapının beslediği toplumsal bağlama göre değişen önemlisembolikanlamları olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlamların üretilmesinde başat rol üstlenen din ile insan bedeni arasındaki bu bağlantılar dinin toplumsal tezahürlerini görebilmemiz açısından son derece önemlidir. Zira birçok din beden odaklı insani kaygıları vurgulayarak bireysel ve sosyal yaşamı kontrol etmeye çalışmıştır.[4] Bir başka ifadeyle dinin bedene dair gerek sembolik anlamları gerekse de kısıtlayıcı tedbirleri toplumsal yaşamın devamı açısından vazgeçilmez olarak addedilmiştir. Bu tarz bir kontrol girişimi sosyal hayatın bekası için son derece işlevsel olsa da zamanla bu girişimin neticesinde ortaya çıkan zihniyet ya da davranış kalıpları toplumların gelişimi üzerinde olumsuz roller oynayabilmiştir. Bunlardan biri de kaynağını dinî referanslardan alan bedenin kutsal/dokunulmaz kabul edilmesidir.

Geçmişten günümüze dinî aidiyetler zihinsel olduğu kadar bedensel pratiklerle de sağlanmıştır. Neredeyse bütün dinî oluşumlar müntesiplerinin hayatına nüfuz edebilmek için birtakım ritüellerin yanı sıra ahlaki normlar da oluşturmuştur. Bu normların somutlaştığı en belirgin alanlardan biri de bedenin disipline edilmesiyle ilgilidir. Öyle ki dinler, inananların bedenle ilgili bazı davranış kalıplarını uygulamasını vazetmiştir. Buna uygun olmayan bazı eylemleri de günah olarak kodlayıp beden üzerinde yaptırımda bulunmuştur. Dinî çerçeve içinde kalan bedensel pratikler de kutsal bir bağla ilişkilendirilip referans haline dönüştürülmüştür. Bu bağlamda dinler ibadetlerin ekseriyetinde insan bedeninin kendi çizdiği sınırlar çerçevesine göre davranmasını beklemiştir. Bu bazen bir şeyden sakınmak bazen de bir eylemi yerine getirmek suretiyle gerçekleşmiştir.[5] Dolayısıyla İslâm dini de bedene dair bu anlamda bir referans çerçevesi çizmiş, ona sembolik düzeyde bir kutsallık atfederek bireysel ve toplumsal yaşamı düzenlemeye çalışmıştır.

İslâm'daki kutsal beden düşüncesinin en belirgin tezahürü bedenin dokunulmaz bir bütünlük olduğuna dair kesin bir kabulün olmasıdır. Zira Müslümanlar Allah'ın

---

[1] Zehra Arıkan vd., "Tüberküloz Olgularında Hastalığın Algılanması ve Kişilik Özellikleri", *Kriz* 8/2 (2000).

[2] Ali Çarkoğlu-Ersin Kalaycıoğlu, *Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma* (Sabancı Üniversitesi, 2009).

[3] Mücahiddin Şentürk, *Sakarya Halkının Kader Anlayışı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

[4] Meredith B. McGuire, "Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion* 29/3 (1990).

[5] Ejder Okumuş, "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 2 (2009); Zülküf Kara, "Günahkâr Bedenlerden Referans Bedenlere: İslâm'da Beden Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/1 (2012).

insanı onurlandırarak yarattıklarının birçoğundan üstün kıldığına inanmaktadır. Bu nedenle İslâm'a göre canlıların en değerlisi ve şereflisi olan insanın maddi ve manevi dokunulmazlıkları vardır. Bunlardan biri de beden dokunulmazlığı olup bu dokunulmazlığın ölümden sonra da devam ettiği kabul edilmiştir. Nitekim İslâm'da ölülerin saygı görmesi ve keyfi müdahalelere karşı korunması dinî bir vecibe olarak kabul edilmiştir. Bazı İslâm âlimleri Hz. Peygamber'in hadislerine dayanarak otopsinin, özellikle de bilimsel ve eğitim amaçlı otopsinin caiz olmadığı yönünde fetvalar vermiştir. İslâm'da insanın onurlu bir varlık sayılması ve bir bütün olarak insana saygı üzerinde ısrarla durulmasının yanı sıra kıyamet günü cismanî dirilişin gerçekleşeceğine dair bir inancın varlığı da otopsi ve benzeri tıbbî müdahalelerin Müslümanlar arasında öteden beri tereddütle karşılanmasında etkili olmuştur. Dahası zaman içerisinde birçok farklı unsurun dahliyle kalıplaşan İslâm geleneğinde, insan bedeninin anatomik tıbbî tahlili yasaklanmış ve katı yaptırımlar aracılığıyla engellenmiştir.[1] Ancak İslâm'daki kutsal beden tasavvuru dinî metin kaynaklı bir kutsallıktan ziyade "dokunulmaz olma" anlamında bir kutsallıktır. Dolayısıyla Batı toplumlarında Rönesans ve Reform hareketlerinden sonra dokunulmazlığı kalkan beden imgesi tıbbî çalışmaların önünü açmışken İslâm toplumlarının, Batı'dan farklı olarak bu kutsallığı sürdürmeye devam ettirdiği, bu durumun ise tıp alanında yapılması muhtemel keşifleri olumsuz yönde etkilediği söylenebilir.

Tarihsel süreçte İslâm coğrafyasında otopsi uygulamalarının gelişimine bakıldığında bedenin dokunulmazlığına dair olan inancın uzunca bir süre devam ettiği görülmektedir. Nitekim Osmanlı İmparatorluğunda 1453 yılından itibaren ölüm olaylarında, öldürülenlerin gömülmesinde ve adli vakalarda şeri memurun sözü ve kanaati belirleyici olmuştur. Sultan II. Beyazıt döneminde bazı şüpheli ölümlerde otopsi ve mezar açma işlemleri için resmi makamlardan izin istendiği, ancak devrin şeyhülİslâmlarının bu konuda katı bir tutum içinde oldukları bilinmektedir. Bu isteğe karşı çıkan şeyhülİslâmlar böyle bir girişimde bulunanın "kâfir" olacağını bildirmişlerdir. Örneğin mezar açma için yapılan bir isteği Şeyhülİslâm Alaaddin Arabî bu eylemin dinen caiz olmadığı, bunun önlenmesi gerektiği, zira bunu yapanın Müslüman olamayacağı gerekçesiyle reddetmiştir. Benzer şekilde 17. yüzyılda batılılaşma hareketlerinin başlaması ile Sultan III. Selim zamanında tıp eğitimi veren yeni bir okulun açılması düşünülmüş, ancak diseksiyon (teşrih) yasağından dolayı ulemadan çekinen III. Selim buna cesaret edememiştir. Batı dünyasında Rönesans ile yaygınlık kazanmaya başlayan teşrih işlemleri Osmanlı'da ancak 19. yüzyılda yapılabilmiştir.[2] Dolayısıyla uzunca bir dönem bilimsel üretim açısından zirvede olan İslâm coğrafyası bedenin incelenmesine yönelik yasaklayıcı tutum nedeniyle tıbbî çalışmalarda geri kalmıştır. Bu tutumun günümüze kadar tevarüs ettiği ancak modern tıbbın yakaladığı başarılar sayesinde etkisini kaybetmeye başladığı görülmektedir.

4. İslâm İlim Çevrelerinde Felsefenin ve Akılcılığın Dışlanması

Batı toplumları 14. yüzyıldan itibaren bilim ve teknolojide hızlı bir ilerleme sürecine girerken İslâm toplumlarının gerileme sürecine girmesi 19. yüzyıldan sonra Müslüman düşünürlerin bir kısmının öz eleştiri ekseninde bir sorgulama yapmasına neden olmuştur. Bu noktada cevabı aranan en temel soru ise bir dönem bilimin öncülüğünü yapan İslâm coğrafyasında bilimin önce duraklamaya sonrasında da

---

[1] Fazlur Rahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp: Değişim ve Kimlik*, çev. Adnan Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 194-195.

[2] Nursel Gamsız Bilgin vd., "Ülkemizde Adli Otopsinin Tarihçesi", *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 1/1 (April 2011), 8-9.

gerilemeye başlamasına sebep olan faktörlerin neler olduğuyla ilgiliydi. Dinî hassasiyete sahip kimi düşünürler bilim ve medeniyeti din merkezli bir eksende değerlendirdikleri için gerilemenin asıl nedenini İslâm'dan ayrılmaya ya da ondan uzaklaşmaya bağlamışlardır. Buna karşın kimi Batılı düşünürler ise asıl nedenin ekonomik ve toplumsal koşullarla bağlantılı olduğunu vurgulayarak Batı ile Doğu'nun toplumsal şartlarını karşılaştırma yoluna gitmişlerdir.[1] Bu bağlamda gerilemeye dair ortaya atılan fikirlerin her birinin kendi içinde makul görülebileceği, ancak konunun çok boyutlu bir yapıya sahip olmasından ötürü belki de sayısız faktörün bu süreçte etkili olduğu söylenebilir. Bu faktörler arasında etkisi ve kapsamı açısından ön plana çıkanlardan biri de akılcılığa ve dolayısıyla felsefeye dair beliren olumsuz tutumlardır.

Felsefi düşünceye ya da akılcı yaklaşıma karşı beliren olumsuz tutumun en belirgin tezahürlerinden biri İslâm ilim geleneğinde akli ilimlerin dışlanması sürecidir. Bu sürecin en bariz ve etkili görünümlerinden biri ise İmam Suyuti'nin (öl. 1505) bütün Yunan bilimini hedef alan İslâmileştirme projesidir. Oldukça geniş bir toplumsal tabanda etkili olan bu proje özellikle Tıbb-ı Nebevi ve İslâmi Astronomi gibi bilim dışı alanların şekillenmesine katkıda bulunmuştur. İslâm bilim çevrelerinde 13. yüzyılda olgunlaşan Yunan bilim ve felsefesini "sünnileştirme" hareketleri İslâm düşünce dünyası açısından olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Zira bu yöndeki niyet ve faaliyetler rasyonalitenin gelişim sürecine güçlü bir darbe vurmuştur. Benzer şekilde 12. yüzyıldan sonra kelam alanında yaşanan bazı gelişmeler de akli ilimlerle olan irtibatın giderek azalmasına neden olmuştur. Bunlardan ilki bilgi kaynağı olarak akla ağırlık veren Mutezile mezhebinin yerine vahye ağırlık veren Eşari mezhebinin hakimiyet kurmasıdır. Diğeri ise tasavvufi öğretilerin kuvvetlenmeye ve tarikat çatısı altında kurumsallaşmaya başlamasıdır. Çünkü mutasavvıflar bilgi kaynağı olarak akıl ve vahiy yerine vecd ve ilhamı koydukları için rasyonel metafizikten uzaklaşmış ve mistik metafiziğe yönelmiştir. Bütün bu gelişmeler akli ilimlerle olan irtibatı koparmış, böylece yüzyıllardır biriken rasyonel kültür içeriden çökertilerek gerçek dünya ile temas kaybolmaya başlamıştır.[2]

Genelde doğa bilimleri özelde ise tıp biliminin temeli rasyonellik üzerine kurulduğundan İslâm toplumlarında yaşanan akılcılık karşıtı söylemler bilimsel gelişmelerin yavaşlamasına neden olmuştur. En temel amacı insan bedeninin işleyiş mekanizmalarını anlamak olan tıp ilmi, deneye ve gözleme dayanmakta ve insan bedeninde ortaya çıkan bozuklukları neden sonuç ilişkisi üzerinden anlamaya çalışmaktadır. Bu nedenle ulemanın doğaya ve topyekûn hayata bakış açısı mistik bir karaktere bürününce tıbbi çalışmaların önü zımnen kesilmeye başlamıştır. Bunun en belirgin işaretlerinden biri de İslâm coğrafyasında yetişen dünyaca ünlü hekimlerin Batı'da bilimsel bir devrime kaynaklık ederken kendi toplumunda rasyonel bir tıp geleneği oluşturamamış olmaları ve yeterince değer görememeleridir. Dolayısıyla felsefi sorgulamalara karşı benimsenen olumsuz tutum söz konusu hekimlerin hem felsefi teolojilerinin hem de tıbba dair çalışmalarının altında yatan rasyonel/seküler yöntemlerinin gözden düşmesine yol açmıştır.

SONUÇ

İslâm'ın altın çağı olarak bilinen 8-13. yüzyıllar arasında bilimin ve teknolojinin merkezi Orta Asya'da yaşayan Müslüman toplumlar olmuştur. Bu dönemin en belirgin

---

[1] Hasan Aydın, "İslâm Dünyasında Bilim ve Felsefe: Yükseliş ve Duraklama", *Bilim ve Ütopya Dergisi* 94-95 (2002).

[2] Remzi Demir, *Osmanlı Epistemesini Anlamak: Çatışma Kuramı* (İstanbul: Muhayyel Yayıncılık, 2020), 31-36; Remzi Demir, *Bilim ve İktidar* (İstanbul: Lotus Yayınevi, 2018), 49.

özelliklerinden biri ise bilimsel çalışmaların temelinde rasyonel yaklaşımın esas alınmış olmasıdır. Öyle ki gerek doğa bilimlerinde gerekse tıp ilminde deney ve gözlem öncelenmiş, bir bütün olarak tabiatta ya da insan bedeninde olup biten hususlar somut ilkeler temelinde izah edilmeye çalışılmıştır. Bu sayede hemen her alanda olduğu gibi tıp ilminde de zirveye ulaşılmıştır. Ancak zamanla yaşanan din-bilim çatışması bilimsel yöntemin çıkış noktası olan deney ve gözlem ile nedensellik ilkesine dair hoşnutsuzlukların dile getirilmesine neden olmuştur. Bu durum zamanla reaksiyoner bir tepkiye, oradan da dışlamaya doğru bir yol izlemiştir. Böylelikle gerek Kuran'ın gerekse de Hz. Peygamber'in insan sağlığına yönelik rasyonel yaklaşımları göz ardı edilerek tıbbın ilerlemesi yavaşlamıştır. Elbette ki dünyanın birer tıp dehası olarak takdim ettiği Müslüman hekimlerin çalışmaları baş tacı edilmiş ve birçok hastalığın tedavisinde temel referans kaynağı olmuştur. Ancak burada önemli olan husus söz konusu hekimlerin tıbbî gelişmede çığır açan rasyonel yöntemlerinin benimsenmemiş olmasıdır.

Tarihsel süreçte İslâm toplumlarında tıbbın gerilemesinin nedenlerini ortaya koymanın önemi, günümüz toplumunu olumlu yönde geliştirebilmenin yollarına dair ipuçları veriyor olmasıdır. Gelinen noktada yapılması gereken şey geçmişin tecrübelerinden istifade ederek önümüzdeki zaman dilimlerini şekillendirebilmektir. Başka bir ifadeyle şu an yaşadığımız çağda din-bilim çatışmasını bir kenara bırakarak bilim ve dinin birbirine alternatif olmadığının farkına varılması gerekmektedir. Bu sayede özelde tıp genelde ise bütün bilimsel alanlarda gelişim sağlama imkânı elde edilebilecektir.

KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan. "İslâm Medeniyetinde Bilim ve Teknolojinin Ortamsal Bağlamı". *Değişim Sürecinde İslâm*. ed. Komisyon. 159-166. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Arıkan, Zehra, Kuruoğlu, Aslı Çepik, Beler, Nuket, Oral, Nursen, Ekim, Numan Nadir, Köktürk, Oğuz-Levent, Ender. "Tüberküloz Olgularında Hastalığın Algılanması ve Kişilik Özellikleri". *Kriz* 8/2 (2000), 39-45.

Aydın, Hasan. "İslâm Dünyasında Bilim ve Felsefe: Yükseliş ve Duraklama". *Bilim ve Ütopya Dergisi* 94-95 (2002), 1-21.

Bilgin, Nursel Gamsız, Ögenler, Oya-Akça, Tamer. "Ülkemizde Adli Otopsinin Tarihçesi". *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 1/1 (April 2011), 8-12.

Çarkoğlu, Ali-Kalaycıoğlu, Ersin. *Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma*. Sabancı Üniversitesi, 2009. http://research.sabanciuniv.edu/14014/1/Rapor_Dindarl%C4%B1k.pdf

Demir, Remzi. *Bilim ve İktidar*. İstanbul: Lotus Yayınevi, 2018.

Demir, Remzi. *Osmanlı Epistemesini Anlamak: Çatışma Kuramı*. İstanbul: Muhayyel Yayıncılık, 2020.

Demir, Talip. "İslâm-Tıp Etkileşiminin Sosyolojik Bir Ürünü Olarak Tıbb-ı Nebevi". *Antakiyat* 3/1 (Haziran 2020), 24-43.

Gezer, Arif. "Hz. Peygamber'in Hastalıklara Karşı Tutumu". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Salgın Hastalıklar Özel Sayısı (Temmuz 2020), 625-640.

Kara, Zülküf. "Günahkâr Bedenlerden Referans Bedenlere: İslâm'da Beden Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/1 (2012), 31-56.

Küçük, Hülya. *Tasavvuf ve Tıp*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2019.

McGuire, Meredith B. "Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion* 29/3 (1990), 283-296.

Okumuş, Ejder. "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 2 (2009), 1-15.

Rahman, Fazlur. *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp: Değişim ve Kimlik*. çev. Adnan Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.

Sinanoğlu, Abdulhamit. "İslâm'ın İlk Siyasallaştırılma Sürecinde Kader İnancı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 249-276.

Şentürk, Mücahiddin. *Sakarya Halkının Kader Anlayışı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Yıldırım, Enbiya. "Nebevî Tıbbın Konumu". *Uluslararası İslâm ve Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi Bildirileri*. ed. Hasan Akkanat-Ertuğrul Döner. 25-35. Adana: Çukurova Üniversitesi, 2015.

Yılmaz, Orhan. "İbn Kayyim'in Tıbb-ı Nebevi İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirmesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 5-18.

YEMEN'İN ASÎR SANCAĞINDA VEBA ve KOLERA SALGINI (1874-1903)

Hasan TELLİ[1]

Giriş

Bu çalışma Yemen'in Asîr sancağında görülen veba ve kolera gibi salgın hastalıkları konusunu içermektedir. Konu, 1874-1903 yılları arasında mezkûr bölgede ortaya çıkan salgınlarla alakalı Osmanlı arşiv belgeleri kapsamında ele alınmıştır. Asîr bölgesi, Hicaz vilayeti ile sınır olması ve Yemen vilayetinden kara yoluyla gelen hacıların geçiş güzergâhında bulunması hasebiyle oldukça stratejik bir öneme sahip olmuştur. Burada zuhur eden salgın, Hicaz'a oradan da hacılar vasıtasıyla tüm Osmanlı ve İslâm coğrafyasına yayılma tehlikesi oluşturmuştur. Bu sebeple Osmanlı Devleti tarafından bölgedeki salgınlar yakından takip edilmiş ve yok edilmesi için çok gayret gösterilmiştir. Bu çalışmada, salgınla mücadele kapsamında özellikle salgın sürecinin yönetimi ve bürokrasisi, salgının niteliği ve etkisi, salgın sürecinde Osmanlı idari kurumlarının özellikle Sıhhiye Nezâreti'nin üstlendiği görevler ve roller, alınan sıhhi tedbirler, karantina uygulamaları ve askeri kordon oluşturulması gibi konuların üzerinde yoğunlaşılmış ve bunların aydınlatılması amaçlanmıştır. Çalışma, Anadolu'da söylenen "Ano Yemen'dir. Gülü çemendir. Giden gelmiyor. Aceb nedendir?" şeklindeki ağıtın tarihî arka planına ışık tutması açısından da önem taşımaktadır. Konu, arşiv incelemeleri ve tümevarım yöntemiyle değerlendirilerek bir bütünlük içinde ele alınmıştır. Çalışma spesifik konusu ve kapsamı açısından alanında yapılan ilk çalışma olması yönüyle özgün bir değer taşımaktadır.

Asîr bölgesi Osmanlı döneminde Yemen'e bağlı olan günümüzde ise Suudi Arabistan topraklarında kalan bir bölgedir. Hicaz ile Yemen arasında bulunması hasebiyle stratejik bir öneme sahiptir. Hicretin 10. yılında müslüman olan ve Hz. Peygamber'e biat eden bölge halkı Ridde savaşlarında ve Sâsânîler ile yapılan savaşlarda yararlılıklar göstermiştir. Emeviler, Abbasiler, Tulunoğulları, İhşidîler, Fâtimîler, Benî Ziyâd, Benî Hemdân, Eyyûbîler ve Resûlîler gibi birçok devlete ve yönetime bağlı kalmışlardır.[2] 16. yüzyılda Osmanlıların idaresine girmiştir. Arap yarımadası sahillerine yerleşen Portekizlerin Yemen'de hâkimiyet kurmaya çalışması ve Hicaz bölgesinin güvenliğini tehdit etmesi Osmanlıların Yemen'e ilgi duymasına sebep olmuş ve bu coğrafyanın fethine zemin hazırlamıştır.[3] Yavuz Sultan Selim, Mısır'ı fethedince Yemen'de bulunan Mısır valileri Osmanlıya tabi olduklarını bildirmişlerdir.[4] 19. yüzyılın başlarında bölgeye Vahhâbîler hâkim olmaya başlamıştır. Nihayet bölgede isyan çıkmıştır. 1824 yılında isyancıları, Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa kuvvetleri durduramamıştır. Mısır ordusunun geri çekilmesinden sonra Asîr dağlarında gücünü artıran Âiz b. Musa ve ardından oğlu Muhammed Osmanlı Devleti'ne isyan etmiştir. Muhammed b. Âiz kuvvetleri 1863 yılında Yemen'e saldırmıştır. İsyanın önlenmesi için kendisine emirlik verilmiş ve Asîr kaymakamlığına getirilmiştir. Bununla yetinmeyen Muhammed b. Âiz yeniden harekete geçip isyan ederek 1869 yılında Asîr sahillerine hâkim olmuştur. Redif Paşa emrindeki Osmanlı birlikleri 1872 yılında isyanı

---

1 Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi, tellihasan@mersin.edu.tr

2 Yusuf Halaçoğlu, "Asîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/482-483.

3 İhsan Süreyya Sırma, *Osmanlı Devleti'nin Yıkılışında Yemen İsyanları*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 45; İhsan Süreyya Sırma, "Yemen'in Jeo-politik Durumu ve Osmanlı Devletine Katılması", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 12, (1982), 438; Yahya Yeşilyurt-Bülent Şığva, "Yemen'in Tarihî-Coğrafî Durumu ve Yeniden Fethine Dair Bir Manzume" *Tarih Dergisi* 51 (2010) 108-109.

4 *Yemen Salnamesi*, (Yemen: Yemen Vilayeti Matbaası, 1313), 31.

bastırmıştır. Asîr, Yemen vilayetine bağlı bir mutasarrıflık haline getirilmiştir.[1] Bu isyanı bastıran Osmanlı birliklerinin başında Ahmed Muhtar Paşa vardır. İç karışıklıkların yaşandığı bu dönemde İngilizler Aden'e yerleşmişlerdir.[2]

1904-1905 yılında Yemen'de ilk büyük isyan patlak vermiş ve Yemen Osmanlı idaresinden kopmaya başlamıştır.[3] İsyan eden İmam Yahya 1905 yılında Sana şehrini ele geçirmiştir. Ahmet Feyzi Paşa komutasındaki Osmanlı birlikleri Sana'yı tekrar alarak isyancıları bertaraf etmiştir. II. Abdülhamid, Yemen sorununu çözmek için Yemen ulemasını ve İmam Yahya'nın adamlarını İstanbul'a davet etmiş ve onlarla görüşmeler yapmıştır. Ancak görüşmeler sonuç vermemiş ve sorun çözülememiştir.[4] Halifelik ve emirlik iddiasında bulunan Şeyh Muhammed el-İdrisî[5] Osmanlı'nın isyanlarla uğraşmasını fırsat bilerek 1909 yılında Asîr sancağında isyan başlatmıştır. 1911 yılında Mekke Emiri Şerîf Hüseyin bu isyanı bastırmıştır. İmam Yahya'nın isyanı daha da büyüyünce Ahmet İzzet Paşa komutasındaki 50.000 kişilik Osmanlı ordusu Sana'yı tekrar kuşatmıştır. Görüşmeler sonunda İmam Yahya ile 28 Şubat 1911 yılında bir anlaşma yapılmıştır. Anlaşma gereği Sana, İmam Yahya'nın yönetimine bırakılmıştır.[6] Bu arada İtalyanlarla ve İngilizlerle işbirliğine giren Şeyh Muhammed el-İdrisî 1915 yılında Hudeyde limanına hâkim olmuştur. Ancak Ebhâ Emiri Hasan b. Muhammed ile karşı karşıya gelince 1920 Arabistan Emirî Abdulazîz b. Suûd'dan yardım istemiştir. Suûdîler bunu fırsat bilerek Ebhâ'yı ele geçirmiştir. 1922 yılında Muhammed el-İdrisî'nin vefatı üzerine Asîr bölgesinin tamamı Suûd Hükümetinin idaresine girmiştir. Yemen ile Suudi Arabistan arasında 1934 yılında imzalanan Tâif Anlaşması'yla Asîr bölgesi Suudi Arabistan'a kalmıştır.[7] Osmanlı Devleti Birinci Dünya Harbi'nde Arap isyancılara karşı Hicaz ve Yemen cephelerinin yanısıra Asîr cephesinde de mücadele vermiştir. Asîr'de Osmanlı Ordusunun 21. Tümeni konuşlanmıştır.[8] 30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi'nin ardından fiili olarak Yemen'de ve Asîr'de Osmanlı hâkimiyeti sona ermiştir.[9]

Osmanlı döneminde Yemen vilayetinin idare merkezi Sana şehri olmuştur. 19 yüzyılın sonlarında Yemen vilayeti 4 sancaktan oluşmuştur; Sana, Hudeyde, Taiz ve Asîr. Asîr sancağı ise Mihail, Ricâlülma', Kunfuda, Benî Şehr, Gâmid ve Sabya kazalarından müteşekkildir.[10] 1313 yılı Yemen Salnamesi'nde belirtildiğine göre Asîr sancağı mutasarrıf tarafından idare edilmiştir. Sancağın idaresinde mutasarrıftan sonra naib gelmiştir. Sancağın devlet ricali arasında müftü, tahrîrât kâtibi, muhasebeci ve başkâtip de yer almıştır. 1898 yılında İsmail Hakkı Efendi mutasarrıf, Esad Efendi naib, Abdullah Efendi müftü, Mehmed Cemal Efendi tahrirât kâtibi, Osman Efendi

---

1 Halaçoğlu, "Asîr", 3/482-483.

2 Durmuş Akalın, Kamuran Şimşek, "Yemen Valisi Ahmed Muhtar Paşa Dönemi Ve Yemen'de Osmanlı İdaresi", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, XVII/34 (2017), 5-16.

3 Turgut Hatipoğlu, *Yemen'in Osmanlıdan Ayrılışı (Kopuşu)*, (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004),141.

4 İdris Bostan, "Yemen Osmanlı Dönemi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) 43/410-411; Serap Sert, S*on Osmanlı Yemen Valisi Mahmut Nedim Bey Hayatı ve Faaliyetleri (1857-1940)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 22-26.

5 Veysi Karabulut, *Meşihat Müsteşarı Hüseyin Kâmil Efendi'nin Yemen Hatıraları*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 181.
Bostan, "Yemen Osmanlı Dönemi", 43/410-411.

7 Halaçoğlu, Asîr", 3/483.

8 Levent Ünal, "Birinci Dünya Harbi'nde Hicaz Cephesi ve Medine Müdafaası", Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi, 49 (2021), 126, 129.

9 Cengiz Tomar, "Yemen Son Dönem" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/412; Ünal, "Birinci Dünya Harbi'nde Hicaz Cephesi ve Medine Müdafaası", 148.

10 *Yemen Salnamesi* (1313), 250-298.

muhasebeci, Ahmed Efendi başkâtip olarak görev yapmıştır. Sancakta bir adet mekteb-i rüşdiye vardır.[1]

17. yüzyıldan itibaren Osmanlı coğrafyasında görülmeye başlayan veba ve kolera hastalıkları[2] 19. yüzyılın son çeyreğinde Asîr bölgesinde de ortaya çıkmıştır.[3] Osmanlı idaresi bu bölgede çıkan veba ve kolera hastalıklarını yakından takip etmek ve bu bunlara karşı mücadele etmek durumunda kalmıştır. Hac ibadetinin merkezi olan Mekke ve Medine'nin yer aldığı Hicaz vilayetinin yakınında olması ve Yemen vilayetinden kara yoluyla gelen hacıların geçiş güzergâhında bulunması[4] hasebiyle Asîr sancağı oldukça stratejik bir öneme sahip olmuştur. Burada zuhur eden salgınının Hicaz'a, oradan da hacılar vasıtasıyla tüm Osmanlı ve İslâm coğrafyasına yayılma tehlikesi vardır.[5] Bu tehlikenin farkında olan Osmanlı idaresi bölgede gerekli tedbirleri almaktan geri durmamıştır. Osmanlı idaresinin bölgedeki salgınla alakalı yapmış olduğu çalışmalar, yazışmalar ve aldığı tedbirler, Osmanlı arşiv belgelerine yansımıştır. Bu çalışmada konuyla ilgili 200'ün üzerinde arşiv belgesi incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde bölgedeki salgının niteliği, etkisi, salgın sürecinin yönetimi ve özellikle Sıhhiye Nezareti ve Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye'nin rolü üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde ise bölgedeki salgına karşı alınan tedbirler üzerinde yoğunlaşılmıştır. Bu kapsamda bölgeye gönderilen doktorlar ve bu doktorlar tarafından hazırlanan raporlar, alınan sıhhi tedbirler, uygulanan karantinalar ve oluşturulan askeri kordonlar konusuna yer verilmiştir.

Şekil 1. Yemen vilayetine bağlı Asîr sancağını ve önemli kazalarını gösteren harita[6]

---

1 *Yemen Salnamesi* (1313), 275-277.

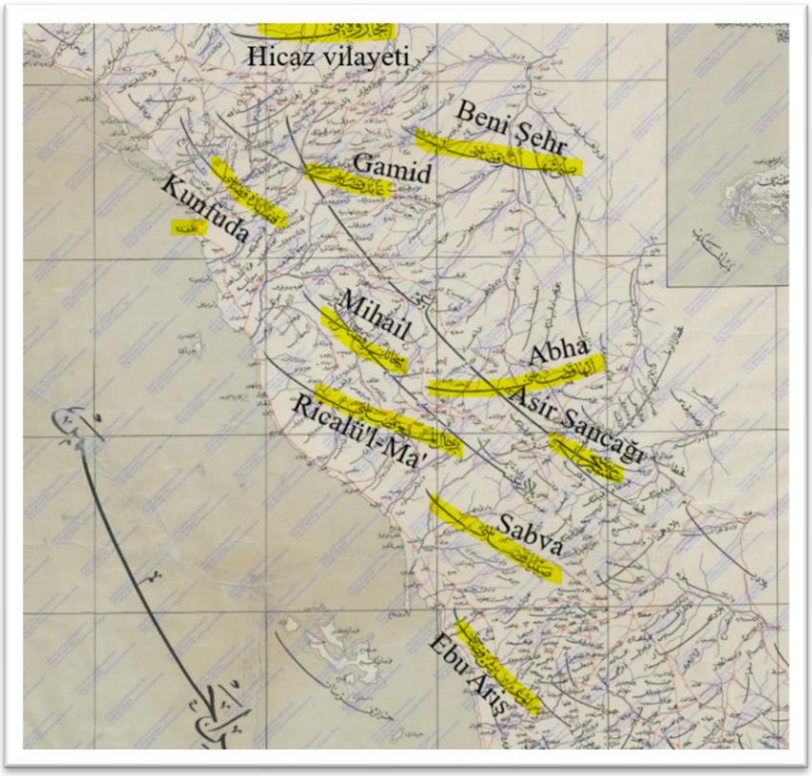
2 Abdulkadir Gül, "XIX. Yüzyılda Erzincan Kazasında Salgın Hastalıklar (Kolera, Frengi, Çiçek ve Kızamık)", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)* 41 (2009), 242.

3 BOA, *Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı* (*Y.A.HUS)*.227/37; BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Sıhhiye Nezareti Maruzatı (Y.PRK.SH)*.3.8.

4 BOA,*HRT.h*.636.

5 BOA,*Y.PRK.SH*.3.8.

6 Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Haritalar (HRT.h*).636.



1. Asîr Bölgesinde Salgının Niteliği, Etkisi ve Salgın Sürecinin Yönetimi

1.1. Asîr Bölgesinde Veba ve Kolera Salgınının Niteliği ve Etkisi

Yemen eyaletinin Asîr sancağına bağlı Mehâil, Kunfuda (Kunfuza), Benî Şehr ve Ğâmid kazalarında[1] zaman zaman veba ve kolera hastalıkları zuhur etmiştir. Asîr bölgesinde zuhur eden salgınla ilgili en erken bilgiler 1290/1874 yılına aittir. Bu dönemde hastalığın damla olduğu kayıtlara geçmiştir. Mekke'de veba olduğu ve bunun resmen ilan edildiği ile ilgili bir bilgi alan Tahran sefareti, 18 Eylül 1290/30 Eylül 1874 tarihinde Hariciye Nezâreti'ne bir yazı yazarak durumu öğrenmek istemiştir. Hariciye'nin cevabî yazısında Mekke'de hiçbir hastalığın olmadığı, Yemen'in Asîr sancağının Benî Şehr mahallinde damla hastalığı sebebiyle birkaç kişinin vefat ettiği ve mezkûr mahalle doktor gönderildiği ifade edilmiştir.[2]

Asîr bölgesinde veba hastalığı 1305/1889 yılından itibaren tespit edilmeye başlanmıştır. Bu yılda vebanın toplu ölümlere neden olduğu kayıtlara geçmiştir. Cidde Karantina İnspektörlüğü, 29 Haziran 1305/11 Temmuz 1889 tarihinde bir telgraf göndererek Kunfuda sıhhiye memurundan alınan malumata göre 55. Alayın tabibi tarafından Asîr'de Benî Şehr adlı mahalde veba illetinin mevcudiyetinin tespit edildiğini, vebanın yaklaşık Kânunusâni ayının 25. gününden itibaren yani 5 aydan beri kesintisiz devam ettiğini, vebanın bölgesel olduğunu dışarıya çıkmadığını ve külli vefeyâta (toplu ölümlere) sebep olduğunu bildirmiştir. [3] Bölgede beş aydır etkisini gösteren veba hastalığı Ağustos ayından itibaren hafiflemeye başlamış ve yılsonu itibariyle ortadan kalkmıştır. Bu konuda Hicaz Fırka-i Askeriye Kumandanlığı'ndan gönderilen 22 Temmuz 1305/3 Ağustos 1889 tarihli iki kıta telgrafta Asîr sancağına tabi Gâmid ve Zehrân kabilelerinde hastalığın görülmediği, Benî Şehr'in bazı köylerinde vebaya benzer bir hastalığın zuhur ettiği ancak bunun da hafiflediği ifade

---

1 *Yemen Salnamesi*, (Yemen: Yemen Vilayeti Matbaası, 1313), 294-298.
2 BOA, *Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi Evrakı (HR.MKT)*.852.60.
3 BOA,*Y.A.HUS*.227.37.

edilmiştir.[1] Rumî yılın sonunda (6 Şubat 1305 tarihinde) Sıhhiye Nezâreti'ne gönderilen yazıda Asîr sancağındaki köylerde veba illetinin kalmadığı ifade edilmiştir.[2]

1307/1891 yılında Asîr bölgesinde kolera baş göstermiş ve pek çok can kaybına sebep olmuştur. 13 Teşrînisâni 1307/25 Kasım 1891 tarihli belgede kolera hastalığından dolayı Asîr, Ebha ve Kunfuda'da 87 kişinin, Mihail kasabasında 5 kişinin, Ebha'da 6 kişinin ve 7 Teşrînievvel'de askerlerden zabtiye yüzbaşısı ile mülazimin, Hudeyde'de 25 Teşrînievvel'den beri 1 kişinin vefat ettiği ve 17 Teşrînisâni'den sonra Yemen'de vefatın olmadığı bildirilmiştir.[3]

10 Temmuz 1309/22 Temmuz 1893 tarihinde Yemen Valisi Ahmed Feyzi tarafından Sana şehrinden Dâhiliye Nezâreti'ne gönderilen telgrafta; Sana, Taiz ve Hudeyde sancakları ile bunlara bağlı yerlerde sıhhat-ı umûmiyyenin berkemal olduğu ancak Hudeyde İnspektörlüğü'nden aynı gün alınan bilgiye göre Asîr sancağında veba hastalığının zuhur ettiği, durum ve keyfiyet hakkında Asîr mutasarrıflığından derhal malumat istendiği, oradan gelecek bilginin de hemen Dâhiliye Nezâreti'ne arz edileceği ifade edilmiştir.[4] Yemen Umûm Kumandanlığı tarafından 1 Ağustos 1309/13 Ağustos 1893 tarihinde gönderilen telgrafta Asîr sancağının Benî Şehr mahallinde veba illetinin zuhur ederek müstevli bir halde bulunduğu bildirilmiştir.[5]

Aradan bir hafta geçtikten sonra Sıhhiye Nezâreti, 8 Ağustos 1309/20 Ağustos 1893 tarihinde bu hastalığın Benî Şehr kasabası ve civarında birkaç defa zuhur ettiğini, mahalli olduğunu, dışardan gelmediğini, dışarıya da sirayet etmediğini, orada bulunan bir gölün suyunun yaz aylarında şiddet-i hararet hasebiyle çekilmesinden dolayı hâsıl olan taaffünât (kötü, pis kokular) sebebiyle zuhur ettiğine dair rivayetlerin olduğunu, Benî Şehr'de zuhur ettiği söylenen taun hastalığının kâmilen kalktığını, Asîr sancağında ahvâl-ı sıhhiyenin berkemal olduğunu bildirmiş ve vebaya sebebiyet veren gölün kurutulması için Yemen vilayetine bilgi verildiğini ifade etmiştir.[6]

Yemen vilayeti, Benî Şehr kazasında Benî Ömer kabilesine mensup Lahfa köyünde zuhur edip diğer bazı köylere sirayet eden veba illetinin külliyen mündefi' olduğunu (tamamıyla sona erdiğini) 16 Eylül 1309/28 Eylül 1893 tarihli yazıyla bildirmiştir. Dâhiliye Nezâreti'ne gelen bu bilgiler Sıhhiye Nezâreti'yle de paylaşılmıştır.[7]

1310/1894 yılında Asîr sancağında veba salgını tekrar zuhur etmiştir. Hastalığın bu yılda ilk tespiti, Cidde Karantina idaresine gelen hac kafilesinin muayenesi sırasında Tabip Binbaşı İbrahim Behlül Efendi tarafından yapılmıştır.[8] Asîr Sıhhiye Tababeti'nin gönderdiği 16 Haziran 1310 tarihli raporda bölgede veba illetinin zuhur ettiği ifade edilmiştir.[9] 7 Ağustos 1310/19 Ağustos 1894 tarihinde Makam-ı Seraskerî Mektubî Kalemi'nce yazılan arzda Benî Şehr kazası merkezindeki kabileler ile Bilad-ı Semer kabileleri arasında veba hastalığının zuhur ettiği ve askerler arasında vebaya yakalanan veya vebadan dolayı ölen hiçbir askerin bulunmadığı bildirilmiştir.[10] Kamaran[11] Tehaffuzhanesi İnspektörlüğü bölgede vebanın devam ettiğini ifade

---

1 BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Askeri Maruzat (Y.PRK.ASK)*.57.27.
2 BOA, *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi* (*DH.MKT)*.1700.56.
3 BOA,*DH.MKT*.1895.118.
4 BOA,*DH.MKT*.93.5.
5 BOA, *Babıali Evrak Odası Evrakı (BEO).*257.19253.
6 BOA,*BEO*.257.19526.
7 BOA,*DH.MK*.163.1.
8 BOA,*Y.A.HUS*.303.91.
9 BOA, *Sadâret Mektubî Kalemi Mühimme Kalemi (Odası) Belgeleri (A.MKT.MHM)*.571.11.
10 BOA, *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y.MTV)*.102.115.
11 Kamaran: Yemen Eyaleti'nin Hudeyde sancağının Bâcil kazasına bağlı bir nahiyedir. *Yemen Salnamesi*, 288.

etmiştir.[1] Yemen valisi ve umûm kumandanı 16 Mart 1311/28 Mart 1895 tarihli yazısıyla bu bilgileri doğrulamıştır. Mâbeyn-i Hümâyun Cânib-i Mulûkâne Başkatipliği tarafından sadır olan irâde-i seniyye-i hilâfet-penâhî ile bölgede görülen bu hastalığın veba, kolera, yoksa taun mu olduğu konusunda yeni bir tetkikatın yapılması istenmiştir.[2]

1310/1894 yılında başlayan veba durdurulamamıştır. Hastalık 1311/1896 yılında Benî Şehr kasabasındaki birçok köyde yayılmıştır. Yemen Valisi ve Umum Kumandanı Müşir Ahmed Feyzi'nin 6 Nisan 1311 tarihinde Sadâret makamına gönderdiği telgrafa göre veba illeti Benî Şehr'in el-Fudûl, Aksel ve el-Câr köylerinde zuhur etmiş, daha sonra Necdülkara', eş-Şa'b, Sidertüzzeydât, Sidretüttehâme ve Keyfe'a adlı bazı köylere de sirayet etmiş ve buralarda birçok kişinin hastalanmasına ve ölmesine sebep olmuştur. Şimdiye kadar 94 kişi salgından dolayı hasta olmuş ve 30 kişi vefat etmiştir. [3]

Bahri Ahmer (Kızıldeniz) Mevâki-i Sıhhiyesi'nden alınan bilgiler Asîr bölgesindeki vebanın 1312/1897 yılına kadar devam ettiğini ortaya koymuştur.[4] Yemen vilayetinden alınan 20 Mart 1312/1 Nisan 1896 tarihli telgrafta Asîr'de taun hastalığının olmadığı ifade edilmiştir.[5] Sıhhiye Nezâreti, 8 Şubat 1312/20 Şubat 1897 tarihinde Sadâret makamına bir yazı göndererek, Yemen vilayetinden ve Cidde Karantina İdaresi'nden gelen telgrafa göre Benî Şehr ve civarında zuhur eden veba illetinin külliyen ortadan kalktığını belirtmiştir.[6]

Asîr bölgesinde veba illetinden sonra taun hastalığı da görülmeye başlamıştır. 6 Kânunusâni 1315/18 Ocak 1900 tarihinde Sıhhiye Nezâreti'ne gönderilen yazıda Benî Şehr kazasında zuhur eden taun hastalığından dolayı ahaliden 15 kişinin vefat ettiği ifade edilmiştir.[7] 1316/1900 yılında bölgeye gönderilen doktor hastalığın mahiyeti hakkında bir araştırma yapmış ve hastalığın taun olduğunu bildirmiştir.[8] Bölgeye araştırma yapmak üzere giden ve bölgedeki beş köyde tetkik ve muayeneler yapan Tabib Kasım İzzeddin Efendi tarafından hazırlanan ve 6 Mart 1316/19 Mart 1900 tarihinde gönderilen raporda yalnız Tenûme adlı bir köyde sekiz kişinin humma-yı tifoidî hastalığına yakalandığı ve bölgede veba hastalığının görülmediği ifade edilmiştir.[9] 16 Mayıs 1316/29 Mayıs 1900 tarihi itibariyle Asîr sancağının Lasıffe mahallinde veba illetinin külliyen zail olduğu, Benî Şehr kazasında da ahvâl-ı sıhhiyenin yolunda olduğu bildirilmiştir.[10] Bu durum ertesi yıl da devam etmiştir. Sadâret makamından 14 Eylül 1317/27 Eylül 1901 tarihinde gönderilen yazıda Asîr'deki ahvâl-i sıhhiyenin berkemal olduğu ve veba illetinden bir eser görülmediği açıkça belirtilmiştir.[11]

1318/1902 yılına gelince veba illeti tekrar patlak vermiş, çok şiddetli geçmiş ve yüzlerce kişinin hastalanmasına ve ölmesine neden olmuştur. Benî Şehr kazasına bir buçuk saat mesafede vaki Kasım Sâbit adlı mahalde 20-26 Nisan 1318/3-9 Mayıs 1902 tarihleri arasında 11 kişi vebaya yakalanmış ve bunlardan 3'ü vefat etmiştir.[12] Sabya

---

1 BOA,*Y.A.HUS*.322.46.
2 BOA,*A.MKT.MHM*.571.28.
3 BOA,*A.MKT.MHM*.571.28.
4 BOA,*A.MKT.MHM*.573.13.
5 BOA,*DH.MKT*.2185.91.
6 BOA,*A.MKT.MHM*.573.13.
7 BOA,*DH.MKT*.2297.121.
8 BOA,*DH.MKT*.2345.133. BOA,*DH.MKT*.2349.17.
9 BOA,*Y.A.HUS*.4040.87.
10 BOA,*Y.A.HUS*.407.15.
11 BOA,*A.MKT.MHM*.581.3
12 BOA,*A.MKT.MHM*.581.3.

Kaymakamlığı'ndan alınan 2 Mayıs 1318/15 Mayıs 1902 tarihli telgrafta hastalıktan dolayı 12 gün zarfında 150 kişinin vefat ettiği ve bölgeye doktor gönderildiği bildirilmiştir. Sadâret makamı 9 Mayıs 1318/22 Mayıs 1902 tarihinde Dâhiliye Nezâreti'ne konu hakkında bir yazı göndermiştir. Yazıda mahallinden alınan bilgilere göre Sabya'da zuhur eden hastalığın kolera olduğunu, şimdiye kadar 250 vukuata ve 80 kadar da vefata sebep olduğunu, hastalığın çok seri bir şekilde yayıldığını ve tüm Yemen vilayetini istila edebilecek cihette bulunduğunu ifade etmiştir. [1]

Sana'dan gönderilen 18 Mayıs 1318/31 Temmuz 1902 tarihli telgrafta Sabya ile mülhakatında 02-12 Mayıs/15-25 Temmuz arasında kolera hastalığı sebebiyle herhangi bir vukuatın olmadığı bildirilmiştir. [2] Aradan bir ay geçmemiştir ki Hudeyde'nin Halif köyünde kolera hastalığının zuhur ettiği bildirilmiştir.[3] 28 Ağustos 1318/10 Eylül 1902 tarihinde Sıhhiye Nezâreti'nin Sadâret makamına gönderdiği yazıda kolera illetinden şüpheli 4 hastadan ikisinin vefat ettiği, Kunfuda'da bu zamanda koleranın hüküm sürdüğü ifade edilmiştir.[4]

Yemen vilayetinden gönderilen 27 Eylül 1318/10 Ekim 1902 tarihli yazıda Hudeyde'de 29 Ağustos'tan 15 Eylül 1318 tarihine kadar kimsenin hastalanmadığı, 15 Eylül'den 27 Eylül'e kadar 41 kişinin hastalandığı ve 31 kişinin de vefat ettiği ancak bunlarında da koleradan kaynaklanmadığı, sıhhi tedbirlere devam edildiği ifade edilmiş ve Kamaran Tehaffuzhanesi'nden bir doktorun gönderilmesi talep edilmiştir.[5] 1318/1903 yılında Asîr'e bağlı Mihail kazasında hüküm ferma olan kolera illeti Osmanlı askerleri arasında da yayılmış ve 300 asker hastalanmış ve 200 kadar asker de vefat etmiştir. Ayrıca 7. Ordu-yu Hümayun, Midi şehrinde yayılan koleradan dahi 130 askerin öldüğünü bildirmiştir. Sadâret makamı, Sıhhiye ve Dâhiliye nezâretlerine gönderdiği 11 Teşrînisâni 1318/24 Ocak 1903 tarihli yazıyla hastalığın yayıldığı bölgelerde gerekli tedbirlerin alınmasını ve hastalığın ortadan kaldırılmasına önem gösterilmesini istemiştir.[6]

1.2. Salgın Sürecinin Yönetimi ve Bürokrasisi

Osmanlı Devleti, tahtı riyasetindeki tüm bölgelerde olduğu gibi Yemen'in Asîr bölgesinde de ortaya çıkan veba ve kolera gibi salgın hastalıklarla ilgili gelişmeleri yakından takip etmeye ve salgın sürecini en iyi şekilde yönetmeye çalışmıştır. Salgının başlangıcından bitişine kadarki süreçte kurumlar arasında sağlıklı bilgi alışverişinin ve koordinasyonun sağlanmasına önem vermiştir. Bu vesileyle kurumlar arasında sürekli bürokratik yazışmalar yapılmıştır. Osmanlı arşivlerinde muhafaza edilen bu yazışmalar bize konumuzu aydınlatmaya ışık tutmuştur. Yemen'in Asîr bölgesinde görülen veba ve kolera gibi salgın hastalıklarla ilgili arşiv belgeleri incelendiğinde Yıldız Saray-ı Hümâyun Baş Kitabet Dairesi,[7] Mâbeyni Hümâyun Baş Kâtipliği,[8] Bâbıâli Dâire-i Sadâret,[9] Sadâret Makamı,[10] Sıhhiye Nezâreti, Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye,[11]

---

1 BOA,*DH.MKT*.503.35.
2 BOA,*DH.MKT*.503.35.
3 BOA,*DH.MKT*.503.35.
4 BOA,*DH.MKT*.503.35.
5 BOA,*DH.MKT*.503.35.
6 BOA,*A.MKT.MHM*.584.8.
7 BOA, *İrade Dahiliye* (*İ.DH)*.1146.89374; BOA,*Y.PRK.SH*.3/8; BOA, *İrade Hususi* (*İ.HUS)*. 35-87; 51/54.
8 BOA,*İ.DH*.1146.89374; BOA,*A.MKT.MHM*.571.28; BOA,*Y.A.HUS*.4040.87.
9 BOA,*Y.A.HUS*.227/37; BOA,*Y.A.HUS*.322.46.
10 BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı (Y.PRK.BŞK)*.33.93; BOA,*Y.A.HUS*.322.46; BOA,*A.MKT.MHM*.571.28; BOA,*Y.A.HUS*.4040.87; BOA,*DH.MKT*.2548.60.
11 BOA, *Y.PRK.SH*.3/8; BOA,*DH.MKT*.1695.30; BOA,*DH.MKT*.1696.23; BOA,*DH.MKT*.93.24; BOA,*DH.MKT*.109.3; BOA,*DH.MKT*.149.13; BOA,*BEO.*257.19526; BOA,*DH.MK*.163.1;

Dâhiliye Nezâreti,[1] Bahriye Nezâreti,[2] Maliye Nezâreti,[3] Posta ve Telgraf Nezâreti,[4] Şehr Emaneti ve Zabtiye Nezâreti,[5] Tophane-i Âmire,[6] Rusûmât Emâneti,[7] Makam-ı (Taraf-ı) Vâlâ-yı Seraskerî[8] Makam-ı Seraskerî Mektubî Kalemi,[9] Umum Mekâtib-i Askeriye-i Şâhâne Nezâreti,[10] Umûm Erkân-ı Harbiye Dairesi,[11] Yemen Umûm Kumandanlığı,[12] Hicaz Fırka-i Askeriye Kumandanlığı,[13] Makam-ı Seraskerî Sıhhiye Dairesi,[14] Yemen vilayeti,[15] Hicaz vilayeti,[16] Asîr sancağı mutasarrıflığı,[17] Asîr Sıhhiye Tebâbeti,[18] Asîr Sıhhiye Memurluğu,[19] Cidde Karantina İdaresi,[20] Cidde Karantina İnspektörlüğü,[21] Kunfuda Sıhhiye İdaresi[22] ve Kamaran Tehaffuzhanesi İnspektörlüğü,[23] gibi kurumlar arasında çeşitli bürokratik yazışmaların yapıldığı tespit edilmiştir. Bu veriler bize yazışmaların genelde 6 ana kurum arasında gerçekleştiğini göstermektedir. Birincisi padişah, ikincisi sadrazam, üçüncüsü nezâretler (bakanlıklar), dördüncüsü askeri kurumlar, beşincisi vilayetler ve altıncısı ise yerel sağlık kurumları. Salgın süreci boyunca bu kurumlar arasından sürekli bir koordinasyon sağlanmıştır.

Yemen vilayeti, bölgenin sağlık durumu, salgının etkisi, hasta ve ölüm vakaları hakkında yeni verileri ve gelişmeleri sadarete ve nezâretlere özellikle Sıhhiye ve Dâhiliye nezâretlerine bildirmiş ve bölgede alınacak tedbirlerin uygulanması konusunda merkezden gelen talimatları yerine getirmeye gayret göstermiştir.[24] Nezâretler aldıkları bilgileri süratle merkezi yürütmenin başı olan Saray-ı Hümayun ve Sadaret Makamına iletmişler ve bu kurumlarla yerel birimler arasındaki iletişimi ve koordinasyonu sağlamışlardır. Sıhhiye Nezâreti salgınla mücadelede alınacak sağlık tedbirleri konusunda çalışmalar yapmıştır. Sıhhiye Nezâreti bünyesindeki Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye, toplantılar yaparak tedbirlerle alakalı çeşitli kararlar almıştır. Alınan

---

BOA,*A.MKT.MHM*.570.8; BOA,*A.MKT.MHM*.571.11; BOA,*A.MKT.MHM*.571.28; BOA,*A.MKT.MHM*.573.13; BOA,*Y.MTV*.150/15; BOA,*DH.MKT*.2548.60.

1 BOA,*DH.MKT*.93.24; BOA,*DH.MKT*.109.3; BOA,*DH.MKT*.149.13; BOA,*DH.MK*.163.1; BOA,*A.MKT.MHM*.570.8; BOA,*DH.MKT*.264.56; BOA,*A.MKT.MHM*.571.11; BOA,*Y.A.HUS*.3030.91; BOA,*A.MKT.MHM*.571.28; BOA,*A.MKT.MHM*.573.13; BOA,*DH.MKT*.2548.60.

2 BOA,*A.MKT.MHM*.570.8; BOA,*Y.A.HUS*.3030.91; BOA,*Y.A.HUS*.322.46; BOA,*A.MKT.MHM*.571.28; BOA,A.*MKT.MHM*.573.13; BOA,*Y.A.HUS*.407.15.

3 BOA,*DH.MKT*.2078.66.

4 BOA,*A.MKT.MHM*.581.3.

5 BOA,*DH.MKT*.149.13.

6 BOA,*Y.A.HUS*.3030.91; BOA,*Y.A.HUS*.322.46; BOA,A.*MKT.MHM*.571.28; BOA,*A.MKT.MHM*.573.13. BOA,*Y.A.HUS*.407.15.

7 BOA,*Y.A.HUS*.322.46; BOA,*A.MKT.MHM*.571.28; BOA,*A.MKT.MHM*.573.13; BOA,*Y.A.HUS*.407.15;

8 BOA,*A.MKT.MHM*.570.8; BOA,*Y.A.HUS*.3030.91; BOA,*Y.A.HUS*.322.46; BOA,A.*MKT.MHM*.571.28; BOA,*Y.A.HUS*.407.15.

9 BOA,*Y.MTV*.102.115.

10 BOA,*DH.MKT*.2548.60.

11 BOA,*BEO*.257.19253.

12 BOA,*BEO*.257.19253.

13 BOA,*Y.PRK.ASK*.57.27.

14 BOA,*BEO*.257.19253.

15 BOA,*DH.MKT*.93.24; BOA,*DH.MKT*.109.3; BOA,*BEO*.257.19526; BOA,*Y.A.HUS*.3030.91; BOA,*A.MKT.MHM*.571.28; BOA,*DH.MKT*.2548.60.

16 BOA,*İ.DH*.1146.89374; BOA,*A.MKT.MHM*.571.28.

17 BOA,*DH.MKT*.93.24; BOA,*DH.MKT*.2548.60.

18 BOA,*A.MKT.MHM*.571.11.

19 BOA,*A.MKT.MHM*.571.28.

20 BOA,*DH.MKT*.264.56; BOA,*A.MKT.MHM*.571.11.

21 BOA,*Y.A.HUS*.227/37; BOA,*A.MKT.MHM*.571.28.

22 BOA,*Y.A.HUS*.227/37.

23 BOA,*Y.A.HUS*.322.46; BOA,*Y.MTV*.150.15; BOA,*İ.HUS*. 51.54.

24 BOA,*A.MKT.MHM*.573.13; BOA,*DH.MKT*.93.5.

kararlar Saray-ı Hümayun ve Sadaret makamının onayına sunulmuştur. Saray-ı Hümayun ve Sadaret makamı, salgınla mücadele kapsamında alınan kararların uygulanması konusunda nezâretlere, askeriyeye ve vilayetlere talimatlar göndermiştir. Tophane-i Âmire, Şehr Emaneti ve Zabtiye Nezâreti, Makam-ı (Taraf-ı) Vâlâ-yı Seraskerî, Makam-ı Seraskerî Mektubî Kalemi, Umûm Erkân-ı Harbiye Dairesi, Yemen Umum Kumandanlığı ve Hicaz Fırka-i Askeriye Kumandanlığı gibi askeri kurumlara gönderilen talimatlar genellikle karantinanın uygulanması ve askeri kordonların oluşturulması kapsamındaki tedbirlerle alakalı olmuştur.[1] Maliye Nezâreti bölgeye gönderilen doktorların maaş ve harcırahlarıyla ilgili konularda devreye girmiştir.[2] Askeriye bünyesindeki Makam-ı Seraskerî Sıhhiye Dairesi, salgın bölgesine gönderilen ve orada görev yapan askeri doktorlarla ilgili iş ve işlemlerde sorumluluklar yüklenmiştir. Salgın bölgesinde gerekli tıbbi tedbirlerin itina ile devam ettirilmesi, kullanın eşya ve edevatın yakılması, hastalığın önüne geçilerek mahdud bir halde bırakılması için lazım gelen fennî tedbirlerin icra edilmesi işlerini yürütmekten de sorumlu olmuşlardır.[3]

Yemen'de bulunan 7. Ordu,[4] bölge hastanelerinin teşkili, doktor ve eczacı atamaları, tıbbi ve sıhhi malzemelerin temini, sıhhiye personelinin çalışmaları[5] ve askeri kordonların oluşturulması[6] gibi birçok yönden salgınla mücadelede önemli katkılar sunmuştur.

Rusûmat Emâneti Kurumu karantinanın uygulandığı limanlara yurtdışından gelen gemiler hakkında alınacak tedbirlerle ilgili yazışmalarda konuya müdahil olmuştur.[7] Asîr Sıhhiye Tebâbeti, Asîr Sıhhiye Memurluğu, Cidde Karantina İdaresi, Cidde Karantina İnspektörlüğü, Kunfuda Sıhhiye İdaresi, Kamaran Tehaffuzhanesi İnspektörlüğü gibi yerel sağlık teşkilatları bölgedeki salgınla yüz yüze mücadele eden birimler olmuştur. Bu birimler bölgedeki salgınla ilgili gerekli sıhhi ve fenni tedbirlerin alınması, tedâbîr-i sıhhiye ve tehaffuziyenin icra edilmesi ve karantinanın uygulanmasında aktif roller üstlenmişlerdir. Bölgedeki vakaların sayısı, mahiyeti, niteliği, bölgede görev yapan doktorlar, alınan tedbirler ve yapılan tıbbî müdahaleler hakkında da an be an vilayete, sadarete ve nezâretlere telgraflar göndererek bilgiler sunmuşlardır.[8]

1.3. Sıhhiye Nezâreti ve Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye'nin Rolü

Asîr bölgesindeki veba ve kolera salgınıyla ilgili tüm gelişmeleri en yakından takip eden bakanlık hiç şüphesiz Sıhhiye Nezâreti olmuştur. Sıhhiye Nezâreti bölgedeki salgın sürecinde gerek Yemen'deki valilik, mutasarrıflık, sıhhiye idaresi ve karantina inspektörlüğü gibi birimlerle gerek Dâhiliye, Maliye ve Bahriye gibi nezaretlerle gerekse sadaret ve Yıldız Sarayı ile sürekli işbirliği içinde olmuş ve gelişmeleri yakından takip etmiştir. Salgınla ilgili alınacak tedbirlerin belirlenmesi ve uygulanması konusunda önemli sorumluluklar üstlenmiştir. Bünyesinde bulunan Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye salgın sürecinde gerektiği zamanlarda toplantılar yapmış, salgının ortadan kaldırılması için yapılması gereken tedbirleri tespit etmiş ve gerekli kararları almıştır.

---

1 BOA, *İ.HUS*.35.87; BOA,*A.MKT.MHM*.575.14; BOA,*A.MKT.MHM*.573.13; BOA,*DH.MKT*.149.13; BOA,*Y.PRK.*SH.3.8.

2 BOA,*DH.MKT*.2078.66.

3 BOA,*BEO*.257.19253.

4 Cengiz Çakaloğlu "Yemen İsyanı Ve Trabzon Redif Taburu", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/1 (2007) 99.

5 Neslihan Bolat, *I. Dünya Savaşı'nda 7. Kolordu'nun (Yemen) Sıhhî Durumu*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 41-68.

6 BOA,*BEO*.257.19253.

7 BOA,*Y.A.HUS*.407.15; BOA,*A.MKT.MHM*.581.3.

8 BOA,*DH.MKT*.109.3; BOA,*DH.MKT*.503.35.

Alınan kararlar, Sıhhiye Nezareti, Sadaret ve Yıldız Sarayı aracılığıyla uygulanması için ilgili birimlere tebliğ edilmiştir. Salgının yok edilmesi ve şiddetinin hafifletilmesi noktasında Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye çok önemli görevler üstlenmiştir. Salgınla mücadele kapsamında karar alma mekanizması açısından değerlendirilecek olursa Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye'yi ve kararlarını, günümüzde Covid-19 pandemisiyle mücadele sürecinde ülkemizdeki Sağlık Bakanlığına bağlı Bilimsel Danışma Kuruluna ve kararlarına benzetmek mümkündür.

1305/1889 yılında Benî Şehr bölgesinde çıkan vebanın toplu ölümlere sebep olması üzerine Bâbıâli Dâire-i Sadâret, 29 Haziran 1305/11 Temmuz 1889 tarihli yazısıyla Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye'nin acele toplantı yapmasına ve bu meclisten bir karar çıkıncaya kadar Asîr ile Hicaz arasındaki kara ve deniz nakliyatının durdurulmasına karar vermiştir.[1] Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye 30 Haziran 1305/12 Temmuz 1889 tarihinde olağanüstü toplanarak konuyu müzakere etmiştir. Bölgedeki vebanın toplu ölümlere sebep olması, ciddiyetini koruması ve Hicaz bölgesine sirayet etme tehlikesi göstermesi meclisi ciddi kararlar almaya sevk etmiştir. Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye müzakereler sonunda şu kararları almıştır:

1. Asîr bölgesinde hastalık bulunan mahallerin askerler tarafından kordon altına alınması, vebadan vefat edenlerin elbise ve eşyalarının yakılarak hastalığın söndürülmesi ve izale edilmeye çalışılması, birincisinden daha geniş olan bir askeri kordonun oluşturulması, vebalı bölgelerine giriş ve çıkışın külliyen yasaklanması,

2. Luhayye iskelesinden Lîs iskelesine kadar Yemen sahillerinden ve Asîr tarafından gelecek olanların Cidde'nin Ebû Ali Cezire-i Hâliyesi'nde on gün karantinada tutulması, yolcuların, gemilerin ve gelen eşyaların nizamname ahkâmına göre tathîrât ve tebhîrâtına (temizlenmesi ve tütsülenmesine/dezenfekte edilmesine) özellikle bu bölgeden gelen askerlerin elbiselerinin yakılmasına önem verilmesi, şüpheli kişilerin veba bulaştırması olasılığından dolayı vapurlardaki kamaralara ve tehaffuzhanelere girişlerine izin verilmemesi, çadır, su ve çeşitli ihtiyaçlarının Cidde Hükümet Dairesi tarafından tedarik edilmesi,

3. Hicaz vilayeti girişinde (hududunda) oluşturulan kordon-ı berriyyeye Mekke sıhhiye tabibiyle müzakere edilerek bir kat daha fazla önem verilmesi, Lis-Taif güzergâhını kullanarak kara yoluyla güney taraftan Hicaz'a gelecek olanların reddedilmesi ve iade edilmesi, bu anlamda Asîr ve Yemen taraflarından kara yolundan kafile ve perakende suretiyle gelecek olanlara ruhsat verilmemesi, bu gelişi önlemek amacıyla Yemen tarafından kara yoluyla gelmeyi düşünen hacılara yola çıkmadan evvel daha şimdiden haber verilerek kara yolunu değil deniz yolunu tercih etmeleri ve kara yolunun askeri kordon ile kapatılacağı konusunda bilgilendirmenin yapılması, böylece Hicaz vilayeti hududundaki kordon yerinde oluşabilecek izdihamın önlenmesi, Hudeyde'nin karantinadan hariç tutulmasından dolayı Asir'den Hudeyde'ye gelmek isteyenlerin Luhayye'ye doğru gönderilmesi,

4. Kunfuda'dan Cidde'ye gelmesi beklenen ve Asîr tarafından gelen askerleri taşıyan idare-i mahsûsa vapurunun bir gün evvel verilen emir gereğince Cidde'deki izdiham ve karışıklıktan uzak tutularak Ebû Ali Ceziresi'ne gönderilmesi, bu vapurdaki yolcu ve eşyaların karaya çıkarılması, geminin içinin ve dışının, yolcuların elbise ve tüm eşyalarının titizlikle temizlenmesi ve dezenfekte edilmesi, bilhassa Asîr efradının elbiselerinin yakılması, geminin ve yolcuların on gün karantina altına alınarak temizlenmesi, temizlendiklerinden emin olunduktan sonra beri tarafa geçişine müsaade edilmesi,

---

[1] BOA,*Y.A.HUS*.227.37.

5. Alınan tedbirlerin ve karantina uygulamalarının Mısır İdare-i Sıhhiyesine bildirilmesi, 1290 senesinde Asîr'de görülen veba nedeniyle Mertur'da hacılara 21 gün karantina uygulayarak hacılara eziyet veren ve beyhude yere hacıların izdihamına sebep olan Mısır İdare-i Sıhhiyesi'nin böylesi hatalı uygulamalarına engel olunması,[1]

Meclis-i Umûr-ı Sihhiye, Benî Şehr mahallinde bir müddetten beri hükmünü icra eden veba illetinin zail olması üzerine 26 Kânunuevvel 1305/7 Ocak 1890 tarihinde bir toplantı yapmıştır. Toplantıda Lis'ten Luhayye'ye kadar Yemen sahillerinden gelenler için icra edilen beş günlük karantina uygulamasının kaldırılmasına karar vermiştir. Sıhhiye Nezâreti, alınan kararı iki gün sonra Bâbıâli Dâire-i Sadâret'e bildirmiş ve Dâire-i Sadâret de kararın uygulanması talimatını vermiştir.[2]

Aradan üç yıl geçtikten sonra Asîr bölgesinde veba durumu yeniden ortaya çıkmıştır. Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye, Yemen'in Asîr bölgesindeki şüpheli veba durumu hariç Basra, Hicaz, Yemen ve civarında kolera illetinden eser kalmaması sebebiyle 28 Eylül 1309/10 Ekim 1893 tarihinde yeni kararlar almıştır. Buna göre;

- Karar tarihinden itibaren Yemen ve Hicaz sahillerinden çıkacaklara şamil olmak üzere karantinanın kaldırılmasına,
- Ma'mûratu'l-Hamidiye ve Luhayye dâhil olmak üzere bu iskeleler arasında bulunan sahillere gelenler hakkında daha önceden olduğu üzere on günlük karantinanın icra edilmesine,
- Yemen ve Hicaz sahillerine geleceklerin merâkiz-i sıhhiyye-i Osmaniyede tabip muayenesine tabi tutulmasına,
- Basra, Mahmere ve Fâd iskelelerinden gelenlere karşı on günlük karantinanın devam etmesine,
- Kamaran ve Ebu Sa'd tehaffuzhanelerinden birinde icra olunmak üzere on günlük karantina süresinin beş güne düşürülmesine karar verilmiştir.

Alınan kararlar ertesi gün Dâhiliye Nezâreti'ne bildirilmiştir.[3]

Yıldız-ı Hümayun Baş Kitabet Dairesi'nden 1 Teşrînisâni 1309/13 Kasım 1893 tarihinde Sadâret makamına gönderilen yazıda Asîr kıtasının Benî Şehr kazasında zuhur eden vebanın ve İzmir'deki kolera illetinin külliyen yok olduğu ifade edilmiştir.[4]

1312/1896 yılında Asîr sancağında veba salgını zuhur etmiş ve buna binaen Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye yeni kararlar almıştır. Buna göre Mamuretülhamidiye ve Luhayye dâhil olduğu halde bu iki yer arasındaki sahillerden gelen gemilerin Ebû Sa'd ve Kamaran tehaffuzhanelerinde on gün süreyle karantinaya alınmasına ve yolcuların ve kullandıkları eşyalarının tebhîrat ve tathîrât uygulamasıyla usulüne uygun olarak temizlenmesine karar vermiştir. Alınan kararlar, uygulanması amacıyla Taraf-ı Vâla-yı Seraskerî'ye, Dâhiliye Nezâreti'ne, Bahriye Nezâreti'ne Tophane-i Âmire Müşiriyye ve Rusûmât Emaneti kurumlarına bildirilmiştir.[5] Alınan tedbirler de fayda sağlamış olacaktır ki hastalık senenin sonunda ortadan kalkmıştır. Sıhhiye Nezâreti 8 Şubat 1312/20 Şubat 1897 tarihinde Sadâret makamına bir yazı göndererek, Benî Şehr ve civarındaki zuhur eden veba illetinin külliyen ortadan kalktığını, Kamaran ve Luhayye dâhil olmak üzere bu ikisi arasındaki Yemen sahillerinden gelenlere karşı konulan 10 günlük karantina uygulamasının Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye'de alınan karar gereği ilga edildiğini ifade etmiş ve kararın Makam-ı Vâlâ-yı Seraskerî, Bahriye Nezâreti, Dâhiliye

[1] BOA,*Y.PRK.SH*.3.8.
[2] BOA,*Y.A.HUS*.232.39.
[3] BOA,*DH.MKT*.149.13; BOA,*A.MKT.MHM*.570.8.
[4] BOA,*Y.PRK.BŞK*.33.93.
[5] BOA,*A.MKT.MHM*.573.13.

Nezâreti ve Rusûmât Emaneti kurumlarına iletilmesini talep etmiştir. Sadâret makamı da iki gün sonra ilgili birimlere bir yazı yazarak kararın uygulanmasını istemiştir.[1]

1312/1897 yılında Bombay'da[2] çıkan veba sebebiyle Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye bir toplantı yaparak Hindistan ve Karaçi sahillerinden gelecek hacıların karantinaya alınması konusunu görüşmüştür. 24 Kânunuevvel 1312/5 Ocak 1897 tarihinde yapılan görüşmeler sonunda; Kamaran[3] Tehaffuzhanesi'nde icra edilmekte olan 10 günlük karantina süresinin daha da artırılarak Hindistan'dan gelen gemiler için 15 güne çıkartılması,[4] vapurlardaki eşyaların tamamıyla dışarı çıkartılması, icabına göre tütün makinası ve diğer kimyevi maddelerle tebhîr edilmesi (temizlenmesi ve dezenfekte edilmesi), hastalığın bulaştığı eşyaların yakılması, veba tespit edilen vapurların karantina sürelerinin 20 güne çıkartılması, vebanın tekerrür etmesi halinde bu sürenin daha da artırılması ve bu gibi vapurların geldikleri yere gönderilmesi kararı alınmıştır. Alınan kararlar Makam-ı Sadâret'e ve Kamaran İnspektörlüğüne bildirilmiştir.[5]

1317/1901 yılında Benî Şehr'de 11 kişinin vebaya yakalanması ve 3 kişinin de ölmesi üzerine Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye tarafından Kunfuda'dan Mamuratülhamidiye'ye kadar Yemen sahillerinden geleceklerin tehaffuzhanede 10 gün karantinaya alınması, yolcular ve onlara ait eşya ve elbiseler için tathîrât ve tebhirât uygulanması hususunda kararlar alınmıştır. Alınan kararlar Sadâret makamınca Taraf-ı Vâlâ-yı Seraskerî ile Bahriye, Dâhiliye, Posta ve Telgraf nezâretlerine, Tophane-i Âmire Müşîriyeti ve Rusûmât Emaneti Celîleleri'ne 11 Mayıs 1317/24 Mayıs 101 tarihinde bildirilerek uygulanması istenmiştir. Sadâret makamı, 14 Eylül 1317/27 Eylül 1901 tarihinde mezkûr birimlere tekrar bir yazı göndererek Asîr'deki ahvâl-i sıhhiyenin berkemal olduğunu, veba illetinden bir eser görülmediğini ifade etmiş ve Meclis-i Umûr-ı Sıhhiyenin kararı gereğince mezkûr sahillerde uygulanan on günlük karantinanın kaldırıldığı haber vermiştir.[6]

1318/1902 yılında Sabya'da zuhur eden, 250 vukuata ve 80 kadar da vefata sebep olan veba sebebiyle bir toplantı yapan Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye konuyu etraflıca görüşmüş ve şu kararları almıştır;

- Mamuratülhamidiye ve Luhayye hariç bu iki mahal arasındaki sahillerden geleceklerin tehaffuzhanelerde on gün karantinaya alınması,
- Cizan bölgesinin kordon altına alınması,
- Hastalığın hüküm ferma olduğu yerde heyet-i tıbbiyece gerekli tedâbîr-i sıhhiye ve tebhîriyenin icra edilmesi,
- Hastalığa sebep olan şeylerin mahvedilmesi,
- Hudeyde Karantinası Tabip Vekili Doktor Yuvan'ın bu hizmette istihdam edilmesi,

Alınan kararlar, uygulanması amacıyla Yemen vilayetine tebliğ edilmiştir[7]

---

[1] BOA,*A.MKT.MHM*.573.13.

[2] Günümüzde Hindistan'ın Maharaştra eyaletinin merkezi konumunda olan Bombay, dünyanın en büyük on şehri arasında yer alır. Çoğunlukla müslümanların yaşadığı bu şehir önemli bir ticaret merkezidir. Sayyid Maqbul Ahmad, "Bombay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/280.

[3] Kamaran: Yemen Eyaleti'nin Hudeyde sancağının Bâcil kazasına bağlı bir nahiyedir. *Yemen Salnamesi*, 288.

[4] BOA,*İ.HUS*. 51.54.

[5] BOA,*Y.MTV*.150/15.

[6] BOA,*A.MKT.MHM*.581.3.

[7] BOA,*DH.MKT*.503.35.

2. Asîr Bölgesinde Salgına Karşı Alınan Tedbirler

2.1. Bölgeye Gönderilen Doktorlar ve Hazırlanan Doktor Raporları

Asîr bölgesinde görülen salgın hastalıklarla mücadele kapsamında alından tedbirlerin başında bölgeye doktorların gönderilmesi olmuştur. Bölgeye giden doktorlar bölgede hem sıhhi tedbirleri uygulamışlar hem salgının tedavisinde aktif roller üstlenmişler hem de salgının mahiyeti ve gelişmeler hakkında raporlar hazırlamışlardır. Bu raporlar da daha sonra uygulanacak tedbirlerin belirleyicisi olmuştur.

1290/1874 yılında Benî Şehr mahallinde ortaya çıkan, birkaç kişinin vefat etmesine sebep olan ve kayıtlara damla hastalığı olarak geçen hastalıkla mücadele için bölgeye doktor gönderilmiştir. Doktor hastalığın durumu ve neden kaynaklandığına dair araştırmalar yapmıştır. Konu ile ilgili bazı rivayetleri tespit etse de tam olarak neden kaynaklandığının anlaşılamadığını ifade etmiştir.[1]

Dâhiliye Nezâreti, 11 Temmuz 1309/23 Temmuz 1893 tarihinde Sıhhiye Nezâreti'ne gönderdiği yazıda Asîr sancağı dâhilinde veba illetinin zuhur etmesi üzerine mahalline gönderilen doktor marifetiyle gerekli tedbirlerin icra ettirilmesini talep etmiştir. Hastalığın şiddetinin keyfiyeti ve verdiği zararlar hakkında mahallinden henüz bir bilgi gelmediğini, gelecek bilgilerin de Sıhhiye Nezâreti'yle paylaşılacağını ifade etmiştir.[2] Yemen Valisi Ahmed Feyzi tarafından Dâhiliye Nezâreti'ne aynı gün gönderilen ikinci telgrafta bugün itibariyle Asîr Sancağı Mutasarrıflığı'ndan yeni bilgi geldiğini bildirmiştir. Bu yeni bilgiye göre Benî Şehr kazasına gönderilen doktor durum tespiti yapmış ve bir rapor hazırlamıştır. Bu raporda Benî Ömer, Benî Kerîm ve Benî Yunus kabilelerinde taun illetinin hükümferma olduğu ve gerekli tedbirlerin süratle alındığı beyan edilmiştir. Dâhiliye Nezâreti gelen doktor raporunun yeterli bilgi içermediğini, hastalığın şiddeti ve zayıflığı hususuna ve etraftaki komşu kabilelere yönelik gerekli tedbirlerin alınıp alınmadığı konusuna değinmediğini ifade etmiştir.[3]

Yemen Valisi Ahmed Feyzi, Dâhiliye Nezâreti'ne gönderdiği 24 Temmuz 1309/5 Ağustos 1893 tarihli telgrafta Benî Şehr kazasında görülen veba salgınına karşı tedbir almak için Asîr Furka-i Askeriyesi doktorlarından bir doktorun bulundurulduğunu ancak bunun yeterli olmadığını beyan etmiş ve Sıhhiye Nezâreti'nden bölgeye bir iki doktorun daha tayin edilmesini talep etmiştir. Dâhiliye Nezâreti durumu 31 Temmuz 1309/12 Ağustos 1893 tarihli yazıyla Sıhhiye Nezâreti'ne bildirmiştir. Sıhhiye Nezâreti gerekli çalışmaları başlatmış ve Dâhiliye Nezâreti'ne gönderdiği 6 Ağustos 1309/18 Ağustos 1893 tarihli yazısında Benî Şehr kazasında zuhur etmiş olan veba illeti hakkında tetkîkât-ı fenniye ifa etmek ve tedâbîr-i lâzime-i sıhhiye ve tehaffuziye icra eylemek üzere Kamaran Tehaffuziyesi doktorlarından Doktor Moskidis ile Doktor Kantopolidis'in bölgeye gönderilmiş olduğunu bildirmiştir. Sıhhiye Nezâreti altı gün sonra bölgeye mezkûr iki doktorun gönderildiğini Yemen vilayetine de bildirmiştir.[4]

Yemen Valisi 30 Mart 1311/11 Nisan 1895 tarihinde Sadâret makamına bir telgraf göndermiş ve telgrafta Asîr'de 3 doktorun bulunduğunu, veba illetinin yayılması karşısında bunların yeterli olmadığını ve seyyar durumda olan askerî doktorların bölgeye gönderilmesine ihtiyaç duyulduğunu ifade etmiştir. Bu kapsamda bir doktorun Asîr'e tayin edilmesini ve maaş ve harcırahının Sıhhiye Nezâreti tarafından karşılanmasını istemiştir.[5]

---

[1] BOA,*HR.MKT*.852.60.
[2] BOA,*DH.MKT*.93.24
[3] BOA,*DH.MKT*.93.24.
[4] BOA,*DH.MKT*.109.3; BOA,*BEO*.257.19526.
[5] BOA,*A.MKT.MHM*.571.28.

Yemen vilayetinden Sıhhiye Nezâreti'ne gönderilen 4 Teşrînisâni 1312/16 Kasım 1896 tarihli yazıda ifade edildiğine göre Asîr'in es-Sâbit köyünde taun belirtileri gösteren bir hastalık zuhur etmiş ve hükümferma olmuştur. Bölgeye doktor gönderilmiştir. Doktorun yaptığı tespitler sonunda yazdığı rapora göre hastalığın humma illeti olduğu anlaşılmıştır.[1]

1312/1896 yılında Asîr'deki vebadan dolayı Ebû Sa'd ve Kamaran tehaffuzhanelerindeki karantina hizmetlerinde çalışmak ve burada gerekli sıhhi tedbirleri icra eylemek üzere bölgeye bir doktor gönderilmiştir. Doktor, 26 Teşrînisâni 1312/8 Aralık 1896 tarihi itibariyle görevine başlamıştır.[2] Maliye Nezâreti'ne gönderilen 9 Teşrînievvel 1312/21 Ekim 1896 tarihli belgede Asîr bölgesindeki veba illetine karşı tedâbîr-i sıhhiyenin icrası için memur edilen kolağası Murad Efendi'nin maaş ve harcırahının ödenmesi istenmiştir.[3]

1312/1896 yılında Asîr sancağında veba illetinin şiddetini artırması üzerine Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye nazarını bu yöne çevirmiştir. Buraya defalarca heyet gönderilmesine, buralarda birçok defa fenni tetkik ve tespit çalışmaları yapılmasına rağmen hastalığın neşeti ve esba-ı zuhuru hakkında tam bir malumat elde edilememiş ve tamamıyla izalesi için kesin bir netice alınamamıştır. Şimdiye kadar da hastalığın dışarıya sirayeti de görülmemiştir. Hastalık mahalli olarak kalmıştır. Bununla beraber her sene buralardan hac kafilelerinin geçmesi hastalığın Hicaz ve hac bölgesine ulaşma ihtimalini güçlendirmiştir. Bu sebeple Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye, Asîr'de daimi suretle bir sıhhiye tabibi ile iki süvari gardiyanın bulundurulması, hastalığın zuhuru haber alındığı andan itibaren derhal gerekli tedbirlerin alınması ve icra edilmesi, bölgedeki ahval ve hastalığın derecesi hakkında rapor gönderilmesi, hastalığın hac mevsimine tesadüf etmesi durumunda mezkûr sıhhiye tabibinin hac kafilesiyle beraber Tâif vadilerine kadar gitmesi ve hacılar arasında görülecek hastalığın ahval-i sıhhiyesi durumuna göre muamele etmesi hakkında karar almıştır. Bu karar doğrultusunda 7. Ordu-yu Hümayun hizmetinde bulunan askeri doktorlardan Binbaşı İbrahim Behlül Efendi Asîr dâhilinde Ebha Mevkii Sıhhiye Tabipliği'ne 15 Kânunusâni 1309/27 Ocak 1894 tarihinde tayin edilmiştir. İbrahim Behlül Efendi görev yerine varmış ve görevine başlamıştır. O dönemde veba hastalığı zuhur etmiş ve hac mevsimine denk gelmiştir. Alınan karar gereği Tabip İbrahim Behlül Efendi hac kafilesine katılarak Tâif vadilerine kadar kafileye eşlik etmiştir. Gerek gidiş gelişlerde gerekse görev icrasında kendisine mahalli memurlar yardımcı olmamış ve birçok zorluklar ve tehlikeler yaşamıştır. Sonuçta İbrahim Behlül Efendi Kunfuda'da ikamete mecbur olmuştur. Burada kalması hasebiyle de hizmet açısından verimli olamamış ve istenilen netice elde edilememiştir. Bu sebeple Dersaadet'e döndürülmüştür. Akabinde Cidde Sıhhiye Tabipliği'ne tayin edilmiştir. Asîr bölgesinde yine veba illeti zuhur edince ve hac mevsimine denk düşünce Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye alınacak tedbirleri görüşmek üzere tekrar toplanmıştır. Asîr bölgesine uzman bir doktorun gönderilmesine karar verilmiştir. Kolera illetinin zuhur ettiği mahallerde iki üç seneden beri görev yapan, güzel hizmetler sunan, hayreti ve tecrübesiyle şöhret bulan sıhhiye doktorlarından Ömer Hayri Efendi'nin Ebha Sıhhiye Tabipliği'ne tayin edilmesine karar verilmiştir. Ömer Hayri Efendi 1312 yılı Kânunusâni ayının başında görev mahalline gönderilmiştir. Daha önce İbrahim Behlül Efendi'ye hükümet-i mahalliye tarafından çıkarılan zorlukların ve müşkülatların aynıyla tekrarlanmaması ve Ömer Hayri Efendi'ye gerekli kolaylıkların ve yardımın yapılması konusunda Yemen vilayeti uyarılmıştır. Bu hususta

[1] BOA,*A.MKT.MHM*.573.13.
[2] BOA,*DH.MKT*.2078.18.
[3] BOA,*DH.MKT*.2078.66.

Sıhhiye Nezâreti 7 Teşrînisâni 1312/19 Ocak 1897 tarihinde Sadâret makamına bir arz sunmuştur.[1] Sadâret makamı Yemen vilayetine iki gün sonra bir yazı göndermiştir. Yazıda Asîr'de taun hastalığının zuhur etmesi ve hac mevsiminin yaklaşması üzerine gerekli tedbirlerin alınması ve icra edilmesi, hastalığın derecesi hakkında mufassal bir rapor hazırlanıp Sadâret makamına gönderilmesi, bölgeye doktor olarak gönderilen Ömer Hayri Efendi'ye mahalli yönetim tarafından gerekli kolaylığın sağlanması ve yardımcı olunması, daha önce gönderilen Doktor İbrahim Behlül Efendi'ye çıkartılan müşkülatın tekrarlanmaması konusuna yer vermiştir.[2]

1315 yılı Kânunusâni ayının başında (Ocak 1900) Sıhhiye Nezâreti'ne gönderilen yazıda Benî Şehr kazasında zuhur eden taun hastalığından dolayı ahaliden 15 kişinin vefat ettiği, mahallinde belediye ve sıhhiye tabibi bulunmadığı, bölgenin uzak olması hasebiyle askeri doktorlarından birisinin bölgeye ulaşmasının iki aydan önce mümkün olmadığı, hastalığın sekiz on yılda bir yenilendiği, hastalığın sebebi zuhurunu tetkik etmek ve orada sıhhi tedbirleri almak üzere Hicaz'dan bir iki doktorun gönderilmesi gerektiği ifade edilmiştir.[3]

Mabeyn-i Hümâyun Başkatipliği'nden yazılan 5 Kânunusâni 1315/17 Ocak 1900 tarihli tezkirede Asîr sancağına tabi Benî Şehr kazasında taun hastalığının zuhur etmesine mebni irâde-i seniyye-i hilâfet-penâhi gereğince bölgeye mütehassıs bir doktorun gönderilmesi emredilmiştir. Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye kararıyla evvelce oralarda bulunan ve taun hastalığı hakkında ihtisas yapmış olan Şam Sıhhiye Tabibi Kasım İzzeddin Efendi bölgedeki taun illetini araştırmak üzere görevlendirilmiştir. Asîr sancağına giden Doktor Kasım İzzeddin Efendi bölgede gerekli araştırmalar yapmış ve bir ön rapor hazırlamıştır. Hazırlanan ön rapor bir telgrafla 6 Mart 1316/19 Mart 1900 tarihinde gönderilmiştir. Ön raporda mezkûr tabinin beş köyde teftiş ve muayene yaptığı, yalnız Tenûme adlı bir köyde sekiz kişinin humma-yı tifoidî hastalığına yakalandığı, bölgede veba hastalığının görülmediği, araştırmalara devam edildiği ve daha sonra tafsilatlı bir rapor hazırlanacağı ifade edilmiştir. Sıhhiye nazırı bölgeden gelen bu ön raporu ertesi gün Sadâret-penahiye bildirmiştir. Sadrazam da 8 Mart 1316/21 Mart 1900 tarihli yazısıyla ön rapordaki bilgileri padişaha sunmuştur.[4]

Sıhhiye Nezâreti'ne bildirilen 9 Mayıs 1316/22 Mayıs 1900 tarihli belgeden anlaşıldığına göre bölgede çalışmalar yapan Doktor Kasım İzzeddin Bey ikinci bir rapor hazırlamıştır. Raporda hastalığın taun olduğunu, dışardan gelmediğini, mahallinden zuhur ettiğini, külliyen izalesi ve alınacak tedbirler hakkında mufassal bir raporun tanzim edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[5] Doktor Kasım İzzeddin Efendi bölgede yaptığı tahkikatlar sonunda üçüncü bir rapor daha hazırlayıp göndermiştir. Raporda Asîr sancağının Lasıffe mahallinde veba illetinin külliyen zail olduğunu, Benî Şehr kazasında da ahvâl-ı sıhhiyenin yolunda olduğunu ve Kunfuda sahilinde gelenlere yönelik icra edilen 24 saatlik karantina uygulamasının kaldırılması gerektiğini bildirmiştir. Bu gelişmeler üzerine Meclis-i Umûr-ı Sihhiye bir toplantı yapmış ve 16 Mayıs 1316/29 Mayıs 1900 tarihinden itibaren Kunfuda sahilindeki karantinanın kaldırılmasına karar vermiştir.[6]

1317/1901 yılında Benî Şehr'de zuhur eden veba hastalığının yayılmasını önlemek için gerekli sıhhi tedbirleri almak üzere bölgeye gönderilen Tabip Kolağası Yusuf Ziya Efendi bir rapor hazırlamıştır. Üç kıtadan oluşan bu rapor Asîr Mutasarrıflığı

---

[1] BOA,*A.MKT.MHM*.573.13.
[2] BOA,*A.MKT.MHM*.573.13.
[3] BOA,*DH.MKT*.2297.121.
[4] BOA,*Y.A.HUS*.4040.87.
[5] BOA,*DH.MKT*.2349.17.
[6] BOA,*Y.A.HUS*.407.15.

tarafından Yemen vilayetine oradan da 26 Ağustos 1317/8 Eylül 1901 tarihinde Dâhiliye Nezâreti'ne gönderilmiştir. Dâhiliye Nezâreti 13 Teşrînievvel 1317 tarihli yazıyla durumu Umum Mekâtib-i Askeriye-i Şâhâne Nezâreti'ne bildirmiştir.[1] Tabib kolağası Ziya Efendi'ye yevmiye ve harcırah olarak 750 kuruş verilmesi uygun görülmüş ve mahallince ödenmesi konusunda Yemen vilayetine 16 Temmuz 1319/29 Temmuz 1903 tarihinde bir yazı yazılmıştır.[2]

1318/1902 yılında Sabya bölgesinde kolera hastalığı zuhur etmiş ancak bir vukuatın yaşanmadığı bildirilmiştir. Ahvâl-ı sıhhiyenin teftişi için Sabya, Ebû Ariş ve Luhayye'ye ihtiyata binaen doktorların gönderilmesine karar verilmiştir. 20 Mayıs 1318/2 Ağustos 1902'de gönderilen telgrafta da Hudeyde karantina tabip vekilinin Ebû Ariş'e ulaştığı ve ertesi gün teftiş için Sabya'ya gideceği bildirilmiştir.[3] Yemen Valisi Hüseyin Hilmi tarafından Dâhiliye Nezâreti'ne gönderilen 16 Mayıs 1318/29 Mayıs 1902 tarihli telgrafta ise Doktor Yovan'ın mükerreren yazıldığı halde görevlendirildiği bölgeye gitmediği bunun üzerinde Cidde İkinci İnspektörü İbrahim Behlül Efendi'nin bölgeye görevlendirildiği beyan edilmiştir. Hastalığın Cizan'a iki saatlik mesafeye kadar yayıldığı ve daha başka doktora ihtiyaç duyulursa Cidde'den gönderileceği ifade edilmiştir.[4]

2.2. Sıhhi Tedbirler; Tedâbîr-i Sıhhiye ve Tehaffuziye

Osmanlı döneminde veba ve kolera gibi salgın hastalıklarla mücadelenin en önemli adımlarından birisi de "tedâbîr-i sıhhiye ve tehaffuziye"[5] denilen sağlık ve korunma tedbirleri olmuştur. Bu tedbirler salgın hastalıkların olduğu tüm yerlerde uygulanmaya çalışıldığı gibi Asîr bölgesinde de uygulanmaya çalışılmıştır. Bu tedbirler kapsamında tathîrât ve tanzîfât[6] olarak kayıtlara geçen temizliğe son derece önem verilmiştir. Öncelikle hastalığın bulaştığı mahal, eşyalar ve kişiler temizlenmeye çalışılmıştır. Yine bu kapsamda gerektiğinde hastalığın bulaştığı veya bulaşma ihtimalinde olan eşya ve elbiseler yakılmış ve imha edilmiştir.[7]

1309/1893 yılında Asîr sancağının Benî Şehr mahallinde yayılan veba illetini durdurabilmek ve yok edebilmek amacıyla bölgede sıhhi ve tıbbi tedbirler uygulanmıştır. Makam-ı Seraskerî Sıhhiye Dairesi bölgede gerekli tıbbi tedbirlerin itina ile devam ettirilmesi, kullanın eşya ve edevatın yakılması, hastalığın önüne geçilerek mahdut bir halde bırakılması için lazım gelen fennî tedbirlerin tamamıyla icra edilmesi ve hastalığın zuhuruna sebep olan hususların ve nereden geldiğinin serian araştırılması gibi konularda çalışmalar yapmıştır. 3 Ağustos 1309/15 Ağustos 1893 tarihinde bölgede yaşanan veba gelişmesi ve alınan tedbirler konusunda Sıhhiye Nezâreti'ne malumat verilmiştir.[8]

İki yıl sonra Asîr bölgesinde veba illetinin ortaya çıkması üzerine Sıhhiye Nezâreti, 18 Mart 1311/30 Mart 1895 tarihinde Yemen vilayetine bir yazı göndererek vebanın izalesi için bilcümle tedâbîr-i sıhhiye, tehaffuziye ve tanzîfiyenin icra kılınmasını emretmiştir.[9] Asîr Sıhhiye memurluğu bölgede uygulanan sıhhi tedbirlerin ve bu amaçla görevlendirilen gardiyanların masrafları için harcanan bin riyalin gönderilmesini ve bu kapsamdaki harcamaların karantina ödeneğinden yapılmasını

---

[1] BOA,*DH.MKT*.2548.60.
[2] BOA,*DH.MKT*.744.52.
[3] BOA,*DH.MKT*.503.35.
[4] BOA,*DH.MKT*.503.35.
[5] BOA,*A.MKT.MHM*.571.28; BOA,*DH.MKT*.109.3; BOA,*BEO*.257.19526.
[6] BOA, *A.MKT.MHM*.589.8.
[7] BOA,*BEO*.257.19253.
[8] BOA,*BEO*.257.19253.
[9] BOA,*A.MKT.MHM*.571.28.

talep etmiştir. Yemen valisi bu talebi 6 Nisan 1311/18 Nisan 1895 tarihinde hem Sadâret makamına hem de Sıhhiye Nezâreti'ne iletmiştir. Sıhhiye Nezâreti, beş gün sonra Sadâret makamına bu durumu bildirmiş ve memâlik-i mahrûse dâhilinde zuhur eden hastalıklardan dolayı yapılacak sıhhi tedbirlerle ilgili masrafların hazîne-i celîle tarafından karşılanması gerektiğini ve bu tür masrafların zorunlu ve zaruri masraflardan olduğunu beyan etmiştir. Buna binaen Asîr'deki veba hastalığına yönelik alınan tedbirler için harcanan bin riyalin ve daha sonra ortaya çıkacak sıhhî masrafların hükümeti mahalliye tarafından tesviyesi için mahalline izin verilmesi konusunda emrin Sadâret makamında olduğunu ifade etmiştir. Sadâret makamından 13 Nisan 1311/25 Nisan 1895 tarihinde Yemen vilayetine gönderilen telgrafta, tedâbîr-i sıhhiye için bin riyal sarf edilmesinin münasip olduğu ve sarfiyata dikkat edilmesi gerektiği ifade edilmiş ardından daha fazla para ihtiyacı olursa evvelce Bâbıâli'ye bildirilmesi istenmiştir.[1] Sıhhiye Nezâreti, 19 Nisan 1311/1 Mayıs 1895 tarihli yazısıyla Asîr sancağında yayılan vebayla mücadele için tedâbîr-i tehaffuziye ve sıhhiye icrasının zorunlu olduğunu ifade etmiş ve bu kapsamda Ebha sıhhiye doktorunun refakatine memur edilen askeri doktorun maaş ve harcırahının hazine-i celile tarafından ödenmesi konusunda Sadâret makamından izin istemiştir.[2]

Sıhhi tedbirlerin uygulandığı en önemli merkezlerden birisi de karantinanın uygulandığı yerler olmuştur. Hudeyde, Kamaran, Ebû Sa'd ve Luhayye'de oluşturulan karantina merkezlerinde tedâbîr-i sıhhiye ve tehaffuziyenin icrasına son derece önem verilmiştir.[3] 1312/1897 yılında Asîr sancağında zuhur eden vebadan dolayı Ebû Sa'd ve Kamaran tehaffuzhanelerinde karantina uygulanmıştır. Bu süreçte yolcular ve kullandıkları eşyalar için tebhîrat ve tathîrât uygulaması icra edilmiştir.[4]

1312/1897 yılında Bombay'da çıkan veba sebebiyle Hindistan genelindeki ve Karaçi'deki tüm sahillerden gemilerle gelen hacılar, Kamaran Tehaffuzhanesi'nde 15 gün karantinaya alınmıştır.[5] 24 Kânunuevvel 1312/5 Ocak 1897 tarihinde Meclis-i Umûr-ı Sıhhiyece vapurların içindeki eşyaların tamamıyla dışarı çıkartılması ve icabına göre tütün makinası ve diğer kimyevi maddelerle tathîr ve tebhîr edilmesi, hastalığın bulaştığı eşyaların yakılması, veba tespit edilen vapurların karantina sürelerinin 20 güne çıkartılması, vebanın tekerrür etmesi halinde bu sürenin daha da artırılması ve bu gibi vapurların geldikleri yere gönderilmesi kararlaştırılmıştır. Karar Makam-ı Sadâret-uzma'ya ve Kamaran İnspektörlüğüne bildirilmiştir.[6] Kamaran İnspektörlüğü, Bombay'dan gelen 1045 hacının vapurla Kamaran'a ulaştığını, bu hacılar arasında iki kişinin taun hastalığına yakalandığını, bu yüzden tedâbîr-i sıhhiyeye bir kat daha önem verildiğini, tedbirler için yapılacak masrafların 462 bin kuruşa ulaştığını, Hicaz Sıhhiye İdaresi'nin tabip ve sıhhiye memuru göndererek sağlık tedbirleri alması için bu meblağın bu hafta içinde behemehâl gönderilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[7]

Sadâret makamının Taraf-ı Vâlâ-yı Seraskerî ile Dâhiliye, Maliye ve Bahriye nezâretlerine gönderdiği 8 Şubat 1313 tarihli yazıda Hindistan Bombay'da zuhur eden veba hastalığı nedeniyle Hindistan sahillerinden gelecek gemilerin Kamaran, Basra ve Asîr tehaffuzhanelerinde karantina altına alınması, gemiler ile içindeki hacılar ve yolcular için tathîrât ve tebhîrat icra edilmesi, hastaların vapurlara bindirilmemesi,

[1] BOA,*A.MKT.MHM*.571.28.
[2] BOA,*A.MKT.MHM*.571.28.
[3] BOA,*A.MKT.MHM*.573.13. BOA,*İ.HUS*.51.54; BOA,*Y.MTV*.150/15.
[4] BOA,*A.MKT.MHM*.573.13.
[5] BOA,*İ.HUS*. 51.54.
[6] BOA,*Y.MTV*.150.15.
[7] BOA,*İ.HUS*. 51.54; BOA,*Y.MTV*.150.15.

hastalığın bulaştığı eşyaların vapurlara yüklenilmemesi ve bir takım sıhhi tedbirlerin uygulanması emredilmiştir.[1]

1317/1901 yılında Benî Şehr'de 11 kişinin vebaya yakalanması ve 3 kişinin de ölmesi üzerine Yemen sahillerinden gelecekler tehaffuzhanede 10 gün karantinaya alınmıştır. Yolcular ve onlara ait eşya ve elbiseler için tathîrât ve tebhirât uygulanması yapılmıştır.[2] 1318/1902 yılında bölgedeki vakalar devam ettiği için tıbbi ve fenni her türlü tedbirin uygulanmasına devam edilmiştir.[3]

2.3. Karantina Uygulamaları

Osmanlı Devleti'nde salgın hastalıklara karşı karantina uygulaması 1831 yılında başlamıştır. İlk karantina teşkilatı İstanbul'da kurulmuştur. Bunun kuruluşunda Hekimbaşı Mustafa Behçed Efendi öncülük etmiştir. 1841 yılında Mustafa Reşid Paşa'nın girişimleriyle İstanbul'da Karantina Kurulu oluşturulmuştur. 1867 yılında Sıhhiye Meclisi kolera nizamnamesi yayınlamıştır. Buna göre karantina süresi 10 gün olarak belirlenmiştir.[4]

25 Kânunuevvel 1290/6 Ocak 1875 tarihinde Mısır Hidivliği'ne gönderilen yazıda, Asîr kıtasında Benî Şehr mahallinde ortaya çıkan veba illetinden dolayı Hicaz ve Yemen hattından gelenlere Hidiv/Mısır Sıhhiye İdaresi tarafından Süveyş'te 21 günlük karantinanın uygulandığı ifade edilmiştir.[5] Mısır Sıhhiye İdaresi'nin bu uygulamasının nizam ve kanuna muhalif olduğu, hacca gelip gidecekler için meşakkatli bir durum olduğu, bu kadar uzun süreli bir karantinanın kaldırılması veya değiştirilmesi gerektiği bildirilmiş ve bu konuda Mısır Hıdivliği ile görüşmeler yapılmıştır.[6]

1305/1889 yılında Asîr bölgesinde veba hastalığı zuhur edip toplu ölümlere sebep olunca bu bölgede karantina uygulamaları da başlamıştır. Hastalığın devam etmesi karantina uygulamalarını da devamlı hale getirmiş ve Yemen'de birçok yerde karantina idaresinin kurulmasına neden olmuştur. Bu anlamda Asîr bölgesinin yakınlarındaki Hudeyde,[7] Ebû Sa'd,[8] Kamaran, Luhayye[9] ve Meha'da[10] karantina birimleri oluşturulmuştur. Kamaran ve Ebû Sa'd'da tehaffuzhaneler kurulmuştur.[11] Tehaffuzhaneler kalabalık yolcuların karantinaya alındığı merkezler olmuştur. Bu karantina merkezlerinde yolcular karantina süresince (5-15 gün) ikame ettirilmiş, muayeneden geçirilmiş, kendileri ve eşyaları için tathîrât ve tebhîrât (temizlik ve dezenfekte) uygulaması yapılmış ve hastalığın bulaştığı eşyaları yakılmıştır. Hasta olanlar bu merkezlerde tedaviye alınmış ve geldikleri yerlere geri gönderilmiştir. Hasta olmayanlara karantina süreleri bittikten sonra gidecekleri yerlere gitmeleri için izin verilmiştir.[12]

---

[1] BOA,*A.MKT.MHM*.575.14.

[2] BOA,*A.MKT.MHM*.581.3

[3] BOA,*A.MKT.MHM*.584.8.

[4] Pelin Böke, "İzmir Karantina Teşkilatının Kuruluşu ve Faaliyetleri (1840-1900)", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, VIII/18-19, (2009), 139-149; Kenan Göçer, *Sosyo-Ekonomik Yönleri ile Bezm-i Alem Valide Sultan Vakıf Gureba Hastanesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 63-64.

[5] BOA,*HR.MKT*.861.51.

[6] BOA,*HR.MKT*.861.51.

[7] *Yemen Salnamesi* (1313), 282.

[8] BOA,*A.MKT.MHM*.573.13.

[9] Lihye, Yemen vilayetinin Hudeyde sancağına bağlı bir kazadır. *Yemen Salnamesi*, 285.

[10] Mehâ: Yemen vilayetinin Te'az sancağına bağlı bir kazadır. *Yemen Salnamesi*, 294.

[11] BOA,*DH.MKT*.149.13.

[12] BOA,*DH.MKT*.149.13; BOA,*A.MKT.MHM*.573.13; BOA,*BEO*.257.19253 BOA,*Y.MTV*.150.15; BOA,*Y.A.HUS*.227/37; BOA,*İ.DH*.1146.89374.

Karantina idarelerinde ve tehaffuzhanelerde doktorlar, memurlar ve kâtipler görev almıştır. 1313 yılı Yemen Salnamesinde belirtildiğine göre Hudeyde Karantina İdaresi'nde Koloras Efendi karantina tabibi, Mehmed Behcet Efendi başkâtip ve İlyas Mahluf Efendi ise Fransızca kâtip olarak görev yapmıştır. Kamaran Tehaffuzhanesi'nde Tahir Efendi karantina memuru ve tehaffuzhane başkâtibi, Luhayye'de[1] Mehmed Ali Efendi karantina memuru ve Meha'da[2] ise Hüseyin Hüsnü Efendi karantina memuru olarak vazife yapmıştır.[3]

Asîr bölgesindeki veba ve kolera salgınıyla ilgili olarak karantinanın uygulandığı en önemli merkez Kamaran Tehaffuzhanesi olmuştur. Kamaran Kızıldeniz'de Hudeyde ve Luhayye arasında bulunan bir adadır. Bu adada kurulan tehaffuzhane (karantina uygulama merkezi) Yemen sahillerden gelip Hicaz bölgesine geçmek isteyen gemilerin karantinaya alındığı önemli bir merkez olmuştur.[4] Burada karantina idare binası, hastane ve yolcuların kalması için konaklama binaları inşa edilmiştir. 2. Abdülhamid döneminde 1897 yılı itibariyle hastane, idari ve konaklama binaları yenilemiştir.

Şekil 2 ve 3. Kamaran'da eski ve yeni karantina dairesi 1897 yılı[5]

[1] Lihye, Yemen vilayetinin Hudeyde sancağına bağlı bir kazadır. *Yemen Salnamesi*, 285.
[2] Mehâ: Yemen vilayetinin Te'az sancağına bağlı bir kazadır. *Yemen Salnamesi*, 294.
[3] *Yemen Salnamesi* (1313), 282.
[4] BOA,*DH.MKT*.149.13; BOA,*Y.A.HUS*.227.37; BOA,*A.MKT.MHM*.573.13.
[5] İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, NEKYA90587/2,3 Erişim: (15 Ağustos 2021). http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/90587---0002.jpg
http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/90587---0003.jpg

Şekil 4 ve 5. Kamaran'da eski ve yeni hacı konaklama daireleri 1897 yılı[1]

Şekil 6 ve 7. Kamaran'da eski ve yeni hastane 1897 yılı [2]

Benî Şehr mahallinde bir müddetten beri devam eden veba illetinin zail olması üzerine Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye'nin 26 Kânunuevvel 1305/7 Ocak 1890 tarihli kararıyla Lis'ten Luhayye'ye kadar Yemen sahillerinden gelenler için icra edilen beş günlük karantina uygulaması kaldırılmıştır. Sıhhiye Nezâreti, alınan kararı iki gün sonra Bâbıâli Dâire-i Sadâret'e bildirmiş ve Dâire-i Sadâret de kararın uygulanması talimatını vermiştir.[3] 1305/1889 yılında Asîr sancağına tabi Gâmid ve Zehrân kabilelerinde hastalığın görülmemesi ve Benî Şehr'in bazı köylerinde zuhur eden vebanın hafiflemesi üzerine Tâif koridoru yoluyla hacca gelen ve hastalıktan bir eser görülmeyen Yemen hacılarının hac için Mekke'ye giriş yapmalarına müsaade edilmiştir.[4] 23 ve 25 Kânunusâni 1305 tarihinde Sıhhiye Nezâreti'ne gönderilen telgraflarda Asîr sancağında bazı köylerde veba illetinin sona erdiği ve karantinanın kaldırıldığı ifade edilmiştir.[5]

1309/1893 yılında Yemen'de zuhur eden veba ve kolera illetinden dolayı Yemen ve Hicaz sahillerindeki limanlara gelenler için 10 günlük karantina uygulaması konmuştur.[6] Eylül 1309/Ekim 1893'te Asîr bölgesinde veba devam etmiş, Yemen ve Hicaz genelinde kolera illeti kalmamıştır. Bu yeni duruma binaen Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye yeni kararlar almıştır. Buna göre Yemen'in Ma'mûretülhamidiye ve Luhayye iskeleleri dâhil olmak üzere bu ikisi arasındaki tüm iskelelere gelen yolcular için on günlük karantina uygulaması devam etmiş ancak 28 Eylül 1309/10 Ekim 1893

[1] İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, NEKYA90587/6,7, Erişim: (15 Ağustos 2021). http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/90587---0007.jpg http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/90587---0006.jpg

[2] İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, NEKYA90587/8, 9, Erişim: (15 Ağustos 2021). http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/90587---0008.jpg http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/90587---0009.jpg

[3] BOA,*Y.A.HUS*.232.39.

[4] BOA,*Y.PRK.ASK*.57.27.

[5] BOA,*DH.MKT*.1695.30; BOA,*DH.MKT*.1696.23.

[6] BOA,*DH.MKT*.149.13.

tarihinden itibaren bu sahillerden çıkış yapanlar için karantina kaldırılmıştır. Limanlara giriş yapanlar doktor muayenesine tabi tutulmuştur.[1]

Asîr sancağında veba devam ettiği için 11 Temmuz 1310/23 Temmuz 1894 tarihinde Luhayye ve Mamuratulaziz dâhil olmak üzere Asîr sancağı sahillerinden gelecek gemilerin Kamaran ve Ebu Sa'd tehaffuzhanelerinin birinde on gün karantinaya alınması ve gereğinin yapılması Daire-i Sıhhiyece kararlaştırılmıştır.[2] Aynı gün Dâire-i Sadâret makamı, sadrazamın imzasıyla kararın uygulanması hususunu Yemen vilayetine, Dâhiliye Nezâreti'ne, Bahriye Nezâreti'ne, Tophane-i Âmire'ye ve Seraskerî'ye tebliğ etmiştir.[3] Hastalık senenin sonuna kadar devam ettiği için 25 Şubat 1310/9 Mart 1895 tarihinde çıkan yeni kararla on günlük karantina uygulamasına devam edilmiştir.[4] Daire-i Sadâret makamı, bu konuda 7 Mart 1311/19 Mart 1895 tarihli tebliğini yazmıştır.[5]

1311/1895 yılında Asîr'deki veba salgını Eylül ayında son bulmuş, bölgenin ahvali sıhhiyesi berkemal olmuş ve bölgedeki karantina uygulamaları kaldırılmıştır. 23 Eylül 1311/5 Ekim 1895 tarihli sıhhiye tezkiresinde "veba illetinin mündefi' olmasına mebni karantinanın ilgası" ifadeleriyle Asîr sahillerinden gelenlere için Kamaran ve Ebu Sa'd tahaffuzhanlerinde uygulanan on günlük karantina tamamen kaldırılmıştır. Bu konuda Meclis-i Sıhhiyece karar alınmıştır. Karar Dâhiliye Nezâreti'ne bildirilmiş akabinde uygulanması konusunda Vâlâ-yı Seraskerî, Bahriye Nezâreti, Tophane Müşîriyyeti ve Rusûmât Emaneti birimlerine talimatlar verilmiştir.[6]

1312/1897 yılında Asîr sancağındaki veba sebebiyle Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye tekrar toplanıp bir takım kararlar almıştır. Buna göre Mamuretülhamidiye ve Luhayye dâhil olduğu halde bu iki yer arasındaki sahillerden gelen gemilerin Ebû Sa'd ve Kamaran tehaffuzhanelerinde on gün süreyle karantinaya alınmasına ve yolcuların ve kullandıkları eşyalarının tebhîrat ve tathîrât uygulamasıyla usulüne uygun olarak temizlenmesine karar vermiştir. Alınan kararlar, uygulanması amacıyla Taraf-ı Vâla-yı Seraskerî'ye, Dâhiliye Nezâreti'ne, Bahriye Nezâreti'ne Tophane-i Âmire Müşiriyye ve Rusûmât Emaneti kurumlarına bildirilmiştir.[7] Bu yılın sonunda bölgede veba hastalığının külliyen ortadan kalması sonucu Kamaran ve Luhayye dâhil olmak üzere bu ikisi arasındaki Yemen sahillerinden gelenlere karşı konulan 10 günlük karantina uygulaması kaldırılmıştır. [8]

Yıldız-ı Hümâyûn Baş Kitabet Dairesi tarafından yazılan 6 Şaban 1314/10 Ocak 1897 tarihli belgede bu hafta zarfında Bombay'da veba illetinin fevkalade şiddetlendiği ve hac mevsiminin yaklaşması nedeniyle buradaki vebanın Hicaz diyarına sirayet etme tehlikesinin olduğu bildirilmiş ve bunun için tedbirlerin alınması istenmiştir. Buna göre Kamaran Tehaffuzhanesi'nde icra edilmekte olan 10 günlük karantina süresi, Hindistan ve Karaçi'den gelen gemilerdeki hacılar için 15 güne çıkartılmıştır.[9]

1316 yılında Asîr bölgesindeki salgın hastalığı tehlikesi geçince Meclis-i Umûr-ı Sihhiye bir toplantı yapmış ve 16 Mayıs 1316/29 Mayıs 1900 tarihinden itibaren Kunfuda sahilindeki karantinanın kaldırılmasına karar vermiştir. Sıhhiye Nazırı, ertesi gün kararın icrası hususunu Sadâret makamına arz etmiştir. Sadrazam da ertesi gün

---

[1] BOA,*DH.MKT*.149.13.
[2] BOA,*DH.MKT*.264.56; BOA,*A.MKT.MHM*.571.11.
[3] BOA,*Y.A.HUS*.3030.91.
[4] BOA,*Y.A.HUS*.322.46.
[5] BOA,*A.MKT.MHM*.571.28.
[6] BOA,*A.MKT.MHM*.571.28.
[7] BOA,A.*MKT.MHM*.573.13.
[8] BOA,*A.MKT.MHM*.573.13.
[9] BOA,*İ.HUS*. 51.54.

ilgili kararın uygulanması için Makam-ı vâlâ-yı Seraskerî'ye, Bahriye Nezâreti'ne ve Tophane-i Âmire'ye Müşîriyet ve Rusûmat Emaneti gibi kurumlara tebligatta bulunmuştur.[1]

Benî Şehr kazasında 20-26 Nisan 1318/3-9 Mayıs 1902 tarihleri arasında 11 kişi vebaya yakalanmış ve bunlardan 3'ü vefat etmiştir. Bunun üzerine Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye, Kunfuda'dan Mamuratülhamidiye'ye kadar Yemen sahillerinden geleceklerin tehaffuzhanede 10 gün karantinaya alınmasına karar vermiştir. Alınan karalar Sadâret makamınca ilgili birimlere 11 Mayıs 1318/24 Mayıs 1902 tarihinde bildirilerek uygulanması istenmiştir. Sadâret makamından 14 Eylül 1318/27 Eylül 1902 tarihinde mezkûr birimlere tekrar bir yazı gönderilerek Asîr'deki ahvâl-i sıhhiyenin berkemal olduğu, veba illetinden bir eser görülmediği ifade edilmiş ve Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye'nin kararı gereğince mezkûr sahillerde uygulanan on günlük karantinanın kaldırıldığı haber verilmiştir.[2]

1318 yılında Hudeyde'deki zuhur eden koleraya karşı buradan gelenlerin Kamaran ve Ebû Sa'd tehaffuzhanelerinde ber-mûceb-i nizâm on gün karantinaya alınmasının kararlaştırıldığı ifade edilmiştir.[3]

2.4. Askeri Kordon Oluşturulması

Karantina uygulamaları sadece tehaffuzhanelerde değil ayrıca askeri kordonların oluşturulduğu merkezlerde de gerçekleştirilmiştir. Asîr bölgesinde veba illetinden dolayı ilk askeri kordon oluşturulması 1305/1309 yılında gerçekleştirilmiştir. Bu yılda toplu ölümlere neden olan veba hastalığından dolayı Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye, 30 Haziran 1305/12 Temmuz 1889 tarihinde olağanüstü bir toplantı gerçekleştirmiştir. Toplantıda birçok tedbir kararları alınmıştır.[4] Bunlardan birisi de Benî Şehr köylerinin askeri kordonla karantina altına alınmasıdır. Askeri kordon merkezi, mezkûr köylere 150 saatlik bir mesafede oluşturulmuştur. Mekke emiri ve Hicaz valisi tarafından 13 Temmuz 1305/25 Temmuz 1889 tarihinde Mâbeyni Hümâyun Baş Kâtipliği'ne bir yazı gönderilmiştir. Yazıda belirtildiğine göre Yemen hac kafilesi bundan bir ay önce Sana şehrinden hareket etmiş ve dört beş güne kadar da kordon yerine ulaşacaktır. Bu hac kafilesi her ne kadar hastalığın görüldüğü Asîr bölgesinden geçiş yapmış olsa da 150 saatlik mesafeyi 15 güne kat ettikleri malum olduğundan ve yol boyunca bu mesafeyi yürüyerek geldiklerinden kordon yerinde beklemeden geçiş yapmakta ısrar edeceklerinde şüphe yoktur. Kordon yerlerindeki askerler her ne kadar silahlı olsalar da gelen hac kafilesi içindeki insanların çoğu bilfiil Osmanlı idaresi altında bulunmayan kişilerden olduğu için bunlara yapılacak müdahale kötü bir tesire ve şayiaya sebep olacaktır. Bunların Lis şehrine yönlendirilip oradan da deniz yoluyla Cidde'ye varmaları ve Cidde'de karantina altında bekletilmesi gibi bir seçenek olsa da bu durumda bu kafilenin hac vaktine yetişme şansı olmayacaktır. Bu yüzden kafileyi Lis'e yönlendirmek uygun bir çözüm olmayacaktır. Bu sebeple Mekke Sıhhiye tabibi Nuri Bey'in riyasetinde askeri doktorlardan oluşan bir komisyon marifetiyle Yemen tarafından gelecek hac kafilesinin teftiş ve muayeneden geçirilmesinin, veba hastalığının bulunmadığı tespit edilse dahi tedbiren üç gün daha kordon haricinde karantinada bekletilmesinin ve bu süre zarfında bir vukuat meydana gelmediği tespit edilirse kafilenin geçişine izin verilmesinin daha uygun olduğuna kanaat getirilmiş ve bu konuda padişahtan izin talep edilmiştir. Yıldız-ı Hümayun Başkitabet Dairesi'nden 14 Temmuz 1305/26 Temmuz 1889 tarihinde gönderilen cevabi yazıda hac kafilesine

[1] BOA,*Y.A.HUS*.407.15.
[2] BOA,*A.MKT.MHM*.581.3; BOA,*DH.MKT*.503.35.
[3] BOA.*DH.MKT*.503.35.
[4] BOA,*Y.PRK.SH*.3.8.

zahmet ve meşakkat çektirilmesinin caiz olmadığı, mezkûr komisyon marifetiyle hac kafilesinin muayene edilmesinden ve üç gün karantinada tutulmasından sonra vukuat olmadığı takdirde kafilenin geçişine izin verildiği ifade edilmiştir.[1] Bu durum, askeri kordon oluşturulan merkezlerdeki karantina uygulamalarında zamana ve ortama göre esneklik gösterildiğini ortaya koymaktadır. 6 Şubat 1305/18 Şubat 1890 tarihinde Sıhhiye Nezâreti'ne gönderilen yazıda Asîr sancağındaki köylerde veba illetinin kalmadığı, kordonun kaldırıldığı, Ebha'ya tabi el-Asam ve er-Rahve kabilelerinde ise kordonun devam ettiği ifade edilmiştir.[2]

1310/1894 yılında Asîr bölgesinde görülen vebadan dolayı askeri kordon oluşturulmasına karar verilmiştir. 17 Temmuz 1310/29 Temmuz 1894 tarihinde Sıhhiye Nezâreti'ne gönderilen yazıda Asîr'de görülen veba illetine karşı alınacak yeni bir tedbirden bahsedilmiştir. Buna göre Lis ve Lebe bölgelerinde askerler tarafından bir kordon oluşturulacaktır. Bunun için Lis'te bulunan bir bölük askerin Lis'te ve Tâif'te bulunan 64. Alayın 4. Taburunun 4. Bölüğünün ise Lebe'de kordon oluşturacak şekilde sevk edilmesi ve konuşlandırılması konusunda irâde-i seniyye-i cenâb-ı hilâfet-penâhi sadır olmuştur. Mezkûr irade ilgili kumandanlıklara tebliğ olunmuştur. Bu durum Sıhhiye Nezâreti'ne de bildirilmiştir.[3] 7 Ağustos 1310/19 Ağustos 1894 tarihli belgede ifade edildiğine göre Yemen Kumandanlığı sıhhi tedbirler kapsamında askeri kordon oluşturmuştur.[4]

1311/1895 yılında yaygınlık gösteren veba 6 Nisan itibariyle 94 kişinin hastalanmasına ve 30 kişinin de vefatına sebep olmuştur. Benî Şehr'in el-Fudûl, Aksel ve el-Câr köylerinde zuhur eden daha sonra Necdülkara', eş-Şa'b, Sidertüzzeydât, Sidretüttehâme ve Keyfe'a adlı bazı köylere de sirayet eden vebanın kontrol altına alınması için kâfi miktarda zabtiye ve iki bölük nizamiye mezkûr köylerin muhafazasına memur edilmiştir.[5]

1311/1895 yılında Asîr bölgesinde etkisini devam ettiren veba hastalığı, Osmanlı Devletini buradan hacca gelecek hacı kafilelerine yönelik tedbirler almasını zorunlu hale getirmiştir. Asîr'den kara yoluyla hacca gelen kafileler Taif'ten Mekke'ye giriş yapmakta olduklarından dolayı gelen hacıların Taif'te 5 gün süreyle karantinaya alınmasına karar verilmiştir.[6] Hicaz vilayetinin Sıhhiye Nezâreti'ne gönderdiği 30 Nisan 1311/12 Mayıs 1895 tarihli yazıda; Asîr bölgesinden kara yoluyla hacca gelecek hacı kafilelerinin âdet üzere zilhicce ayının beşinci gününde Tâif'e geleceklerini, ber vech-i karar gereğince beş gün süreyle burada karantinaya tabi tutuldukları takdirde hacıların hac vaktine yetişemeyeceklerini, hac ibadetinden mahrum kalacaklarını ve bu durumda karantina bölgesinde görev yapan zabıtların müşkül durumda kalacaklarını ve bir fesadın ortaya çıkacağını haber vermiş ve Taif'teki karantina süresinin iki gün süreye indirilmesini arz etmiştir. Bu sıkıntılı durum karşısında ertesi gün Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye bir toplantı yapmış ve Asîr'den gelecek hacılar için Taif'te icra edilen beş günlük karantina süresinin zarurete binaen iki güne indirilmesine ancak bu iki günlük müddette hacıların iyi bir şekilde muayeneden geçirilmesine, hasta olanlarla sıhhatli olanların birbirinden tefrik edilmesine, hasta olanların iyileşinceye kadar tedavi altında tutulmasına karar vermiştir. Meclis tarafından alınan karar Sıhhiye Nezâreti tarafından 2 Mayıs 1311/14 Mayıs 1895 tarihinde Sadâret makamına

[1] BOA,*İ.DH*.1146.89374.
[2] BOA,*DH.MKT*.1700.56.
[3] BOA,*A.MKT.MHM*.571.11.
[4] BOA,*Y.MTV*.102.115.
[5] BOA,*A.MKT.MHM*.571.28.
[6] BOA,*Y.A.HUS*.322.46; BOA,*A.MKT.MHM*.571.28.

iletilmiştir. Sadâret makamı da aynı gün Hicaz vilayetine gönderdiği yazıda alınan kararın uygulanmasını emretmiştir.[1]

Yemen'de Osmanlı idaresinin tam hâkim olmadığı ücra yerlerde zuhur eden veba hastalığıyla mücadelede birtakım zorluklar yaşanmıştır. Zira bu tür bölgelerde gerek askeri kordon oluşturma gerekse diğer sıhhî tedbirleri uygulama oldukça zor gözükmektedir. 1318 yılı Mayıs'ında/1902 Temmuz'unda Yemen Valisi Hüseyin Hilmi tarafından gönderilen şifreli telgrafta; hastalığın yaygın olduğu yerde mütevahhiş ve inatçı kabilelerin meskûn olduğu, buralarda Osmanlı Devletinin nüfuz ve emirlerinin cari olmadığı, bu sebeple buralarda hastaların eşya ve meskenlerini yakmak suretiyle yapılacak bir tedâbir-i sıhhiyenin hakkıyla tatbik edilmesinin mümkün olmadığı, buraların idare-i inzibatın haricindeki yerlerden olduğu, arazisinin vahşi ve sıcak olduğu, buralarda asker ve jandarmaların ikamesiyle bir kordon oluşturulmasının imkânsız olduğu, Hudeyde cihetinden Ebû Ariş kazasınca alınan tedâbîr-i sıhhiye ile yetinilmesinin zaruri olduğu, Sabya ile Kunfuda arasında iki kazanın bulunduğu, Sabya'nın Kunfuda'ya pek uzak olduğu, hastalık zamanlarında kabilelerin birbirleriyle pek karışmadıkları, hastalığın Sabya'ya altı saat mesafede bulunan Ebû Ayşe merkezine henüz sirayet etmediği, üç günden beri Sabya merkezinde yeni bir hastaya rastlanmadığı, hastalığın yayılma göstermeksizin sona ermesinin ümit edildiği ve Sabya, Ebû Ariş ve Luhayye merkezlerine acilen birer tabibin gönderilmesi gerektiği ifade edilmiştir.[2]

1318/1902 yılında Hudeyde'nin Halif köyünde kolera hastalığı zuhur etmiştir. Yemen vilayeti, tedbirler kapsamında, Hudeyde'ye iki saat mesafedeki Cibâne'den Bacil'e kadar olan bölgelerin kordon altına alınmasına, bu iki yerde tehaffuzhane teşkil edilmesine, bu iki yer arasında 18 noktada 165 süvari ve piyadenin ikame etmesine, tehaffuzhaneler ile Halif karyesinde 100 kuruş maaşla 16 gardiyan ve 2 doktorun istihdam edilmesine, durumun Ordu-yu Hümayuna bildirilmesine, Kamaran Tehaffuzhanesi'nden acilen iki askeri doktorun gönderilmesine karar vermiş ve bu kararını Sadârete bildirmiştir. Konu ile ilgili olarak Sıhhiye Nezâreti Kamaran'da fazla doktor olmadığını bildirmiştir. Daire-i Sadâret 20 Temmuz 1318/2 Ağustos 1902 tarihinde Dâhiliye Nezâreti'ne gönderdiği yazıda; Hudeyde'de bulunan İbrahim Bey'le yahut askeriye ve belediyeden görevlendirilecek doktorlar ile idare-i maslahat edilmesini, Kamaran'daki tebhîriye makinesinin gönderilmesinin mümkün olmadığını, hastalıklı eşya ve çamaşırların duruma göre yakılması veya kaynar suya konulması gibi temel sıhhî tedbirlerle iktifa olunması gerektiğini bildirmiştir. [3]

Sonuç

Asîr bölgesi Osmanlı döneminde Yemen'e bağlı olan günümüzde ise Suudi Arabistan topraklarında kalan bir bölgedir. Hicaz ile Yemen arasında bulunması hasebiyle stratejik bir öneme sahiptir. Osmanlı Devleti 19. ve 20. yüzyılda bu bölgede çıkan isyanlar ve salgın hastalıklarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Asîr sancağı, Yemen'den gelen hacıların gidiş geliş güzergâhında bulunduğu için burada zuhur eden veba ve kolera salgını, Hicaz bölgesine, hac ve umre ibadetine gelen hacılar vasıtasıyla buradan da tüm Osmanlı ve İslâm coğrafyasına yayılma tehlikesi arz etmiştir. Dolayısıyla buradaki salgının kontrol altına alınması ve yok edilmesi Osmanlı idaresi için çok elzem bir konu olmuştur. Bölgede görülen ilk salgın 1874 yılında arşiv kayıtlarına damla hastalığı olarak geçmiştir. 1891 yılında Asîr bölgesinde ortaya çıkan kolera hastalığı toplu ölümlere sebep olmuştur. 1893 yılında bölgede bu sefer veba

[1] BOA,*A.MKT.MHM*.571.28.
[2] BOA,DH.MKT.503.35.
[3] BOA,DH.MKT.503.35.

illeti yaygınlık göstermiştir. Asîr sancağının özellikle Benî Şehir kasabasında temerküz eden veba salgını etraftaki köylere de yayılmış ve 1894 ve 1896 yıllarında yine ölümlere sebep olmuştur. 1897 yılında külliyen ortadan kalkmıştır. 1900 yılında salgın hastalık bu sefer taun, humma ve tifo olarak ortaya çıkmış, ertesi yıl da devam etmiş ve birçok can almıştır. Asîr bölgesinde 1902 yılında şiddetli bir şekilde tekrar zuhur eden veba ve kolera hastalığı yüzlerce kişinin ölümüne sebep olmuştur. Bu dönemde koleradan dolayı Asîr'de 200 asker, Midi şehrinde 130 asker ölmüştür. Neticede bölgede görülen hastalık tam manasıyla ortadan kalkmamıştır.

Yemen'in Asîr sancağında 19. yüzyılın son çeyreğinde başlayıp 20. yüzyılın başlarına kadar devam eden salgın hastalıklar bölgede derin izler bıraktığı gibi Anadolu'da da etkisini göstermiştir. 20. yüzyılın başlarında Anadolu'dan Yemen'e gönderilen ve gidip gelmeyen askerler için söylenen "Ano Yemen'dir. Gülü çemendir. Giden gelmiyor. Acep nedendir?" şeklindeki ağıtın arka planında böylesi bir salgın gerçekliği de vardır. Bu ağıtın yakılmasına bu bölgedeki ve bu dönemdeki (1874-1903) salgın hastalıkların neden olduğuna dair bir belgeye ulaşılmamıştır. Ancak Asîr bölgesindeki salgın hastalıkların bir türlü bitmemesi ve birkaç yılda bir yenilenerek etkisini artırması, salgın açısından bölgenin ne kadar hassas ve tehlikeli olduğunu göstermektedir. İşte iç isyanlar ve 1. Dünya Savaşı sebebiyle Yemen ve Asîr cephelerine giden Osmanlı askerleri bu tehlikeli coğrafyayla yüzleşmek durumunda kalmıştır.

Osmanlı idaresi bölgede çıkan salgınla ilgili gelişmeleri yakından takip etmeye ve salgın sürecini en iyi şekilde yönetmeye çalışmıştır. Kurumlar arasında sağlıklı bilgi alışverişinin ve koordinasyonun sağlanmasına önem vermiştir. Saray-ı Hümayun, sadaret makamı, başta Sıhhiye ve Dâhiliye olmak üzere çeşitli nezâretler (bakanlıklar), askeri kurumlar, Yemen vilayeti, bağlı sancaklar ve yerel sağlık kurumları arasında sık sık bilgi alışverişi gerçekleşmiştir. Salgınla ilgili tüm gelişmeleri en yakından takip eden bakanlık hiç şüphesiz Sıhhiye Nezâreti olmuştur. Bu nezaretin bünyesinde bulunan Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye salgınla mücadele kapsamında zaman zaman toplantılar yapmış, alınacak tedbirleri tespit etmiş ve gerekli kararları almıştır. Alınan kararlar, Sıhhiye Nezareti, Sadaret ve Yıldız Sarayı aracılığıyla uygulanması için ilgili birimlere tebliğ edilmiştir. Salgınla mücadele etmek üzere bölgeye doktorlar gönderilmiştir. Doktorlar bölgede hem sıhhi tedbirleri uygulamışlar hem salgının tedavisinde aktif roller üstlenmişler hem de salgının mahiyeti ve gelişmeler hakkında raporlar hazırlamışlardır. Bu raporlar bölgedeki gelişmelerin mahiyeti ve alınacak yeni tedbirlerin tespiti açısından önem arz etmiştir. Salgınla mücadelenin en önemli adımlarından birisi de "tedâbîr-i sıhhiye ve tehaffuziye" denilen sağlık ve korunma tedbirleri olmuştur. Bu tedbirler kapsamında tathîrât ve tanzîfât olarak kayıtlara geçen temizliğe son derece önem verilmiştir. Öncelikle hastalığın bulaştığı mahal, eşyalar ve kişiler temizlenmeye çalışılmıştır. Yine bu kapsamda gerektiğinde hastalığın bulaştığı veya bulaşma ihtimalinde olan eşya ve elbiseler yakılmış ve imha edilmiştir. Salgınla mücadele kapsamında karar alma mekanizması açısından değerlendirilecek olursa Meclis-i Umûr-ı Sıhhiyeyi ve kararlarını, günümüzde Covid-19 pandemisiyle mücadele sürecinde ülkemizdeki Sağlık Bakanlığına bağlı Bilimsel Danışma Kuruluna ve kararlarına benzetmek mümkündür.

1889 yılında Asîr bölgesinde veba hastalığı zuhur edip toplu ölümlere sebep olunca bu bölgede karantina uygulamaları da başlamıştır. Hastalığın devam etmesi karantina uygulamalarını da devamlı hale getirmiş ve Yemen'de birçok yerde karantina idaresinin kurulmasına neden olmuştur. Bu anlamda Asîr bölgesinin yakınlarındaki Hudeyde, Ebû Sa'd, Kamaran, Luhayye ve Meha'da karantina birimleri oluşturulmuştur. Kamaran ve Ebû Sa'd'da tehaffuzhaneler kurulmuştur. Tehaffuzhaneler kalabalık yolcuların karantinaya alındığı merkezler olmuştur. Bu

karantina merkezlerinde yolcular, karantina süresince ikame ettirilmiş, muayeneden geçirilmiş, kendileri ve eşyaları için tathîrât ve tebhîrât (temizlik ve dezenfekte) uygulaması yapılmış ve hastalığın bulaştığı eşyaları yakılmıştır. Hasta olanlar bu merkezlerde tedaviye alınmış ve geldikleri yerlere geri gönderilmiştir. Hasta olmayanlara karantina süreleri bittikten sonra gidecekleri yerlere gitmeleri için izin verilmiştir. Salgının yayılmaması için birçok noktada askeri kordonlar oluşturulmuştur. Bunların en önemlisi de Tâif'te oluşturulan askeri kordondur. 1895 yılında Yemen'den gelip veba hastalığının yaygın olduğu Asîr bölgesinden geçerek kara yoluyla hacca giden hacılar Tâif'teki askeri kordonda karantinaya alınmıştır. Böylece salgının hac bölgesine ve oradan da Osmanlı ve İslâm coğrafyasına yayılmaması için büyük gayretler gösterilmiştir. Yolcuların hacca yetişmesi ve oluşabilecek fesadın önlenmesi için 5 günlük karantina süresi 2 güne düşürülerek bu konuda bir esneklik de gösterilmiştir. Sonuç itibariyle Yemen'in Asîr bölgesinde zuhur eden salgınlara karşı mücadelede Osmanlı İdaresi aldığı ve uyguladığı tedbirlerle çok önemli ve başarılı çalışmalar yürütmüştür.

Kaynakça

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA).

BOA, *Babıali Evrak Odası Evrakı (BEO)*. Gömlek No. 257.19526; 257.19253.

BOA, *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi* (*DH.MKT)*. Gömlek No. 93.5; 93.24; 149.13; 163.1; 109.3; 264.56; 503.35; 744.52; 1695.30; 1696.23; 1700.56; 1895.118; 2078.18; 2078.66; 2185.91; 2297.121; 2345.133; 2349.17; 2548.60.

BOA, *Sadâret Mektubî Kalemi Mühimme Kalemi (Odası) Belgeleri (A.MKT.MHM)*. Gömlek No. 570.8; 571.11; 571.28; 573.13; 575.14; 581.3; 584.8; 589.8.

BOA, *Haritalar (HRT.h*). Gömlek No. 636.

BOA, *Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi Evrakı (HR.MKT)*. Gömlek No. 852.60; 861.51.

BOA, *İrade Dahiliye* (*İ.DH)*. Gömlek No. 1146.89374.

BOA, *İrade Hususi* (*İ.HUS)*. Gömlek No. 35-87; 51/54.

BOA, *Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı* (*Y.A.HUS)*. Gömlek No. 227/37; 232.39; 303.91; 322.46; 407.15; 3030.91; 4040.87.

BOA, *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y.MTV)*. Gömlek No. 102.115; 150/15.

BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Askeri Maruzat (Y.PRK.ASK)*. Gömlek No. 57.27.

BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı (Y.PRK.BŞK)*. Gömlek No. 33.93.

BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Sıhhiye Nezareti Maruzatı (Y.PRK.SH)*. Gömlek No. 3.8.

Ahmad, Sayyid Maqbul. "Bombay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 6/280. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Akalın, Durmuş- Şimşek, Kamuran. "Yemen Valisi Ahmed Muhtar Paşa Dönemi Ve Yemen'de Osmanlı İdaresi". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* XVII/34 (2017), 5-16.

Bolat, Neslihan. *I. Dünya Savaşı'nda 7. Kolordu'nun (Yemen) Sıhhî Durumu.* Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Bostan, İdris. "Yemen Osmanlı Dönemi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 43/406-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Böke, Pelin. "İzmir Karantina Teşkilatının Kuruluşu ve Faaliyetleri (1840-1900)". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* VIII/18-19 (2009), 139-149.

Çakaloğlu, Cengiz. "Yemen İsyanı ve Trabzon Redif Taburu". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2007) 99-122.

Göçer, Kenan. *Sosyo-Ekonomik Yönleri ile Bezm-i Âlem Valide Sultan Vakıf Gureba Hastanesi.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Gül, Abdulkadir. "XIX. Yüzyılda Erzincan Kazasında Salgın Hastalıklar (Kolera, Frengi, Çiçek ve

Kızamık)". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)* 41 (2009), 242.

Halaçoğlu, Yusuf. "Asîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/482-483. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Hatipoğlu, Turgut. *Yemen'in Osmanlıdan Ayrılışı (Kopuşu)*, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, NEKYA90587/2,3,6,7,8,9 Erişim: (15 Ağustos 2021)
http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/90587---0002.jpg
http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/90587---0003.jpg
http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/90587---0007.jpg
http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/90587---0006.jpg
http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/90587---0008.jpg
http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/FOTOGRAF/90587---0009.jpg

Karabulut, Veysi. *Meşihat Müsteşarı Hüseyin Kâmil Efendi'nin Yemen Hatıraları.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Sert, Serap. S*on Osmanlı Yemen Valisi Mahmut Nedim Bey Hayatı ve Faaliyetleri (1857-1940).* İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Sırma, İhsan Süreyya. *Osmanlı Devleti'nin Yıkılışında Yemen İsyanları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.

Sırma, İhsan Süreyya. "Yemen'in Jeo-politik Durumu ve Osmanlı Devleti'ne Katılması", *Tarih Enstitüsü Dergisi* 12 (1982), 427–444.

Tomar, Cengiz. "Yemen Son Dönem" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/412-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Ünal, Levent. "Birinci Dünya Harbi'nde Hicaz Cephesi ve Medine Müdafaası". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 49 (2021), 126-153.

Yeşilyurt, Yahya -Bülent Şığva. "Yemen'in Tarihî-Coğrafî Durumu ve Yeniden Fethine Dair Bir

Manzume". *Tarih Dergisi* 51 (2010), 103-121.

Yemen Salnamesi. Yemen: Yemen Vilayeti Matbaası, 1313.

II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNDE BULAŞICI HASTALIKLARA KARŞI ALINACAK KORUNMA VE TEMİZLİK TEDBİRLERİ HAKKINDA HAZIRLANAN BİR NİZÂMNÂME VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Kamil ÇAYIR[1]

GİRİŞ

İnsanoğlu tarih boyunca çeşitli salgın hastalıklarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu salgın hastalıklardan Osmanlı Devleti de payına düşeni almış ve hüküm sürdüğü coğrafyalarda bu hastalıklarla mücadele etmek zorunda kalmıştır.

19. yy'a doğru gelindiğinde kara ve deniz ticaret yolarının geçiş güzergahında bulunan Osmanlı'da bulaşıcı hastalıkların sık sık görülmeye başlanması, bu hastalıkların yayılmasını engellemek amacıyla önemli bir adım olan karantina teşkilatının kurulmasını zorunlu hale getirmiştir. Ancak bu teşkilatın dini açıdan sakıncaları olduğu gerekçesiyle kurulmasına mesafeli durulduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır.[2] Neticede "kitâb-ı dîniye" ve "âsâr-ı celîle"den cevazına dair deliller bulunarak ve dönemin Şeyhülİslâmı Mekkîzâde Asım Efendi'den de fetva alınarak[3] Karantina Meclisi teşkil edilmiştir.[4]

Karantina teşkilatı bir süre müstakil nezaret halinde devam etmişse de bu uzun soluklu olmamış ve daha sonraları Hâriciye, Tophane, Tersane ve Ticâret nezâretlerine bağlı müstakil bir müdürlük şeklinde varlığını devam ettirmiştir.[5] Abdülhamid dönemine gelindiğinde ise bu teşkilat tekrardan Hâriciye Nezâreti'ne bağlanmıştır.[6]

Karantina teşkilatının kurulmasından sonra bulaşıcı hastalıkların tesirinin en aza indirilmesi yönünde muhtelif tedbirler de alınmaya devam edilmiştir.[7] Bu tedbirlerden olarak Sultan II. Abdülhamid döneminde H.1 Receb 1324/M.21 Ağustos 1906 tarihinde bulaşıcı hastalıklarla ilgili hazırlanan Nizâmnâme sureti[8] çalışmamızın esas konusunu oluşturacaktır.

"*İlel-i sâriyeye karşı ittihâz olunacak tedâbîr-i tahaffuziye ve tathîrât-ı fenniye ile hey'et-i sıhhiye ve belediye ve etıbbâ-yı husûsiyenin ve tebhîrhâne memurlarının vezâifine dair*" başlığı ile kaleme alınan Nizâmnâme sureti üç fasıl ve bir hatime olmak üzere 41

---

[1] Arş. Gör. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, kcayir@agri.edu.tr

[2] Kaymakam Paşa'nın II. Mahmud'a arz ettiği takrirde bu hususu şöyle izah edikmektedir: *"...bazı şeylerde frenklerin usûlü buralara uymayacağından... milel-i küfriyenin âdet-i câriyeleri üzere ricâl ve nisvânı karantina yerlerinde dahi birlikte olabilir ise de memâlik-i islâmiyede yapılacak karantinalarda tâife-i nisâ için müstakil ve mahfûz daireler ve ibâdet ve tahâret zımnında câmi ve hamâm gibi şeyler dahi inşâ olunması ve karantina nizâmının umûmîsi hakkında tercüme-i mezkûre düstûru'l-amel tutularak müteferri'âtıyla beraber icrâsı lâzımgelir ise de husûsîsi yani hafazanallâhu teâ'lâ derûn-ı beldede bir hanede hastalık zuhûr ettiği halde Avrupa usûlünce ol hane eşyasıyla beraber ihrâk olunmak veyahut bulunduğu mahalleyi mahsûr şekline koyup müddet-i ma'lûmenin inkızâsına kadar umûm ahalisini evlerinden çıkartmamak ve meyyitlerini usûl-i şer'iye icrâ olunmaksızın kaldırıp defn ettirmemek ve ehibbâsı cenâzesine gelememek gibi şeyler dînen câiz olmadığı misillü..."* Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *İrâde Mesâil-i Mühimme* (İ.MSM), 88/2537.

[3] "Bir beldeye tâûn isâbet edüp Hak subhânehû ve te'âlâ hazretlerinin kahrından lütfuna ilticâ ile esbâb-ı tahaffuza teşebbüs etmede beis var mıdır? El-cevab; yoktur" Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Cevdet Sıhhiye (C. SH.), 7/347

[4] *Takvîm-i Vekâyi'*. 11 Safer 1254, S.164., 4-5.

[5] Gülden Sarıyıldız, "Karantina Meclisi'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri", *Belleten*, LVIII/222 (1994), 340.

[6] Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *İrâde Hâriciye* (İ. HR.), N.16790.

[7] Bknz. Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadâret Mühimme Kalemi Evrâkı* (A.MKT.MHM.), 1/63: "Hastalıkların önüne geçilmesi için Dersaadet ve sair mahallere gidecek yolculara uygulanacak karantina tedbirlerine dair gönderilen emirnameye uygun hareket edileceği"; Mâbeyn-i Hümâyûn İrâdeleri (MB.İ.), 4/15: "Karantina hususunda gerekli tedbirlerin alınması ve îcâbının yapılması" gibi.

[8] Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Dâhiliye Mektûbî Kalemi* (DH.MKT.), 2611/34.

maddeden teşekkül etmiştir. Bu nizâmnâmenin bazı maddelerinin H.11 Cemaziyelevvel 1312/M.9 Kasım 1894 tarihinde "*İlel-i sâriyeye karşı ittihâz kılınacak tedâbîr ve tebhîrhâne me'mûrlarının vezâifine dâir talimattır*" başlığı ile 2 fasılda 12 madde ve bir zeyl olarak talimat şeklinde yayınlandığını görmekteyiz.[1] Bu talimata H. 3 Zilhicce 1312/M.28 Mayıs 1895/tarihinde de hasta taşımaya mahsus arabaların temizliği konusuyla alakalı olmak üzere "*İlel-i sâriyeye karşı ittihâz olunacak tedâbîre ve tebhîrhâne me'mûrlarının vezâifine dair olan ta'lîmâta tezyîl edilmek üzere kaleme alınan fıkra-i mahsûsa*" başlığı ile bir madde daha eklenmiştir.[2]

1. Nizâmnâme Hakkında Genel Bilgiler

Nizâmnâmenin içeriğine geçmeden önce yaklaşık 115 yıl önce bulaşıcı hastalıklarla ilgili kullanılan terimler ve bunların günümüz dünyasında ifade ettiği anlamları açıklamak konumuzun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

İlel-i sâriye: Arapça "hastalık" anlamına gelen "illet" kelimesinin çoğulu ve yine arapça "bulaşma, yayılma, dağılma" anlamlarına gelen "sirâyet" kelimesinin fâil formu kullanılarak kurulan bu terkibin günümüzdeki karşılığını "bulaşıcı hastalık" olarak ifade etmek mümkündür. Osmanlı metinlerinde aynı anlama gelecek şekilde "emrâz-ı sâriye" olarak kullanıldığı da görülmektedir. Günümüz bulaşıcı hastalıklarında ise eski Yunan menşe'li iki kelime karşımıza çıkar: Pandemi ve epidemi. Her ikisi de "salgın hastalık" mefhumunu kendilerinde barındırmakla birlikte "epidemi" nin bölgesel, "pandemi" nin genel bir mana ihtiva ettiğini söylemek mümkündür.

Tedâbîr-i tahaffuziye: Bu terkip de yine arapça "tedbîr" kelimesinin çoğulu ve "hıfz" kelimesinin tefe'ül kalıbına getirilmesiyle oluşturulmuş olup "sakınma, korunma önlemleri" anlamını ihtiva etmektedir. "Usûl-i tahaffuz" şeklinde kullanımına da rastladığımız bu kelime günümüzde "bulaşıcı bir hastalığın yayılmasını önlemek için belli bir bölgenin veya yerin kontrol altında tutulup giriş çıkışların engellenmesi biçimindeki uygulama"[3] anlamında kullanılan ve İtalyanca "kırk gün" anlamına gelen "quarantina/karantina" kelimesine karşılık gelmektedir. Yine bu kökten kullanılan "Tahaffuzhâne" ise karantina altına alınmış eve/mekana karşılık gelmektedir.[4]

Tathîrât-ı fenniye: Bir cismin üzerinde hastalığın yayılmasına sebep olan mikropları öldürmek için yapılan fennî temizlik anlamına gelen bu tabir günümüzde sterilizasyon ve dezenfeksiyon kelimelerine karşılık gelmektedir.[5] *Me'mûrîn-i tathîrât* ise bu işlemi gerçekleştiren görevlilere verilen addır.

Muzâdd-ı te'affün: Arapça "zıdd" kelimesinin mufâ'ale kalıbına getirilerek, eklendiği kelimeye "zıt/anti" anlamını katan kelime, bu terkiple beraber kullanıldığında "mikrop öldürücü", "antiseptik" manalarına gelir. Korona günlerinde meşhur kullanımı ile "dezenfektan" bu kelimenin karşılığıdır diyebiliriz.

---

[1]Bknz. *Düstûr*, Birinci tertip, (Ankara 1939), 6:1518.
[2]Bknz. *Düstûr,* Birinci tertip, (Ankara 1941), 7:3.
[3]İlknur Tatar Kırılmış, Cengiz Yakıncı, "Sağlıkla İlgili Bazı Kavramların Öyküleri", *Türk Dili*, CXVI/807 (Mart 2019), 73.
[4] Osmanlı Devleti'nde Karantina yani Usûl-i tahaffuz hakkında ayrıntılı bilgi için Bknz.: "Devlet-i Aliyye-i Osmaniye'de Karantina yani Usûl-i Tahaffuzun Tarihçesi", *Sâlnâme-i Nezâret-i Umûr-ı Hâriciye*, 1318/1902:.435-471. Ayrıca Bknz. Resim1-2.
[5] Bahsi geçen kelimelerin Türkçe karşılığı yanında yabancı dildeki kullanımlarını da vermek bizim için de üzücü bir durumdur. Lakin günümüz toplumunda Türkçe karşılıklarından çok yabancı dildeki karşılıkları ile daha çok muhatap olduğumuzdan dolayı bu şekilde bir izaha gitmiş olduk. Bu konu hakkında eleştirel bir yaklaşım için Bknz. Hamza Zülfikar, "Gündemi Meşgul Eden Sağlık Terimleri", *Türk Dili*, CXVIII/821 (Mayıs 2020): 10-16.

Tebhîr/tebhîrhâne/tebhîr makinesi: Arapça "buhar" kelimesinin tef'îl kalıbına getirilmesiyle "tebhîr" olan bu kelime "buğu çıkartma, tütsüleme, bazı bulaşık eşyayı ilel-i sâriyenin önünü almak üzere etüv makinesinden geçirme"[1] anlamına gelir. Yine günümüzde çokça duyduğumuz "dezenfeksiyon" kelimesi bu anlama işaret eder. Tebhîrhâne ise "*bulaşıcı hastalıkların yaygın olduğu ve salgın yaptığı dönemlerde, hastaların veya bu hastalıklardan birinden ölenlerin kullandığı çamaşır ve her türlü eşyayı, hastalık görülen ev, işyeri, okul, araba, kayık gibi her türlü mekânı, şüpheli görülen ticari emtiayı, hayvanları ve bunların artıklarını, dışarıdan gelen gemileri, postadan gelen mektup ve paketleri dezenfekte eden sağlık kurumları*"na[2] verilen addır. *Tebhîr makinesi*[3] ise dezenfeksiyon işlemini gerçekleştiren ve "etüv" diye isimlendirilen makinedir.[4]

2. Nizâmnâme Maddeleri

2.A. Salgından Korunma, Dezenfeksiyon ve Bu Konuda Tabiplerin Görevleri ile İlgili Maddeler:

Nizâmnâme'de geçen kelimeleri böylece izah ettikten sonra nizâmnâme maddelerine bakacak olursak; Nizâmnâme'nin ilk maddesinde o dönemdeki bulaşıcı hastalıklar belirtilmiştir. Birinci maddede belirtildiğine göreveba[5], kolera[6], çiçek[7], suçiçeği, kızıl[8], kızamık[9], yılancık[10], dizanteriyâ-yı müntine[11], difteri[12], hummâ-yı

[1] Şemseddin Sami, "tebhîr", *Kâmûs-ı Türkî*, (İkdam Matbaası, Dersaadet 1317):376.
[2] Nuran Yıldırım, "1894'ten Günümüze Üsküdar Tebhîrhânesi", *4. Üsküdar Sempozyumu Bildirileri,* (Kasım 2006), 2:413.
[3]Bknz. Resim 3
[4]Tebhîr makinesi hakkında detaylı bilgi için Bknz.: Nuran Yıldırım, "Tersane-i Amire Fabrikaları'nda Tebhîr Makinası/Etüv Üretimi ve Kullanımı", *Dünü ve Bugünü ile Haliç Sempozyumu Bildirileri*, ed. Süleyman Faruk Göncüoğlu, (İstanbul 2004):421-431. Yine Etüv makinelerinin temin edildiği yerler, fiyatları, temin yolları ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bknz. Zeynel Özlü, "Osmanlı Devleti'nde Difteri Hastalığı ve Koruyucu Sağlık Hizmetlerine Dair Bulgular (19. Yy Sonları ve 20. Yy Başlarında), *Belleten,* LXXXI/291, (Ağustos 2017):454-462.
[5] Veba hastalığı Müsâvât gazetesinde şöyle tarif edilmiştir: "şiddetli bir titremeyi müteâkiben yüksek bir ateş, bulantı, kusmak, baş ağrısı, mide ve bel ağrısı, kollarda bacaklarda sancılar ile başlar. Hasta çok su içer. Aydınlığa kolay bakamaz, Hararet 2 günde 40, bazen 41-45 dereceye yükselir. Üçüncü gün bir-iki derece düşerse de yeniden yine artar. Kasık, koltuk altı, boyun bezlerinden biri veya birkaçı şiştir." Müsâvât gazetesinden naklen Ayfer Tantay, "Milli Mücadele Yıllarında İzmir'de Etkili Olan Başlıca Bulaşıcı Hastalıklar (Emrâz-ı Sâriye)", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 6/15 (2007 Güz):47.
[6] Bağırsak iltihabına bağlı olarak şiddetli ishal ile seyreden hastalık. Ayfer Tantay, "*a.g.m.",* s.42.
[7] İrinli kabarcıklar dökerek yüzde izler bırakan ateşli ve ağır bir hastalıktır. Ayfer Tantay, "*a.g.m*.", s.44.
[8] Genellikle kasıklarda başlayan, kol ve boyunda yoğunlaşan ve kızıl renkte döküntülerle kendini gösteren, bakteriyel bir hastalıktır. Ayfer Tantay, "*a.g.m."* s.47.
[9] Kış sonu ve ilkbahar döneminde görülen, ateş ve döküntü ile seyreden, bulaşıcı bir hastalıktır. Ayfer Tantay, "*a.g.m."* s.51.
[10] Küçük yara veya sıyrıklardan giren mikropların neden olduğu bir çeşit deri hastalığıdır. Ayfer Tantay, **"***a.g.m."* s.47.
[11] Halk arasında "kanlı ishal" diye bilinen ve bağırsakta yaralara yol açan hastalıktır.
[12] Kuşpalazı olarak da bilinen bu hastalık havaya yayılan mikroplarla bulaşır. Yutkunma zorluğu, ses kısıklığı, nefes darlığı, kuru öksürük bu hastalığın belirtilerindendir. Ayfer Tantay, "*a.g.m*.", s.51.

tifoidî[1], tifo[2], tifo-yı temeşşî, hummâ-yı nifâsî[3], boğmaca öksürüğü[4], sillü'r-rie[5], iltihâb-ı sehâyâ-yı dimağı-i şevkî müstevlî[6] ve kuduz o dönemde bulaşıcı hastalık olarak nitelenen hastalıklar arasında yer almıştır.

Bu hastalıklardan herhangi biri bir kişide görülüp bir doktor veya heyet tarafından tespit edildiği takdirde hasta karantina altına alınacak ve tıbbi tedbirler yerine getirilecektir. Ayrıca hastalığın neden kaynaklandığı, ne zaman başladığı, teşhis tarihi ve gerekli diğer bilgilerin kayıt altına alınması istenmiştir. (Madde 2) Günümüzde bu işlemin Sağlık Bakanlığı'na bağlı filyasyon ekipleri tarafından yapıldığı bilinmektedir.

Kendisine hastalık bulaşan kimse bu durumu ilgili makamlara bildirmekle mükellef olmakla birlikte mahalle imamları, muhtarlar ve bekçiler de görevli oldukları mahallelerde herhangi bir salgın hastalık olduğu takdirde bu durumu gerekli makamlara bildirmekle zorunlu tutulmuşlardır. (Madde 3)

Günümüzde korona salgınının yayılmasını daha aza indirmek amacıyla Sağlık Bakanlığı tarafından teşkil edilmiş olan filyasyon ekibinin görevini o devirde hey'et-i sıhhiye ve belediye doktorlarının gerçekleştirmekte oldukları görülmektedir. İlgili memurlar kendilerine gelen ihbârnâmeleri inceleyip hastalık şüphesi olan kişilerde muayeneleri yaptıktan sonra sonucu gerekli yerlere bildirerek tedbirlerin alınmasını sağlamakla mükellef kılınmışlardır. Hastalık bulaşan kimse bir sağlık kuruluşuna gitmeksizin evde tedavi edilebilir durumda ise bu durumda olan kişileri her gün ziyaret ederek ve "müşfikâne ve dilnüvâzâne" bir şekilde hastalarla ilgilenmek hey'et-i sıhhiye ve belediye doktorlarının görevleri arasında sayılmıştır. (Madde 4)

Hey'et-i sıhhiye ve belediye doktorlarının yetişmekte zorlandıkları durumlarda hıfzıssıhha ve umûr-ı sıhhiye müfettişleri de onlara yardım edecek, ayrıca mülki memurlar da sağlık işlerinin düzenli ve güzel bir şekilde yapılmasının temini için ilgili doktor ve müfettişlere gerekli kolaylıkları göstererek tedbirlerin süratle alınmasını sağlayacaklardır. (Madde 5) Herhangi bir salgın hastalık durumunda görev yerine bakılmaksızın Mülki memurların da idareleri tarafından kendilerine verilen görevleri yerine getirmekle mükellef tutulmaları tarih boyunca yapılagelen uygulamalardan biri olmuştur.[7]

---

[1] Tifüs/Lekeli humma/kara humma diye de bilinen bu hastalık bitler yoluyla bulaşmakta olup baş ağrısı, ateş, üşüme, titreme ve halsizlik bu hastalığın belirtilerindendir. Hastalığa yakalananların gözleri kızarır ve ışıktan rahatsız olur hale gelirler. Sevilay Özer, "I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nde Tifüs (Lekeli Humma) Salgını", *Belleten*, LXXX/287, (Nisan 2016):219.

[2] Tifo, kirli içme suları ve pis yiyeceklerle bulaşan ve yorgunluk, baş ağrısı, gittikçe artan ateş, iştahsızlık, bronşit, mide ve bağırsak bozuklukları ile birlikte ishal, göğüste, karında ve sırtta pire ısırığına benzer kırmızı lekelerin belirmesi, tansiyonun düşmesi, nabzın yavaşlaması, hastalığın üçüncü haftasında karnın gerginleşerek şişmesi, kilo kaybı, bademcik iltihaplanması gibi belirtiler gösteren bir hastalıktır. Tahir Bilirli, "19. Yüzyılın Sonlarında Osmanlı Devleti'nde Bir Salgın ve Alınan Önlemler: Çanakkale Çatalçam Köyü", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi,* 9/2 (2020):1960.

[3] Lohusa humması veya albastı olarak bilinen ve doğum sonrasında görülen hastalıktır. Ayrıntılı bilgi için Bknz. Yusuf Kılıç, Elvan Eser, "Lohusalık Sendromu (al ana/alkarısı/albastı)'nun Eskiçağ Yakındoğu Toplumlarının Kültürlerindeki İzleri: Lilith Gerçeği", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 5/17, (2018):29-60.

[4] Bulaşıcı olan ve ölümcül olabilen bir solunum yolu hastalığıdır.

[5] Akciğer veremi

[6] Sarı Beyin humması, menenjit.

[7] Koronavirüs salgını ile mücadelede muhtelif illerde İl Hıfzıssıhha kurulları aldıkları kararlarla ihtiyaç duyulduğu takdirde başta imam ve öğretmenler olmak üzere diğer kamu görevlilerinin Sağlık müdürlükleri emrinde görevlendirilmesi yönünde kararlar almıştır. Bknz. Kocaeli Valiliği İl Umumi Hıfzıssıhha Kurulu Kararları, Karar No: 2020-16. (http://www.kocaeli.gov.tr/kocaeli-il-umumi-hifzissihha-kurul-kararlari-2020-16) erişim: 22/10/2020.

Altıncı maddede ise kendisine hastalık bulaşan kişiler hakkında alınacak ilk tedbirlere açıklık getirilmektedir. Öncelikle hastalık bulunan yere giriş çıkışların engellenerek karantina altına alınması şart kılınmıştır. Bulunduğu yerde tedavileri güç olan kimselerin hasta taşımaya mahsus arabalarla şehir dışında hazırlanan özel hastanelere nakledilerek tedavi altına alınması, bu hastalarla temaslı olan kişilerin de yine çevrede bulunan karantinahânelere gönderilmesi, eğer karantinahâne yok ise fennî temizlik/dezenfeksiyon yapıldıktan sonra *devre-i tefrîhiye-i marazın*/hastalığın kuluçka devresinin bitimine kadar bulundukları yerlerde müşahede altına alınması istenmiştir.[1] Gerektiği takdirde hastalık çıkan yerin bitişiğindeki evlerden 2-3 tanesinin de fennî temizliğinin/dezenfeksiyonunun yapılması zorunlu tutulmuştur.

Dezenfeksiyon işlemlerinin süratle gerçekleştirilebilmesi için bir tebhîr makinesinin römorkör üzerinde her an hazır bulundurulması ve diğer şehir merkezlerinde dezenfeksiyon işlemlerinin yapılacağı bir tebhîrhâne ve gereği kadar dezenfeksiyon memuru bulundurulması da nizâmnâmenin yedinci maddesiyle kayıt altına alınmıştır. Günümüz salgınlarında bu hususun kurumlar uhdesine bırakıldığı her kurumun kendi çalışma alanını dezenfekte etmek ve giriş kapılarında dezenfektan bulundurmak suretiyle bu işlemi gerçekleştirdiği görülmektedir.

Hastalık çıkan yerlerde hem tespit zamanında hem de hastalığın bitiminde dezenfeksiyon işlemi yapılmadan önce hane sahiplerine bu durumun bildirilmesi ve temizliğe nezaret etmesi de istenmiştir. Dezenfeksiyon işlemlerine karşı çıkan olur ise hastalığın daha fazla bulaşarak toplumun sağlığını tehdit etmemesi adına zorla dezenfeksiyon yapılması da kararlaştırılmıştır. (Madde8)

Hastalık olan mahalle uzaklığından dolayı gerek görülmediğinden bahisle dezenfekte işlemlerine karşı çıkan olur ve şayet doktorlar tarafından da bu işlemin yapılmasının gerekliliği yönünde görüş bildirilirse karşı çıkanlara aldırılmaksızın gerekli işlemlerin icra edilmesi de nizâmnâmenin dokuzuncu maddesiyle kayıt altına alınmıştır. Günümüz Koronavirüs salgını dolayısıyla alınması gereken tedbirlerin başında maske kullanmanın olduğu bizzat sağlık bakanlığı tarafından ifade edilmektedir. Kullanımının verdiği zorluk nedeniyle bazı kişilerin maske kullanımında ihmalkar davrandıkları, takmakta isteksiz oldukları görülmesinden dolayı ikaz edilmeleri, karara uymayanlara cezai işlem uygulanması[2] da günümüzde alınan tedbirlere örneklik teşkil etmektedir.

Hastalığın okullara sıçraması durumunda da ne yapılması gerektiği nizâmnâmenin onuncu maddesiyle kararlaştırılmıştır. Buna göre; öğrencileri arasında bulaşıcı hastalık tespit edilen okullar derhal tatil edilecek ve içleri mükemmel bir şekilde dezenfekte edilecektir. Hastalık bitiminde de yine ihtiyaten dezenfekte işlemi tekrarlandıktan sonra okul eğitime açılacaktır. Okulda hastalık bulaşan öğrencinin evinde de dezenfeksiyon işlemi gerçekleştirilecek, bu öğrenciler tam olarak sağlıklarına kavuşmadıkları müddetçe ve bu husus da doktor raporlarıyla tasdik edilmedikçe okullara devam etmeleri engellenecektir.

---

[1] Sağlık Bakanlığı'nın bu çerçevede (COVİD-19 Evde İzlem Önerileri" başlığı ile halka yönelik bir broşür hazırlayarak İnternet sitesinden paylaşmıştır. Bknz. https://covid19.saglik.gov.tr/Eklenti/38298/0/covid-19evdeizlemonerileribrosra5pdf.pdf?_tag1=1FA4C8421F82618CB41695914044303720A4D096 erişim:22/10/2020.

[2] Yürürlükte olan Umumi Hıfzıssıhha Kanunu'nun 282. Maddesi bu konuda hukuki dayanağı teşkil etmektedir. *(Madde 282 – Bu Kanunda yazılı olan yasaklara aykırı hareket edenler veya zorunluluklarauymayanlara, fiilleri ayrıca suç oluşturmadığı takdirde, ikiyüzelli Türk Lirasından bin Türk Lirasına kadar idarî para cezası verilir.)*

Diğer taraftan insanların toplu olarak bulundukları han, otel, gazino, kahvehane, lokanta ve hamam gibi yerlerde de eğer hastalık çıkarsa gerekli tedbirlerin alınarak temizliğinin yapılması konusunda hassasiyet gösterilecek, buralarda çalışanlara da aynı okul öğrencileri gibi muamele edilecektir. (Madde 10) Bilindiği üzere 12 Mart 2020 tarihinde Cumhurbaşkanı başkanlığında yapılan toplantıda karar alınarak 16 Mart 2020 tarihinden itibaren okullar tatil edilmiş ve uzaktan eğitim modeline geçilmiştir. Aynı şekilde kahvehane, kafe, sinema, tiyatro, bar, gazino, gece kulübü gibi insanların toplu olarak bulunduğu işletmeler geçici süreyle kapatılarak faaliyetleri durdurulmuştur.[1]

Dezenfeksiyon işlemlerinin görevlendirilen kişiler tarafından ve hey'et-i sıhhiye ile belediye doktorları nezaretinde yapılmasına itina gösterilmesi de nizâmnâme ile kayıt altına alınmıştır. Taşınabilir eşyalar memurlar tarafından getirilen paketler içerisine konulup bunların temizliği tebhîrhânelerde etüv makinelerinde[2], taşınması mümkün olmayan ve tebhîr makinesine sığmayacak büyüklükteki eşyalar ise getirilen pulverizatör[3] vasıtasıyla bulundukları yerlerde dezenfekte edilmesi karara bağlanmıştır.

Kolera ve veba hastalıklarına özel olmak üzere bu hastalığa yakalananların yatak takımları ve üstlerinden çıkardıkları giysilerinin temizleneceğine kanaat getirilmediği takdirde bunların yakılması ve bu durumun da tebhîrhâneye izah edilmesi istenmiştir. Yakılması gereken eşyalardan da tebhîrhânede yakılması mümkün olanlar orada, olmayanlar ise şehir dışında münasip bir yerde temizlik görevlileri tarafından üzerlerine gaz dökülmek suretiyle yakmaları emredilmiştir. (Madde 12)

Hastalık bulaşan kişinin eşyalarının dezenfekte edilmeden satılması veya hibe edilmesinin hastalığın yayılmasına sebep olacağı doktorlar tarafından hasta yakınlarına bildirilecek; ayrıca bit pazarlarında ve yorgancılarda satılacak ikinci el eşyaların üzerlerinde dezenfekte edildiğine dair bir işaret bulunmadıkça alınıp satılması da yasaklanacaktır. (Madde 13)Günümüz ikinci el eşya piyasası için resmi bir tedbir açıklaması yapılmamış, ancak toplumun bu konuda hassas davranarak alıp sattıkları eşyanın temizliği konusunda dikkatli davrandıkları görülmüştür.

Hastalığın bulaşmaması için alınan tedbirlerin en hassas olanına nizâmnâmenin ondördüncü maddesinde rastlamaktayız. Bu maddeye göre hastaya ait yatak takımları attırılmak için[4] yorgancılara getirildiğinde tebhîrhâneden ilmuhaber getirmeden dükkanlarına almamaları istenmiş ve bir ailenin yatak takımları geldikten sonra diğer ailenin yatak takımlarını dükkanlarına almadan dükkanın süpürülmesi ve süpürme işlemi sonrasında elde edilen tozların da yakılması istenmiştir. Ayrıca bu dükkanlar da 15 günde bir kere badana edilerek zemin, tavan ve diğer ahşap kısımların dezenfekte edilmesi istenmiştir. Bu tür dükkanların da devamlı surette teftiş edilerek aykırı hareket edenlerin cezalandırılması hususu nizâmnâme ile kayıt altına alınmıştır. (Madde 15)

[1]İlgili tedbirler için Cumhurbaşkanlığı sitesinden yapılan açıklama için Bknz. https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/117037/-ulkemizin-maruz-kaldigi-virus-tehdidinin-en-kisa-surede-bertaraf-edilmesi-icin-devlet-olarak-tum-imk-nlarimizi-seferber-ettik-

[2]Bknz. Resim 4.

[3]Bknz. Resim5.

[4] Pamuk ve yünlerin dövülerek kabarttırılması, bu işlemi yapan kimseye "hallaç", yapıldığı yere ise "hallaç dükkanı" denilmektedir.

Okullar, apartmanlar[1], oteller, hanlar, kahvehaneler, gazinolar, lokantalar, hamamlar, bekar evleri, kirahaneler,[2] umumhaneler, fabrikalar, çok işçi çalıştıran imalathaneler, hallaç ve ikinci el dükkanları, deniz ve kara taşıtları ve hapishaneler devamlı surette dezenfekte işlemi gerçekleştirilmesi gereken mekanlar arasında yer almaktadır. Kirahaneler tahliye oldukça, okullar ve diğer mekanların ise ayda bir kere mükemmel bir şekilde dezenfekte edilmesi kararlaştırılmıştır. Hamamlar da yine ayda bir defa dezenfekte edilmekle birlikte hamam takımlarının daima temiz bulundurulması ve çalışanlarının da hastalıktan emin olmalarına ayrıca dikkat edilmesi istenmiştir. İnsanların toplu yaşadığı yerlerde de bir tükürük hokkası bulundurularak insanların yerlere tükürmesi engellenmeye çalışılmıştır. (Madde 16)

Yiyecek içecek imalathaneleri ile satım yerlerinden olan bakkal, manav, sebzeci, etçi, ekmekçi, şekerci gibi dükkanların da temiz olmalarına dikkat edilecek, ola ki buralardan birinde hastalık çıkacak olursa hemen mühürlenecek, içlerinde hastalık bulaştırmaya sebep olacakerzak da devlet tarafından parası karşılanarak şehir dışında bir yerde gaz ile yakılarak imha edilecektir. (Madde 17)

İstanbul ve diğer şehirlerde mevcut ve açılacak olan hastanelerde devamlı surette bir tebhîr makinesi bulundurularak hastanelere giren ve çıkan hastaların elbise ve sair eşyalarının temizlenmesi suretiyle hastalığın tesirinin en aza indirilmesi ve dışarıya yayılmasının engellenmesi hedeflenmiştir (Madde 18). Koronavirüs hastalığının yayılmaya başladığı ilk günlerde de hem hastanelerde hem de diğer resmi ve özel kurumların giriş çıkışlarında pratik dezenfektan makinelerinin konulması sağlanarak hastalığın yayılmasının asgariye indirilmesi amaçlanmıştır.

Kuduz hastalığı vukuunda da kudurmuş olan köpekler ve bunların ısırdıkları diğer hayvanlar vakit geçirmeksizin belediye ve zabtiye görevlileri tarafından itlaf edilecek ve bunların leşleri de şehir dışında bir yerde açılacak çukurlara atılıp üzerlerine de sönmemiş kireç atıldıktan sonra kapatılarak imha edilmeleri istenmiştir. Kuduz hayvanlar tarafından ısırılan insanlar ise ısırıldıkları tarihten itibaren sekiz gün geçmeden "*dâru'l-kelb tedâvîhâneleri*"nde tedavi altına alınarak hastalığın bulaşmasının önüne geçilmesi istenmiştir. (Madde 19)

2.B. Dezenfeksiyon Görevlileri ile Dezenfekte Usûlü ile Alakalı Maddeler:

Nizâmnâmenin ikinci faslı tebhîrhâne çalışanlarının görevleri, dezenfekte edilecek eşyalar ve dezenfekte işleminin usulüne dair kaleme alınmıştır.

Buna göre İstanbul'daki tebhîrhânelerin idaresi şehremanetine, taşradakilerin idaresi ise belediye dairelerine bağlanmıştır. (Madde 21) Her tebhîrhânede 1 katip, temiz tarafında 2, bulaşık eşyaların bulunduğu tarafta 4, makine idaresi için 1, temiz ve bulaşık eşya nakli için 3 arabaya 3 kişi görevlendirilmesi kararlaştırılmıştır. Nakliye arabalarının diğer arabalardan tefrik edilmesi için bunların siyahtan başka açık bir renge boyanması gerektiği bildirilmiş, icabı halinde de eşya taşımaya mahsus olmak üzere her tebhîrhânede bir *deskere*[3] bulundurulması da ifade edilmiştir. (Madde 22)

Tebhîrhâne çalışanlarının mesai saatlerinde de bir düzenlemeye gidilmiş, buna göre tebhîrhâneçalışanlarının Mart başından Teşrin-i evvel (Ekim) sonuna kadar

---

[1] Osmanlı son dönemi mimari yapılarından apartmanların ortaya çıkışı ve gelişimi için Bknz. Ayşe Derin Öncel, *Apartman, Galata'da Yeni Bir Konut Tipi,* (İstanbul, Kitap Yay. 2014).

[2]Kirahane: Günümüzde apart olarak bilinen yerler olup Türk Dil Kurumu tarafından "Konaklayanların yeme içme gereksinimlerini kendilerinin karşılayabilmesi için odalarında veya katlarında her türlü gerecin bulunduğu otel" şeklinde tarif edilmektedir.

[3]Deskere: Hasta veya kırılacak eşya yahut taş ve toprak vs. nakline mahsus iki kişi tarafından kaldırılabilen tahta. İlgili maddede bu deskerenin sadece eşya taşımak için kullanılması belirtilmiştir.

sabahları saat birde[1], Teşrin-i sani (Ekim) başından Şubat sonuna kadar da [alaturka] saat üçte iş elbiselerini giyerek işbaşı yapmaları ve yaz kış akşam saat onbire kadar görevlerinin başında kalmaları kararlaştırılmıştır. Ayrıca görevli memurlar görev mahallerinde dezenfekte edecekleri eşyalar konusunda hassas olmaları konusunda ikaz edilmiştir. Evlerde yapacakları dezenfekte işlemlerinde de ev ahalisine karşı *hüsn-i muâmele* ve *edîbâne* şekilde muamelede bulunmaları tavsiye olunarak kendilerinden şikayet olunması muhtemel davranışlardan kaçınmaları istenmiştir.

Dezenfekte işlemini gerçekleştirecek memurların iki takım elbisesi olması, bunların biri tathîrât/dezenfeksiyon esnasında diğeri de normal zamanda giyilmesi kararlaştırılmıştır. Tathîrât esnasında giyecekleri elbise keten bezinden imal edilmiş takke/başlık ile yakası ve yenleri ilikli gömlek, pantolon ve ayakkabıdan, diğeri ise temizlik haricinde giyecekleri ve yakalarında görevlerini belirten işaret bulunan normal bir elbiseden müteşekkil olacaktır. Temizlik görevlilerine iş bitiminde elbiselerini çıkarıp temizledikten sonra sıcak su ile ellerini ve yüzlerini yıkayıp duş almaları ve kirli iş elbiselerini de bir paket içerisinde elbise odalarına koyup, temiz elbiselerini giydikten sonra dışarıya çıkmaları yönünde talimat verilmiştir. (Madde 23)

Temizlenmesi için tebhîrhâneye getirilecek eşyanın sahibi, adresi, eşyanın cins ve miktarı, hangi hastalığın bulaştığı ve teslim tarihini bildiren koçanlı bir defter tutulup bunun bir parçası eşya sahibine verilecek, eşyalar temizlendikten sonra da iade işlemi verilen koçanı geri almak suretiyle yapılacaktır. (Madde 24)

Doktor veya hane sahipleri tarafından temizlik yapılması istendiği durumlarda *tebhîrhâne kâtibi* bu durumu görevli memurlara bildirecek, onlar da ilgili adrese giderek temizlenmesi gereken eşyaları tebhîrhâneye getireceklerdir. Herhangi bir adrese gidecek olan arabalarda pülverizatör, kimyevi temizleyiciler, iş elbiseleri, eşya koymaya yarayan büyük çuvallar, eşya silmeye yarayan bezler, sünger, el fırçası, saplı fırça, basamaklı demir merdiven, peşkir ve kalıp sabunu bulundurulması zorunlu tutulmuş ve bunlardan herhangi bir eksik olması durumunda görevli memur sorumlu tutulmuştur. (Madde 25)

Görevliler ilgili adrese vardıklarında elbiselerini çıkarıp çuval içinde bir yere koyduktan sonra iş elbiselerini giyeceklerdir. Varılan adreste öncelikle tebhîrhâneye gönderilmesi gereken eşyalar toplanıp gönderilecek daha sonra ilgili adreste temizlik yapacaklardır. İş bitiminde de tekrar iş elbiselerini çıkarıp pakete koyduktan ve ellerini, yüzlerini sıcak su ve sabun ile yıkadıktan sonra normal elbiselerini giyerek görev yerlerine döneceklerdir. Tebhîrhâneye vardıklarında da iş elbiseleri, alet edevat ve gidip geldikleri arabalar da ayrıca dezenfekte işlemine tabi tutulacaktır. (Madde 26)

Hastanın yatak takımları, çamaşırları, elbiseleri, odasının kapı ve pencere perdeleri, kilimleri, keçeleri, sandalye ve kanepe örtüleri tebhîrhâneye getirilerek, geri kalan kürk, deri çanta, para cüzdanı, dolap, masa, çekmece, yazıhane, dikiş makinesi, kanepe, sandalye, ayna, levhalar ve diğer *zî-kıymet*ev dekorları bulundukları yerlerde temizlik işlemine tabi tutulacaktır. (Madde 27)

Hasta odasının duvar, yer ve tavanları ile konsol, dolap ve kanepe gibi eşyalar pülverizatörler vasıtasıyla temizlenecek, pülverizatör vasıtasıyla temizlenemeyenler de ilaçlı fırçalar ile dikkatlice temizlenecektir. Yazı ve resim levhaları, ayna ve diğer kıymetli eşyalar ise ilaçlı bezlerle örselenmeden temizlenecektir. Hastanın kullanmadığı ilaçlar da helalara dökülecektir. İlgili adreslerde belirtilen şekilde temizlik gerçekleştirilecek, şayet bir günde bitmeyecek olur ise akşama kadar temizliği yapılan eşyalar temiz bir yere konulduktan sonra ertesi gün tekrar kalınan yerden devam edilecektir. (Madde 28)

[1] Alaturka saat birde kastedilmiştir, yani güneşin doğuşundan bir saat sonra işbaşı yapılması demektir.

Tebhîrhâneye getirilen eşyalar da tebhîrhânenin bulaşık tarafından kabulü yapılacak, yakılması icab eden eşyalar ayrıldıktan sonra geri kalanı geciktirilmeksizin tebhîr makinesinde belirtilen esaslar çerçevesinde temizlendikten sonra tekrar adreslerine teslim edilecektir. (Madde 29)

Kolera ve veba hastalarının yakılması icab eden eşyaların kaydı yapıldıktan sonra tebhîr ocağında yakılması mümkün olanları burada, olmayanları da arabalara yüklenerek doktorlar nezaretinde şehir dışında üzerlerine gaz dökülerek yakılacaktır. Yakılan eşyaların kayıtları ise bedeli ödenmek üzere belediyeye verilecektir. (Madde 30)

İlgili olmayan kişilerin tebhîrhâneye girmeleri, bulaşık ve temiz taraftaki görevlilerin de iş elbiseleri ile karşılıklı olarak geçişleri yasaklanmıştır. (Madde 31)

Tebhîr makinesi de senede en az bir defa mütehassıs tarafından gereken şekilde temizlik yapıp yapmadığı noktasında kontrol edilecektir. Tebhîrhâne memurlarıyla evlere giden temizlik elemanları da sıhhiye müfettişleri tarafından görevlerini layıkıyla yerine getirip getirmedikleri konusunda teftiş edileceklerdir. (Madde 32)

2.C. Muhtelif Konular ve Cezai İşlemlerle İlgili Maddeler:

Nizâmnâmenin üçüncü faslı ise temizlik konusunda bir hatanın meydana gelmesi durumunda uygulanacak müeyyidelere dairdir.

Görevlendirildikleri işlerde gösterdikleri rehavet veya tembellikten dolayı hastalığın yayılmasına sebeb olan hey'et-i sıhhiye ve belediye doktorları ile umum-ı sıhhiye müfettişlerine ilk olarak yarım, ikinci defasında ise bir aylık maaşları kesilecek, üçüncü defa tekrarında ise görevden el çektirileceklerdir. Şayet bu görevlilerin ihmalleri sonucunda vefat meydana gelmişse bu durum adliyeye intikal ettirilerek haklarında kanuni muamele başlatılacaktır. (Madde 33)

Toplumun sağlığını korumakla görevli memurların vazifelerini yapmalarını zorlaştırarak hastalığın yayılmasına sebep olan kişiler hakkında da toplum sağlığını ihlal ettikleri gerekçesiyle haklarında kanuni işlem yapılmak üzere adliyeye sevkleri yapılacaktır. (Madde 34)Hastalık bulaşan kişiyi tespit ettikleri halde bu durumu belediye doktorlarına ihbar etmeyenler de para cezasıyla cezalandırılacaklardır. (Madde 35)

Tebhîrhânede kullanılan aletleri temiz tutmayan ve düzenli kullanmayan, temizlik için kendilerine getirilen eşyalar konusunda hassas davranmayan, ayrıca tebhîrhâneye başvuran kişilere reva görmedikleri muamelede bulunan ve görevleri başında bulunmayan temizlik görevlilerinin ilk defasında maaşlarından ¼'ü, 4'e kadar her defada yine ¼ ü kesilecek, dördüncü defadan sonra ise görevleri ile ilişikleri kesilecektir. Ayrıca temizliğini yaptıkları eşyalardan zayi olan veya hasar gören şey olursa onların bedelleri de kendilerine ödettirilecektir. Tebhîrhâne kâtibi de tebhîrhânenin işleyişindeki noksanlık ve kusurundan ve temizlik memurlarının uygun olmayan davranışlarına gösterdiği müsamahadan dolayı aynı şekilde cezalandırılacaktır. (Madde 36)

Salgın hastalık durumunu gerekli mercilere bildirmeyen mahalle imamı, muhtar ve bekçiler ile alıp sattıkları eşyayı temizlettirmeyen yorgancı, koltukçu ve bit pazarı esnafı ve hallaçlar gibi kişilerden temizlik konusuna riayet etmeyerek hastalığın yayılmasına sebebiyet verdiklerinden dolayı sınıf ve şahıslarına göre ilk defasında 25-50 kuruş, ikinci defasında 50-100 kuruşa kadar ceza alınacak ve sonraki vukuatta bu cezalar %50 oranında arttırılacaktır. Dördüncü defasında ise ilgili kişilerin dükkanları kapatılacaktır. Bu cezalar dersaadette şehremaneti, vilayetlerde ise belediyeler tarafından belirlenerek tahsil edilecektir. (Madde 37)

Dersaadette ve vilayetlerde her sene sonunda hastalıkla ilgili bir istatistik çıkarılacak, özel hastanelerden alınacak istatistikler de bunun sonuna eklenecektir. İstatistikleri zamanında tanzim etmeyen veya özensiz davranan müfettişlerin ilk defasında yarım, ikinci defasında bir aylık maaşları kesilecek, üçüncü defa tekerrürü halinde ise görevlerinden el çektirileceklerdir. (Madde 38) Ülkemizde koronavirüs vakasının görüldüğü 11 Mart 2020 tarihinden itibaren günlük olarak vaka sayısı, test sayısı, vefat eden kişi sayısı ve iyileşen kişi sayısı gibi veriler Sağlık Bakanlığı'nın internet sitesi üzerinden günlük olarak verilmektedir.[1]

Toplanan cezalar defterlere kayd edilerek dersaadette şehremaneti tarafından gerçekleştirilen sağlıkla ilgili harcamalar için, vilayetlerde de sağlık işleri ve malzemeleri ile ilgili yapılan masraflar için kullanılacaktır. Belediye sandıklarında toplanan paralar ise dahiliye nezaretinden alınacak emir ile vilayet idaresince uygun görülecek yerlere harcanabilecektir. Cezaların tahsilatında müsamaha gösteren veya toplanan cezaları uygunsuz şekilde harcayan kişiler harcadıkları miktarı tazmin etmekle yükümlü olacaklardır. (Madde 39)

Bu nizâmnâmenin bir nüshası hastane salonlarında, eczahanelerde, divanhanelerde, belediye dairelerinde çerçeveli bir şekilde asılarak ilgili kişilerin dikkatlerine sunulacaktır. (Madde 40) Benzer şekilde günümüz koronavirüs salgını kapsamında uyulması gereken kurallar da 14 madde halinde toplanıp broşür haline getirilerek insanların dikkatlerine sunulmuştur. Bu Nizamname'de ifade edilen hususları Dersaadette şehremaneti, vilayetlerde de belediyeler vasıtasıyla vali ve mutasarrıflar icra ve tenfiz edeceklerdir. (Madde 41)

SONUÇ

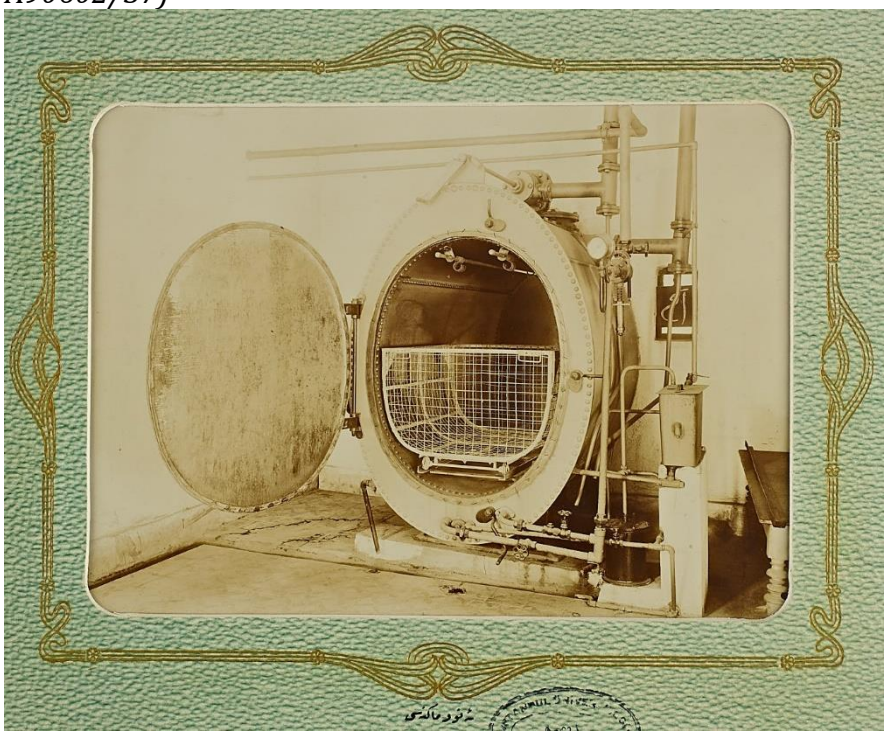
Yaklaşık 115 yıl önce hazırlanan Nizamname maddelerine baktığımızda bu maddelerin bir asır öncesinde hazırlanmış olmasına rağmen günümüz uluslararası Koronavirüs salgını kapsamında alınan tedbirlerle benzerlikleri dikkate çarpmaktadır. Zamanın şartlarına göre alınması gereken tedbirler nizamname metninde ayrıntılı bir şekilde belirtilmiştir. Temizlik/dezenfeksiyon konularında teknolojinin de gelişmesiyle birlikte bu hususta günümüzde alınan tedbirlerdeki pratiklik dikkatlerden kaçmamaktadır. Ayrıca incelemeye çalıştığımız Nizamname maddeleri, her ne kadar modern çağda yaşadığımızı iddia etsek, teknolojik olarak başdöndürücü gelişmelere şahit olsak da sağlık karşısında insanoğlunun bir asır önceki tedbirlerin hemen hemen aynısını almak durumunda kalmasını göstermesi bakımından manidardır.

[1]İlgili tablo için Bknz. https://covid19.saglik.gov.tr/TR-66935/genel-koronavirus-tablosu.html

Resim 1: Halilurrahman (Filistin) Civarında Karantina Dairesi (II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümleri, Yer no: NEKYA90504/46)

Resim 2: Cedid Karantina Dairesi(II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümleri, Yer no: NEKYA90587/3)

Resim 3: Tebhir makinesi(II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümleri, Yer no: NEKYA90602/37)



Resim 4: Etüv makinesi(II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümleri, Yer no: NEKYA90531/21)

Resim 5: *Pulverizatör (http://openarchives.sncf.com/archive/d00184519 adlı siteden alınmıştır. Erişim Tarihi: 25/10/2020)*

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları;

- Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *İrâde Mesâil-i Mühimme (İ.MSM.).* 88/2537.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *İrâde Hâriciye (İ. HR.).* N.16790.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Sadaret Mühimme Kalemi Evrâkı (A.MKT.MHM.).* 1/63.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Mabeyn-i Hümayun İradeleri (MB.İ.).* 4/15.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Dahiliye Mektubi Kalemi (DH.MKT.).* 2611/34.
- Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Cevdet Sıhhiye (C. SH.)***.** 7/347.
- *Takvim-i Vekayi'*. 11 Safer 1254
- *Salname-i Nezaret-i Umur-ı Hariciye*, 1318/1902

Kitap ve Makaleler:

- Bilirli, Tahir, "19. Yüzyılın Sonlarında Osmanlı Devleti'nde Bir Salgın ve Alınan Önlemler: Çanakkale Çatalçam Köyü", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 9/2. (2020):1957-1975.
- *Düstûr,* Birinci tertip, (Ankara 1939).6.
- *Düstûr*, Birinci tertip, (Ankara 1941).7.

- Kılıç, Yusuf; Eser, Elvan, "Lohusalık Sendromu (al ana/alkarısı/albastı)'nun Eskiçağ Yakındoğu Toplumlarının Kültürlerindeki İzleri: Lilith Gerçeği", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 5/17. (2018):29-60

- Kırılmış, İlknur Tatar; Yakıncı, Cengiz, "Sağlıkla İlgili Bazı Kavramların Öyküleri", *Türk Dili***,** CXVI/807. (Mart 2019):70-77.

- Öncel, Ayşe Derin, *Apartman, Galata'da Yeni Bir Konut Tipi*, İstanbul: Kitap Yayınları, 2014.

- Özlü, Zeynel, "Osmanlı Devleti'nde Difteri Hastalığı ve Koruyucu Sağlık Hizmetlerine Dair Bulgular (19. Yy Sonları ve 20. Yy Başlarında), *Belleten*, LXXXI/291, (Ağustos 2017):419-480.

- Tantay, Ayfer, "Milli Mücadele Yıllarında İzmir'de Etkili Olan Başlıca Bulaşıcı Hastalıklar (Emrâz-ı Sâriye)", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 6/15 (2007 Güz):39-54.

- Özer, Sevilay, "I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nde Tifüs (Lekeli Humma) Salgını", *Belleten*, LXXX/287. (Nisan 2016):219-260.

- Sarıyıldız, Gülden, "Karantina Meclisi'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri", *Belleten,* LVIII/222. (Ağustos 1994):329-376.

- Yıldırım, Nuran, "1894'ten Günümüze Üsküdar Tebhîrhânesi", *4. Üsküdar Sempozyumu Bildirileri***,** 2. (Kasım 2006):413-428.

- Yıldırım, Nuran, "Tersane-i Amire Fabrikaları'nda Tebhîr Makinası/Etüv Üretimi ve Kullanımı", *Dünü ve Bugünü ile Haliç Sempozyumu Bildirileri***,** ed. Süleyman Faruk Göncüoğlu. (İstanbul 2004):421-429.

- Zülfikar, Hamza, "Gündemi meşgul eden Sağlık Terimleri", *Türk Dili.* CXVIII. (Mayıs 2020): 821.

تاريخ الطب والأطباء في العصور الوسطى في جنوب وشرق الأناضول
Orta Çağ'da Güney ve Doğu Anadolu'da Tıp ve Hekimlik Tarihi

Dr.Öğr. Üyesi Hüseyin ALİ*

ملخص

في هذا البحث سنتحدث عن تاريخ الطب والأطباء في العصور الوسطى في جنوب شرق الأناضول حيث أدرك المسلمون أهمية الطب فاعتنوا به كثيراً وظهر في المجتمع الإسلامي منذ بدايته اتجاه يدعو للعناية بالجسم وحفظ الصحة، كما وأفاد العلماء المسلمون كثيراً من تراث من سبقهم لا سيما مؤلفات اليونان الطبية ككتب أبقراط، وجالينوس وغيرهما من حكماء اليونان، كما أفادوا من التراث السرياني، حيث كان يعيش في جنوب وشرق الأناضول عدد كبير من السريان والصابئة الذين اهتموا بمهنة الطب، وعلا شأنهم في الشرق، وقد ترجم ابن أبي أصيبعة لعدد كبير من أطبائهم.

ومن هؤلاء الأطباء نذكر عبد الباسط بن خليل بن شاهين زين الدين الملَطي له كتاب شرح قانونجه للجغميني في الطبّ وإبراهيم حقي بن درويش عثمان الحسن قلعه وي الأرضرومي له كتاب إختلاج نامه في الطب و مصطفى بن يوسف بن عمر الأرضرومي لكه كتاب المنتخب في الطب وصدقة بن منجا بن صدقة السامري الأخلاطي الطبيب الحكيم المتكلّم المعروف بالسامري المتوفي بمدينة حران سنة 620هـ/1223م من تصانيفه مقالة أجابه فيها عن مسائل طبية سأل عنها الأسعد المحلّي و نهاية الأفكار ونزهة الأبصار في طبّ العيون. وعبد العزيز بن عبد الجبار بن عمر فخر الدين الخِلاطي، الحكيم الطبيب. ومحمد بن يوسف بن عبدالله بن محمود الجزري وإسحاق بن علي الطبيب الرهاوي وهو طبيب فاضل متقدم العصر وحسنون الطبيب الرهاوي والطّبيب الحاذق عماد الدّين أبو عبد الله محمد بن عبّاس ابن أحمد الرّبعي الدّنيسري ومن أهم العلماء الذين برزوا في الطب علماء حرّان فقد برز في مدينة حرّان أطباء كثر نذكر منهم ثابت بن قرة برع في علوم عديدة، في مقدمتها الطب، وأصبحت مصّنفاته محل اهتمام طلاب الطب في مدينة حرّان وخارجها، واشتهر ثابت بن قرة بعلاج الكثير من الأمراض، وخاصة الأمراض الجلدية، وكذلك اشتهر ابنه سنان بن ثابت بن قرة وحفيده ثابت بن سنان بن قرة وغيرهم ممن سنذكرهم في هذا البحث.

المبحث الأول– الطب في جنوب وشرق الأناضول

يعتبر الطب من مقدمة العلوم العقلية التي نالت اهتمام العلماء المسلمين، وذلك لأهميته وصلته بحياتهم اليومية، وكانوا على اطلاع لما وصلت له الأمم الأخرى مثل اليونان، والفرس، وترجموا كتبهم، وشرحوها، وأضافوا لها، وكما هو معروف فإن الطب علم نظري وعملي يُعنى بالمقام الأول بالمحافظة على صحة الإنسان، عرّفه ابن خلدون بأنها:" صناعة تنظر في بدن الإنسان حيث يمرض ويصح فيحاول صاحبها حفظ الصحة وبرء المرض بالأدوية والأغذية بعد أن يتبّين المرض الذي يخص كل عضو من أعضاء البدن وأسباب تلك الأمراض التي تنشأ عنها.[1]

وقد أدرك المسلمون أهمية الطب فاعتنوا به كثيراً وظهر في المجتمع الإسلامي منذ بدايته اتجاه يدعو للعناية بالجسم وحفظ الصحة، كما وأفاد العلماء المسلمون كثيراً من تراث من سبقهم لا سيما مؤلفات اليونان الطبية ككتب أبقراط، وجالينوس وغيرهما من حكماء اليونان، كما أفادوا من التراث السرياني، حيث كان يعيش بحرّان عدد كبير من السريان، والصابئة الذين تصّدروا مهنة الطب، وعلا شأنهم في الشرق، وقد ترجم ابن أبي أصيبعة توفي: 668هـ/1269م لعدد كبير من أطبائهم في كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء.[2]

ومما يدل على مكانة الطب، وأهميته في المجتمع الإسلامي خلال العصر الوسيط المكانة الاجتماعية المرموقة التي حظي بها الأطباء لدى الخاصة والعامة، لذلك كثيراً ما حرص ممارسوها على تعليم مهنة الطب لأبنائهم[3]، كما تتضح مكانة الأطباء المرموقة من خلال الألقاب الفخمة التي

* Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi - İslâmi İlimler Fakültesi, hali@agri.edu.tr/husen222@hotmail.com (orcid.org/0000-0003-3237-1204)

[1] شوكت عارف محمد الأتروشي، **مدينة حرّان مركزاً لدراسة العلوم العقلية في العصور الوسطى**، iksad yayınevi(şanlıurfa: 7.uluslararası kültür ve medeniyet kongresi,2020), 158-159.

[2] الأتروشي، **مدينة حرّان مركزاً لدراسة العلوم العقلية في العصور الوسطى**، 158-159.

[3] أحمد بن القاسم بن خليفة ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق. نزار رضا (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت)، 580.590.600.675.

اشتهروا بها، وكثيراً ما كان يتم مخاطبتهم بها، وذكر ابن أبي أصيبعة عدد من تلك الألقاب عند ترجمته لأصحابها كلقب: الصاحب الوزير، الرئيس الكامل، أفضل الوزراء، سيد الحكماء، إمام العلماء، أمين الدولة، ولقب " أوحد العلماء، وأكمل الحكماء".[1]

ولم يقتصر دور الأطباء في جنوب وشرق الأناضول ومدنها على مجرد الترجمة، والنقل من التراث اليوناني، والسرياني، بل أضافوا إلى الطب الكثيرعن طريق المباشرة التطبيقية، والدراسات التجريبية، واعتمدوا في علاجاتهم على تجاربهم، وخبراتهم المتوارثة، وكان جزءاً من علاجاتهم يعتمد على العقاقير البسيطة، أو المركبة، كما اعتمدو أساليب أخرى في العلاج كالحجامة، والكي، والبتر، ومع مجيء الإسلام، وتطور الطب قلّ اعتمادهم على الأساليب البدائية، كأعمال الكهانة، والتنجيم، والسحر وغيرها من الاعتقادات الخاطئة التي شابت صناعة الطب لفترة طويلة خلت، كما زاد اهتمامهم بالصحة، والنظافة، وأدرك الأطباء ما للعامل الوقائي من دور في حفظ الصحة، وكان الأطباء يفضلون العلاج بالأغذية ويقدمونه على الأدوية، وظهرت الكثير من المؤلفات التي تبحث في منافع الغذاء، وأصبحت لدى الأطباء أُسسهم العلمية، فقد عرفوا مراحل تطور الجنين، كما عالجوا لسعات الحيوانات، وعرفوا علاج الأسنان واللثة، والكلى وغيرها من الحالات المرضية، ومتابعتها، والوقوف على مراحل تطور المرض، وأعراضه، وإجراء الفحوص اللازمة للمريض، وتصدّوا للكثير من الحالات المرضية الصعبة عن طريق ما يسمى اليوم باللجان الإستشارية التي يشترك فيها أكثر من طبيب متخصّص، وتبدء معاينة المريض بتوجيه الأسئلة إليه عما يشكو منه ، ثمّ يبدء الأطباء بمعاينة المريض، وفحصه كالتعرف على درجة حرارة جسمه، ونبضات قلبه، كذلك تفقد أفعال الأعضاء الداخلية كالكبد والكلية من خلال فحص الإدرار إلى ما هنالك من فحص بقية الأعضاء.[2]

كما تنّبه الأطباء إلى ما للعامل النفسي من أثر في حالة المريض لذلك أكدوا على ضرورة رفع الروح المعنوية له وعدم التصريح بما قد يثبط معنوياته[3]، وظهر ما يمكن أن نسميه بالطب النفسي الذي يقوم على إدخال السرور على النفس من خلال بعض العلاجات والأساليب كاستخدامهم الموسيقى في علاج المرضى، وخاصة الذين يعانون من أمراض نفسية، وهذا ما يفّسر لنا كثرة الأطباء الذين مارسوا الموسيقى في علاجاتهم للأمراض النفسية، نذكر منهم على سبيل المثال: الطبيب ثابت بن قرة الحرّاني الصابئي الذي برع في علم الموسيقى، واستطاع تأليف كتاب تضّمن أبواباً من علم الموسيقى، والغناء، ووضع صفة جديدة للموسيقى وأضاف لها أكثر من خمسين صوتاً.[4]

وبرع ثابت بن قرة في علوم عديدة، في مقدمتها الطب، وأصبحت مصّنفاته محل اهتمام طلاب الطب في مدينة حرّان وخارجها، واشتهر ثابت بن قرة بعلاج الكثير من الأمراض، وخاصة الأمراض الجلدية، والقروح والبرص، والبهق، والحكة.[5]

كما عالج ثابت بن قرة أمراضاً أخرى كالتي تصيب الرأس مثل الصداع والشقيقة، وتحدث عن الأمراض العصبية، والعقلية، والنفسية، ووصف عدداً من الأمراض النفسية، وكانت له بحوث في مجال الأمراض الجنسية، كما تناول طب العيون، وتشريحها، وتحدث عن الأمراض التي تصيب العيون كأمراض الرمد، والمياه البيضاء، والزرقاء وجحوظ العين، وضعف البصر، وذكر الأسباب التي تؤدي إلى ذلك، وأعطى العلاج اللازم لتلك الحالات المرضية، وكان لثابت العديد من المصّنفات الطبية نذكر منها: كتاب الذخيرة في الطب، ويعد من أشهر مؤلفاته الطبية على الإطلاق وهو عبارة عن موسوعة طبية مختصرة،[6] وكتاب في علم العين وعللها، وكتاب في الجدري والحصبة، وكتاب في توليد الحصاة، وكتاب الروضة في الطب، ومقالة في صفات كون الجنين، ورسالة في اختبار وقت إسقاط النطفة.[7]

أيضاً ممن برز في الطب بحرّان الطبيب سنان بن ثابت بن قرة توفي:331هـ/922م وكان طبيباً مشهوراً، رحل إلى بغداد وهناك أتقن مهنة الطب، ولغزارة علمه قرّبه الخليفة العباسي المقتدر بالله 330-332هـ/932-934م لديه وجعله رئيساً للأطباء ليشرف على اختبار الأطباء قبل ممارستهم المهنة.[8]

وكذلك ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة أبو الحسن الطبيب توفي:363هـ/973م ، حيث كان ثابت بن سنان مقرباً من الخلفاء العباسيين، وقضى أغلب أوقاته في خدمتهم، جعله الخليفة المقتدر باللهرئيساً للأطباء، كما خدم الخليفة الراضي بالله وكان محل إجلال وتقدير عندهم، وتخرّج على يديه العديد من طلبة الطب ومن الكتب الطبية التي دأب على تدريسها مُصنفات أبقراط، وجالينوس، كما كان له دور في ترجمة العديد من الكتب الطبية من اللغات السريانية، واليونانية إلى العربية لإلمامه الواضح في تلك اللغات، ولكفاءته المهنية تقلد رئاسة عدد من البيمارستانات في بغداد ، من مُصنفاته التي ذكرها ابن أبي أصيبعة نذكر: كتاب في النبض، وكتاب وجع المفاصل والنقرس، وكتاب أصناف الأمراض، وكتاب في الحصى

---

1 الأتروشي، **مدينة حرّان مركزاً لدراسة العلوم العقلية في العصور الوسطى**، 158-159.
2 ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 565.
3 ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 420، 548.
4 ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 295.
5 ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 295.
6 ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 298.
7 ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 298.
8 ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 297.

المتولد في الكلى والمثانة، وكتاب في البياض الذي يظهر في البدن، وكتاب في مسألة الطبيب للمريض، وكتاب في سوء المزاج المختلف، وكتاب في تدبير الأمراض الحادة، وغيرها.[1]

كذلك ثابت بن إبراهيم بن زهرون الحرّاني توفي:365هـ/975م كان ماهراً في الطب، اشتهر بغزارة علمه، وذاع صيته بين الأطباء، وكان مطلع على أسرار الطب، بارعاً في صناعاته.[2]

لقد كان الخليفة المنصوري قدّر أهل مدينة حرّان كثيراً وكان يسمع النصح منهم، فلقد كان يسمع من عبدالملك بن حميد الحراني ويعمل بنصائحه، وتكريماً له قلده العديد من الأعمال والمناصب، فلقد كلفه المنصور بمنصب كاتب الخليفة وبمنصب رئيس الدواوين، فكان كاتباً مقتدراً نصوحاً، كذلك قام الخليفة المنصور بالإستفادة من الحرانيين النابهين والأذكياء فقلد سلمان بن مخلد الحراني الكتابة وكان عالماً وفيلسوفاً ومنجماً سحر المنصور من شدة تعلق المنصور به، كما اهتم الخليفة المنصور بمنطقة جنوب وشرق الأناضول ومدنها بكافة الجوانب وعلى الأخص الجانب العلمي والمعرفي، وكان هذا واضحاً في الإهتمام بترجمة العلوم عن اللغات السريانية واليونانية والفارسية، كالطب والفلسفة والآداب إلى اللغة العربية.[3]

وهذا الاهتمام بالحركة العلمية والفكرية كانت له آثاره البعيدة والمباشرة على ازدهار الحركة الفكرية في مراكز الثقافة والعلوم، كالفسطاط وبغداد والكوفة والبصرة وحرّان وغيرها.[4]

المبحث الثاني– علماء الطب المنسوبين إلى مدن جنوب وشرق الأناضول

1– ابن اللمش عمر بن خضر بن محمَّد، ابن حمويه الدنيسريّ

أبو حفص عماد الدين: طبيب مؤرخ. تركي الأصل. ولد سنة 574هـ/1153م من سكان دنيسر (بلدة تحت جبل ماردين) له كتاب بعنوان حلية السريّين من خواصّ الدنيسريين في تاريخ دنيسر ورجالها.[5]

2– ابن دينار

كان بميافارقين في أيام الأمير نصير الدولة بن مروان وكان فاضلا في صناعة الطب جيد المداواة خبيرا بتأليف الأدوية بديع التأليف بليغ التصنيف حسن الاختبار مرضي الأخبارواابن دينار هذا هو الذي ألف الشراب المنسوب إليه المعروف بشراب الديناري المتداول استعماله المشهور بين الأطباء وغيرهم وذلك مذكور في كتابه هذا يقول أنه الذي ألفه ولابن دينار من الكتب كتاب الأقراباذين.[6]

3– ابن وصيف الصابئ

كان طبيباً عالماً بعلاج أمراض العين ولم يكن في زمانه أعلم منه في ذلك ولا أكثر مزاولة قال سليمان بن حسان حدثني أحمد بن يونس الحراني قال حضرت بين يدي أحمد بن وصيف الصابئ وقد أحضر سبعة أنفس لقدح أعينهن وفي جملتهم رجل من أهل خراسان أقعده بين يديه ونظر إلى عينيه فرأى ماء متهيأ للقدح فسامه على ذلك فطلب إليه فيه واتفق معه على ثمانين درهما وحلف أنه لا يملك غيرها فلما حلف الرجل اطمأن وضمه إلى نفسه ورفع يده على عضده فوجد بها نطاقاً صغيراً فيه دنانير فقال له ابن وصيف ما هذا فتلون الخراساني فقال ابن وصيف حلفت بالله حانثا وأنت ترجو رجوع بصرك إليك والله لا عالجتك إذ خادعت ربك فطلب إليه فيه فأبى أن يقدحه وصرف إليه الثمانين درهما ولم يقدح عينه.[7]

4– أبو إسحق إبراهيم بن سنان بن ثابت بن قُرَّة

كان كاملاً في العلوم الحكمية فاضلاً في الصناعة الطبية متقدماً في زمانه حسن الكتابة وافر الذكاء

مولده في سنة ست وتسعين ومائتين وكانت وفاته في يوم الأحد النصف من المحرم سنة خمس وثلاثين وثلثمائة ببغداد وكانت العلة التي مات فيها ورم في كبده.[8]

5– أبو إسحق إبراهيم بن زهرون الحرَّانِي

---

1 ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 297.
2 ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 307.
3 محمود عبيد جمي الدليمي، **الحياة العلمية والفكرية في حران خلال العصر العباسي** (عمان: جامعة آل البيت، قسم التاريخ، 2017م)، 66-67.
4 الدليمي، **الحياة العلمية والفكرية في حران خلال العصر العباسي**، 66-67.
5 خير الدين بن محمودالزركلي، **الأعلام** (بيروت: دار العلم للملايين، 2002م)، 45/5.
6 ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 329.
7 ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 310.
8 ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 307.

كان طبيباً مشهوراً وافر العلم في صناعة الطب جيد الأعمال حسن المعاملةو كانت وفاته في ليلة الخميس لإحدى عشرة ليلة بقيت من صفر سنة تسع وثلثمائة ببغداد.[1]

6- أبو بكر محمد بن أبي صين النصيبي

أقام بدنيسر، وطبب بها، وقرأ عليه جماعة منها شيئاً من علم الطب، وانتفعوا به، ولم أره، وتوفي بنصيبين.[2]

7- أبو سعيد منصور بن عيسى (زاهد العلماء)

هو أبو سعيد منصور بن عيسى وكان نصرانياً نسطورياً وأخوه مطران نصيبين المشهور بالفضل وخدم زاهد العلماء بصناعة الطب نصير الدولة بن مروان الذي ألف له ابن بطلان دعوة الأطباء وكان نصير الدولة محترماً لزاهد العلماء معتمداً عليه في صناعته محسناً إليه وزاهد العلماء هو الذي بنى بيمارستان ميافارقين وحدثني الشيخ سديد الدين بن رقيقة الطبيب إن سبب بناء بيمارستان ميافارقين هو أن نصير الدولة بن مروان لما كان بها مرضت ابنة له وكان يرى لها كثيرا فآلى على نفسه أنها متى برئت أن يتصدق بوزنها دراهم فلما عالجها زاهد العلماء وصلحت أشار على نصير الدولة أن يجعل جملة هذه الدراهم التي يتصدق بها تكون في بناء بيمارستان ينتفع الناس به ويكون له بذلك أجر عظيم وسمعة حسنة قال فأمره ببناء البيمارستان وأنفق عليه أموالاً كثيرة وقف له أملاكاً تقوم بكفايته وجعل فيها من الآلات وجميع ما يحتاج إليه شيئاً كثيراً جداً فجاء لا مزيد عليه في الجودة ولزاهد العلماء من الكتب كتاب البيمارستانات كتاب في الفصول والمسائل والجوابات وهي جزآن الأول يتضمن ما أثبته الحسن بن سهل مما وجده في خزانته رقاع وكراريس وأدراج وغير ذلك من المسائل والجوابات والجزء الثاني على جهة الفصول والمسائل وجوابات أجاب عنها في مجلس العلم المقرر في البيمارستان الفارقي كتاب في المنامات والرؤيا كتاب فيما يجب على المتعلمين لصناعة الطب تقديم علمه كتاب في أمراض العين ومداواتها.[3]

8- إبراهيم حقي بن درويش عثمان الحسن قلعوي الأرضرومي المتوفى 1194هـ/1780م

من تصانيفه:

1 - إختلاج نامه في الطب 2 - اختيارات القمر في علم الفلك(منظوم).

9- إسحاق بن علي الطبيب الرهاوي

طبيب فاضل متقدم العصر، دخل حلب، وقفت له على مصنف في آداب الأطباء وذكر في كتابه أشياء جرت له بحلب.[4]

10- ثابت بن قرة الصابيء الحرّاني

فيلسوف عصره.كان مولد ثابت بن قرة في سنة 211هـ/827م بحران في يوم الخميس الحادي والعشرين من صفر وتوفي سنة 288هـ/901م، وله من العمر سبع وسبعون سنة كان صيرفياً، فصحب ابن شاكر، وكان يتوقد ذكاء، فبرع في علم الأوائل، وصار منجم المعتضد، فكان يجلس مع الخليفة، ووزيره واقف، ونال من الرئاسة والأموال فنونا. قال ابن أبي أصيبعة: لم يكن في زمانه من يماثله في الطب وجميع الفلسفة.

وتصانيفه فائقة، أقطعه المعتضد ضياعاً جليلة. ومن تلامذته: عيسى بن أسيد، النصراني المشهور.

وكان عجباً في الرياضيات، إليه المنتهى في ذلك، وكان ابنه إبراهيم رأس الأطباء، وكذلك حفيده ثابت بن سنان الطبيب، صاحب التاريخ المشهور. ماتوا على غير الإسلام، ولهم عقب صابئة، فابن قرة هو أصل رئاسة الصابئة المتجددة بالعراق.[5]

وقد ذكره ابن أبي أصيبعة في كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء فقال:

كان من الصابة المقيمين بحرّان وثابت هذا هو ثابت بن قرة بن مروان بن ثابت بن كرايا بن إبراهيم بن كرايا بن مارينوس بن سالايونوس وكان ثابت بن قرة صيرفيا بحران ثم استصحبه محمد بن موسى بن شاكر لما انصرف من بلد الروم لأنه رآه فصيحاً وقيل إنه قرأ على محمد بن موسى فتعلم في داره فوجب حقه عليه فوصله بالمعتضد وأدخله في جملة المنجمين وهو أصل ما تجدد للصابئة من الرئاسة في مدينة السلام وبحضرة الخلفاء ولم يكن في زمن ثابت بن قرة من يماثله في صناعة الطب ولا في غيره من جميع أجزاء الفلسفة وله تصانيف مشهورة بالجودة وكذلك جاء جماعة كثيرة من ذريته ومن أهله يقاربونه فيما كان عليه من حسن التخرج والتمهر في العلوم. وكان جيد النقل إلى العربي حسن العبارة وكان قوي المعرفة باللغة

---

[1] ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 307.

[2] أبي حفص عمر بن الخضر ابن اللمش، **تاريخ دنيسر**، تحقيق.إبراهيم صالح، ط1(دمشق: دار البشائر، 1992م)، 179.

[3] ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 341.

[4] عمر بن أحمد بن هبة الله كمال الدين ابن العديم، **بغية الطلب في تاريخ حلب**، تحقيق. سهيل زكار(بيروت: دار الفكر، 1988م)، 1490/3.

[5] محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق. بشار عواد معروف ومحيي هلال السرحان، ط11 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996م)، 485/13.

السريانية وغيرها وقال ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة إن الموفق لما غضب على ابنه أبي العباس المعتضد بالله حبسه في دار إسماعيل بن بلبل وكان أحمد الحاجب موكلا به وتقدم إسماعيل بن بلبل إلى ثابت ابن قرة بأن يدخل إلى أبي العباس ويؤنسه وكان عبد الله بن أسلم ملازما لأبي العباس فأنس أبو العباس بثابت بن قرة أنسا كثيرا وكان ثابت يدخل إليه إلى الحبس في كل يوم ثلاث مرات يحادثه ويسليه ويعرفه أحوال الفلاسفة وأمر الهندسة والنجوم وغير ذلك فشغف به ولطف منه محله فلما خرج من حبسه قال لبدر غلامه يا بدر أي رجل أفدنا بعدك فقال من هو يا سيدي فقال ثابت بن قرة ولما تقلد الخلافة اقطعه ضياعا جليلة وكان يجلسه بين يديه كثيراً بحضرة الخاص والعام ويكون بدر غلام الأمير قائماً والوزير وهو جالس بين يدي الخليفة قال أبو إسحق الصابئ الكاتب إن ثابتاً كان يمشي مع المعتضد في الفردوس وهو بستان في دار الخليفة للرياضة وكان المعتضد قد اتكأ على يد ثابت وهما يتماشيان ثم نتر المعتضد يده من يد ثابت بشدة ففزع ثابت فإن المعتضد كان مهيبا جداً فلما نتر يده من يد ثابت قال له يا أبا الحسن سهوت ووضعت يدي على يدك واستندت عليها وليس هكذا يجب أن يكون فإن العلماء يَعْلُون ولا يُعْلَون.[1]

وبرع ثابت بن قرة في علوم عديدة، في مقدمتها الطب، وأصبحت مصّنفاته محل اهتمام طلاب الطب في مدينة حرّان وخارجها، واشتهر ثابت بن قرة بعلاج الكثير من الأمراض، وخاصة الأمراض الجلدية، والقروح والبرص، والبهق، والحكة.[2]

كما عالج ثابت بن قرة أمراضاً أخرى كالتي تصيب الرأس مثل الصداع والشقيقة، وتحدث عن الأمراض العصبية، والعقلية، والنفسية، ووصف عدداً من الأمراض النفسية، وكانت له بحوث في مجال الأمراض الجنسية، كما تناول طب العيون، وتشريحها، وتحدث عن الأمراض التي تصيب العيون كأمراض الرمد، والمياه البيضاء، والزرقاء وجحوظ العين، وضعف البصر، وذكر الأسباب التي تؤدي إلى ذلك، وأعطى العلاج اللازم لتلك الحالات المرضية، وكان لثابت العديد من المصّنفات الطبية نذكر منها: كتاب الذخيرة في الطب، ويعد من أشهر مؤلفاته الطبية على الإطلاق وهو عبارة عن موسوعة طبية مختصرة،[3] وكتاب في علم العين وعللها، وكتاب في الجدري والحصبة، وكتاب في توليد الحصاة، وكتاب الروضة في الطب، ومقالة في صفات كون الجنين، ورسالة في اختبار وقت إسقاط النطفة.[4]

ولأبي الحسن ثابت بن قرة الحراني من الكتب منها:

مسائله الطبية – كتاب في النبض – كتاب وجع المفاصل والنقرس – جوامع كتاب باريمينياس

جوامع كتاب أنالوطيقا الأولى– مسائله المشوقة إلى العلوم– كتاب في مراتب العلوم

كتاب في الرد على من قال إن النفس مزاج– جوامع كتاب الأدوية المفردة لجالينوس

جوامع كتاب المرة السوداء لجالينوس– جوامع كتاب سوء المزاج المختلف لجالينوس

جوامع كتاب الأمراض الحادة لجالينوس– جوامع كتاب الكثرة لجالينوس

جوامع كتاب تشريح الرحم لجالينوس– جوامع كتاب جالينوس في المولودين لسبعة أشهر

جوامع ما قاله جالينوس في كتابه في تشريف صناعة الطب – كتاب أصناف الأمراض

جوامع كتاب الفصد لجالينوس– جوامع تفسير جالينوس لكتاب أبقراط في الأهوية والمياه والبلدان

كتاب في الحصى المتولد في الكلى والمثانة– كتاب في البياض الذي يظهر في البدن – كتاب في مساءلة الطبيب للمريض– كتاب في سوء المزاج المختلف– كتاب في تدبير الأمراض الحادة.[5]

رسالة في الجدري والحصبة– اختصار كتاب النبض الصغير لجالينوس– كتاب في قطع الاسطوانة كتاب في الموسيقى– رسالة إلى علي بن يحيى المنجم فيما أمر بإثباته من أبواب علم الموسيقى.

مقالة في الصفرة العارضة للبدن وعدد أصنافها وأسبابها وعلاجها– مقالة في وجع المفاصل

مقالة في صفة كون الجنين– كتاب في علم ما في التقويم بالممتحن كتاب في الأطلال

كتاب في تدبير الصحة– رسالة في اختيار وقت لسقوط النطفة– جوامع كتاب النبض الكبير لجالينوس

كتاب البصر والبصيرة في علم العين وعللها ومداواتها– المدخل إلى كتاب أقليدس وهو في غاية الجودة

كتاب المدخل إلى المنطق– كتاب إلى ابنه سنان في الحث على تعلم الطب والحكمة

كتاب في أجناس ما تنقسم إليه الأدوية صنفه بالسرياني– كتاب في أجناس ما توزن به الأدوية بالسرياني

---

[1] ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 295-296.
[2] ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 295.
[3] ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 298.
[4] ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 298.
[5] ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 297-298.

رسالة فيما يصلح من الحيوان للضحايا وما لا يصلح– صلوات الابتهال إلى الله عز وجل.[1]

11– ثابت بن إبراهيم بن زهرون الحرّاني

ومن أطباء حرّان البارعين أيضاً: ثابت بن إبراهيم بن زهرون الحرّانيوكان ماهراً في الطب، اشتهر بغزارة علمه، وذاع صيته بين الأطباء، وكان مطلع على أسرار الطب، بارعاً في صناعاته، ولد سنة283هـ/896م، وتوفي سنة 365هـ/975م ذاع صيته، وزادت مكانته عندما عالج الوزير أبو طاهر محمد بن بقية الملقب نصير الدولة وزير عز الدولة بختيار بن معز الدولة بن بويهحيث أنّ جميع الحاضرين من الأطباء أكدوا أنه قد توّفي وكان معز الدولة حاضراً فقام ثابت وفصد أبو طاهر فخرج منه الدم وظل يسيل ثمّ أفاق الوزير فكانت تلك الحادثة كفيلة بأن تجعل الأمير معز الدولة يعتمد عليه في الأمور الصحية.[2]

12– ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة أبو الحسن الطبيب

ومن الأطباء الذين أنجبتهم حرّان أيضاً: ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة أبو الحسن الطبيب توفي:363هـ/ 973م، وهو من عائلة ذاع صيتها بجميع العلوم، وخاصة الطب، برع في مجالات علمية عديدة، فبالإضافة إلى كونه فيلسوفاً، ومؤرخاً، وأديباً كان له إلمام بالطب، وكان لغزاره علمه بالطب أن طلب منه الوزير أبو عيسى بن الجراح أن يدخل إلى السجون، ويقوم بالإشراف على علاج المرضى من المساجين.[3]

كما كان ثابت بن سنان مقرباً من الخلفاء العباسيين، وقضى أغلب أوقاته في خدمتهم، جعله الخليفة المقتدر بالله رئيساً للأطباء، كما خدم الخليفة الراضي بالله، وكان محل إجلال وتقدير عندهم، وتخرّج على يديه العديد من طلبة الطب نذكر منهم: أحمد بن يونس الحرّاني، وأخاه عمر بن يونس، ومن الكتب الطبية التي دأب على تدريسها مُصنفات أبقراط، وجالينوس، كما كان له دور في ترجمة العديد من الكتب الطبية من اللغات السريانية، واليونانية إلى العربية لإلمامه الواضح في تلك اللغات، ولكفاءته المهنية تقلد رئاسة عدد من البيمارستانات في بغداد[4]، من مصنفاته التي ذكرها ابن أبي اصيبعة نذكر: كتاب في النبض، وكتاب وجع المفاصل والنقرس، وكتاب أصناف الأمراض، وكتاب في الحصى المتولد في الكلى والمثانة، وكتاب في البياض الذي يظهر في البدن، وكتاب في مسألة الطبيب للمريض، وكتاب في سوء المزاج المختلف، وكتاب في تدبير الأمراض الحادة، وغيرها.[5]

13– حسنون الطبيب الرهاوي

حسنون الطبيب الرهاوي كان نصرانياً فاضلاً في فنه علماً وعملاً ميمون المعالجة حسن المذاكرة بما شاهده من البلاد. وكان أكثر مطالعته في كتاب اللوكري في الحكمة. وكان شيخاً بديناً بهياً دخل إلى مملكة قلج أرسلان و خدم أمراء دولته كأمير أخور سيف الدين واختيار الدين حسن واشتهر ذكره. ثم خرج إلى ديار بكر و خدم من حصل هناك من بيت شاه أرمن وهزارديناري ثم الداخلين على تلك الديار من بيت أيوب ورجع إلى الرها. و لما تحقق أن طغرل تولى أتابكية حلب وله به معرفة من دار أستاذه اختيار الدين حسن في الديار الرومية جاء إليه إلى حلب ولم يجد عنده كثير خير وخاب مسعاه فإنه كان منكسراً عند اجتماعه به وانفصاله عنه. فلما عوتب طغرل على ذلك من أحد خواصه قال: أنا مقصر بحقه لأجل النصرانية. ولما عزم على الإرتحال إلى بلده أدركته حمى أوجبت له إسهالاً سحجياً ثم شاركت الكبد في ذلك فقضى نحبه ودفن في بيعة اليعاقبة بحلب سنة 625هـ/1288م.[6]

14– رضا الآمدي محمد بن عبد الله الآمدي

رضا الآمدي محمد بن عبد الله الآمدي المعروف برضا كان طبيباً أديباً ولد سنة 1090هـ/1697م وتوفي سنة 1180هـ/1767م. صنف من الكتب الآصفية في كليات الطبية. مختصر الأنموذج لأمير جلبي في الطب.[7]

15– رمضان بن صاعد بن أحمد بن علي

أبو الفضل بن أبي الفتح بن أبي الفضل الضرير القرشي الآمدي، ويلقب بالضياء، شاعر محسن عالم بالطب والعربية واللغة والحساب والمنطق، قدم حلب مراراً ممتدحاً لملوك بني أيوب، وكان مولده بماردين، روى شيئاً من شعر أبيه عنه. روى عنه الحافظ أبو المواهب الحسن بن هبة الله بن

---

1 ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 299-300.
2 ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 307.
3 ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 302.
4 ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 302.
5 ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 297.
6 أبو الفرج الملطي غريغوريس بن توما ابن العبري،**تاريخ مختصر الدول**، تحقيق. أنطوان اليسوعي، ط3(بيروت: دار الشرق، د.ت)، 253.
7 إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني لبغدادي، **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1951م), 336/2.

صصري وخرّج عنه أبياتاً من شعره في معجم شيوخه، وروى عنه أبو عبد الله محمد بن محمد بن حامد الأصبهاني الكاتب، وذكره في كتاب «السيل والذيل» الذي ذيل به كتاب الخريدة. قيل إنه توفي سنة 601هـ/1205م.[1]

16- سنان بن ثابت بن قرة

وممن برز في الطب بحرّان أيضاً الطبيب سنان بن ثابت بن قرة توفي:331هـ/922م وكان طبيباً مشهوراً، رحل إلى بغداد وهناك أتقن مهنة الطب، ولغزارة علمه قرّبه الخليفة العباسي المقتدر بالله 330-332هـ/932-934م لديه وجعله رئيساً للأطباء ليشرف على اختبار الأطباء قبل ممارستهم المهنة.[2]

كما أصبح سنان الطبيب الخاص بالخليفة القاهر 322-329هـ/934-940م ، ومن بعده الخليفة الراضي229-333هـ/940-944م ليكون طبيبه الخاص، ولمكانته عنه فقد دعاه الأخير إلى اعتناق الإسلام، فوافق سنان، وأسلم على يدي الخليفة، وقام بتأليف كتاب شرح فيه مذهب صابئة حرّان أهداه للخليفة،[3] ومن مؤلفاته أيضاً: رسالة في النجوم، ورسالة في أخبار أجداده، ورسالة في شرح مذهب الصابئين، ورسالة في تاريخ السريان، وكتاب التاجي في الدولة الديلمية، وقام بإصلاح كتاب إقليدس في أصول الهندسة وزاد فيه الكثير، واهتم سنان بمعالجة المرضى المساجين نتيجة الأمراض التي كانت تصيبهم، حيث فوّضه الوزير علي بن عيسى بالإشراف على طبابة السجون.[4]

17- صدقة بن منجا بن صدقة السامري الأخلاطي

الطبيب الحكيم المتكلّم المعروف بالسامري المتوفي بمدينة حرّان سنة 620هـ/1223م

من تصانيفه:

1 - مقالة أجابه فيها عن مسائل طبية سأل عنها الأسعد المحلّي.

2 - نهاية الأفكار ونزهة الأبصار في طبّ العيون ألّفه للملك الأشرف موسى بن الملك العادل الأيوبي.[5]

18- عبد الباسط بن خليل بن شاهين زين الدين المَلَطي المتطبّب المؤرخ اللغوي المعروف بابن الوزير

مؤرخ، له اشتغال بفقه الحنفية. ولد في (**مَلَطْيَة**) سنة 844هـ/1440م وتعلم بدمشق والقاهرة. قال السخاوي: ودخل المغرب، فأخذ دروساً في النحو والكلام والطب. وتوفي مسلولاً 920هـ/1514م.

من تصانيفه: 1 - رسالة في بيان طبيعة الأفيون في الطبّ، 2 - شرح قانونجه للجغميني في الطبّ.[6]

19- عبد العزيز بن عبد الجبار بن عمر، العلامة فخر الدين الخِلاطي

الحكيم الطبيب. شيخ معمّر شهير، استدعاه هولاكو لعمارة الرّصْد، اشتغل بالموصل على علي ابن هُبَل البغدادي، وقرأ عليه كتاب «المختار» من تصنيفه وسمع جامع الأصول على مصنفه مجد الدين أبي السعادات ابن الأثير، وكان قد التمس من دار الخلافة أن يكتب له المنشور بولاية القضاء بتفليس وأعمالها، فحصل له ذلك، وصحب الشيخ أوحد الدين الكرماني ولبس منه خرقة التصوّف كان مولده سنة 587هـ/1191م. وتوفي بمراغة في شوال سنة 680هـ/1281م. وصحب أوحد الدّين الكرمانيّ. وكان فخر الدين حاذقاً بعلم الطب وزاد عمره على المائة سنة، وأجاز لي مَرْوِيّاته، مات فِي شوّال وكذا أرّخه الكازرُونيّ[7] قَالَ ابن الفُوطيّ: رَأَيْت سماعه بجميع "جامع الأصول".[8]

20- علي بن أحمد بن علي بن عبد المنعم، مهذب الدين أبو الحسن البغدادي، المعروف بابن هبل الطبيب، ويعرف أيضاً بالخلاطي

ولد سنة خمس 515هـ/1122م ببغداد وتوفي سنة 610هـ/1214م ولو سَمِعَ الحديث في صغره، لكان أسند أهل زمانه، وإنما سَمِعَ من أَبِي القاسم إسماعيل ابن السَّمَرْقَنْدِيّ. وقرأ الأدب، والطب، وبرع في الطب وصنف فيه كتاباً حافلاً، وكان من أذكياء العالم، روى عنه الزكي البرزالي،

---

[1] ابن العديم، **بغية الطلب في تاريخ حلب**, 6/3690-3695.

[2] الزركلي، **الأعلام**، 3/141.

[3] ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 300.

[4] ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 301.

[5] علي الرضا قره بلوط وأحمد طوران قره بلوط, **معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم**, ط1(قيصري: دار العقبة,2001م), 2/1298-1299.

[6] قره بولوط، **معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم**، 2: 1512.الزركلي, **الأعلام**, 3/270.

[7] كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن أحمد ابن الفوطي الشيباني،**مجمع الآداب في معجم الألقاب**، المحقق. محمد الكاظم. ط1 (إيران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي, د.ت)3/54-55؛ الذهبي, **تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام**, 15/393؛ مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني كاتب جلبي، **سلم الوصول إلى طبقات الفحول**، تحقيق. محمود عبد القادر الأرناؤوط (إسطنبول: مكتبة إرسيكا,2010م),2/282.

[8] لمزيد من المعلومات عن مؤلف جامع الأصول أنظر:
Sedat Yıldırım, *V.-VII (M. XI.-XII.) Yy.'da Hadis Çalışmaları ve Ahvâzlı Hadisçiler* (İstanbul: Hiperlink Yayınları,2020),52,56.

وابن خليل، والنجيب عبد اللطيف، وجماعة. وأجاز للفخر علي ابن البخاري. وقال ابن أبي أصيبعة في " تاريخه ": كان أوحد وقته، وعلامة زمانه في صناعة الطب، وفي العلوم الحكمية، متميزاً في صناعة الأدب، وله شعر حسن، وألفاظه بليغة. وكان متقناً لحفظ القرآن. وأقام مدة بخلاط عند صاحبها شاه أرمن، وحصل له من جهته مال عظيم. قال: وحدثني عفيف الدين علي بن عدلان النحوي أن مهذب الدين قبل رحيله من خلاط، بعث ما له من المال العين إلى الموصل إلى مجاهد الدين قايماز الزيني وديعة عنده، وكان ذلك نحو مائة وثلاثين ألف دينار. ثم أقام ابن هبل بماردين عند لؤلؤ ونظام الدين البقش إلى أن قتلهما صاحب ماردين ناصر الدين ابن أرتق، قال: وعمي مهذب الدين بماء نزل في عينيه عن ضربة، وكان عمره إذ ذاك خمساً وسبعين سنة. ثم توجه إلى الموصل، وحصلت له زمانة، فلزم منزله بسكة أبي نجيح، وكان يجلس على سرير، ويقصده طلبة الطب. وله كتاب " المختار في الطب " وهو كتاب جليل يشتمل على علم وعمل، وكتاب " الطب الجمالي " صنفه لجمال الدين محمد الوزير الملقب بالجواد. وخلف من الأولاد شمس الدين أحمد بن علي، وكان من فضلاء الأطباء. توفي مهذب الدين بالموصل، ودفن بمقبرة المعافى بن عمران.[1]

21- عماد الدّين أبو عبد الله محمد بن عبّاس ابن أحمد الرّبعي الدّنيسري الطّبيب الحاذق

ولد بدنيسر سنة 606هـ/1210م وبرع في الطب والأدب، وسمع بمصر من علي بن مختار وجماعة، وتفقه للشافعي، وصحب البهاء زهير مدّة، وتأدّب به، وصنّف، وقال الشعر. توفي سنة 686هـ/1282م.[2]

22- فخر الدين الماردِيني

هو الإمام فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عبد السلام بن عبد الرحمن بن عبد الساتر الأنصاري كان أوحد زمانه وعلامة وقته في العلوم الحكمية قوي الذكاء فاضل النفس جيد المعرفة بصناعة الطب محاولاً لأعمالها كثير التحقيق نزيه النفس محباً للخير متقنا للغة متفننا في العربية مولده في ماردين وأجداده من القدس وكان أبوه قاضياً ولما فتح نجم الدين الغازي بن أرتق القدس بعث جده عبد الرحمن إلى ماردين وقطن بها هو وأولاده وكان شيخ فخر الدين الماردِيني في الحكمة نجم الدين بن صلاح وهو نجم الدين أبو الفتوح أحمد بن السري وكان عجمياً من همذان استدعاه حسام الدين تمرتاش بن الغازي بن أرتق وكان ابن الصلاح فاضلاً في الحكمة جيد المعرفة بها خبيراً بدقائقها وأسرارها وله تصانيف في الحكمة وأقام في آخر عمره بدمشق وقرأ فخر الدين الماردِيني صناعة الطب على أمين الدولة ابن التلميذ وحدثني الحكيم سديد الدين محمود بن عمر المعروف بابن رقيقة عن فخر الدين الماردِيني أنه قرأ كتاب القانون لابن سينا على أمين الدولة بن التلميذ وباحثه فيه وبالغ في تصحيحه وتحريره معه وكان ابن التلميذ يقرأ عليه صناعة المنطق ومما قرأ عليه في ذلك كتاب المختصر الأوسط للجرجاني لابن سينا وأقام فخر الدين بن عبد السلام الماردِيني في مدينة حيني سنين كثيرة وكان في خدمة نجم الدين بن أرتق قال سديد الدين محمود بن عمر وكان قد صحب فخر الدين الماردِيني في مدينة حيني وقرأ عليه صناعة الطب ولازمه مدة طويلة ولم يكن يفارقه في سفره ولا حضره إن الشيخ فخر الدين الماردِيني رحمه الله وصل إلى دمشق وكنت معه في سنة سبع وثمانين وخمسمائة وأقرأ بها صناعة الطب وكان له مجلس عام للتدريس وكان من جملة من اشتغل عليه ولازمه مدة مقامه بدمشق الشيخ مهذب الدين عبد الرحيم بن علي وقرأ عليه الشيخ مهذب الدين بعض كتاب القانون لابن سينا وصححه معه ولم يزل الشيخ فخر الدين الماردِيني مقيما بدمشق إلى آخر شهر شعبان سنة تسع وثمانين وخمسمائة فإنه توجه قاصداً إلى بلده ولما عزم على السفر أتاه الشيخ مهذب الدين وسأله إن كان يمكنه أن يقيم بدمشق ليتمم عليه قراءة كتاب القانون وأن يكون يوصل إلى وكيله برسم النفقة في كل شهر ثلثمائة درهم ناصرية فلم يفعل وقال العلم لا يباع أصلا بل من كان معي فإنني اشغله أين كنت ولم يمكن مهذب الدين التوجه معه ولما سافر فخر الدين الماردِيني من دمشق وكان في طريقه بحلب نفذ إليه الملك الظاهر غازي بن الملك الناصر صلاح الدين واستحضره وأعجبه كلامه فطلب أن يقيم عنده فاعتذر إليه ولم يقبل منه الملك الظاهر ذلك وأطلق له مالا كثيرا وأنعم عليه وكان عظيم المنزلة عنده وبقي في خدمته نحو سنتين ثم سافر إلى ماردين. أقول وتوفي فخر الدين الماردِيني رحمه الله يوم السبت الحادي والعشرين من ذي الحجة سنة أربع وتسعين وخمسمائة بآمد وله من العمر اثنان وثمانون سنة ووقف جميع كتبه في ماردين في المشهد الذي وقفه حسام الدين بن أرتق وكان حسام الدين هذا فاضلا حكيما فيلسوفا وقد وقف أيضا في مشهده كتبا حكمية والكتب التي وقفها الشيخ فخر الدين هي من أجود الكتب وهي نسخه التي كان قد قرأ أكثرها على مشايخه وحررها وقد بالغ في تصحيحها واتقانها وحدثني سديد الدين محمود بن عمر وكان حاضرا عند الشيخ فخر الدين الماردِيني وقت موته قال لم يزل الشيخ فخر الدين لما أحس بالموت يذكر الله تعالى ويمجده ولم يفتر عن ذلك إلى حين قضى وكان آخر شيء سمعناه منه اللهم إني آمنت بك وبرسولك صدق صلى الله عليه وسلم أن الله يستحي من عذاب الشيخ ولفخر الدين الماردِيني من الكتب شرح قصيدة الشيخ الرئيس ابن سينا التي أولها(هبطت إليك من المحل الأرفع)وكان شرحه لهذه القصيدة لما سأله الأمير عز الدين أبو القاسم الخضر بن أبي غالب نصر الأزدي الحمصي ذلك رسالة فضح فيها بعض من اتهمه بالميل إلى مذهب معين.[3]

---

[1] الذهبي, **تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام**, 243/13.

[2] عبدالحي أحمد بن محمد ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق. عبدالقادر الأرناؤوط، ط1 (دمشق: دار ابن كثير، 1986م), 695/7.

[3] ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 402-403.

23- مصطفى بن يوسف بن عمر الأرضرومي العثماني

الحنفي الصوفي المولوي الشاعر أقام في مصر مدة وصحب فيه الشيخ أكمل الدين البابرتي الحنفي- المتوفى بعد سنة 795هـ/1392م.

من تصانيفه:

1 - المنتخب في الطبّ.[1]

24- المطران نونا

كان إلى جانب دوره الديني في حرّان والرُّها، يلعب دوراً طبياً، حيث عرف عنه أنه مشفي البرص وأسس مشفى هناك في منتصف القرن الخامس الميلادي.[2]

الخاتمة

تبين لنا مما سبق أن الطب يعتبر من مقدمة العلوم العقلية التي نالت اهتمام العلماء المسلمين، وذلك لأهميته وصلته بحياتهم اليومية،وقد أدرك المسلمون أهمية الطب فاعتنوا به كثيراً وظهر في المجتمع الإسلامي منذ ولادته اتجاه يدعو للعناية بالجسم وحفظ الصحة، كما وأفاد العلماء المسلمون كثيراً من تراث من سبقهم لا سيما مؤلفات اليونان الطبية ككتب أبقراط، وجالينوس وغيرهما من حكماء اليونان، كما أفادوا من التراث السرياني، حيث كان يعيش بحرّان عدد كبير من السريان، والصابئة الذين تصدّروا مهنة الطب، وعلا شأنهم في الشرق، وقد ترجم ابن أبي أصيبعة لعدد كبير من أطبائهم في كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء، وكانوا على اطلاع لما وصلت له الأمم الأخرى مثل اليونان، والفرس، وترجموا كتبهم، وشرحوها، وأضافوا لها.

وظهر في مدن جنوب وشرق الأناضول العديد من الأطباء الذين ذكرناهم في بحثنا كمدينة حران والرها وماردين وأرزروم وخلاط ودنيسر ونصيبين وديار بكر وغيرها من المدن وكان لهم الأثر الكبير فقد ساهم بعضم في إنشاء البيمارستانات والبعض الآخر ساهم في ترجمة كتب اليونان والسريان والفرس وخاص علماء مدينة حران ومنهم ثابت بن قرة الحراني وابنه سنان وحفيده ثابت بن سنان فقد كان لهم الدور الكبير في تطوير علم الطب حتى أن الخلفاء استدعوهم وقربوهم منهم وجعلوهم أطبائهم الخاصين.

المصادر والمراجع

- ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي.**عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. تحقيق. نزار رضا. بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.

- ابن العبري، أبو الفرج الملطي غريغوريس بن توما.**تاريخ مختصر الدول**. تحقيق. أنطوان اليسوعي. ط3. بيروت: دار الشرق، د.ت.

ابن العديم، عمر بن أحمد بن هبة الله كمال الدين.**بغية الطلب في تاريخ حلب**. تحقيق. سهيل زكار. بيروت: دار الفكر، 1988م.

[1] قره بلوط, **معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم**, 3732/5.

[2] ج.بسيغال، **الرها المدينة المباركة**، ترجمة. يوسف ابراهيم جبرا، ط1(حلب: دار الرها، 1988م)، 88.

– ابن العماد الحنبلي، عبدالحي أحمد بن محمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق:عبدالقادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1986م.

ابن الفوطي الشيباني، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن أحمد.**مجمع الآداب في معجم الألقاب**. المحقق: محمد الكاظم. ط1. إيران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، د.ت.

– ابن اللمش، الطبيب أبي حفص عمر بن الخضر.**تاريخ دنيسر**. تحقيق.إبراهيم صالح. ط1. دمشق: دار البشائر، 1992م.

– الأتروشي، شوكت عارف محمد.**مدينة حرّان مركزاً لدراسة العلوم العقلية في العصور الوسطى**.

7.uluslararası kültür ve medeniyet kongresi, Şanlıurfa: iksad yayınevi, 2020.

– البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني. **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**. بيروت، دار إحياء التراث العربي. 1951م.

– الدليمي، محمود عبيد جميل.**الحياة العلمية والفكرية في مدينة حران خلال العصر العباسي**. عمان: جامعة آل البيت، قسم التاريخ، 2017م.

– الذهبي، محمد بن أحمد.**سير أعلام النبلاء**. تحقيق. بشار عواد معروف ومحيي هلال السرحان.ط11.بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996م.

– الزركلي، خير الدين بن محمود.**الأعلام**. بيروت: دار العلم للملايين، 2002م.

– سيغال، ج.ب.**الرها المدينة المباركة**. ترجمة. يوسف ابراهيم جبرا، ط1. حلب: دار الرها، 1988م.

– علي الرضا قره بلوط و أحمد طوران قره بلوط.**معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم**. ط1. قيصري: دار العقبة,2001م.

– كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني.**سلم الوصول إلى طبقات الفحول**.تحقيق. محمود عبد القادر الأرناؤوط. إسطنبول: مكتبة إرسيكا,2010م.

- Yıldırım, Sedat. *V.-VII (M. XI.-XII.) Yy.'da Hadis Çalışmaları ve Ahvâzlı Hadisçiler.* İstanbul: Hiperlink Yayınları,2020.

دور مؤسسات الوقف الصحي في تفعيل الرعاية الصحية: آفاق مستقبلية

Mr. Suheyib ELDERSEVI-Mr. Abdullah ELDERSEVİ- Dr. Öğr. Üyesi. Amer ALDERSHEWİ

عامر الديرشوي[1]

صهيب عبدالله الديرشوي[2]

عبدالله محمد نافع الديرشوي[3]

المقدمة:

عُرفت الأوقاف منذ العصر الإسلامي الأول ثم سادت في كل الأقطار الإسلامية وأصبحت ميزة تتميز بها الحضارة الإسلامية عن غيرها من الحضارات الأخرى. وساهمت الأوقاف في التقدم والرقي الذي حصل في البلدان الإسلامية عبر العصور، حيث كان للأوقاف دور بارز في شتى مجالات الحياة بما فيها الجانب الاقتصادي والاجتماعي والعلمي والصحي وغيرها. لذا عرفها واستفاد منها كل فرد من أفراد المجتمع بجميع طبقاته.والأدلة الشرعية التي حرصت وحثت المسلمين على فعل الخير كثيرة منها قوله تعالى: "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ" (آل عمران:92) وأيضًاما ورد "عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنْ عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ أَصَابَ أَرْضًا بِخَيْبَرَ، فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَأْمِرُهُ فِيهَا، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَصَبْتُ أَرْضًا بِخَيْبَرَ لَمْ أُصِبْ مَالًا قَطُّ أَنْفَسَ عِنْدِي مِنْهُ، فَمَا تَأْمُرُ بِهِ؟ قَالَ: «إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا، وَتَصَدَّقْتَ بِهَا» قَالَ: فَتَصَدَّقَ بِهَا عُمَرُ، أَنَّهُ لَا يُبَاعُ وَلَا يُوهَبُ وَلَا يُورَثُ، وَتَصَدَّقَ بِهَا فِي الفُقَرَاءِ، وَفِي القُرْبَى وَفِي الرِّقَابِ، وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَابْنِ السَّبِيلِ، وَالضَّيْفِ لَا جُنَاحَ عَلَى مَنْ وَلِيَهَا أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا بِالْمَعْرُوفِ"[4].

وقد كان للوقف دور بارز في تحقيق التنمية المستدامة للأمة الإسلامية، ويظهر ذلك في تمكن الوقف من الربط بين الواقفين والموقوف عليهم حالاً ومستقبلاً، بصورة تجمع بين المنافع الشخصية والمنافع العامة، فهو يديم الثواب لصاحبه بعد موته، ويرسخ قيم التكافل والتضامن والأخوة والمحبة بين طبقات المجتمع وأبنائه، ويعود على المجتمع بالخير الكثير، من خلال ما يوفره من موارد مالية ثابتة ودائمة لتلبية حاجات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية، وبما تتضمنه تلك الحاجات من حاجات دينية وتربوية وغذائية وصحية وأمنية وغيرها. ومما يدل على هذا في مجالات التكافل الاجتماعي، والرخاء المعيشي، وتعزيز التنمية الاقتصادية، حديث عثمان في بئر رومة، وحديث عمر في أرض خيبر، وقد سبق أن فيهما: توفير مياه الشرب والرّي للناس، وتقديم المحاصيل والثمار الزراعية لهم مجاناً، ونحو هذا مما فيه نهوض بمستوياتهم المعيشية والاجتماعية، وبخاصة مستويات الضعفاء، والفقراء، وأبناء السبيل[5].

ولعل في هذه السنة (سنة 2020) تكرر موضوع الرعاية الصحية أكثر من غيره من المواضيع، خاصة مع بداية ظهور فايروس كورونا، والأزمة الحقيقية التي واجهتها القطاع الصحي في معظم دول العالم بما فيها الدول الأوروبية التي كان يتوقع أن لديها إمكانات طبية متقدمة، ولكن ثبت عكس ذلك. إن موضوع الرعاية الصحية حظي بالاهتمام الكبير من قبل الشريعة الإسلامية حيث أن المحافظة على النفس وعدم الإلقاء بها إلى التهلكة من ضروريات دين الإسلام، كما اهتم الإسلام بغذاء المسلم وشرابه وعلاجه وتواترت النصوص الشرعية التي تحضّ المسلم على ذلك وجماع ذلك في قوله سبحانه : (يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ)(الأعراف:٣١) قَالَ بَعْضُ السَّلَفِ: جَمَعَ اللهُ الطِّبَّ كُلَّهُ فِي نِصْفِ آيَةٍ: (كُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ). واستجابة لذلك فقد اهتم المسلمون بالصحة العامة اهتماماً عظيماً وتمثل ذلك فيما وقفوه من الأموال لإنشاء المستشفيات والدّور الصحية لعلاج الإنسان بل والحيوان.وقد روى المقريزي أن أول دار أسست لمداواة المرضى في الإسلام بناها في دمشق الخليفة عبدالملك الأموي عام 88هـ، وجعل فيها الأطباء وأجرى عليهم الأرزاق عن طريق الأوقاف، في حين أعطى كل مُقعد خادماً يهتم بأمره، وكل ضرير قائداً يسهر على راحته[6].

إن الفجوة التي تحاول هذه الدراسةسدها هي مسألة دعم القطاع الصحي عبر مؤسسات الوقف، خاصة في الوقت الحالي مع أزمة فيروس كورونا. إن تزايد الطلب على الخدمات الصحيةيشكل ضغط هائلاًعلى كثير من المؤسسات الطبية ويؤدي إلى عجز الحكومات عن تغطية متطلبات

---

[1]دكتور في جامعة آغري إبراهيم جَجَن. alder@agri.edu.tr

[2]مدقق شرعي في شركة رقابة للاستشارات الشرعية – أمريكا.Suhaib3991@gmail.com

[3] طالب بكالوريوس في جامعة قطر. Abo513@hotmail.com

[4]محمد بن إسماعيل البخاري. صحيح *البخاري*.باب الشروط في الوقف، رقم 2737، 198/3.

[5]حسنعبد الغني أبو غدة.*دور الوقف في التقدم المعرفي*. (الخفجي، ربيع الأخر 1417هـ)

[6] أحمد عيسى، *تاريخ البيمارستانات في الإسلام* (مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2011م)، 178.

الناس، مما يشكل فجوة في النظام الصحي للمجتمع،ولعل المشكلة الأكبر هو غياب دور المؤسسات الوقفية في هذه الظروف بعد أن كان لها أثر كبير في تقدم ونهضة المجتمع الإسلامي سابقًا خاصة من الناحية الصحية.

إن هدف هذه الدراسة هو إبراز دور مؤسسات الوقف الصحي في دعم القطاع الصحي والمساهمة في ازدهار المجتمعات الإسلامية من خلال الاستفادة من دور الوقف قديماً. وستبين هذه الدراسة كيفية الاستفادة من الأموال الوقفية من أجل رفع مستوى الخدمات الصحية في المجتماعت الإسلامية وتغطية الفجوات الصحية، والاستعداد التام لمواجهة الأوبئة والأمراض المستقبلية.

اتبع البحث مناهج كتابة الأبحاث العلمية خاصة البحوث الفقهية منها، وهو المنهج الوصفي التحليلي. فقد قام الباحث أولاً بالتطرق إلى موضوع الوقف وخاصة الوقف الصحي من أجل الوصول إلى التصور الصحيح حول ماهية الوقف خاصة مؤسسات الوقف الصحي.ومن ثم قام الباحثونبتحليل دور هذه المؤسسات الوقفية في دعم الرعاية الصحية من أجل الإسهام في التصدي للأزمات الصحية التي قد تحدث في المستقبل.

1. الدراسات السابقة:

تطرقت العديد من الأبحاث والدراسات إلى موضوع الوقف بشكل عام، وموضوع الوقف الصحي بشكل خاص، وبينوا أهمية هذه المؤسسات في دعم المجتمعات المسلمة. بالإضافة إلى أن العديد من المبادرات ظهرت خلال هذه الأزمة (أزمة فايروس كورونا) حيث دعت الكتاب والباحثين إلى بيان وإظهار دور مؤسسات الوقف في الأزمات الصحية. وسنقتصر على ذكر بعض الدراسات التي تطرقت إلى دور الوقف في الرعاية الصحية.

- "أوقاف الرعاية الصحية في المجتمع الإسلامي"، للدكتور أحمد عوف عبد الرحمن، وهي سلسلة من كتاب الأمة التي تصدر عن وقفية الشيخ علي بن عبد الله آل ثاني للمعلومات والدارسات مركز البحوث والدراسات في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية سابقاًبدولة قطر. حاول الباحث استشعار دور الوقف في مجال الرعاية الصحية، من أجل العمل على تحقيق رسالته في الحياة الإسلامية المعاصرة، والإفادة من الماضي لرؤية الحاضر وارتياد مجالات جديدة، والاجتهاد في إقامة مشروعات وقفية تساهم بتوفير التنمية المستدامة، من خلال إبداع أوعية للاستثمار معاصرة ومنضبطة بالضوابط الشرعية.

- "الوقف ودعم مؤسسات الرعاية الصحية"، للباحث عبد العزيز بن حمود الشتري،وقد تم عرض الدراسة في ندوة مكانة الوقف وأثره في الدعوة والتنمية. وهي دراسة تناولت–دون توسع–تمويل الخدمات الصحية من الأوقاف الإسلامية لدول العالم الإسلامي قديماً وحديثاًوالدور الذي قدمه الوقف في دعم المجال الصحي.

- "دور الوقف الإسلامي في تفعيل الرعاية الصحية:(البيمارستانات في المغرب والأندلس)" للباحثة خديجة خيري. تطرقت الباحثة إلى كيفية دعم مجال الرعاية الصحية من قبل مؤسسات الوقف، وخصصت دراستها بالمغرب والأندلس.

وكما ذكر سابقًا، فإن هذه الدراسةستتميز عن غيرها في كونها تركز على الوضع الحالي المتعلق بأزمة فايروس كورونا. فكما هو معلوم أن القطاع الصحي في معظم الدول العالمية أثبتت عجزها وفشلها في تقديم الرعاية الصحية اللازمة خاصة لكبار السن. لذا تأتي هذه الدراسة لتسليط الضوء على الوضع الحالي، وبيان كيفية دعم القطاع الصحي عبر مؤسسات الوقف.

2. تعريف الوقف

يعرف الوقف لغة: . بفتح الواو وسكون القاف .: الحَبْس . بفتح الحاء وسكون الباء .، وهما مصدران للفعلين: وقَف، وحبَس، ومنه قولهم: وقف الرجلُ بئراً: حبسها في سُبُل الخير؛ للسقاية ونحوها. أما قولهم: أوْقفَ (بالهمز) الرجلُ بئراً، فهي لغةٌ رديئة غيرُ فصيحة[1].

وكما يُطلق الوقف على المصدر، يطلق أيضاً على الشيء الموقوف، وهذا من باب إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول، كقولهم: هذا المصحف وقفٌ، أي: موقوف[2].

واصطلاحاً: "حبْسُ العين عن التمليك، مع التصدق بمنفعتها"[3]. والمراد بحبس العين: إمساكها –كالأرض الزراعية– عن البيع والهبة ونحوها من أسباب التمليك.والمراد بالتصدق بمنفعتها: تمكين جهات معينة –كالفقراء– من الانتفاع بثمارها وغِلالِها.

---

[1]محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، 1968) مادة: (وقف) و (حبس)

[2]أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*، مادة: (وقف).(بيروت: المكتبة العلمية) 669/2

[3]علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، *كتاب التعريفات*، تح.ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر(لبنان– بيروت:دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ - 1983م) ص253

أما بالنسبة إلى تعريف الوقف الصحي، فيعد تعريف تمويل الرعاية الصحية لمنظمة الصحة العالمية أقرب تعريف للوقف الصحي والذي هو:"استدرار الموارد المالية وتخصيصها واستخدامها في إطار النظم الصحية"[1].

3. المقاصد الشرعية ومؤسسات الوقف الصحي:

يقول الإمام الغزالي – رحمه الله – "ومقصود الشرع من الخلق خمسة: هو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة، فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"[2]. ويستنبط من هذا الكلام أن حفظ النفس البشرية يعد مقصداً أساساً من الكليات الخمس، وإن جاء ترتيبها ثانياً عند الغزالي، فإن هناك من العلماء المعاصرين من جعلها في أول هذه الكليات[3].

إن الخدمات التي قدمها الوقف في المجال الصحي ارتبطت بجملة المقاصد العامة للشريعة الإسلامية؛ وذلك لما اشتملت عليه الأوقاف من محتوى يرمي إلى تحقيق جزء مهم من تلك المقاصد.ومنها:

أولاً: مقصد حفظ الدين، حيث يتجلى هذا المقصد في الوقف الصحي؛ لأن الصحة الجيدة تساعد الشخص المسلم على القيام بأداء الواجبات الشرعية كما هو مطلوب منه[4]. فعلى سبيل المثال، قد تساهم المؤسسات الوقفية في شراء الكراسي المتحركة لكبار السن –غير القادرين على المشي– من أجل الذهاب إلى المسجد وأداء الصلاة جماعة في المسجد.

ثانياً: مقصد حفظ النفس،تساهم المؤسسات الوقفية في الحفاظ على نفس الإنسان وبقائها، وقد شرع الإسلام التداوي بل وجعله واجباً إذا كان المرض سيفضي إلى تلف النفس أو إذا كان المرض معدياً.وعلى سبيل المثال، يمكن أن تساهم مؤسسات الوقف الصحي في نشر مفاهيم التنمية الصحية والوعي الصحي بين البشر؛ ودعم الجهود التي تستهدف المحافظة على الصحة العامة ووسائل الوقاية وأساليب العلاج، والمساعدة في الاستعانة بالخبرات الطبية الأجنبية المتميزة؛ والمساهمة في الأنشطة التي تستهدف تدريب الكوادر الوطنية العاملة في المجال الصحي.

ثالثاً: حفظ العقل،ولعل الدور الأهم للمؤسسات الوقفية في حفظ العقل يكون بتوفير المصحات العقلية لمدمني الخمور والمخدرات، بالإضافة إلى إنتاج الأدوية التي قد تساهم في التقليل من تعاطي الخمور والمسكرات.

رابعاً: حفظ النسل، ويكون ذلك بتوفير المستشفيات التي تساهم في حفظ النسل وذلك عبر العناية بالأطفال والأمهات وتقديم المساعدة والدعم للأمهات الحوامل. وقد كان هناك العديد من الأوقاف في الماضي خاصة بالنساء الأرامل والمطلقات من أجل العناية بهم وتقديم الرعاية الصحية اللازمة لهم.

خامساً: حفظ المال ويكون ذلك بالمساهمة في إحداث الاكتفاء الذاتي في المجتمعات الإسلامية وتخريج أفضل كوادر الطب وبناء المستشفيات المتقدمة حتى لا يلجأ المسلمون إلى المستشفيات الغربية وغيرها.

إن المقصد النهائي من مؤسسات الوقف الصحي هو الإسهام في ارتقاء المجتمع المسلم من الناحية الصحية، والسعي في تقديم الرعاية الصحية اللازمة للمحتاجين، والمحاولة إلى الوصول إلى درجة الاكتفاء الذاتي من الناحية الصحية، سواء على صعيد المستشفيات، أو مراكز الأبحاث، أو كل ما له علاقة بالقطاع الصحي.

4. تأسيس مؤسسات الوقف الصحي:

لقد أبدع المسلمون في تاريخهم في هذا المجال من الأوقاف وكانت لهم لمسات ملحوظة وبارزة سبقوا بها غيرهم لتقديم الرعاية الصحية، ويعزو بعض الباحثون أن التقدم الصحي للمسلمين وازدهار مستشفياتهم كان بسبب أوقافهم الصحية عبر قرون[5].

---

[1]انظر موقع منظمة الصحة العالمية http: //www.who.int

[2]محمد الغزالي، *المستصفى في علم الأصول* (بيروت، دار الكتب العلمية، 1413هـ)، ص300.

[3]علي جمعة، *ترتيب المقاصد الشرعية* (أبحاث ووقائع المؤتمر العام الثاني والعشرين، للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، 22-25 فبراير 2010)، ص12.

[4]*الفقه الطبي*، إعداد الجمعية الفقهية الطبية السعودية،
https://units.imamu.edu.sa/assoc/medical_jurisprudence/fileslibrary/Pages/default.aspx

[5]عبد الملك أحمد السيد، *الدور الاجتماعي للوقف* (وقائع الحلقة الدراسية لتثمير ممتلكات الأوقاف، البنك الإسلامي، جدة، 1404 هـ)، 282 - 292

وقد ورد في تاريخ المسلمين وقف المستشفيات كما فعل المنصور قلاوون عندما أوقف البيمارستان المنصوري، وأيضاً أنشئت مستشفيات وقفية عدة في تاريخ المسلمين ففي بغداد وحدها كان هناك ستين بيمارستان سنة 1160هجري، وفي قرطبة قرابة الخمسين بيمارستان[1].أيضاً قام مهذب الدين عبد الرحيم بن علي بوقف دار في دمشق وجعلها مدرسة يدرس فيها صناعة الطب، ووقف لها ضياعاً وعدة أماكن يستغل منها ما ينصرف في مصالحها[2].

بالإضافة إلى الوقف على المستشفيات كانت هناك أوقاف خاصة بالكليات الصحية، ومن أمثلة ذلك الوقف على أساتذة الطب والتلاميذ، وقد وجدت هذه الصيغة في صيغ وقفيات عبدالرحمن كتخدا[3].لقد كانللوقف الإسلامي الذي خصص وأنفق على المستشفيات وعلى النشاطاتالتعليمية الطبية والعلمية والمرتبطة بالطب أثره الواضح على تقدم البحث العلمي فيالكيمياء والصيدلة، وكانت كليات الطب والمستشفيات التعليمية هي المختبراتالعلمية لتطور ولتطوير علم النبات وعلم الصيدلة. وكانت هذهالمستشفيات التي اعتمدت على الأموال الموقوفة سبباً في تحقيق الإنجازات الرئيسيةفي الفروع المتصلة بعلم الكيمياء والأدوية.

5. أهمية الرعاية الصحية:

إن الخدمات الصحية كباقي الخدمات تحتاج إلى أموال بشكل مستمر، وحاجة الخدمات الصحية في تزايد مستمر، ولا يمكن لغيرها أن يتقدم عليها فيسلم الأولويات، ورغم أهمية تمويل هذا القطاع وكونه أساس ارتقاء المجتمع، إلا أنه وفي وقتنا الحالي أصبحت ظاهرة الإنفاق على المؤسسات الصحية ظاهرة عالمية تعاني منها الدول الغنية والفقيرة،وأصبحت الدول لا تغطي هذا المجال كما هو مطلوب منها،وذلك بسبب زيادة أعداد المحتاجين إلى العناية الصحية. ولعل من أهم الأسباب التي أدت إلى زيادة تكاليف الخدمات الصحية هيالزيادة السكانية العالمية وانخفاض معدل الوفيات، والذي شكل ضغطاً هائلاً على موارد الدول وصاحب هذه الزيادة نقص في تحقيق متطلبات الحياة، كالخدمات الصحية.وأيضاً،ساهم تغير نمط حياة الإنسان في المدن التي يكثر فيها التلوث البيئي وخاصة في الدول المتقدمة صناعياً بشكل سلبي على صحة معظم قاطنيها. بالإضافة إلى أن التغير الذي حدثفي نمط بعض الأمراض، وعلى وجه الخصوص الأمراض التي تحتاج إلى رعاية دائمة، كمرض السكري، وتأهيل المعاقين والمرضى النفسيين وغير ذلك، فجميع هذه العوامل أدت إلى توليد أزمة حقيقية في القطاع الصحي.وهناك الكثير من الأسباب الأخرى التي أدت إلى بروز أزمة الإنفاق العالمي على الخدمات الصحية، مما أدى إلى القصور في جودة عمل كثير من المؤسسات الصحية في دول العالم لا سيما تلك التي في البلاد الإسلامية[4].

6. آفاق مستقبلية لتفعيل دور الوقف في مجال مكافحة الأوبئة الصحية.

يعتبر الوقف من أعظم صور التكافل الإجتماعي لدى المجتمع حيث يتحمل الموسرون في المجتمع نفقات إخوانهم المعسرين، دون زيادة العبء على الدولة. والمطلع على تاريخ الأمة الإسلامية يرى أن هناك تلازماً شديداً بين اتساع الأوقاف في الأقطار الإسلامية وبين تقدم علم الطب لدى المسلمين والتوسع في مجال الرعاية الصحية للمواطنين، حيث يكاد الوقف أن يكون هو المصدر الأول من حيث الإنفاق على المستشفيات والمعاهد الطبية.

وكما هو معلوم أن للوقف أثر كبير في المساهمة في تقديم الخدمات الصحية، ويمكن تقديم تلك الخدمات بطرق متطورة مواكبة للواقع الذي نعيش فيه حالياً، وذلك من أجل التصدي للأوبة والتحديات التي ستواجهها الأمة في المستقبل. وتتعدد المجالات التي يمكن للوقف أن يسهم فيها بدور فعال ومنها:

- **إنشاء الصناديق الوقفيةللتنمية الصحية:**حيث يفترض أن تهدف هذه الصناديق إلىنشر مفاهيم التنمية الصحية والوعي الصحي بين المواطنين؛ ودعم الجهود التي تستهدف المحافظة على الصحة العامة ووسائل الوقاية وأساليب العلاج، والمساعدة في الاستعانة بالخبرات الطبية الأجنبية المتميزة؛ والمساهمة في الأنشطة التي تستهدف تدريب الكوادر الوطنية العاملة في المجال الصحي؛ ودعم الجهات القائمة على توفير الخدمات الصحية والارتقاء بمستواها. وينبغي أن يرافق هذه الصناديق عدد من المشروعات التي تضمن تحقيق أهدافها.

---

[1]جميل عبد المجيد عطية، *تنظيم صنعة الطب خلال عصور الحضارة الإسلامية* (الرياض: مؤسسة العبيكان ط:1، 1423هـ، 2002م)، 520

[2]أحمد عيسى، *تاريخ البيمارستانات في الإسلام* (مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط: لا يوجد 2011م)، 45

[3]جميل عبد المجيد عطية، *تنظيم صنعة الطبخلال عصور الحضارة الإسلامية* (الرياض: مؤسسة العبيكان،ط1، 1423هـ، 2002م)، 558

[4]عبد الإله ساعاتي،*أوقاف الرعاية الصحية*.(مجلة صحة الخليج، العدد39 ربيع الأول 1420هـ)

- **إنشاء المصارف الوقفية:** وذلك من أجل أن تقوم هذه المصارف بالدعوة للوقف والقيام بكل ما يتعلق بشؤونه، بما في ذلك إدارة أمواله واستثمارها وصرف ريعها في حدود شروط الواقفين، بما يحقق المقاصد الشرعية للوقف، وتنمية المجتمع حضارياً وثقافياً واجتماعياً، ولتخفيف العبء عن المحتاجين، ولإحياء سنة الوقف، وتفعيل دوره في تنمية المجتمع وفق الثوابت الشرعية ومعطيات الحاضر ومتطلبات المستقبل، وذلك من خلال صناديق وقفية. وينبغي أن تساهم هذه المصارف في دعم التأهيل النفسي والصحي، والمساهمة في التدريب والتأهيل المهني، وتوفير الأجهزة والمعدات الطبية التعويضية، وإنشاء دور للرعاية والإيواء. وكذلك خدمة البيئة والحد من التلوث البيئي، وذلك من خلال نشر الوعي البيئي، ودعم مشروعات حماية البيئة.
- **إنشاء صندوق الوقف الصحي:** ينبغي أن يهدف هذا الصندوق إلى تحقيق تنمية صحية مستدامة. وإلى الإسهام الفعال في التنمية الصحية؛ والتشجيع على فعل الخير في المجال الصحي، المساعدة في توفير ما يحتاج إليه المريض، الإسهام في تمويل البرامج الوقائية والأبحاث الصحية، وبناء شراكات مع جميع الجهات الحكومية أو الأهلية الأخرى لتحقيق التكامل في الجهود المقدمة من وزارة الصحة وغيرها من الوزارات.وتتمثل أوجه صرف المساهمات المقدمة للصندوق في علاج المصابين بالأوبئة، وتوفير الأجهزة الطبية والمعدات، وتوفير الأدوات الوقائية للكادر الطبي، وتوفير أجهزة التنفس الصناعي لغرف العناية المركزة، وكذلك أجهزة تنقية الهواء عالية الكفاءة للمحاجر الصحية.
- **إنشاء مؤسسات للأبحاث الطبية:** حيث ينبغي أن تهدف هذه المؤسسات البحثية إلى المساهمة في مجال البحث العلمي والتأليف المتعلق بالطب والصيدلة. وينبغي أن يكون هدفها هو نشر المعرفة الطبية والوعي اللازم بين البشرية.

7. النتائج والخاتمة:

تقوم رسالة الدين الإسلاميعلى التكافل والتعاون حيث حثت المسلمين على الوقف وغيره من الأساليب التي لها أثر إيجابي على المجتمع. وقد توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

1. يمكن تخفيف الآثار السلبية للأوبئة الصحية وعلى رأسها فيروس كورونا من خلال مؤسسات الوقف الصحي.
2. بينت الدراسة أنه يمكن تقديم الدعم للقطاع الصحي عبر مؤسسات مساندة للمؤسسات الصحية الحكومية وذلك من أجل تخفيف العبء على القطاع الصحي الحكومي.
3. اقترحت الدراسة إنشاء صناديق وقفية للتنمية الصحية، ومصارف وقفية، وصناديق خاصة بالوقف الصحي، ومؤسسات للأبحاث الطبية، حيث سيكون لجميع هذه الجهات دور في تنمية صحية مستدامة. وإلى الإسهام الفعال في التنمية الصحية؛ والتشجيع على فعل الخير في المجال الصحي، المساعدة في توفير ما يحتاج إليه المريض، والإسهام في تمويل البرامج الوقائية والأبحاث الصحية، وبناء شراكات مع جميع الجهات الحكومية أو الأهلية الأخرى لتحقيق التكامل في الجهود المقدمة من الجهات الحكومية.**والحمدلله رب العالمين**

المراجع.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، 1968.

عيسى، أحمد. تاريخ البيمارستانات في الإسلام. مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط: لا يوجد، 2011م

عطية،جميل عبد المجيد.*تنظيم صنعة الطب خلال عصور الحضارة الإسلامية*. الرياض: مؤسسة العبيكان ط:1، 1423/2002م.

أبو غدة، حسن عبد الغني. *صور من التكافل الاجتماعي عند المسلمين*. الخفجي، ربيع الأخر 1417هـ.

السيد، العبد الملك أحمد. *الدور الاجتماعي للوقف*. وقائع الحلقة الدراسية لتثمير ممتلكات الأوقاف، البنك الإسلامي، جدة، 1404هـ، 282 – 292.

الساعاتي، عبدا لإله. *أوقاف الرعاية الصحية*. مجلة صحة الخليج، العدد39 ربع الأول 1420هجري.

جمعة، علي. *ترتيب المقاصد الشرعية*. أبحاث ووقائع المؤتمر العام الثاني والعشرين، للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، 22-25 فبراير 2010.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين. *كتاب التعريفات*.تح.ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، لبنان– بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ - 1983م.

الغزالي، محمد بن محمد. *المستصفى في علم الأصول*. بيروت، دار الكتب العلمية، 1413هـ، ص300.

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*. بيروت: المكتبة العلمية.

http: //www.who.int –موقع منظمة الصحة العالمية

ALTINCI BÖLÜM
AHLAK /MANEVİYAT -RUH ve BEDEN SAĞLIĞI

RUH VE BEDEN SAĞLIĞI KORUMADA DİN: BİR MODEL ÖNERİSİ[1]

Doç. Dr. Muhammed KIZILGEÇİT*

GİRİŞ

Bir topluluk hem var olabilmek hem de varlığını devam ettirebilmek için değerlere ihtiyaç duyar. Değerler, aynen kalbi besleyen damarlar gibi işlev gören sağduyuya dayalı ortak eylemleri oluşturur. Değerlerin oluşmasında ise din ve ahlakın oynadığı rol tartışılmayacak kadar açıktır (Yapıcı, 2007, 57). Bireyin bedensel ve psikolojik açıdan kendisiyle, benimsediği inançları ve değer yargılarıyla, yakın ve uzak çevresinde aynı kültürü paylaştığı insanlarla, kendisini kuşatan fiziksel dünyayla uyumlu ve barışık olması, geleceğe yönelik birtakım amaçlarının, beklentilerinin olması ve bunları gerçekleştirmek için çaba sarf etmesi, dünyaya karşı iyimser bir bakış açısına sahip olması ruh sağlığının ve hayatı anlamlandırmanın bir ölçüsü sayılmaktadır (Yapıcı, 2007, 45). Buna karşın hayatın olumsuzlukları karşısında yaşama sevincini yitirerek, amaçsız, hedefsiz bir hale gelmesi, dünyaya karşı karamsar bir bakış açısı sergilemesi insanlarla olan ilişkilerini yeterli görmeyip kendini kimsesiz hissetmesi yani yalnızlığı ruhsal ve bedensel rahatsızlıkların kaynağı olarak değerlendirilmektedir (Kimter, 2002, 183; Uysal ve Ayten, 2009, 321).

Din gerek zihniyet yönünden gerekse psikolojik ve ahlakî yönden, kendi içinde tutarlı ve dengeli, aşırılıklardan uzak, bütünleşmiş, sosyal ilişkilerinde bir denge, ümit ve emellerinde ölçü sahibi bir kişilik tipinin oluşmasında önemli bir etkendir. Dinî hayatın önemli noktalarından biri, bireyin benliğinin, kendisinin fikir yönünden tarife sığabilen alışılmış kişiliğinden çok daha derin olduğunun keşfedilmesidir. Nitekim Allport'a göre, "bireyin dini kendini yaratılışa bağlayan cesur bir teşebbüstür. Bu bireyin ait olduğu yüce konteksi bularak kişiliğini tamamlama ve genişletme için yapmış olduğu mutlak teşebbüstür" (Allport, 2004, s. 158) şeklindeki yaklaşımlar, bireyi varoluşsal yalnızlık sarmalından alıkoyarak onun hayatını bağlı bulunduğu yücelik kadar derin ve anlamlı kılmaktadır (Koç, 2009, 94).

Din ve ruh sağlığı ilişkisi din psikolojisi ve genel psikoloji alanında en çok çalışılan konulardan biridir (Ayten, 2015, 27). Ruhsal problemlerle başa çıkma çok boyutlu, kişisel, çevresel ve olayın akışı gibi faktörlerden etkilenen bir süreçtir. İnsanların, stresli durumlarla a) problem odaklı b) duygu odaklı c) kaçma-kaçınma olmak üzere üç şekilde başa çıktıkları tespit edilmiştir (Eryücel, 2013, 6-8). Bu bağlamda Stack, dindarlığın depresyonu en az üç şekilde etkilediğini öne sürmektedir. Birincisi, "toplumsal bağlılık" (social cohesiveness) şeklindedir ki buna göre din, dinî çevreden gelen toplumsal destek sağlamaktadır. Böyle bir destek bireye, hem duygusal hem entelektüel hem de depresyon riskini azaltan diğer bazı özellikleri kazandırır. İkincisi "tutarlılık" (coherence) yaklaşımıdır. Buna göre din kadere boyun eğme (fatalism) yerine ümit ve iyimserlik (optimism) duygusu vererek depresyonu azaltır. Üçüncüsü de "hikmet" boyutudur ki, buna göre din, elem ve ıstırapları negatif olarak algılama potansiyelini olumlu yönde değiştirir (Stack, 2000, 75-83). Yani din, insanlara her hadisede ilahî bir hikmet, kaderî bir sebep bulunduğu inancını yerleştirmekte ve onların hadiselere daha sağduyulu ve iyimser bir bakış açısı ile bakmalarını sağlamaktadır (Karaca, 2006, 479-480). Ruh sağlığı ve dindarlık arasındaki olumlu

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi ABD Öğretim Üyesi.

[1] Bu yazı, "KIZILGEÇİT, Muhammed. Yalnızlık Umutsuzluk Ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Çalışma. Gece Kitaplığı. Ankara 2015" adlı çalışmada aktarılan bilgilerin geliştirilmesi ile oluşturulmuştur.

ilişkinin teorik açıklamasını yapan araştırmacılar, yukarda belirtilen yöntemlere "davranış düzenleme teorisi veya dini emir ve yasaklar modeli" adında bir yöntemi de ilave etmektedirler (Apaydın, 2010, 68).

Depresyonun ruhsal problemlerin nedenleri arasında sayıldığı dikkate alındığında, Stack'ın belirlediği yaklaşımlar bağlamında dindarlığın ruhsal problemleri etkileyeceği ve kendisiyle baş etmede de dindarlığa başvurulabileceğini düşündürmektedir. Zira "depresyonla baş etmede aktarılan" dört yöntemden ***ilki*** (kabul ve kendi benliğini iyileştirme), bütün psikolojik problemlerin çözümü için ilk basamak olarak sayılmaktadır. Diğer yöntemler ise, ***"toplumsal bağlılık veya sosyal destek modeli"*** başlığı altında toplana bilinecek yaklaşımlardır. Dolayısıyla Stack'ın birinci tespiti ruhsal problemlerle baş etmede doğrudan başvurulacak bir metot olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşımda dinin etkisi, depresyonla ve dolayısıyla yalnızlıkla baş etmede dinî çevreden gelen toplumsal destek şeklindedir. Böyle bir destek bireye, hem duygusal, hem entelektüel bir fayda sağlayarak bireyin yalnızlığını azaltabileceği söylenebilir.

Sosyal Destek Modeli

Sosyal bilimcilerin din ve ruh sağlığına ilişkin öne sürdükleri modelin başında ***sosyal destek modeli*** gelmektedir. Sosyal destek modeline göre, destekleyici insan ilişkileri, psikolojik açıdan sağlığın devam ettirilmesine katkı sağlayarak pek çok ruhsal rahatsızlığın önlenmesine yardımcı olur. Dini katılım bir çeşit sosyal destek şekli olduğundan, dindar kişinin ruhsal sorunlarına doğrudan etki edeceği kabul edilir (Apaydın, 2010, 68; Yapıcı, 2007, 62). Sosyal destek modelinin ilk temsilcisinin E. Durkheim olduğu söylenebilir. Durkheim'e göre, dinlerin iki önemli özelliği vardır: Düzenleyicilik ve bütünleştiricilik (Köylü, 2007, 83; Stack, 2000, 76-77). Sosyal destek açısından, hangi dini öğreti olursa olsun, müntesiplerine diğerkâmlığı ve paylaşımı öngörür. Bu da gruplar arasındaki samimiyeti, güveni ve yardımseverlik hissini arttırır. Dini bir topluluğa katılım ilk olarak, düzenli bir biçimde dini ibadetlere devam, kişinin kendi inancını devam ettirmesi açısından önemlidir. Dolayısıyla dini inancın zayıfladığı, stresli ve zor durumlarda, dini grupla gelen manevi destek, kişinin dini inancını ve ruhsal sağlığını devam ettirmesi açısından oldukça önemlidir. Bu bağlamda, özellikle dini grubun, hasta kişi için yaptığı dualar son derece anlamlıdır. Kişinin adına dua edilmesi, o kişiye değerli olma hissini kazandırır. Kutsal mekanlardaki (cami, kilise

veya sinagog) vaazlar, okunan ve dinlenen kutsal kitaplar, ibadetler, ibadetlerden sonra birlikte geçirilen zamanlar, tüm bunlar, grup üyelerinin sorunlarını paylaşmalarına ve birbirlerine yardım etmelerine imkan sağlamaktadır. Bunun da ötesinde aynı dini paylaşan ve birlikte ibadet eden kişilerde bir "ayniyet duygusu" gelişir. Zira hepsi aynı şeye inanmakta, aynı ibadeti yapmakta, aynı duygu ve düşüncelere sahip olmaktadır (Köylü, 2007, 84).

Bireyin sosyal bir hayat sürmesi, nitelikli ve anlamlı ilişkiler bütünü içerisinde varlığını devam ettirmesi ve ilişkilerin kendisine mutluluk vermesi bütün dinler tarafından teşvik edilen bir durumdur. Bu bağlamda İslâm dinine bakıldığında, İslâm dini, bireyin belli zaman dilimlerinde kendisine zaman ayırması veya toplumdan kaynaklanan kötülüklerden uzaklaşması için tek başınalığı tavsiye etmekle birlikte, bu durumun bireyi yalnızlığa götüreceği ihtimaline karşı, bireyin daha ziyade toplum içerisinde ve toplumla birlikte yaşamasını her vesileyle talep etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (a.s.)'e insanların en faziletlisi sorulduğunda, "malı ve canı ile Allah yolunda cihad eden kişidir" cevabını vermiştir. "sonra kimdir" denilince "Bir vadide uzlete çekilip Rabbine kulluk eden ve insanları, kendi şerrinden koruyan kişidir"(Buharî, "Rikak", 34.) şeklinde, tek başına yaşamayı teşvik eden hadisler bulunmaktadır. İnsanlardan ayrı yaşama anlamında "el-uzle ve'l infirâd" ya da Gazali'nin "kitabu'l-adâbu'uzle (Gazalî, 2006, 1257-1298) gibi tek başına yaşamanın faziletini ve adabını anlatan eserler de bulunmaktadır. Bu eserler ve konuyla ilgili nass, insanlarla birlikte yaşama veya sosyal ilişkiler bütününde anlamlı ve faydalı bir rol edinme konusundaki nass ve eserlerle -adabı muaşerât veya kardeşlik ve dostluk hakkında yazılan pek çok eser burada sıralanabilir- karşılaştırıldığında, insanlarla birlikte ve onlara faydalı olma yönündeki kaynakların daha fazla olduğu görülecektir. Nitekim Hz. Peygamber (a.s.)'in "İnsanların arasına katılan ve onların eziyetine katlanan Müslüman, insanların arasına (Bkz. İbn Ebi'd-Dünyâ) katılmayan ve onların eziyetine katlanmayan Müslüman'dan hayırlıdır" (Tirmizi, "Kitabu's-Sıfatu'l Kıyamet", 2509; İbni Mace, "Kitabu Fiten", 4032) ifadesi buna örnek verilebilir. Yine Gazali'nin "kitabu'l-adâbu'uzle'yi teliften önce "kitabu'l-adâbu'l-ülfe'yi (Gazalî, 2006, 1127-1255) onun iki katı kadar, daha geniş bir şekilde telif etmesi, insanlarla birlikte yaşamanın daha ziyade teşvik edildiğinin göstergelerindendir. Bu durumlara, cemaatla birlikte namaz, komşuya, akrabaya, insanlara ve hatta bütün canlılara karşı görevleri telkin eden ayet ve hadisler dâhil edildiğinde, sosyal ilişkiler geliştirme ve bu ilişkileri anlamlı bir bütün içerisinde sürdürmenin İslâm dinince daha çok istenildiği söylenebilir. Günümüz insanı kendisini "kalabalıklar içinde yapayalnız" hissetmekte ve bu durum onda birtakım bunalımlara sebep olmaktadır.

Çağdaş yaşamın beraberinde getirdiği bireyselleşmeden kaynaklanan onun bu durumu kaçınılmazdır. Oysa ibadetler (cemaatle kılınan beş vakit namaz, cuma namazı, bayram namazları, hac vs.) müminin Allah'la olduğu kadar diğer insanlarla da yakınlaşmasını sağlamak suretiyle, onun bu hususteki ruhsal problemlerine bir çözüm olmaktadır. Aynı duygu, düşünce ve inancı paylaşan bir topluluk içerisinde olmanın iç huzurunu duyan kişi, beraber bulunduğu insanlara karşı içinde bir sevgi, sempati ve güven duygusu hissetmektedir. Bu durum onun yalnızlık duygusunu, sıkıntılarını ve gerginliklerini belli bir düzeyde azaltmakta ve ruhu Allah'a ulaştırmaya hazır hale getirmektedir (Hökelekli, 1998, 245; Karaca, 1999, 121; Koç ve Bozkurt, 2009, 103; Hayta, 2002, 121; Kimter, 2002, 190-191).

Tutarlılık Yaklaşımı ve Ruh sağlığı

Din ve ruh sağlığı ilişkine ait ikinci izah, ümit ve iyimserlik duygusu aşılayarak umutsuzluğu, depresyon ve özellikle stres-azaltıcı model (Stress-Buffer Models) olarak adlandırılan psikolojik içerikli modeldir. Bilişsel yönelim teorisi olarak da adlandırılan

bu modele göre insanlar kontrol edilemez deneyimlerinin olduğu çevrede psikolojik olarak daha sağlıklı olmak için birbirleriyle tutarlı olarak dünya deneyimleri ve hayatın anlamı ile ilgili temel sorulara cevap verebilmek için gözlem yöntemi kullanırlar. Din, büyük bir dünyanın bilişsel yapılandırması için fırsat sağlayabilir. Din burada, temel değerleri ile güvenlik ve açıklama deseni sunarak; inançlardan kaynaklanan acı deneyimler veya problemli dünya olaylarında yardımcı olabilir. Din, istikrarlı bir tutarlılık duygusu oluşturur; böylece ruh sağlığı ve onun genel esenliği üzerine oldukça köklü bir katkı sağlar (Apaydın, 2010, 68). Özellikle diğer açıklamaların etkili olmadığı zaman dini açıklamalar daha makul ve mantıklı karşılanmakta, yaşamın kontrol edilemez olduğu düşünüldüğünde farklı açıklamalar insanı tatmin etmezken din insana alternatif bulma konusunda yol gösterici olmaktadır (Karaca, 2003, 76-78). Bu modele dinî olgular bağlamında bakıldığında, her şeyden önce dini ibadetlere katılımın estetik bir yönü olduğu görülmektedir. Dini kurumların sanatsal yönleri, mimari özellikleri, boyası, minyatürleri, süsleri vs. tüm bunlar bireyi aşkın bir duruma götürmektedir. Yine psikolojik açıdan bireyler, işlediği günah ve hatalarını yüce bir Varlık'a itiraf etme ve O'ndan af dileme fırsatı bulabilmektedirler. Böylece insan, iç huzurunu bozan ve kendisini rahatsız eden birtakım duygu ve düşüncelerini Yüce Yaratıcı'ya aktararak, problemlerinin vermiş olduğu rahatsızlıktan kurtulma şansına sahip olabilmektedir. Diğer taraftan dini metinlerden okunan ve tefsir edilen farklı kıssa ve olaylar, günlük yaşamdaki olaylarla örtüştüğünde, dinleyiciye yeni bir ümit kaynağı olabilmektedir (Stack, 2000, 76-77; Köylü, 2007, 84).

Din, ortaya koyduğu değerler ve dünya hayatına ilişkin olarak getirdiği açıklamalar sayesinde, insanların yaşamasına bir anlam kazandırmakta, çaresizlikler ve olumsuzluklar karşısında güven ve iç huzuru temin etmektedir. Yalnız olmama hali ve umut, büyük ölçüde dindarlık değerleriyle beslenen bir ruhsal tutumdur (Hökelekli, 1998, 188; Kimter, 2002, 183; Uysal, 1996, 123; Yavuz, 2009, 68). Dindarın sahip olduğu inançla açıklanmayan bir durum, Kierkegaard tarafından şu şekilde betimlenmiştir: "***Eğer insanda ebedi bir bilinç yoksa Eğer her şeyin altında akıl sır ermez, doymak bilmez gizli bir boşluk yatıyorsa, yaşam umutsuzluktan başka ne olacaktır? Eğer böyleyse, eğer insanlığı birleştiren kutsal bir bağ yoksa eğer ormanın yaprakları gibi bir nesil diğerinin ardından doğuyorsa, bir nesil ormandaki kuşların şarkıları gibi bir diğerinin yerine geçiyorsa, eğer insan soyu dünyadan, denizden geçen bir gemi ya da çöldeki bir rüzgâr, düşüncesiz ve meyvesiz bir kapris olarak geçiyorsa, eğer ebedi bir unutkanlık; avı için aç bir biçimde pusuya yatmış bekliyorsa ve onun pençelerinden kendisini kurtaracak kadar güçlü hiçbir güç yoksa o zaman yaşam ne kadar da boş ve huzurdan yoksun olacaktır"*** (Kierkegaard, 2009, 57)

Bireyin, istikrarlı bir tutarlılık duygusu oluşturma; böylece ruh sağlığı ve onun genel esenliği üzerine önemli bir katkının gerçekleşmesi, sahip olduğu, genelde din ve özelde Tanrı tasavvuruyla da ilgilidir. Bu bağlamda Schwap ve Petersen, dindarlık ruh sağlığı ilişkisinde, bireylerin Tanrı imajlarının yalnızlığını dolayısıyla da ruh sağlığını etkileyen bir faktör olduğunu belirtmişlerdir. Elde ettikleri sonuçlara göre, cezalandırıcı Tanrı anlayışı ile yalnızlık arasında pozitif bir ilişki; buna karşın şefkatli ve koruyucu Tanrı anlayışıyla yalnızlık arasında negatif bir ilişki vardır. Dolayısıyla şefkatli ve koruyucu Tanrı imajına sahip olan bireyler daha az yalnızlık hisseder. Yine onlara göre sevilen, her zaman her yerde hazır olan, yardımsever ve iletişime açık bir Tanrı inancı yalnızlık duygusuyla bağdaşmaz (Schwab ve Petersen, 1990, 337-342). Schwap ve Petersen'in bu ifadeleri, İslâm dinindeki Allah (c.c.) imajıyla ilgili şu ayet ve hadisleri akla getirmektedir: "Göklerde ve yerde bulunan herkes, O'ndan ister. O, her an yaratma halindedir." (Rahman 97/29), "De ki: Göklerde ve yerde olanlar kimindir?

De ki Allah'ındır. O, rahmet etmeyi bizzat kendi üzerine yazmıştır…"(En'am 6/12) Bir kutsî hadiste de "Muhakkak ki Rahmetim gazabıma galebe çaldı"(Buhari, "Tevhid" 15, "Bedi'ül'-Halk" 1; Müslim, "Tevbe", 14) buyurulmaktadır. Benzer bir hadiste "Allah, arz ve semayı yarattığı gün, yüz rahmet yarattı. Her bir rahmet göklerle yer arasını dolduracak kadardır. Ondan yeryüzüne tek bir rahmet indirmiştir. İşte anne, yavrusuna bununla şefkat eder. Vahşi hayvanlar ve kuşlar birbirlerine bununla merhamet ederler. Kıyamet günü geldiği vakit Allah, rahmetine bunu da ilave ederek (tekrar yüze) tamamlayacaktır."(Müslim, "Tevbe", 21) şeklinde aktarılmaktadır. Bu nassların bütünü, İslâm dininde Allah tasavvurunun, gerektiğinde cezalandırıcı olabilmekle birlikte- temelde, şefkat ve merhamet üzere inşa edildiğini göstermektedir. Bu anlayış, Yapıcı'nın "dinî anlama ve yaşama biçimlerine bağlı olarak, özellikle seven, müşfik bir Tanrı inancının, içsel dini motivasyonun ve Tanrı ile iş birliğine dayalı dini başa çıkma stratejilerinin daha olumlu bir tesir yaptığı büyük oranda ampirik olarak doğrulanmış gibidir." (Yapıcı, 2004, 133) tespitinde olduğu gibi ruh sağlığını etkileyebileceğini düşündürmektedir. Yani Tanrı tasavvurunun (Seyhan, 2014, 91) ve özellikle de İslâm dinindeki Allah tasavvurunun, bireylerin olumsuzluk algısını ve tecrübesini etkileyebileceği sonucuna götürmektedir.

Hikmete Sarılma Modeli

Bu modele göre din, elem ve ıstırapları negatif olarak algılama potansiyelini olumlu yönde değiştirir (Stack, 2000, 75-83). Yani din, insanlara her hadisede ilahî bir hikmet, kaderî bir sebep bulunduğu inancını yerleştirmekte ve onların olaylara daha iyimser bir bakış açısı ile bakmalarını sağlamaktadır. Benzer şekilde zorluklar ve tehlikelerle dolu bir dünyada yaşayan insanın, kader inancıyla birlikte inandığı varlığın koruyuculuğunu hissederek rahatlaması, hayata olumlu bakmasına katkılar sağlamaktadır (Karaca, 2006, 480). Bu izah Tanrısal eylem düşüncesi teorisi ve olumlu duygular teorisi olarak da adlandırılır (Apaydın, 2010, 67).

Kader algısına göre birey, hiçbir davranışında yalnız ve tek başına değildir. Her şeyin yaratıcısı olan Allah, bireyin herhangi bir zamanda herhangi bir davranışı icra etmeye kesin karar verdiği anda, onda o davranışı icra edebilecek gücü yaratacak kadar ona yakındır. İnandığı Varlık'ın her zaman kendisiyle birlikte olduğunu düşünerek O'ndan sürekli destek almaktadır. Bu durum başarısız olma ihtimalinin ürettiği kaygı düzeyini düşürerek, daha rahat olmasını sağlamaktadır. İkinci olarak, öncelikle bu işin kendisi için hayırlı olmasını ve inandığı Varlık'tan o işi kendisine kolaylaştırmasını dileyen insan, daha sonra o işle ilgili yapılması gerekenleri yapmaya çalışır ve bunları yaparken tıkandığı noktalarda dua edip tekrar yardım diler. Zira sıkıntılı, bunalımlı ve gergin durumlarda, yatışma ve rahatlama şeklinde kendisini gösteren dua vasıtasıyla kurulan iletişimle, İlahî enerjinin etkisi dünyayı değiştirmeye koyulmaktadır. İnanan insan, bütün bunlara rağmen üstesinden gelemediği durumlarla karşılaştığı zaman ise sabredip çalışmaya devam edecektir. Başarılı olursa, bu durumu sadece bireysel çabasına bağlamayıp Tanrı'nın bir lütfu olarak değerlendirecek, başarısız olması durumunda fazla üzülmeyecektir. Bu rahatlama onu psikolojik çökkünlük içine düşmekten kurtaracağı gibi, yeni gerişimler için ümit aşılayarak ileriye yönelik pozitif enerji yaymasını sağlayacaktır (Karaca, 2006, 480-482-483).

Felaketler ve ıstırapların doğurduğu sıkıntılar içinde din, insan için en güvenilir bir teselli kaynağı olmaktadır. Çünkü felaketleri algılama, açıklama, kabullenme ve başa çıkma davranışlarında özellikle dini inanç ve tutum ve davranışların önemli bir etkisi bulunmaktadır (Küçükcan - Köse, 2000, 17,142). Dindar birey, sıkıntılarını ve dertlerini inanıp bağlandığı Yüce Yaratıcı'nın bildiğine, hakkında hayırlı olan ne ise Allah'ın kendisine onu nasip edeceğine inanmaktadır. İnsanlar kendi başlarına gelen herhangi bir kötü olay karşısında, bu tür kötülüklerin sadece kendilerinin değil,

kendilerinden önceki insanların da başına geldiği, her devirde, her insan toplumunun, farklı şekillerde imtihana tabi tutulduğu bilgisiyle, kendilerini bu tür olaylarla ve insanlarla özdeşleştirme fırsatı bulabilirler. Böyle bir savunma mekanizması da insanların nispeten rahatlamasına ve kendilerini teselli etmesine yardımcı olur (Stack, 2000, 76-77; Köylü, 2007, 84; Peker, 2000, 69; Kimter, 2002, 189; Hökelekli, 1992, 95).

Dolaylı Koruma: Dini Emir ve Yasaklar Yaklaşımı

Bu izah davranış düzenleme teorisi olarak da adlandırılmaktadır. Bilindiği üzere hemen hemen bütün dinler, bağlılarının davranışlarını yapılmasını istediği (namaz, oruç, hac, vaftiz, dua, günah çıkarma vb.) ve kaçınılmasını zorunlu kıldığı (içki, kumar, uyuşturucu vb.) emirlerle bir yöne doğru yönlendirmektedir. Bazı dini emir ve yasaklar da ruh ve beden sağlığına olumlu katkı sağlamaktadır. Bu durum iki şekilde açıklanmaktadır:

Birincisi, pek çok dini inanç çok açık bir şekilde sağlıklı yaşam koşullarını emreder. Bunun örneğini, İslâm ve diğer bazı dini gruplarda görmekteyiz. Örneğin İslâm dini kesin bir şekilde alkolü, uyuşturucu kullanımını, hatta sigara içmeyi, evlilik dışı her türlü cinsel ilişkiyi, intihara teşebbüsü yasaklayarak müntesiplerine sağlıklı bir yaşam sunma gayretindedir. Benzer şekilde Mormon tarikatı, dini müntesiplerinin yeme alışkanlıklarını, uyku miktarını ve aileleriyle geçirecekleri süreyi bile belli bir düzene koyar. Dolayısıyla dinler ahlakî davranışları teşvik ederken, hem tek tek bireylerin hem de bütün toplumun ruh sağlığını koruyarak sağlıklı bir sosyal yapının oluşumuna zemin hazırlamayı amaçlar (Yapıcı, 2007, 63).

İkinci olarak, tüm dinler olmasa bile, çoğu dini inanç, müntesiplerine kendi canlarını korumalarını ve kendilerine saygı duymalarını emreder. Çoğu dini inanca göre "beden ruhun ibadethanesidir." Bu kısıtlama ve engellemelerin çocukluk döneminde veya ergenlik döneminde başladığını düşünüldüğünde, sağlığa ilişkin katkılarının da yaşam boyu devam edeceğini söylenebilir. Birçok dini uygulama (dua, zikir ve meditasyon), literatürde "dinlenme tepkisi" olarak adlandırılan bir etkiye neden olarak, sempatik sinir sistemi merkezini düzenler, kas kasılmalarını azaltır, kan basıncını düzenler, kalp atışı hızını düşürür ve beyin dalgalarını değiştirir. Tüm bu dinlenme ve rahatlanma şekilleri sağlığa pozitif yansır (Köylü, 2007, 86-87). Böylece din veya dindarlık, adeta koruyucu hekimlik işlevini görerek bireyin ruhsal bunalıma kapılmasının önüne geçmekte, bu anlamda sıkıntı ve gerginlik yaşamamasını temine çalışmaktadır (Hökelekli, 1998, 245; Kimter, 2002, 190- 191; Hayta, 2002, 121).

SONUÇ

Dindarlığın çok yönlü bir olgu oluşu ve bireyin ruhsal, bedensel ve sosyal hayatına etkide bulunması, kendisini ruhsal problemlerle başa çıkmada başvurulması gereken bir realite olarak düşündürmektedir. Bu bağlamda dindarlığın, sunduğu inançla bireyin anlam arayışına cevap vermesi, kader inancıyla karşılaştığı sıkıntıların ardındaki hikmeti aramaya ve durumu bu anlam alanında kurgulamaya sevk etmesi, dindarlığın ruhsal problemlerle baş etmede başvurulacak bir olgu olduğunu göstermektedir. Özellikle dindarlığın bireyin sosyalleşmesine ve sosyal ağlar oluşturup bunları nitelikli ve devamlı birliktelikler haline dönüştürmeye olan katkısı, yalnızlık ve kaygı için psikolojinin çözüm olarak önerdiği "sosyal destek oluşturma" çözümüne uygunluk arz etmektedir. Ayrıca dindarlığın, bireyin iyimser olmasını tavsiye etmesi, onun ruh ve beden sağlığına zarar veren davranış ve maddeleri yasaklaması, bireyin hem beden hem de ruh sağlığını korumaya ne kadar önem verdiğini göstermektedir (Horozcu, 2015, 189). Jones'in aktardığı üzere "***din, insan hayatında hem eşsiz***

benzersiz bir yaşam hem de basit psikolojik süreçler gerektiren bir yapı olarak anlaşılabilir." (Jones, 2012, 241)

Kaynakça:

Antonovsky, A. *Unraveling the Mystery of Health*, San Francisco: Jossey-Bass, 1987.
Ellison C. G. ve Levin J. S. Din-Sağlık İlişkisi: Kanıt, Teori ve Geleceğe Yönelik Öneriler, çev. Fatma Balcı Arvas. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2018, 18(2), 449-478. Retrieved from https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/issue/39916/475369
Benson, H. *Timeless Healing*, New York: Scribner, (1996).
Bİrand, K. Dinin Mahiyeti Üzerine. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1957, 6 (1) , 114-130. DOI: 10.1501/Ilhfak_0000000375.
Chamberlain, T. and Hall, C. *Realized Religion*, Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2000.
Koenig, H. G. Din ve Tıp II: Din, Ruh Sağlığı ve Sağlık Davranışları, Çeviren: Talip Demir. *Antakiyat*, 2020, 3 (1), 118-132.
Ducasse, C. J. *A Philosophical Serutiny of Religion*, New York: The Ronald Press Company, 1953.
Hökelekli, Hayati *Din Psikolojisine Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul, 2017.
Jones, J. W. Din, Sağlık ve Din Psikolojisi: Din Ve Sağlık Konusunda Yapılacak Hangi Araştırmalar, Dini Anlamamıza Yardımcı Olur? çev. Tokur, B. ve Güven, M. *Bilimname,* 2012, *23(2), 229-243.*
Kızılgeçit, Muhammed Din Psikolojisinin 200'ü, Otto Yayınları, Ankara, 2017.
Kızılgeçit, Muhammed Din Psikolojisinin 300'ü, Otto Yayınları, Ankara, 2020.
Pargament, K. *The Psychology of Religious Coping*, New York: Guilford, 1997.
Strawbridge, W., Shema, S., Cohen, R., and Kaplan, G. Religious Attendance Increases Survival by Improving and Maintaining Good Health Behaviors, Mental Health, and Social Relationships, *Annuals of Behavioral Medicine*, 2001, 23, 68-74.
Strawbridge, W., Cohen, R., Shema, S. and Kaplan, G. Frequent Attendance at Religious Services and Mortality Over 28 Years, *American Journal of Public Health*, 1997, 87, 957-961.
Yaparel, Recep, Dinin Tarifi Mümkün Mü?, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1987, 4, 403-417.
Yapıcı, Asım *Ruh Sağlığı ve Din Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, Karahan Yayınları, Adana, 2007.

DİN, AHLAK VE SAĞLIK İLİŞKİSİ

Doç. Dr. Zeki TAN[1]

GİRİŞ

İlahî vahyin nüzul sürecine bakıldığında inen ayetlerin içeriği; inanç/itikat, ahlak, ibadet ve muamelat ana başlıkları olduğu görülür. Bu sıralama sadece belli bir zamana, mekâna ve topluma ait tarihsel bir durum değildir. Şu halde bütün zamanlarda fert ve toplumun inşasında bu korelasyonu/bağıntıyı dikkate almak gerekir. Tıpkı bir binanın inşasında nasıl ki temelden başlayıp en son çatıyı çakıyorsak aynen öyle de fertlerin inşasında da inançtan değil de muamelat/sosyal ilişkilerden başlandığında kronolojik hataya yol açılmış olur. Haliyle bu yöntemle sağlıklı bir netice alınamayacaktır.

Fertlerin ve tolumun inşasında İbn Rüşt'ün tespiti şöyledir: *"yumurta dıştan kırılırsa yaşam son bulur, içerden kırılırsa yaşam başlar... İçten başlamayan dönüşümler ölümcüldür. Zira sahih dönüşümler hep içten gelir."* Günümüzde artık içten dönüşümlere ihtiyaç vardır. Bu da ahlakı ve inancı önceleyen bir metodoloji ile mümkündür.

Meseleyi anlamak için merhum Aliya İzzet Begoviç'in yaptığı analize bakmak yeterlidir**:** *"...İbadetleri temizlikle ve daimi olarak zamana riayetle bağlantılı olan insanlar niçin temizlik ve dakiklik örnekleri değildir? Yılda otuz gün kendilerini yiyecek-içecekten mahrum bırakan insanlar niçin bir disiplin örneği olmazlar? Bazen acımasız ve katı olan bu on dört asırlık uygulamadan sonra temizlik ve dakiklik ve disiplin nasıl olup da onların "ikinci bir tabiatı" haline gelmemiş, hatta saplantı halini almamıştır? Bu iki soruya tatminkâr bir cevap verebilecek olan kişi Nobel ödülünü hak ederdi..."*[2]Bu sözler çağımız insanının içine düştüğü krizin ve bu krizden çıkmanın zorluğunu ifade eder. Bu kaotik sorunu çözenin "Nobel ödülünü" hak edeceği hedefi, problemin ne kadar güçlük arz ettiğini göstermektedir.

Bu problemler sadece İslâm coğrafyasının değil başka coğrafyaların da yarası olmaya devam etmektedir. Bunu söylerken amacım, başına "İslâm" kavramını getirdiğimiz coğrafyayı itham altında bırakmak değildir. Fakat sağlıklı teşhis koyamadığımız krizlere çözüm üretmenin imkansızlığıdır.

Yeryüzü demografyasının yaklaşık üçte biri, yer altı kaynaklarının yüzde altmışına sahip zengin coğrafyanın sakinleri doğup büyüdükleri bereketli yerleri isteksiz de olsa terk etmektedirler. Bu yolculukta hem kendilerinin hem de canlarından çok sevdikleri aile bireylerinin hayatlarını tehlikeye atmaktan vazgeçmemektedirler. Akdeniz ve Ege denizlerinin soğuk sularındaki ölüm-kalım mücadelesi sadece magazinel haberlere malzeme olmanın ötesine gidememektedir. Dolayısıyla yaşanan insanlık trajedileri artarak devam etmektedir. Halbuki bu coğrafyanın kendilerine "örnek" aldığı rol-modelleri olan peygamber, Mehmet Akif'in *"...Sırtlanları geçmişti beşer yırtıcılıkta; Dişsiz mi bir insan, onu kardeşleri yerdi!..."* dediği bu coğrafyayı tarihin en dezavantajlı bir döneminde bile nasılda güvenilir hale getirmişti.

Fazlurrahman'ın dediği gibi: *"İslâm'ın ana görevi, doğuşundan itibaren sağlam bir ahlaki temele dayalı toplumsal bir düzen kurmak olmuştur. Bu görevin icrasında başı çeken, bizzat onun maneviyatı, yani gerçek ahlakıdır..."*[3] Çünkü ahlak potansiyel olarak manevi güce sahiptir. Harici bir güç ve kuvvete büyük oranda ihtiyacı yoktur. Bu gücün muharriki içten olduğundan hem daha kalıcı hem de süreklilik gösterir.

Nurettin Topçu şöyle der; *"Din esas bakımından bir ruhsal hayat olduğu halde onun ahkâm, akaid, feraiz, gibi kanun ve şeriat cephesi, bütünü ile bedenin ruh üzerindeki*

---

[1] Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

[2] Begoviç Aliya İzzet, *Özgürlüğe Kaçışım, Zindan Notlar*, trc. H. Tuncay Başoğlu, İst. 2006, s. 301-302.

[3] Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı-I,* trc. Adil Çitçi. Ankara. 1997, s. 103.

çeşitli tesirlerini tanıtan ilimlerdir. Bunlar dinin kendisini tanıtmıyorlar; dine götüren yolda şu sefaletle yüklü beden gemisinin dümenini dosdoğru kullanmasını öğretiyorlar. Peygamberin İslâm'ı "huy güzelliği[1]" –ahlâk- diye tarif etmesi üzerinde durulmaya değer bir ifadedir."[2]

Ünlü politika ve strateji uzmanı Brizenski de: "Umuyoruz ki yakın bir gelecekte, modern bolluk dönemi ve bilimdeki son gelişmelerin yarattığı *"ruhsal boşluğun"* farkına varılır ve modern toplum artık dikkatlerini yeniden hayatın *"felsefi ve ruhsal yönüne"* çevirir. Böylece insanların şu anda sahip olduğu ve hatalı bir biçimde kontrol ettiğini sandığı gücün yerine, toplumsal olarak insanları daha çok birbirine bağlayıcı yeni *"ahlaki kriterler"* ortaya çıkabilir" der.

Asıl imar edilmesi ve asla ihmal edilmemesi gereken yerin insanın ahlaki yapısı olduğunu Peygamber şöyle anlatır: *"Şunu iyi bilin ki, insan vücudunda küçük bir et parçası vardır. Eğer bu et parçası iyi olursu, bütün vücut iyi olur; bozulursa bütün vücut bozulur. İşte bu et parçası kalptir.[3]"* Kalbin ihmalinin açacağı yaraları kapatmak çok zordur. Gönül dünyasını tezkiye ve terbiye edemeyenler ahlak sahasında "aktör" olamazlar.

Hz. Peygamber (sas)'in gerçekleştirdiği toplumsal değişimin "aktörlerine" bakıldığında ahlak ve karakterleri yabana atılamaz. İnsanın kalbinde meydana gelecek değişim toplumda da bir sistemin başlangıç verilerindeki küçük değişikliklerin büyük ve öngörülemez sonuçlar doğurabilmesi anlamına gelen "kelebek etkisi" teorisindeki gibi bütün coğrafyada etkisini gösterecektir.

Mesela Çin'in Hubei eyaletinde yer alan Wuhan şehrindeki "Huanan" isimli bir deniz ve et ürünleri pazarından kaynaklanan corona virüsü bütün dünyada etkisini gösterdi. Hâlbuki manevi etki ve yayılım daha hızlı ve etkilidir. Mekke'de çıkan bir "yetimin" soluğu medyanın bu kadar yaygın olmadığı zaman diliminde Çin'e ulaşmıştı.

Ahlâkî özellikleri, hasımları tarafından bile tasdik edilen bir şahsın muvaffak olmaması söz konusu değildir. Heraklius, Hz. Peygamberin gönderdiği mektupta durumun genel bir değerlendirmesini yapmak için Mekkelilerden Ebu Sufyan'ı çağırır ve onun ahlâkî özelliklerini öğrendikten sonra şu sözleri söyler: *"Eğer bu söylediklerin doğru ise şu benim ayağımın altındaki topraklar da yakında onun olacaktır."[4]*

Heraklius bu sözleriyle ahlakiliğin etkinlik ve gücünü iyi hesaplamıştır. Yani tek tek bireylerden başlayarak önce şehirlere sonra oradan da bütün insanlığa uzanan ahlaki/yumuşak güç. Bu ahlaki/yumuşak gücün etkisini İslâm'ın yayılışında görmek mümkündür.

Hz. Peygamberin nübüvvetin ilk günlerinde karşılaştığı ani kararsızlık halinde kendisine eşi şöyle der:"...Allah'a yemin ederim! Allah seni asla utandırmaz! Çünkü sen akrabalık sorumluluklarını yerine getirirsin, güçsüzleri desteklersin, yokluk içinde olanları kazandırırsın, misafire karşı cömert davranırsın ve gerçekten darda olanlara yardımcı olursun[5]. Hadise baktığımızda Hz. Hatice, eşinin ahlaki karakterini okuyor ve bu özelliklerin kendisini krizden kurtaracağını hatırlatıyor.

Müslüman ülkeler arasında en kalabalık nüfusa sahip olan büyüklü küçüklü 13.677 adadan meydana gelen Endonezya Hz. Peygamber zamanında Arap denizci ve **tüccarlarla** Güneydoğu Asya halkları arasında gelişen bazı temaslarla Müslüman olmuşlardır. Arap, İran ve Hint asıllı tüccarlar vasıtasıyla Endonezya adalarına giren İslâmiyet, barışçı yolla ve asırlar süren yavaş bir gelişmeyle yayıldı. İslâmiyet, XIII.

---

[1] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* IV, 385.
[2] Topçu Nurettin, *Türkiye'nin Maarif Davası***,** İst. 1998, s. 157 vd
[3] Buhari, İman 39; Müslim, Müsakat 107, 108.
[4] Buhari, Bedu'l-Vahy 6.
[5] Buhari, Bedu'l-Vahy 3.

yüzyıldan itibaren **ticaret, evlilik ve tarikatlar** vasıtasıyla Endonezya halkı arasında hızla gelişmeye başladı. XIV-XVII. yüzyıllar arasında Endonezya halkı gruplar ve kabileler halinde ihtida etti.[1] Tüccarların ahlakları bölge halkının dikkatini çekmiş ve onları etkilemiştir. Ticaret ilişkiler insanın gerçek kişiliğini ortaya koyan turnusol gibidir.

Said Nursi'nin *"Eğer biz ahlâk-ı İslâmiyenin ve hakaik-i imaniyenin kemalâtını ef'âlimizle izhar etsek, sair dinlerin tâbileri elbette cemaatlerle İslâmiyete girecekler. Belki, küre-i arzın bazı kıt'aları ve devletleri de İslâmiyete dehalet edecekler." Ve ''Eğer biz doğru İslâmiyeti ve İslâmiyete lâyık doğruluğu ve istikameti göstersek, bundan sonra onlardan fevc fevc dahil olacaklardır''* tespiti, toplumun değişim ve dönüşümünün siyasetin aksine sosyolojinin alanına tekabül eden ilim ve ahlak ile mümkün olduğuna dikkat çekmektedir.

Günümüzde insanların yaşadığı en büyük problem ahlak aşınmasıdır. Hatta bu geçmişle kıyaslanmayacak kadar ileri düzeydedir.

Kur'ân'ın yaklaşık üçte birine tekabül eden kıssalara baktığımızda zikri geçen kavimlerin helak oluş sebeplerinin ahlaki zaaf olduğunu görürüz. Lut kavminde görülen cinsel sapma, (A'raf, 7/80-84) Şuayb kavminde toplumu ahtapot gibi saran ticari ahlaksızlık, (A'raf, 7/85-93) Âd kavminin âsiliği (Ahkâf, 46,21-26) Sebe toplumunda nankörlük, (Sebe, 34/15-20) Semud kavminin azgınlığı vb. çirkinliklerin günümüzde bazen (Hûd, 11/61-66) bireysel özgürlük adına savunulur olması da diğer bir konu olarak önümüzde durmaktadır.

Geçmiş çağlarda belli başlı bazı ahlaksızlıkların kavimleri helake götürdüklerini vahiy ibret almamız için *"bu insanların kıssalarında kendilerine kavrayış yeteneği verilmiş kimseler için mutlaka çıkarılacak bir ders vardır..."*(Yusuf, 12/111) buyurarak bize aktarır. Hatta vahiy bunu bir vecibe olarak bizden şöyle ister:

"Onlar, hiç yeryüzünü dolaşıp kendilerinden önce yaşamış olan (hakikati inkâr edenler)in sonlarının ne olduğunu görmediler mi? ***Onlar ki daha kudretliydiler, yeryüzünde daha derin izler bırakmışlardı ve dünyayı daha iyi imar etmişlerdi****; onlara (da) peygamberleri hakikatin bütün kanıtlarıyla gelmişti; ama (hakikati reddettikleri ve sonuçta yok olup gittiklerinde) Allah onlara haksızlık yapmış değildi, ama onlar kendi kendilerine haksızlık yapmışlardı*." (Rum, 30/9)

Bugün yapılan beton binalara yüz yıl ömür biçilirken geçmişte yapılan binaların halen varlığını devam ettirmesi anlamlıdır. Tarih sahnesinden silinmek her zaman iktisadi güçle ilgili değildir. Ahlaki gücü yitirenler ekonomik olarak ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar varlıklarını devam ettiremezler. Geçmiş toplulukların arkeolojik kalıntı ve yaşadıkları coğrafyalar bunun şahididir.

Günümüzde ahlaki yozlaşmanın ekonomik ve teknolojik açıdan gelişmiş toplumlarda değil İslâm coğrafyasında daha fazla görünür olması bazı krizlerin alarm zilleri olduğunu unutmamak gerekir. Belki geçmiş ümmetlerde olduğu gibi toplu helak olmayabilir. Fakat toplumların sosyal ve psikolojik sorunlarla baş edememe, sonu gelmeyen yönetim krizleri, işgaller, kaynaklarının varlığına rağmen kendilerine yetmeme üzerinde de düşünmek gerekir.

Ahlaki kırılmada gözden kaçırılmaması gereken husus şudur; ahlak problemi çözülmeden başka problemlerin çözümünde yol almanın zorluğunu bilmek gerekir.

Sosyal ahlak problemlerinin çözümü için yeterli seviyede bilgi üretilmelidir. Geçmişte yazılan ahlak metinleri ile bugünün ferdi veya sosyal ahlak problemlerini çözmeye çalışmak babadan kalma kara saban ile verimli tarım yapmaya benzer.

---

[1] Göksoy, İsmail Hakkı, "Endonezya", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/endonezya#3-ulkede-İslâmiyet (28.10.2020).

Bir de şunu dikkate almak gerekir. Kitapta yazılan ahlaki ilkeler zengin içerikli metin diye ahlaki ilke olmaz. Ahlaki olabilmesi için bu ilkelerin hayata taşınması gerekir. Eğer ahlaki ilkeler karakter haline dönüşmüyorsa ortada ahlak yoktur. Bunlara ahlaki ilke ismi verilse ahlaki "mış" gibi olurlar.

Anonim bir mottodur; Herhangi bir yanlış yapıp işi tekrar başa sarmaya örnek olarak anlatılır. Gömleğin ilk düğmesi yanlış iliklenince de gerisi bütünüyle yanlış olur; öteki düğmelerin doğru iliklenmesinin anlamı kalmaz… İlk düğmeden sonrakilerin durumunu düzeltmek için harcanan bütün iyi niyetli çabalar da boşa gider.

Burada "ilk düğmenin" doğru iliklenmesi misali ahlakın yeniden ele alınmasıdır. Çünkü ahlaktaki bozulma, sapma, yozlaşma teselsülen ibadet ve muamelatta da kendini gösterecektir.

Vahyin bize aktardığı ahlak gibi bazı problemler var ki, tali sorunların ana kaynağıdır. Ana sorunlardan herhangi birisini çözdüğünüzde, bunlardan kaynaklanan tali sorunlardan (şekilcilik, güvensizlik, şefkatsizlik, zulüm, sığlık, sağlık, rant, takdis, tahkir, tedhiş... vb.) yüzlercesi kendiliğinden çözülmüş olur. Bunlardan herhangi birisini görmezden geldiğimizde veya kanserli azayı sağlıklı kabul ettiğimizde bizi felaket bekliyor demektir.

Daireyi biraz daha genişleterek "bilgi problemini" çözersek buna bağlı olarak birçok problemin bileşik kaplar misali çözüleceği birbirini etkileyeceği görülecektir.

İlahi vahyin ilk startının "oku" olmasında buna bağlı olarak başka problemlerin; ihtilaf, cehalet, kabilecilik, putperestlik, iktisadi kalkınma, despotluk vb. problemlerin bilgiye bağlı olarak çözüldüğünü ilk dönem hicaz coğrafyasında görüyoruz.

İlahî vahiy *"…Gerçek şu ki, insanlar kendi iç dünyalarını değiştirmeden Allah onların durumunu değiştirmez…"* (Ra'd, 13/11) âyet değişimin içten başlaması gerektiğini anlatır. Zaten içten değişim yapılmadan toplumsal değişimin sağlıklı olması zordur. *"Ona hem kötülüğü, hem de ondan sakınma yolunu ilham edene yemin olsun ki: nefsini maddî ve manevî kirlerden arındıran felaha erer. Onu günahlarla örten ise ziyana uğrar."* (Şems, 91-8-10) ayetinde de geçtiği üzere ilahi iradenin insandan talep ettiği kendi değişimini kendisi tarafından ve özgür davranışıyla gerçekleştirmesidir. Bu deruni değişim toplumsal değişime götürür. Bu alan da insana bırakılmamıştır. Zaten "herkes kendi evinin önünü temizlese mahalle tertemiz olur" özdeyişinde geçtiği üzere harici değişim için fazlaca bir şey yapmağa gerek kalmaz.

Kur'ân-ı Kerim fert veya toplumda gerçekleştirilecek değişim örneklerini geçmiş topluluklar üzerinden verir. Mesela: *"Bunların tutumu ve gidişi, tıpkı Firavun hanedanının ve onlardan öncekilerin tutumu gibi oldu: Allah'ın âyetlerini inkâr ettiler, Allah da günahları sebebiyle onları bastırıverdi. Çünkü Allah pek kuvvetli, azabı da çok şiddetlidir.*

Bu cezanın sebebi şudur: Bir millet kendilerinde bulunan güzel ahlâk ve meziyetleri değiştirmedikçe Allah da onlara verdiği nimeti, güzel durumu değiştirmez. Bir de şundan ki: Allah her şeyi hakkıyla işitir ve bilir." (Enfâl, 8/52-53)

İlahi kudret bireyin tercih belirlemesinde kendi konumunu insanın özgür tavrıyla seçtiği konuma göre belirlemektedir. "Kendim ettim kendim buldum" fehvasınca insan ektiğini biçer. Allah insana istediği inancı seçme özgürlüğü verdiği gibi inanmamayı da tercih etme imkânı vermiştir. Hiç kimsenin başkasının özgür iradesiyle seçtiği inanca (şirk dahil) kamu düzenini bozmadığı sürece müdahale etme yetkisi yoktur. Her inancın kendi hakikatini tebliğ etme hakkı saklıdır.

Eğer Müslümanların toplumların inşasında öncelikli olarak sosyal ve siyasal hayattan değil de inançtan ve ahlaktan başlanmış olsaydı bugün yaşanan birçok kriz ve kaos yaşanmayabilirdi.

Mesela; Müslümanların kıblesi ve mabedi olan bir yerin imamlığını yapan, Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevi işlerinden sorumlu genel müdür ve aynı zamanda Kabe imamlığı da yapan Abdurrahman es-Sudeysi Suudi Arabistan'ın resmi televizyonu El İhbariyye'ye konuşarak, *"Allah'a hamd olsun ki bugün Suudi Arabistan ve ABD dünyanın iki kutbuSuudi Arabistan lideri Kral Selman ve ABD Başkanı Donald Trump liderliğindeki bu iki güç, dünyayı güvene, barışa, kalkınma ve refaha taşıyorlar. Kaşıkçı cinayeti suçlamaları, İslâm düşmanlarının ve işbirlikçi münafıkların komplosu. Prens Selman, Allah'ın yüzyılda bir gönderdiği kurtarıcı ve ruhani lider olduğu için hedefte. Onu desteklemek, emri altına girmek her Müslümana farzdır..."*[1]

Bir başka İslâm coğrafyasında da Mısır Eski Müftüsü Ali Cuma, Mısır'daki darbe karşıtlarını ''hariciler (topluma kökten karşı gelen sapkınlar)'' olarak tanımlayarak kanlarının dökülmesinin dinen meşru olduğunu savundu.

Eski Müftü Ali Cuma, Sisi ve kuvvet komutanlarına hitaben ''Elinden geldiğince sert vur, sakın askerlerinin bu hariciler için ölmesine izin verme. Korkma, din seninledir, Allah seninledir, Resulü seninledir, müminler ve halk seninledir. Cennet onları öldürenler içindir. Mısır'ı hak etmiyorlar, biz onların Mısırlı olmasından utanıyoruz. Ülkemizi bu aşağılıklardan temizlemeliyiz. Dışları da içleri de kötü kokuyor, Peygamberimiz bizi bu gibi kişiler hakkında uyarmıştı" ifadelerini kullandı.

Eski Müftü Cuma, Mısır'ın seçilmiş ilk Cumhurbaşkanı Muhammed Mursi için de ''(Meşruiyet) diyorlar, ne meşruiyeti? İslâm fıkhında tutuklu imamın (Mursi) meşruiyeti kalmaz. Her halükarda biraz meşruiyeti kalmışsa bu yargı süreci kalan şüpheli meşruiyetini de sona erdirecektir. (Darbe karşıtlarının müdahale sonrası) Fetih Camisi'ndeki hallerini gördüğümde, kir içinde, korku içindeydiler, Allah gazabını üzerlerine indirmiş gibiydi. Çünkü böyle hileli şeyleri sevmezdi[2]" değerlendirmesinde bulundu.

Bu ahlaki zafiyet sadece Müslümanlarda değil batıda ülkelerin çıkarlarını önceledığinde zaman zaman görülmektedir. Körfez Savaşının, Amerikan askerlerinin öncülüğünde fiilen başlamasından 48 saat kadar önce, Amerika Birleşik Devletleri Eski Cumhurbaşkanı George Bush'un, fundamentalist papaz Dr. Billy Graham ile, Episcopal Kilisesi dini lideri Papaz Edmond Browing'i Beyaz Saray'a davet ederek, anılan savaşın dini normlar açısından meşru olup olmadığını sorar.

Bu soruya meşru değildir istikametinde cevap veren Papaz Browing toplantıdan ayrılır. Dr. Billy Graham savaşa fetva verir. Savaşın başlamasından sonra Cumhurbaşkanı başta olmak üzere Genel Kurmay Başkanı dahil tüm kabine üyeleri birlikte kiliseye giderek Papaz Edmond Browing'in yönettiği ayine katılarak ordunun başarısı için dua ederler.[3]

Kur'ân *"O, "Dini doğru anlayıp hükümlerini uygulayın ve o hususta tefrikaya düşmeyin" diye, din esasları olarak Nuh'a emrettiğini, hem sana vahyettiğimizi, keza İbrâhim'e, Mûsâ'ya, Îsâ'ya emrettiğimizi sizin için de din kıldı..."* (Şura, 42/13) Burada bütün ilahi mesajların özde aynı olduğunun altı çizilmektedir. Tarihi süreçte değişen yol-yöntem ve yorumlardır.

Yoksa bütün ilahi mesajların ahlaki prensipleri değişmez.[4] Tüm Peygamberler evrensel ortak değerleri tebliğ ve temsil etmişlerdir.

İslâm dar ve geniş iki anlamda kullanılır: Geniş anlamda, Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar bütün peygamberlerin tebliğ ettikleri dinlerin ortak adıdır. Dar

---

[1] http://www.karar.com/yazarlar/akif-beki/kraliceden-troliceye-kotu-haber-8411: 15.10.2020.
[2] http://www.haber7.com/dunya/haber/1083262-eski-misir-muftusu-sisi-ve-yanda : 15.10.2020.
[3] Keskin, Abdulbaki, *Doğu-Batı ve 21. YY Üçgeninde İslâm*, TDV Yayınları, Ank 1994, s. 105.
[4] Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı –Meal-Tefsir*-, trc. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk, İst. 1999, s. 986.

anlamda ise Hz. Peygamber 'in tebliğ ettiği son dinin adıdır ve kurucu metinlerde – Kur'an ve sünnet- mevcut bulunan mesajların toplamıdır. Dar anlamda İslâm'ın, geniş anlamdaki İslâm'la olan ilişkisini bilgisayar program firmalarının yeni versiyon program üretimine benzetmek mümkündür. Bilgisayar programlarının her yeni versiyonu, öncekiler üzerine bina edilerek tamamlanır. Dar anlamda İslâm, bu programların en gelişmişini yani en yeni versiyonunu ifade eder. Ancak bu, önceki versiyonların tamamen geçersiz ve kullanılmaz hale geldiği anlamına gelmez. Bilakis dar anlamda İslâm, önceki vahiylerle beraber kendisini de ortak paydalarında buluşmaya davet eder.[1] Bu da yer kürenin "ahlaki güzellikler" veya maruf ve münker ekseninde problemlere çözüm üretmesidir. Çözüm üretilmesi gereken hususlardan birisi de belki de en birincisi insanın sağlığıdır. İnsanın sağlığını koruması aslında bir ahlak problemidir. Çünkü Allah'ın insana verdiği biyolojik yapı emanet mi? Yoksa kendisine ait olup dilediği şekilde kullanabileceği meta mı sorusunda düğümlenmektedir.

İnsan Sağlığı Ahlak İlişkisi

İlahi vahyin anlatımlarına bakıldığında muhatap olarak insanı alır; İnsanın biyolojik yaratılışı, ilahi emanete muhatap kılınışı, sorumluluk sahibi olması, saygınlığının olması, hiçbir inanç ayrımı yapmadan yeryüzünü imarla görevlendirilmesi (Bakara, 2/30; Neml, 27/62) Kâinat içinde *"...Allah'ın benim ellerimle yarattığım..."* (Sâd, 38/75) diyerek müstesna yere sahip kılınması, bizzat Allah'ın *"...ona ruhundan üfledi..."* (Secde, 32/9) sırrına mazhar olması, meleklerin insana secde ederken (Bakara, 2/34) itirazlarını yerinde bulmaması (Bakara, 2/30) insana verilen emsalsiz değer ifadeleridir.

Nebi (sas)'in *"Ey Kabe! Sen ne güzelsin. Senin kokun ne güzeldir. Senin azametine ve kutsallığına hayranım. Fakat Allah'a yemin ederim ki, müminin saygınlığı, Allah katında senin saygınlığından daha fazladır..."*[2]beyanları insanın peygamber diliyle olan üstünlüğünü anlatmaktadır. Bunlarla beraber hiçbir canlı ya da cansız varlığın kabullenmediği "emaneti" üstlenmesi (Ahzab, 33/72) üstlendiği bu emanetin bir kredisi olarak *"Hem göklerde ve yerde ne varsa, hepsini Kendi tarafından bir lütuf olarak sizin hizmetinize veren de O'dur..."* (Câsiye, 45/13) beyanları insan için en büyük onur ve güven kaynağıdır. Allah'ın insanı yeryüzünü imarla görevlendirmesi insana olan yüksek güvenin eseridir.

İnsan canı ve onuru ilahi vahiyle korunmuştur. İftira atılması maddi cezai müeyyidelerle norm haline getirilmiş, (Nur, 24/4) insanları arkadan çekiştiren, küçük düşüren, kaş göz hareketleriyle eğlenenler müstakil bir sûrede (Hümeze, 104/1-2) ağır dille kınanmıştır.

"...Bir kimse bir insanı öldürürse bütün insanlığı öldürmüş gibidir; ve bir kimse bir hayat kurtarırsa bütün insanlığı kurtarmış gibi olur..." (Mâide, 5/32) beyanları insana verilen değerin bir başka göstergesidir.

Haksız yere insan canına kast etmenin kesinlikle yasaklanması böyle bir yanlış fiili işleyenin ebedi olarak cehennem azabı ile tehdit edilmesi (Nisa, 4/92-93) insan cinsinin korunmasına yönelik ilahi taahhüttür.

Kur'ân'da sevgi (Bakara, 2/190, 195, 205; Âl-i İmran, 3/57) ve rahmetin (Bakara, 2/218; En'am, 6/146; A'raf, 7/56) Allah'a izafe edilmesi, Allah'ın insanlarla ilişkisinin karşılıklı güven zeminine oturması içindir.

İman, kul-Allah arasında bağ olup, uymayı gerekli kılar. Çünkü insan güvendiği/"Mü'min" kimseye bağlanır. Allah'ın "Mü'min" vasfını kullanmasının bir

[1] Kırbaşoğlu, M. Hayri, *Ahir Zaman İlmihali*, Yayın Evi, Ank. 2010, s. 19.
[2] İbn Mace, Fiten, 2

sebebi de güven kaynağı olmasıdır. Bu güvenin insanda karaktere, kâinatta da tecelliyata dönüşmesi gerekir. İnsana bu kadar limitsiz kredi açan ilahi iradenin insanı başıboş bırakmayacağı (Kıyamet, 75/36) malumdur. Her ne kadar insan özgür irade sahibi de olsa istikamet üzere bir eğilim sahibi olması istenir. *"İyilik ederseniz, kendinize iyilik etmiş olursunuz. Kötülük ederseniz, onu da kendi aleyhinize işlemiş olursunuz…"* (İsra, 17/7) âyetleri insana verilen serbest iradeyi istediği istikamette kullanabileceğini anlatır. İnsanı değerli kılan da budur. Böylece ilahi kudret insanı, melekî hayatla esfel-i sâfilin arasında muhayyer bırakmıştır. Bir başka âyette Allah'ın yarattığı kullarına sadece yol gösterip dayatma yapmadığına şöyle dikkat çeker: *"Ve (sizin yaratıcınız O olduğu için)* ***size yolun doğrusunu göstermek de Allah'a düşe****r; çünkü o yoldan sapıp da yolunu kaybeden (çok insan) var. Oysa, Allah dileseydi sizin hepinizi doğru yola çıkarırdı."* (Nahl, 16/9)

Ahlak kavramı, Allah'ın insana bahşettiği iyiyle kötü arasında seçim yapma serbestisiyle doğrudan bağlantılı olduğu için, Allah hidayet bulmak konusunda insanı baskı altında bırakmaz; yol gösterir ve uyarır. Tercihini kabul veya reddetmeyi insana bırakır.[1] Bu insana verilen bir değerin ifadesidir. Yaratılış nesnesi olarak sıradan basit bir varlık olabilir. Fakat Allah, insanın başka ve farklı şekildeki fikri gelişiminin olmasını da istediğini kendisini yaratana karşı bile **"itiraz edebilme"** özelliği ile donatıldığı âyette şöyle ifade edilir:

"O, insanı (sadece) bir sperm damlasından yarattı; ama yeri gelince, bu aynı yaratık, ***düşünme ve karşı çıkma gücüyle donatılmış olduğunu*** *hemen ortaya koyuyor!"* (Nahl, 16/4) Bir sperm damlasından, bilinç (idrak) ve hareket yeteneğinden yoksun fiziksel bir zerreden yola çıkarak varoluş âlemine yükselen insan, sonunda, ***herhangi bir teklifin yanında ya da karşısında yer alarak kendi lehinde fikir istihsal edebilen, cüret ya da cesaretle tartışmaya girebilen ve iddia ya da görüşlerini açıkça ifade edebilen yüksek tasavvur ve ifade gücüne sahip (mintîk) bir varlık haline gelir;*** bu olguda Allah'ın yaratıcı kudretinin bir tezahürü kendini göstermektedir. O, insanı bir sperm damlasından yarattı; ama yeri gelince, bu aynı yaratık, düşünme ve karşı çıkma gücüyle donatılmış olduğunu hemen ortaya koyuyor![2]Fakat vahiy insana *"…Kendi elinizle kendinizi mahvetmeyin ve iyilik yapmaya azimle devam edin…"* (Bakara, 2/195) diyerek yürümesi gerektiği yolu gösterir.

Yukarıda yazılanlara bakıldığında insanın değerli bir varlık olduğu izahtan varestedir. Bu emsalsiz varlığın manevi boyutunu dikkate alan bir inancın insanın biyolojik yapısını ihmal etmesi düşünülemez.

Dini metinlere bakıldığında şâriin bazı hususları diğerlerine öncelediği ve kendi yapısında kendine ait bir "değerler hiyerarşisi" içerdiği müsellemdir. Bu da hayatımızda dikkate alınması gereken ve basite indirgenmemesi gereken husustur. Bu normlar hiyerarşisinde insan ve insana ait değerler önceliklidir. Şunu söylemek istiyorum; din insan içindir. İnsan din için değildir. Peygamber de vahiy de insan içindir. İnsan bunlar için değildir. İnsan önceliklidir.

Kur'ân-ı Kerim özellikle hıfzıssıhha/koruyucu hekimliğe dikkat çeker. Koruyucu hekimlik hastalık öncesi insanı koruyan ve gelmesi muhtemel olan hastalığa karşı koruyan esas ve prensipleri ihtiva eder. Koruyucu hekimlik geçmişin tıp tecrübelerinde de vardır. Mesela: Cundişâpur tıp okulundan mezun el-Hâris ibn Kelede, tıbbın özünün ne olduğu şeklindeki bir soruya şöyle cevap verir:" Koruma."[3]

---

[1] Esed, *Kur'ân Mesajı*, s. 530.
[2] Esed, *Kur'ân Mesajı*, s. 527.
[3] Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp,* Ankara Okulu Yayınları, Ank, 1997, s. 77-78.

Koruyucu hekimliğin tavsiye ettiği temel esasların başında temizlik ve yenilen gıda gelmektedir.

Vahiy insana abdest almadan (Mâide, 5/6) örtünmeye (Nahl, 16/5, 80, 81; Taha, 20/121; Nur, 24/30, 58; İnsan, 76/21) elbise temizliğinden (Müdessir, 74/4) yeterli derecede istirahat etmeye ((A'raf, 7/4; İnsan, 76/26) iyi beslenmeden (Bakara, 2/57; Tûr, 52/22) pis ve bozulmuş yiyeceklerden uzak durmaya (En'âm, 6/146, 147)"…Allah'ın size verdiği rızıklardan helâl ve hoş/tayyib olarak yiyin…" e (Nahl, 16/114)kadar birçok yararlı tavsiyede bulunur.

Kur'ân,özellikle yenilen gıdaların helal ve hoş/Tayyib olmasını ister. "…Peygamber meşrû şeyleri emreder, kötülükleri yasaklar, kendilerine güzel ve hoş şeyleri mübah, murdar şeyleri ise haram kılar…" (A'raf, 7/157) âyetinde de yenilecek gıdaların özelliklerine dikkat çeker

Yukarıda sayılanlarla beraber "…Fuhşiyatın açığına da gizlisine de yaklaşmayın!..." (En'âm, 6/151), "Zinaya yaklaşmayın, çünkü o, şüphesiz bir hayasızlıktır" (İsrâ,17/ 32) buyurarak "sağlıklı" bir aile hayatının inşasını tavsiye eder.

Bu âyetlere baktığımızda koruyucu hekimliğin ilkelerini görmek mümkündür. Koruyucu hekimliğin tedaviden daha önemli olduğu da günümüzde tartışılmaz bir gerçektir. Bu da tıbbi bazı normlardan ziyade tıp etiğinin fert ve toplumda yeniden gündeme taşınması ile mümkündür.

Hz. Peygamber (sas) ilahi vahyin insana yönelik bu taleplerini hayata aktarmaya rehberlik eder. Bu bağlamda Temizliği imanla özdeşleştirir.[1]

Mesela, Peygamber (sas) mescitteyken, saçı-sakalı karışmış bir adam çıkageldiğinde Hz. Peygamber, eliyle ona saç ve sakalını düzeltmesini işâret eder[2]. Yine Hz. Peygamber (sav), bir gün saçı-başı darmadağınık bir adam gördüğünde hayretle:*"–Bu adam niçin saçlarını yıkayıp taramıyor?"* buyurur. Üzerinde kirli elbiseler bulunan bir kimseyi gördüklerinde ise: *"–Bu zât, elbiselerini yıkayacak su bulamıyor mu?"*[3]buyurarak Müslümanların temiz ve tertipli olmaları gerektiğini söyler.

Vücutta gerek estetik olarak gerek yerine getirdiği fonksiyon itibariyle en benzersiz azalardan biri de diştir. Arabistan coğrafyasında imkânların kıt olduğu dönemde Hz. Peygamber'in **"İnsanlara ağır gelmeyeceğini bilseydim onların günde beş-vakit dişlerini fırçalamalarını emrederdim."**[4]beyanı oldukça önemlidir. Çünkü o günün şartlarında diş temizliğine vurgu yapılması anlamlıdır. Bunun da beş defa yapılması ayrıca önemlidir. Hatta **"Size ne oluyor ki dişleriniz sararmış olduğu halde yanıma geliyorsunuz? Dişlerinizi temizleyiniz"**[5]şeklindeki ikazları o günün insanı için çarpıcıdır.[6]**"…Dişlerinizi yıkayınız! Sararmış dişle, kokar ağızla yanıma gelmeyiniz."**[7]buyurması insan ve temizlik ilişkisine verdiği önemi anlatmada anlayana "sözün bittiği yerdir."

Allah'a olan taleplerimizde öncelikli olarak peygamber tarafından sağlık önerilir **"Allah'tan affedilmeyi ve afiyette olmayı dileyiniz. Çünkü hiç kimseye sağlam imandan sonra afiyetten daha hayırlı bir şey verilmemiştir."**[8] Yine sağlığın bir ganimet olarak telakki edilmesi istenir.[9]

---

[1] Müslim, Taharet 1; Tirmizi, Daavat 86; Müsned, IV, 260.
[2] Muvatta, "Şaar", 7; Beyhakî, Şuabu'l-İman, V, 225
[3] Ebû Dâvûd, "Libâs", 14; Nesâî," Zînet", 60.
[4] Buhari, "İman"; Müslim, "Taharet" 42; Ebu Davut, "Taharet"
[5] Heytemi, Mecmau'z-Zevaid, I/221.
[6] Denizkuşları, Mahmud*, Kur'ân-ı kerîm ve Hadislerde Tıp*, Marifet Yayınları, İst. 1990, s. 65-67.
[7] Nesai, "Kitabu't-Tahare", 5.
[8]Tirmizî, Daavât 105;Ebû Dâvûd, Edeb 101.
[9] Hâkim, Müstedrek, IV. 341.

Sağlığın korunmasında **"ey Allah'ın kulları, tedavi olunuz. Çünkü Allah her bir hastalığın şifasını da yaratmıştır."** diyerek hem yanlış tevekkül anlayışının önüne geçmiş hem de çözümsüzlüğün yollarını kapamıştır.[1]Tedavi yapacak olanların da dikkatli olmalarını da**"kim bilgisi olmadığı hâlde doktorluğa kalkışırsa, sebep olacağı zararı öder."**[2]diyerek asırlar öncesinden sağlıkta uzmanlığın ve ehliyetin önemine dikkat çeker.

Yine "**bir yerde veba salgını çıktığını işittiğinizde, oraya gitmeyiniz. Eğer bu salgın sizin bulunduğunuz yerde olmuşsa, ondan kaçmak için oradan çıkmayınız!"**[3] tavsiyeleri bugün de güncelliğini ve evrenselliğini korumaktadır. **"(Bulaşıcı) Hastalığı olan, sağlıklı olanın yanına yaklaşmasın.**"[4] ve "**Salgının bulunduğu yerden kaçan, savaştan kaçan gibidir."**[5]beyanları karantinanın önemini bize hatırlatır.

Yukarıda anlatılan âyet ve hadislere baktığımızda bugün koruyucu hekimlik esaslarıyla mutabık olduğu görülmektedir. Bu da gösteriyor ki Kur'ân Allah'ın kitabı Hz. Muhammed de Allah'ın resulüdür. Yoksa Vahyin nazil olduğu dönemde kısmen koruyuculukla ilgili hususlar bilinse de bu kadar detaylı olarak bilinmediği gayet açıktır.

Bunları gereğince becerdiğimiz her halimizle temiz toplum ve temiz fertler olduğumuz söylenemez. Yukarıda anlattığımız İzzet Begoviç'in "*…temizlik ve dakiklik ve disiplin nasıl olup da onların "ikinci bir tabiatı" haline gelmemiş, hatta saplantı halini almamıştır? Bu iki soruya tatminkâr bir cevap verebilecek olan kişi Nobel ödülünü hak ederdi…"*[6]serzenişinde haklılık payı vardır. Ancak bu problemi ahlakilik dışında çözmek zordur.

Begoviç **"tarih hiçbir değişimin iktidardan geldiğini bilmez. Hepsi terbiyeden başladı ve özünde ahlaki bir davetti"** derken de ahlak problemini çözmeden sağlık dahil diğer problemleri çözmenin zorluğuna işaret eder.

Bunların başında sağlık çalışanlarına yönelik şiddet konusu da dahildir. Sağlıkta şiddet, yalnızca ülkemizde değil; tüm dünyada önlenmeye çalışan evrensel bir sorun haline gelmiştir. Şiddetin neden, nasıl, kim tarafından meydana geldiği, nasıl önlenebileceği ile ilgili çeşitli çalışmalar yapılmaktadır.

Mesela; Meslek hayatı boyunca en az bir kez herhangi bir şiddet türüne maruz kalma oranının %86,8, son bir yıl içinde herhangi bir şiddete maruz kalma oranının ise %81,4 olduğu düşünülecek olursa; şiddet önleyici acil önlemler alınmalıdır. Her 10 sağlık çalışanından 8'i şiddete maruz kalmaktadır. Verimliliği ve motivasyonu bozan bu durumun ortadan kalkması için ciddi çalışmalar yapılmalıdır. Bu sorununun çözümü için, bütün kurumlar, sağlık çalışanları, hastalar, medya birlikte çalışmalı, birlikte önlem almalıdır.[7]

Sağlık çalışanları üzerinde ilave bir psikolojik yük oluşturan ve memnuniyetsizlik, tatminsizlik kaynağı haline gelen şiddetin azaltılması için hangi aksiyonların alınması gerektiği konusunda sürekli bir gözlem ve değerlendirme,

[1]Tirmizî, Tıb 24; Ebû Dâvûd, Tıb 11.
[2]Ebû Dâvûd, Diyât 23.
[3]Buhârî, Tıb 30.
[4]Müslim, Selam 104.
[5]Müsned, IV, 74
[6] Begoviç, *Özgürlüğü Kaçışım, Zindan Notlar*, s. 301-302.
[7]*Sağlık Çalışanları Şiddet Araştırması*, Sağlık-Sen Yayınları, Ank. 2013, s. 149.

politika alternatiflerinin karşılaştırılması, performans denetimleri ve değerlendirmeleri yapılmalıdır.[1]

Bir doktorun kendi sağlığını riske atarak hastasını iyileştirme çabasına karşılık sadece tebessüm ve teşekkür beklerken, şiddetle karşılaşması ahlak problemidir. Yoksa mevzuatın tek başına bu problemi çözmesi zordur.

Konuşulması gereken problemlerden birisi de sağlık çalışanlarının hem kendi sağlıklarını ihmal etmeleri hem de sigara içmede kamu personelleri içinde görünür olmalarıdır. Çünkü kendi dünyasında yıkıntı içinde olanların başkalarına iyilik yapması zordur.

Sağlık Çalışanlarının Sigara Alışkanlığı

Zararlı bir maddenin bilgisine sahip olmakla o maddeyi kullanmamak farklıdır. Halk kültüründe, "marangozun kapısı kırıktır". "Terzi söküğünü dikmez". "İmamın söylediklerini yap fakat yaptıklarını yapma" şeklinde söylenen anonim ifadelere bakıldığında çelişkiler dünyasında yaşıyoruz.

Bunun en dikkat çekici olanı insanların hem meslek tercihinde hem de hayatlarında rol-model aldıkları sağlık çalışanlarının sağlıklarına dikkat etmemeleri gelmektedir. Özellikle sağlık çalışanları küçümsenmeyecek oranda zararları tıbbi olarak tespit edilmiş sigara kullanmaktadırlar. Ankara Üniversitesi Onkoloji Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü Prof. Dr. Fikri İçli, doktorların yüzde 60'ının sigaraya tıp fakültelerinde başladığını belirtmektedir.[2]

Doktor ve diğer sağlık çalışanlarında yüksek oranlarda sigara içme alışkanlıklarının olması ironik bir durumdur. Hatta sigara içen doktorlar veya sağlık çalışanları hastaların sigarayı bırakması konusunda az isteklidirler. Bundan dolayı ülke çapında sigara ile mücadele edilebilmesi için öncelikle tıp fakülteleri ve sağlık meslek yüksekokullarındaki öğrenciler başta olmak üzere tüm sağlık çalışanlarına yönelik sigaranın zararları ve bıraktırılması konusunda eğitim ve Kampanyaların yapılması gerekmektedir.[3] Aksi takdirde doktorlar ve sağlık çalışanlarının zararı tıbben tespit edilen sigaranın zararları konusunda insanları ikna etmesi zor olur. Toplum tarafından mesleki fonksiyondan dolayı kendilerine "imrenilen" sağlık çalışanlarının sigara içmeleri; söyledikleri ile yaptıklarının çelişmesinden dolayı insanlara iyi rol model olamazlar.

İnsanın sorumluluk sahibi olduğunu ve sorumluluklarını yerine getirmesi gerektiğini hatırlattığımızda problemin çözümü kolaylaşabilir.

İnsan ve Sorumluluk İlişkisi

Bugün bütün insanların kutsal metinlerin ve bu metinlerin taşıyıcıları olan peygamberlerin getirdiği evrensel değerlere kulak vermesi zamanıdır. Hz. Peygamber "iki nimet konusunda insanların çoğu aldanmıştır: sıhhat ve boş vakit"[4]uyarılarına günümüzde daha çok muhtacız.

Kur'ân Allah'tan sonra en çok insanı merkezi konuma oturtarak sorumluluk yükler. Sorumluluk insanı daha değerli kılar. Çünkü üstlendiği sorumluluk ile bilinci yeni projeler üretir. İnsan, Allah'ın kendisine verdiği imkânları, hilkate uygun bir şekilde kullanmakla görevlendirilmiştir. *"...O'dur ki yeryüzünde bulunan her şeyi sizin için yarattı..."* (Bakara, 2/29) hükmü insana hem verilen değer hem de aynı oranda sorumluluk sahibi kılındığını göstermektedir.

---

[1] Yıldız, Mustafa Said, *"Türkiye'de Sağlık Çalışanlarına Yönelik Şiddet: Ankara İlinde Araştırma",* Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi, 2019; 22(1): 135-156.

[2] https://www.hurriyet.com.tr/gundem/doktorlar-sigaraya-tip-fakultesinde-basliyorlar-26144336 .25.10.2020.

[3] Önder, Öztürk, *"Sağlık Çalışanları ve Sigara"* S.D.Ü. Tıp Fak. Dergisi, 2009:16(2)/ 32-38.

[4] Buhârî, Rikâk 1.

"...Rabbin meleklere: "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" dediği vakit..." (Bakara, 2/30) âyeti insana tevdi edilen vazifenin hem ağırlığını hem de sorumluluk gerektirdiğini anlatır. Yoksa insan başıboş ve sergerdan vaziyette bırakılamaz. Bu hususta ikaz şöyledir:*"...Sizin O'ndan başka tanrınız yok. Sizi topraktan yaratıp geliştiren,* ***orayı bayındır kılmanızı sağlayan O'dur...***" (Hûd, 11/61)

İnsan kendisiyle ve içinde yaşadığı toplumuyla barışık olmalı ve toplumu kalkındırmakla sorumludur.[1]Hamdi Yazır Hûd, 11/61 âyetine anlam verirken "sizi orada ömür sürmeye O memur etti" der.[2]Yeryüzünü imar etmemenin cezası bu dünyada başka toplumlardan "dilenmek" öte dünyadaki durum ise Allah'a aittir. Bu hususta *"elbette hesaplarını görmek de Bizim işimiz olacaktır."* (Ğaşiye, 88/26) diyerek katına alır.

Sonuç

İslâm'ın ilk dönemlerine baktığımızda vahyin nüzul sürecinin inanç, ahlak ve ibadet silsile-i meratibinde olduğunu görürüz. Daha sonraki yıllarda muamelat ve sosyal hayatla ilgili âyetler nazil olur. Vahyin temel gayesi insanın/toplumun inşasıdır. Vahiy insanı inşa ederken ortaya koyduğu yol haritasında nüzul sürecindeki gibidir. Yani insanın önce inanç dünyası sahih bilgilerle/vahiyle donatılır. Daha sonra vahyin aksiyona dönüşmesi için ahlak devreye girer. Ahlak inancın karaktere dönüşmüş halidir. Bu sebepten sağlıklı bir inancın olmadığı fertte doğru fiil/amel/davranış beklemek zordur. Hatta zayıf inançtan meydana gelen kötü fiilin yanlışını dinin metinlerine yükleme hatasını zaman zaman yaşıyoruz. İnancın hedefi ahlaktır. Ahlakın olmadığı inancın hayatiyetini sürdürmesi zordur. Ahlak insandan istenen ve insanda bir meleke/davranış haline gelmesi demektir. Bu davranışların kaynağı inanç olduğu için yaptırımı "mevzuatla" değil "içten"/kalpten gelen manevi yapıdır. Bu şunun için önemlidir. Fertleri korumak için bütün uygulamaları ve eylemleri mevzuat ile düzenlemek mümkün değildir. Mesela insanın beden ve diş temizliğine dikkat etmesi için inancın etkisi mevzuattan daha etkili olduğu görülmüştür. **"...Gerçek şu ki, insanlar kendi iç dünyalarını değiştirmeden Allah onların durumunu değiştirmez..." (**Ra'd, 13/11) âyeti de değişimin fertlerin ahlakından başlanması gerektiğini anlatır. Yaptırımlar için de aynısı geçerlidir.

Bulaşıcı hastalıkta korumak ve korunmak için ahlakın yaptırımı etkili olabiliyor. Hz. Ömer'in bulaşıcı hastalık karşısında takındığı "...**Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçıyoruz"** sözleri ahlaki ilke olarak yürürlükte kalmaya devam ediyor.

Ferdi sağlığımızı korumada ahlakın içselleştirilmiş yaptırımından istifade etmek kalıcı etkiler sağlar. **Yoksa her şeyi mevzuatla ve polisiye önlemlerle çözmeye kalkmak pek akıllıca olmaz.** Bir toplumda ne kadar çok mevzuat varsa o kadar çok problem var demektir. Ahlak bize bürokrasi ve mevzuatın dahi çözemediği hususları etkili ve kalıcı bir biçimde çözmeye yardımcı olur. Sağlıklı ve sahih bir ahlak anlayışı olmadan sağlık sistemini ayakta tutmak zordur. Ahlak zayıfladığı ölçüde mevzuat metinleri sürekli artar ve şişer.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, *Müsned***,** Beyrut, th.

[1] Köylü, Mustafa, *"Kur'ân'ın İnsanlığa Getirdiği Değerler ve Hedefler",* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:24-25, Yıl: 2007, s. 68-69.

[2] Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili,*Eser Neşriyat, İstanbul, 1986, IV, 2788.

Beyhaki, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Şuabu'l-İmân -el-Câmiu'l-Musannaf fi beyâni'l-Şuabu'l-İmân-,* Beyrut, 1990.

Buhâri, Ebu Abdillah Muhammed b. İbrahim*, Sahihu'l-Buhâri***,** Mısır, 1212.

Begoviç Aliya İzzet, *Özgürlüğü Kaçışım, Zindan Notlar*, trc. H. Tuncay Başoğlu, İst. 2006.

Denizkuşları, Mahmud*, Kur'ân-ı kerîm ve Hadislerde Tıp*, Marifet Yayınları, İst. 1990.

Ebu Davud, Süleyman İbnu'l-Eş'âs, *es-Sünen***,** Beyrut 1980.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı –Meal-Tefsir***-,** trc. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk, İst. 1999.

Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı-I,* trc. Adil Çitçi. Ankara. 1997, s. 103.

Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp,* Ankara Okulu Yayınları, Ank, 1997.

Göksoy, İsmail Hakkı, "Endonezya", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://İslâmansiklopedisi. org.tr/endonezya#3-ulkede-İslâmiyet (28.10.2020).

Hâkim, Ebu Abdillah Muhammed b. Abdillah, *Müstedrek 'Ale's-Sahihayn Fi'l-Hadis***,** Beyrut, 1990.

Heysemi, Ebü'l-Hasen Nureddin Ali b, Ebi Bekr b, Süleyman, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid,* .Riyad, 1992.

İbn Mace, Ebu Abdillah Muhammed*, es-Sünen*, thk. M. Fuad Abdulbâki, Mısır, 1985.

Önder, Öztürk, *"Sağlık Çalışanları ve Sigara"* S.D.Ü. Tıp Fak. Dergisi, 2009:16(2)/ 32-38.

Keskin, Abdulbaki, *Doğu-Batı ve 21. YY Üçgeninde İslâm*, TDV Yayınları, Ank 1994.

Kırbaşoğlu, M. Hayri, *Ahir Zaman İlmihali*, Yayın Evi, Ank. 2010.

Köylü, Mustafa, *"Kur'ân'ın İnsanlığa Getirdiği Değerler ve Hedefler",* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:24-25, Yıl: 2007, s. 68-69.

Malik, b. Enes, *el-Muvatta***,** thk. M. Fuad Abdulbâki, Mısır, 1985.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri, *Sahihu Muslim***,** İstanbul 1985.

Nesâi, Ebu Abdirrahman b. Şuayb*, es-Sünen*, **t**hk. Abdulfettah Ebu Gudde, Beyrut, 1992.

Sağlık Çalışanları Şiddet Araştırması, Sağlık-Sen Yayınları, Ank. 2013.

Tirmizi, Ebu 'İsa Muhammed b. 'İsa, *el-Camiu's-Sahih***, t**hk. A. Muhammed Şakir, Mısır, 1985.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmi, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, Kahire, 1415.

Topçu Nurettin, *Türkiye'nin Maarif Davası***,** İst. 1998.

Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili,*Eser Neşriyat, İstanbul, 1986.

Yıldız, Mustafa Said, *"Türkiye'de Sağlık Çalışanlarına Yönelik Şiddet: Ankara İlinde Araştırma",* Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi, 2019; 22(1): 135-156.

KUR'ÂN'A GÖRE MANEVÎ HASTALIKLARA ZEMİN HAZIRLAMA AÇISINDAN AŞIRI MAL SEVGİSİ VE TEDAVİ YOLLARI

İbrahim YILDIZ*

GİRİŞ

Kur'ân'da temizlik konusunda en sık kullanılan kavram olan taharet, beden ve ruh temizliğini içine alır. İsfahânî, bu kavramın içinde geçtiği âyetlerin[1] genelinden her iki anlamın da çıkarılabildiğini belirtir.[2] Bu açıdan İslâm'da temizlik insanın hem bedenini, elbisesini ve çevresini temiz tutması hem haramlardan uzak durup ahlakını güzelleştirmesi anlamına gelir. Bu iki tür temizlik birbirini tamamlar ve beraber olduklarında bir anlam ifade eder. Maddî temizlik ile bedenini hastalıklardan koruyan mü'minin manevî temizlik ile de dilini yalan, iftira, gıybet ve haram yemek gibi günahlardan, kalbini hırs, gösteriş, haset, kibir gibi kötü manevî hastalıklardan temizlemesi gerekir. Dolayısıyla İslâm dini gerek maddî, gerekse mânevî temizliği önemle ve ısrarla emrettiğinden, bu iki tür temizlik için en genel anlamda "dinî temizlik" nitelemesini yapmak da mümkündür.[3]

Fıkıh kaynaklarında maddî temizlik ibadetlerin bir şartı olarak genişçe ele alındığı gibi ruhî ve ahlâkî temizlik de özellikle ahlâk ve tasavvuf kaynaklarında kendine geniş yer bulur. Gazzâlî(öl. 505/1111), temizliği bedenin pislikten ve kirden temizlenmesi, azaların günahlardan korunması, kalbin kötü huylardan ve mâsivâdan arındırılması şeklinde dörde ayırır. Her gruptaki temizliği onunla ilgili amelin yarısı sayar. Kalp amellerinin en üst seviyesi kalbi kötü huylardan ve yanlış inançlardan temizleyip doğru inanç ve güzel ahlâkla bezemektir. Dolayısıyla kalbin temizlenmesi, kalple ilgili amelin yani imanın yarısı sayılır.[4]"*Temizlik imanın yarısıdır."*[5] hadisini bu şekilde yorumlayan Gazzâlî'ye göre emrâzu'l-kalb adı verilen manevî hastalıkları araştırıp onları tedavi etmek, her akıl sahibi için farz derecesinde bir yükümlülüktür. Çünkü bedenî hastalıklar, insana sadece dünyada zarar verirken bu tür manevî hastalıklar hem dünyada hem de ahirette zarar verir.[6]

Kur'ân, insana birtakım fıtrî arzuların verildiğinden bahsederek onlara karşı uyanık olunmasını tavsiye eder.[7]İnsan, bu arzularını Allah'ın razı olacağı şekilde yönlendirebilirse bunlar, kişinin âhiret saadeti için birer vesile olur.[8] Bu âyette sayılanların birçoğu dünya malı adı verilen değerli madenler, hayvansal ve bitkisel her türlü nimetlerdir. Bunlara sahip olmaya karşı duyulan sevgi ve istek, insandan insana fazla bir değişkenlik göstermeyen, yaratılıştan insan doğasına yerleştirilmiş bir arzudur.[9]İnsanlara dünyada geçimlik için verilen bu tür nimetlerin ilâhî imtihan gereği

---

* Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi, i.yildiz@mersin.edu.tr

** Bu çalışma, yazarın "Kur'ân'a Göre İnsanların Yanılgıları" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

1 M.Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres lielfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987), 428-429.

2 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. M. Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 308.

3 Heyet, *İlmihal İman ve İbadetler* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 185.

4 Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2005), 148-149.

5 Müslim, "Tahâret", 1; Tirmizî, "Daavât", 86.

6 Gazzâlî, *İhyâ*, 929; Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Muhtasar İhyâu Ulûmiddin*, çev. Abdullah Samet Afaracı (Ankara: İtisam Yayınları, 2005), 303.

7 Âl-i İmrân 3/14.

8 Kâdî el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Subhî Hallâk – Mahmud Atraş (Beyrût: Dâru'r-Reşîd, 2000), 1/248.

9 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîrve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyyeli'n-Neşr, 1984), 3/180; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2003), 1/373.

onlara verilip sevdirildiği şu âyetle bildirilmektedir: "*Bilin ki mallarınız ve oğullarınız sizin için ancak bir imtihandır. Büyük mükâfat ise elbette Allah'ın katındadır*."[1] İslâm, insanlarda fıtrî olan mal sevgisinin yok edilmesini değil kontrol altına alınmasını, elde etme ve biriktirme safhalarında haram helal sınırlarına dikkat edilmesini emreder. Dünya geçimliği mallar, hayatın devamı için elzem olup dinin koyduğu ölçüler dairesinde[2] onlardan faydalanmak insanların en tabii hakkıdır.[3]Bununla beraber Kur'ân, insanın yanılgıya düşerek mal sevgisini hayatının merkezine koymaması için onu uyarmakta[4] ayrıca birçok âyette cennette sayısız nimetlerin onları beklediğine dikkat çekmektedir.[5]

Dünya hayatına ve malına düşkünlük, onu elde etme konusunda kural tanımayan şiddetli bir menfaat arzusu, insanın hem dünyasını hem de âhiretini mahvettiği gibi toplumu da içten içe çökerten bir illettir. Bu duygu, karşı konulamaz bir seviyeye ulaştığı zaman kıskançlık, kibir, bencillik, cimrilik, haksızlık ve zalimlik gibi kötü ahlâkî özelliklerin doğmasına ve toplumda huzurun ve yardımlaşmanın yok olmasına sebebiyet verir. Gazzâlî, dünya malının kalp ve beden ile ilgili iki yönüne dikkat çeker. Kalbin mala karşı sevgisi makul bir düzeyde tutulamazsa o, bu nimetlerin kölesi olur. Beden ise mallara sahip olmak için çalışır. Her iki durumda da insan, dünya malı ile gereğinden fazla meşgul olursa dünyaya bağlanıp âhiretini unutur.[6]Her ne kadar bu sevgi insana imtihan gereği yaratılışta verilmişse de onu tutku derecesine vardıran ve cennet nimetlerine karşı dünya nimetlerinin tercih edilmesinde etkili olan bizzat kişinin nefsi ve ona vesvese veren şeytandır.[7] Dolayısıyla kişi, dünya malına ölçülü bir şekilde önem verirse Allah'ın emirleri doğrultusunda hareket etmiş, fakat onu elde etmeyi hayatının tek hedefi yaparsa nefsinin ve şeytanın emirlerine göre hareket etmiş olur.

1. Mal Sevgisi

Allah'ın insanlara yaratılışta bahşettiği kendinin ve neslinin güvenliğini sağlama, mal kazanma isteği gibi birçok itici güç, yaşamın devamını sağlamak içindir.[8] İmam Gazzâlî, mal sevgisinin en önemli nedeninin uzun ömür arzusu ve tüm şehvet ve güzelliklerden faydalanmak isteği olduğunu belirtir. Bunlara ulaştıran da mal olduğu için insan onu elde etmeyi arzular.[9]İnsandaki mal sevgisi irade dışı olduğundan[10] ister istemez her insanda az veya çok mala karşı bir sevgi vardır.[11] İnsanların beslenme, korunma ve güvenlik ihtiyaçları bir ömür boyu devam edeceği için mala duyulan ihtiyaç azalmaz. Bu nedenle birçok manevî hastalığın sebebi olan aşırı mal sevgisi ve her ne yolla olursa olsun onu elde edip biriktirme tutkusu ile bir ömür boyu mücadele edilmesi gerekir.[12]

---

1 el-Enfâl 8/28.
2 el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/87; el-A'râf 7/32; et-Tahrîm 66/1.
3 Ömer Çelik, *Hakk'ın Daveti Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 1/385.
4 Âl-i İmrân 3/14.
5 Örn. Âl-i İmrân 315, 133; ez-Zuhruf 43/68-73.
6 Gazzâlî, *İhyâ*, 1127.
7 Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 1/326.
8 Muhammed Kutub, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 213.
9 Gazzâlî, *İhyâ*, 1168.
10 İsmail Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Sevgi ve Dostluk* (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 29.
11 Bkz. Âl-i İmrân 3/14; el-Fecr 89/20; el-Âdiyât 100/8; Tirmizî, "Zühd", 2.
12 M. Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, çev. Hayati Aydın (Ankara: Fecr Yayınevi, 2011), 56.

Sevgi, nefsin hayır gördüğü ve inandığı bir şeye meyletmesi,[1] bir kimsenin gönlüne uygun olan bir şeye yönelmesidir.[2] Sevgi fıtrî bir duygu olduğundan[3] insan ruhunun derinliklerinde yer alır ve onun fikir ve davranışları üzerinde belirleyici bir etki oluşturarak kişide sevdiği şeye bağlanma eğilimi ortaya çıkarır.[4] Bu durumda sevgi, sevenin fikrini etkileyerek onun davranışlarını bütünüyle değiştirir. İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240), aşırı bir sevginin insanlar üzerinde akıldan daha etkili bir gücü olduğunu söyler.[5]Yönlendirilmeye ve geliştirilmeye müsait bir duygu olan sevgi, İslâm'a göre Allah'a, Resûlüne, aile fertlerine, din kardeşlerine ve son olarak da tüm insan kardeşlerine yöneltilmelidir.[6] Hangi alanda olursa olsun aşırılık, en meşru eylemleri bile gayr-i meşru hale çevirebilir. Bu nedenle Kur'ân, Allah sevgisi dışındaki her türlü sevginin makul bir seviyede tutulmasını emreder. Bu emir, başta insanın kendi nefsi olmak üzere ailesi, her türlü mal ve mülk gibi tüm dünyalık sevgileri kapsar.[7]Bu noktada tüm müslümanlar Hz. Peygamber'in "*Bir şeye karşı duyulan ölçüsüz sevgi, gözünü kör, kulağını sağır eder.*"[8] şeklindeki uyarısını dikkate almaları gerekir.

Kur'ân, birçok âyette dünya ve âhiret dengesinin kurulması gerektiğini hatırlatır.[9] Bu açıdan İslâm'a göre kişiyi yanıltarak isyan ve inkâra sevk eden şey, bizzat mal sevgisi veya zenginlik değil, ihtiyaçtan fazlası ile fakirlere yardım etme yerine, bunu biriktirme veya gayrı meşru yerlerde ve ölçüsüzce kullanma arzusudur.[10] Bu nedenle insandaki dünya ve mal sevgisi, aslında hayatta karşılaşılan güçlüklere katlanmak için gerekli iken, dünyaya aşırı bağlanmak ve tüm gayretini dünya hayatını elde etmeye adamak şekline dönerse ebedî olan âhiret hayatının mahvolmasına sebep olabilir. İnsan, tabiatı gereği mala ve dünyalığa düşkündür,[11] fakat mü'min, insan olarak mala karşı duyduğu sevgiye rağmen[12] ondan şeriat sınırları içinde yararlanmayı bilir ve gerektiğinde onu İslâm'ın emrettiği yerlere sarf etmekten çekinmez.[13] Çünkü İslâm'a göre mülkün gerçek sahibi Allah'tır ve Allah, onu kendi yolunda ve razı olduğu tarzda sarf etmesi için geçici bir süreliğine insana vermiştir.[14] Ancak insanların birçoğu kendisini malın gerçek sahibi zannederek ve mal edinmeyi hayatın asıl hedefi görerek büyük bir yanılgıya düşmüştür.[15]

Kur'ân, Allah'ın verdiği nimetlere şükretmenin bir kulluk vazifesi olduğunu, şükretmeyi bilmeyen insanların kul olduğunu unutarak azdığını hatırlatır.[16] Çünkü nankör kişiler, tüm nimetlere kendi çabalarıyla ulaştıklarını zannederler, bu nimetlerin gerçek sahibiymiş ve dünyada ebedî olarak kalacaklarmış gibi kendilerini malları

---

1 Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi'ş-Şerî'a -Erdemli Yol-*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 272; Ömer Nasuhi Bilmen, *Dinî ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 112.

2 Hayati Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2013), 15.

3 Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2009), 242.

4 Nevzat Tarhan, *Güzel İnsan Modeli* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 126.

5 Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *İlâhî Aşk*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 81-83.

6 Kırca, *İlimler ve Yorumlar*, 243.

7 en-Nisâ 4/135; et-Tevbe 9/24; el-İnsân 76/8; el-Fecr 89/20; el-Âdiyât 100/8.

8 EbûDâvûd, "Edeb", 116.

9 Âl-i İmrân 3/14-15; el-Kehf 18/46; el-Kasas 28/77; el-Münâfikûn 63/9.

10 İbrahim Çelik, *Kur'an'da Peygamberlere Karşıt Güçler* (Bursa, 2001), 159.

11 el-Âdiyât 100/6-8; el-Kıyâme 75/20-21; Âl-i İmrân 3/14.

12 el-Bakara 2/177.

13 el-Leyl 92/17-18.

14 el-Bakara 2/3, 107; Âl-i İmrân 3/26, 189; el-Mâide 5/18, 40, 120; en-Nûr 24/33.

15 el-Hümeze 104/2-3.

16 el-Bakara 2/152, 172; en-Nisâ 4/147; Yûnus 10/88; Nûh 71/21.

üzerinde mutlak tasarruf sahibi olarak görürler ve rezzâk-ı âlem olan Allah'ı unuturlar.[1] Fakat Kur'ân, sahip olunan tüm malların, âhirette sahiplerini alevli ateşten kurtaramayacağını Ebû Leheb'i örnek göstererek hatırlatır. "*Ebu Leheb'in iki eli kurusun! Kurudu da. Malı ve kazandıkları ona fayda vermedi. O, alevli bir ateşte yanacak*..."[2]

İnsanların sahip olduğu mallar, eğer veriliş gayeleri idrak edilemezse kişiyi yanılgıya düşüren en önemli hususlardan biri olur. Bu açıdan insanları Allah yolundan engellemek isteyen inkârcılar, bu yolu sıklıkla kullanmaktadır.[3]Kureyş'in ileri gelenlerinin Hz. Peygamber'i davet yolundan alıkoymak için kadın ve başkanlık tekliflerinin yanı sıra mal ve servet verip onu Mekke'nin en zengin kişisi yapma teklifleri[4] Allah'ın yolundan engellemek için dünya malının önemli bir araç olarak kullanıldığının en bariz göstergesidir. Mal sevgisinin aynı zamanda İslâm'ı kabule engel olduğu da görülür. Örneğin Hz. Peygamber'i ziyarete gelen Necran heyetinde bulunan ve kavminin sözü dinlenen din büyüklerinden olan piskopos Ebû Hârise'nin kardeşi Kürz, abisinden Hz. Peygamber hakkında: "Allah'a yemin olsun ki o bizim beklediğimiz bir peygamberdir" sözünü duyunca ona: "Madem bunu biliyorsun da neden ona tâbi olmuyorsun, seni alıkoyan nedir?" diye sordu. O da: "Şu kavmimizin bize yaptığı şeylere bir bak, bize değer ve mal verdiler, ikramda bulundular ve karşılığında sadece Muhammed'e karşı durmaktan başka bir şey istemediler. Şayet ona iman edecek olursam bu gördüğün her şey elimizden alınır" diye cevap verdi.[5] Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu bildiği ve kalben inandığı halde Ebû Hârise'nin iman etmesine sadece sahip olduğu dünya malının ve mevkiinin elinden gideceği endişesi engel olmuştu. Ebû Hârise'nin içine düştüğü en büyük yanılgı ise mülkün asıl sahibinin sadece Allah olduğunu düşünmemesi ve elinden çıkan bu malın yerine Allah'ın çok daha iyisini verebileceğine inanmamasıydı.[6]

Gerçekte dünya nimetleri insanların rahat ve huzurlu bir hayat sürmesi için verilmiş birer emanettir.[7] Emanet, geçici bir süre için verilen şeye denildiğine göre mal emaneti de insanın yanında sürekli olarak kalmayacak ve zamanı gelince mutlaka sahibine geri verilecektir. Âhirete sadece sâlih amellerin götürüleceği, malın ise varislere kalacağı gerçeği hatırlanacak olursa dünya malının bir imtihan vesilesi olduğu daha net anlaşılır.[8] Öyleyse malın hakkını vermek ve böylece imtihanda başarılı olmak müslümanın en büyük hedefi olmalıdır. Fakat emanet ve imtihan hakikatini idrak edemeyenler, malın veriliş amacını da yanlış yorumlar. Kendilerine başkalarından fazla olarak verilen malların Allah'ın bir lütfu ve kendileri için bir imtihan olduğu, onlarda fakirlerin de hakkı bulunduğu gerçeğini göz ardı ederler.[9]Bu malları kendilerinde bulunan bir üstünlük sayesinde elde ettiklerini, sadece kendi tasarruflarında olması gerektiğini ve hatta kendilerinin Allah'ın sevgili kulları olması hasebiyle bu malların verildiğini iddia ederek büyük bir yanılgıya düşerler.[10] Mal edinme konusunda insanların düştüğü en büyük yanılgı, Allah'ın lütfunu ve cömertliğini hesaba

---

1 el-Kasas 28/78; el-Hümeze 104/3.
2 Tebbet 111/1-3.
3 İbrahim Yıldız, *Kur'an'da Sebilüllah Kavramı* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 302-303.
4 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ ve dğr. (Kâhire: Turâsu'l-İslâm, 1955), 1/295.
5 İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd fî hedyi hayri'l-'ibâd*, thk. Şu'ayb el-Arnavûd - Abdülkâdir el-Arnavûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009), 561.
6 İbrahim Yıldız, *Kur'an İnsan ve Yanılgı -Psikososyal Bir Okuma-* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 139.
7 el-Kehf 18/46.
8 el-Enfâl 8/28.
9 ez-Zâriyât 51/19; et-Tegâbün 64/15; el-Meâric 70/25.
10 el-Kehf 18/36; el-Mü'minûn 23/55-56;el-Kasas 28/78; Yâsîn 36/47.

katmamalarıdır.[1] Dünyada yapılan çalışmalar elbette karşılığını bulacaktır, bunda hiçbir şüphe yoktur, fakat Allah'ın dilemesiyle malın arttığını ve eksildiğini göz önünde bulundurmak, ayrıca tüm nimetleri verenin Allah olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir.[2] Bu açıdan kişi, kazandığı malı verenin Allah olduğunu ve kazancındaki bereketi O'nun takdir ettiğini bilmelidir.

Kur'ân, bu hususstaki yanılgıyı Kârûn örneğini vererek hatırlatır ve düzeltir. Kârûn, hazinelerinin anahtarlarını bile güçlü bir topluluğun taşıyabildiği kadar büyük bir servete sahipti ve bu serveti kendi emeği ile kazandığını ileri sürerek Allah'ı unuttu ve malını hak yolda değil bâtıl yollarda kullandı ve sonuçta helâk edildi.[3] Burada dikkat edilmesi gereken husus, bu yanılgının sadece Kârûn'a has olmadığı; mülkün asıl sahibini unutan, imtihan için verilen nimetlerin kendilerinde bulunan bilgiden dolayı verildiğini, dolayısıyla bu mallarda başkalarının hakkı olmadığını iddia eden her insanın aynı yanılgıya düştüğü gerçeğidir.[4]Hz. Süleymân'ın, mal sevgisini Allah'ı anmaya vesile olması adına önemsemesi bu noktada çok dikkat çekicidir: "*O da (Süleymân): Gerçekten ben mal sevgisini, Rabbimi anmak için istedim, dedi*..."[5] Yani iman edip sâlih amel işlemedikten sonra sahip olunan servetin Allah katında hiçbir faydası yoktur.[6] Bilakis o mallar, kişinin hüsranını ve azgınlığını arttırmaktan başka bir işe yaramaz.[7] Buna mukabil, "*(Mallarınızı) Allah yolunda harcayın. Kendi kendinizi tehlikeye atmayın. İyilik edin. Şüphesiz Allah iyilik edenleri sever*."[8] âyeti ile mal sevgisinin kişiye zarar vermesini engellemenin en kesin yolunun infak olduğu hatırlatılır, hatta "*Size ne oluyor da Allah yolunda harcama yapmıyorsunuz?*..."[9] buyurularak infak etmeyenler sert bir şekilde uyarılır.

Kur'ân, mala olan sevgisine rağmen onu infak edenin davranışının asıl iyilik olduğunu beyan eder.[10] Kısacası mal sevgisinin insanı yanılgıya düşürmemesi için Kınalızâde Ali Efendi'nin (öl. 979/1572) enbiyâ ve evliyâ âdeti diye nitelendirdiği zühde sarılmak yani dünya hayatında yaşama sebeplerinden ve fâni lezzetlerden faydalanma hususunda zaruri miktarla yetinip fuzûlî hırslarla dolu müreffeh ve şatafatlı bir yaşama iltifat etmemek gerekir.[11] Mal sevgisinin ilacı, kanaattir. Kişi, kendini kanaatkâr olmaya zorladıkça etrafında ölüm, iflas veya tabii afetler gibi nedenlerle türlü türlü zahmetlerle topladıkları yığınla malı terk edenleri gördükçe kendini hesaba çekecek ve böylece mala karşı aşırı sevginin neden olacağı tüm kötü huylardan uzak duracaktır.

2. Aşırı Mal Sevgisinin Zemin Hazırladığı Manevî Hastalıklar

2.1. Ölümsüz Olma Arzusu

Aşırı mal sevgisinin neden olduğu en büyük manevî hastalık, kişinin sahip olduğu mal sebebiyle ölümsüz olacağı zannına kapılmasıdır. Malın insanda böyle bir arzuyu körükleyebileceği "*O, malının kendisini ebedîleştirdiğini sanır*"[12] âyetiyle vurgulanmıştır. İnsanda, gayb âlemine dönük ve orayla temas kurma yeteneği taşıyan

---

1 el-Bakara 2/247.
2 el-Bakara 2/245, 261; el-En'âm 6/151; Hûd 11/6, 15;el-İsrâ 17/30.en-Necm 53/39.
3 el-Kasas 28/76-77, 81.
4 el-Kasas 28/78; ez-Zümer 39/49; Yıldız, *Kur'an İnsan ve Yanılgı*, 141.
5 Sâd 38/32
6 es-Sebe' 34/37; el-Mücâdile 58/17.
7 Nûh 71/21.
8 el-Bakara 2/195.
9 el-Hadîd 57/10.
10 el-Bakara 2/177; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/153.
11 Ali Efendi Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâi*, çev. Hüseyin Algül (İstanbul: Tercüman Yayınları, ts.), 161.
12 el-Hümeze 104/3.

bir boyut vardır[1] ve bu yüzden her insan, fıtraten ölümsüz olmayı arzular.[2]Ölümsüzlük duygusu kişinin ruhunun derinliğinde bir din duygusu gibi yoğrulmuştur ve bundan dolayı insanı ölümle biten bir ömre razı etmek âdeta imkânsızdır.[3] Hz. Âdem'i cennetten çıkaran da bu arzudur.[4]Dünya üzerinde değişik dinlerde ve birçok yazarın eserlerinde ölümsüzlük arzusuna rastlanılması,[5] insan ruhunun yok olmamaya programlandığını göstermektedir.[6] Tıbbî araştırmaların ve tenasüh, reenkarnasyon gibi inançların temelinde de hep bu ölümsüz olma arzusu ve yok olma korkusu yatmaktadır.[7]

İnsan, yaratılışı itibariyle yaşamı sever fakat dünyaya verilmesi gereken değer konusunda yanılgıya düştüğünde geçici dünya malının verdiği rehavet ile bu hayatın hiç bitmeyeceğini zanneder, uzun yıllar yaşamak ister ve bir gün mutlaka öleceğini hatırına getirmez.[8] Sonra da "Değerli olan zaman, sadece dünya hayatında yaşanılandır" şeklinde düşünerek âhireti inkâr eder.[9]Fakat İslâm düşünce sisteminde yaşanan hayata bakış tam ters bir sonuca götürür. Örneğin Râzî'ye göre, kalan ömrün bir kıymeti yoktur, kıymetli olan yaşanan o andır. Çünkü geçen zamanda kişi tövbe etmemişse iş işten geçmiştir. Gelecek zamanın da bir kıymeti yoktur çünkü erişileceği belli değil ki o zaman tövbe edilebilsin. Bu açıdan Râzî'ye göre en önemli zaman, içinde bulunulan andır.[10] Dikkat edilirse dünya hayatının değeri, âhiretin temel alındığı bu düşünceye göre değerlendirilmekte ve önemli olanın sâlih amel ve tövbe olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla mü'min sadece dünyadaki yaşamı için değil âhiretteki sonsuz yaşamı için plan yapmalı; dünya malı değil orada geçer akçe ne ise onu biriktirmelidir. Hasan-ı Basrî'ye (öl. 110/728) göre kınanan dünya sevgisi, dünya hayatını bir amaç olarak görmektir ve âhireti unutarak dünyayı tek başına bir amaç olarak görmek ise insanın düşebileceği en büyük felâkettir.[11]

Ölümsüzlük arzusu, kontrol altına alınamazsa tûl-i emele neden olur. En önemli sebebi dünya sevgisi olan tûl-i emel, insanları hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya bağlar. İnsan sahip olduğu mala aşırı şekilde bağlandığında artık dünyadan ayrılmak istemez, ondan ayrılığın sebebi olan ölümün her an yaklaşmakta olduğunu ise hatırlamak bile istemez. Bu durum, kişide hem dünyasını hem de âhiretini etkileyecek sonuçlara neden olur ki bunların başında mal biriktirme hırsı gelir. Bu hırs, ona biriktirdiği malın gelecekte kendisine lazım olacağı ve onu yoksula harcamaması gerektiği fikrini fısıldar ve cimriliğe kapı açar; başkalarının malını kıskanır, kıskançlığa kapı açar; o malların yok olmasını ister, hasede kapı açar; malı vereni bilmez ve onu kendi çabasıyla elde ettiğini zanneder, nankörlüğe kapı açar.[12]

Kur'ân, aşırı mal sevgisinin ahireti inkâra kadar varan sonuçlarını bahçe sahibi iki arkadaş kıssasını örnek vererek hatırlatır.[13] Bu kişilerden biri, mal ve evlatları diğerinden fazla olduğu için arkadaşını küçümser, kendi bahçesine girdiğinde içini dolduran mal sevgisi, ona "*bunun sonsuza dek yok olacağını sanmıyorum, kıyametin*

---

1 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 37.
2 Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 82-83.
3 Hayati Aydın, *Kur'ân'da İnsan Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1999), 84.
4 Tâhâ 20/120.
5 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (Konya: Selçuk Yayınları, 1996), 235-252.
6 Hayati Aydın, *Kur'an'da Psikolojik İkna* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2016), 116.
7 Hayati Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2008), 53-57, 136.
8 el-Bakara 2/96; el-Enbiyâ 21/44.
9 el-Câsiye 45/24.
10 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 32/84.
11 Tahsin Görgün, "Hasan-ı Basrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/298.
12 Yıldız, *Kur'an İnsan ve Yanılgı*, 132.
13 el-Kehf 18/32-43.

kopacağını da sanmıyorum. Rabbime döndürülsem bile and olsun bundan daha iyi bir sonuç bulurum"[1] dedirtir. Bu kişi, dünyada bu kadar servete sahip olmasını kendinde bulunan üstün bir özelliğe bağlayarak ve bu özelliğin âhirette de kendine fayda sağlayacağını düşünmüştür. Bu yanlış düşüncesini açığa vurduğunda, bunun bir yanılgı olduğunu örneklerle açıklayan arkadaşına kulak asmamış, fakat sonunda bir felaketle malı tamamen yok olunca pişman ve çaresiz kalakalmıştır. Bu kıssadan anlaşılacağı üzere yaratılış amacına uygun olarak kullanılmadıktan sonra dünya malı imrenilecek bir şey değil aksine insanın hesabını vermek zorunda olduğu bir imtihan aracıdır.[2]

2.2. Bencillik

Bencillik, insanın yalnız kendisiyle ilgilenmesi ve kendini her şeyin amacı olarak kabul etme eğilimidir.[3]İnsanlar arası yardımlaşma, dayanışma ve iş birliğine engel olan bencillik aynı zamanda kibir, cimrilik ve hırs gibi birçok kötü huyun da kaynağıdır.[4] Bencillik aslında hayatı korumaya yönelik tabii bir eğilimdir fakat insanın bu eğilimini frenleyip başkalarının haklarına saygı duyması beklenir,[5]aksi halde kişi kendisinin üstün bir varlık olduğuna kanaat getirir ve bu durum, onu başkalarına karşı üstünlük taslamaya ve kibre kadar götürür.[6] Bu nedenle Kur'ân, sadece kendi çıkarlarıyla ilgilenen, fakir insanlarla bir arada bulunmak istemeyen insanların tavırlarını şiddetle eleştirir.[7]Kur'ân, bencillik duygusunun temelini oluşturduğu dünya malına karşı aşırı sevgiye dikkat çekerek onu elde etme konusunda gösterilen şiddetli hırsın insanlar arası ilişkileri kökünden çürüttüğüne işaret etmektedir.

Kur'ân, bencillik duygusunun tedavisi için îsârı önerir. Îsâr, kişinin sahip olduğu her türlü imkânı başkalarıyla paylaşması, hatta bunun da ötesinde kendisi muhtaç iken sahip olduğu malı başka bir muhtaca vermesi, onları kendisine tercih etmesi, başkalarını kendinden daha çok düşünmesidir. Bu, cömertliğin bir üst derecesi olup bencilliğin kesin tedavisidir. Îsârın en güzel örneği, Mekke'ye hicret eden muhâcirleri büyük bir özveri ile karşılayan ve her türlü ihtiyaçlarını gideren ensârın gösterdiği diğerkâmlıktır.[8] Ayrıca bu manevî hastalığın tedavisi için Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "*Muhammed'in canı elinde olana yemin ederim ki bir kişi hayır olarak kendisi için istediğini, müslüman kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz*."[9]

2.3. Hırs

Hırs, elde etme konusunda yoğun çaba göstererek bir şeyi isteme olarak tarif edilir.[10] Hedefe ulaşma konusundaki istek ve tutkuların genel adı olan hırs, hedefe göre iyi veya kötü bir değer taşır.[11] Hırs, kontrol edilebildiği müddetçe insanın hayatını sürdürebilmesine olumlu katkılar sağlayan bir özelliktir, ancak olumsuz yönelişlere

---

1 el-Kehf 18/35-36.
2 et-Tevbe 9/55, 85.
3 İsmail Karagöz v.dğr.,*Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 148.
4 Hökelekli, *İnsani Değerler*, 224.
5 Hayrani Altıntaş, "Psikoloji Sözlüğü Üzerine Deneme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 34-35.
6 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâi*, 191.
7 el-Fecr 89/17-20; Ayrıca bk. el-Hac 22/11.
8 el-Haşr 59/9.
9 Nesâî, "Îmân", 19.
10 SeyyidŞerîf el-Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk Minşâvî (Kâhire: Dâru'l-Fazîle, 2004), 76; İsfahânî, *el-Müfredât*, 113.
11 Örn. el-Bakara 2/96; et-Tevbe 9/128.

dair önlenemeyen aşırı hırs, birçok kötü karakterin kaynağıdır.[1]Mal elde etme hırsı da ona ulaşma konusunda kural tanımaz, helâl-haram noktasına dikkat etmez bir hal alırsa insanı felakete sürükleyen manevî bir hastalık olmuş demektir. Türkçede kullandığımız "gözünü hırs bürümek" tabiri, hırsın insanın aklını ve basiretini bağladığını ve onu kolaylıkla günahlara sürükleyebileceğini göstermesi açısından son derece sarih bir ifadedir.

Hırs kavramıyla ortak içeriğe sahip olan *tama' (tamah)* kavramı, tutku ve ihtiras derecesinde mala sahip olma arzusudur. Tamahkâr insandaki mal tutkusu son derece kuvvetli olduğu için bu duygu, kişiyi cimriliğe ve bencilliğe sevk eder. Kazanma hırsı ve kazandıklarıyla uzun yıllar yaşama arzusu, hiçbir sınır tanımadan ve başkalarının haklarını hiçe sayarak yalnızca bireyin kendi rahat ve menfaatini düşünmesi noktasına geldiğinde pek çok ahlâkî ve insanî soruna yol açan bir eğilime dönüşür.[2]Mala karşı duyulan hırs sebebiyle insanlarda izzet-i nefis ve hakka tâbi olma gücü azalır hatta kaybolur. Çünkü hırsı artan kişinin başkalarına olan ihtiyacı da artar. Onları hakka davet edemez ve onlara yağcılık yapmak mecburiyetinde kalır.[3] İnsan, mala ulaşma konusunda son derece hırslı olursa izzet-i nefsini ayaklar altına almaya, yanlışlarına kendince mazeretler bulmaya başlar. Gözünü mal edinme hırsı bürüyen bir kişinin aklı ve mantığı, sadece ulaşmak istediği hedefe kilitlenir, dolayısıyla hakkı görmeye ve onu kabule yanaşmaz. Kendi iç dünyasında doğru bildiği hedeflere ulaşmak için tüm kutsallarını hatta dinini bile yıkmaktan çekinmez. Bu, hedefe ulaşmak için her şeyi mubah gören bazı kişilerce uygun bir yol gibi görülse de insanı kişiliksiz kılacağı ve ilâhî imtihanı kaybettireceği için son derece sakıncalı bir karakter yapısıdır.[4]

2.4. Cimrilik

Cimrilik, servet edinme tutkusuyla karşılıksız harcama ve hayır yapmaktan kaçınma eğilimidir.[5] Cimrilik, mal toplama hırsının fakirlik korkusu, ileriyi düşünme ve sıkıntılara karşı tedbir alma fikriyle birleşmesinden doğar[6] ve insanın kendisini beğenmesiyle beslenir.[7] Cimrilik denilince, sadece mal biriktirmek değil, aynı zamanda insanı diğer insanları memnun edecek her türlü davranıştan uzak tutan, diğer insanlarla kendisi arasına bir duvar çeken ve bireyi yalnız ve paylaşıma kapalı yapan olumsuz bir davranış anlaşılmalıdır.[8] Bu noktada Âl-i İmrân sûresi 180. âyetinde cimrilik edilen hususların "*Allah'ın kendilerine lütfundan verdiği nimetlerde cimrilik edenler*..." şeklinde geçtiği hatırlanmalıdır. Mala duyulan aşırı sevgi, insanı olabildiğince cimri yapar. Bu cimrilikte şeytanın da belli bir payı vardır. Çünkü o, mala düşkün insanları fakirlikle korkutup mallarının ellerinden gideceği endişesini onlara fısıldar.[9] Böylece insan, malının elinden çıkıp yok olacağı düşüncesine kapılır ve daha da cimrileşir.[10]

---

1 İbnHazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, çev. Mustafa Çağrıcı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 173.

2 Yusuf Macit, "Psiko-Sosyal Açıdan Karun Kıssası", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 48.

3 Kerim Buladı, *Kur'an'da Nankörlük Kavramı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 143.

4 Yıldız, *Kur'an İnsan ve Yanılgı*, 145.

5 Mustafa Çağrıcı, "Cimrilik", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/4.

6 Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 140.

7 en-Nisâ 4/36-37; el-Hadîd 57/23-24.

8 Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Şelale Başer (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), 182-183.

9 el-Bakara 2/268; Yûnus 10/8;el-Fecr 89/20.

10 el-İsrâ 17/100; Buhârî, "Rikak" 10; Müslim, "Zekât" 116; Tirmizî, "Zühd" 48.

Cimriliğin psikolojik temelleri arasında gelecekte karşılaşılabilecek maddî sıkıntılardan emin olma, ileri derecede fakirlik korkusu, dünyaya ve mala karşı beslenen aşırı sevgi vardır. Bu açıdan yaşam kalitesini arttırmak isteyen herkeste az veya çok cimrilik bulunur.[1] "*De ki: Eğer siz Rabbimin rahmet hazinelerine sahip olsaydınız, o zaman da tükenir korkusuyla cimrilik ederdiniz. Zaten insan çok cimridir.*"[2] Âyette ifade edilen Allah'ın rahmetinin tükenmesinden endişe etmek, cimriliğin son raddesini tasvir etmektedir. Aynı zamanda bu âyet, cimriliğin insan psikolojisinin ayrılmaz bir parçası olduğunu da hatırlatır.[3] Bu nedenle insan, nefsinin ve şeytanın emrettiği[4] bu cimrilikten kurtulamadığı veya en azından üzerindeki etkisini makul bir seviyeye indiremediği müddetçe mal konusunda yanılgılardan kurtulamaz.[5]Cimriliğin tedavisi, cömertlikten yani malından bir kısmını muhtaç insanlara hiçbir karşılık beklemeksizin sırf Allah rızası için dağıtmaktan geçer. Çünkü Gazzâlî'nin de dediği gibi her hastalık, zıddı olan ilaçla tedavi edilebilir.[6] Kur'ân, infakı hem nefisler hem de servetler için bir arınma vesilesi olarak takdim etmektedir.[7] Ayrıca Kur'ân, insandaki mal, rızık, gelecekle ilgili korkularının gerçek olmadığını hatırlatır. Örneğin, rızık korkusunun yersiz olduğuna ve her canlının rızkının Allah'a ait olduğuna vurgu yapar.[8] Malın kişinin kendi çabası ile kazanıldığı, bunun için başkalarının onda hakkı olamayacağı fikri ise mal ve servetin yalnız Allah'a ait olduğu gerçeği ile çürütülür.[9]

2.5. Haset

Haset, başkasının sahip olduğu can, mal, sıhhat gibi bir nimetten huzursuz olup elem duyarak o nimetin o kişiden gitmesini istemektir ve cehâlet ile tamahkârlığın birleşmesinden doğar.[10] Hasetçi, bazen sadece kıskandığı kişiden o nimetin gitmesini istemekle kalmaz, onun elinden alınması için çaba da gösterir.[11] Kalpteki haset, söze ve eyleme dönüştürüldüğünde başkalarının hakkına maddî ve manevî tecavüz söz konusu olur ki bu bir zulümdür.[12] Bu açıdan birçok âyette kıskançlık için *zulüm* anlamına gelen *bağy* kelimesi kullanılır.[13] Haset edilen nimet, maddî olabileceği gibi sevgi, ilgi, ilim ve mevki gibi manevî de olabilir. Genellikle haset; nefret, kin, kıskanılan şahıslara maddî veya manevî eziyet verme isteğinden meydana gelir.[14] Hz. Yûsuf ve Hz. Âdem'in iki oğlunun kıssalarında[15] aktarılan hadiselerin kaynağı[16] ve Ehl-i kitabın birçoğunun hak kendilerine açık bir biçimde belirmesine rağmen inkârlarında ısrar etmelerinin ve inananları da küfre kaydırmaya çalışmalarının[17] nedeni nefislerindeki bu haset duygusudur.

---

1 Hökelekli, *İnsani Değerler*, 257, 265-266.
2 el-İsrâ 17/100.
3 Aydın, *Kur'ân'da İnsan Psikolojisi*, 105.
4 el-Bakara 2/268.
5 el-Haşr, 59/9; et-Tegâbün 64/16.
6 Gazzâlî, *İhyâ,* 1168.
7 et-Tevbe 9/103; el-Leyl 92/18.
8 el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/31; Tâhâ 20/132.
9 Âl-i İmrân 3/26; el-Kasas 28/78; el-Hadîd 57/10.
10 AhmedRifat, *Tasvir-i Ahlak, -Ahlâk Sözlüğü-*, çev. Hüseyin Algül (b.y.: Tercüman Yayınları, ts.), 105.
11 İsfahânî, *el-Müfredât*, 118.
12 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 9/6406.
13 Örn. bkz. el-Bakara 2/90, 213; Âl-i İmrân 3/19; eş-Şûrâ 42/14; el-Câsiye 45/17.
14 Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, 82.
15 el-Mâide 5/27-31;Yûsuf 12/3-102.
16 İbrahim Yıldız, "Kur'ân'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf Kıssalarına Psikolojik Bir Bakış", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 73-95.
17 el-Bakara 2/109.

Mal sevgisinden kaynaklanan haset duygusu, bir yönüyle cimrilik ve bencillik duygularıyla örtüşmektedir. Çünkü bir anlamıyla haset, sahip olunan malları elden kaçırmak ve onlardan yoksun kalma korkusuyla işlevsel olan bir duygudur.[1] İnsanın kendisini değersiz bulması ve hiçbir şeyden memnun olmaması, kişide yetersizlik duygusuna yol açmakta ve kendisini başkalarıyla mukayese etmeye, onların kendisi hakkında neler düşündüklerini merak etmeye, başkalarının neler elde etmiş olduklarını ölçmeye sevk etmektedir.[2] Oysa bu gibiler, başkalarından daha fazla mala sahip olabilir. Fakat içlerinde biriktirdikleri kıskançlık, onları her şeye sahip olma arzusuyla doldurur. Bu duygu, özellikle kıskanılan kişilere karşı adil olmamaya ve onlara zarar vermeye yöneltir. İçinde kabaran haset duygusu, aklî melekelerinin önüne geçer, böylece düşüncede yanılgılara neden olur ve sonunda kıskanç kişi, artık normal düşünebilen bir insan olmaktan çıkar. Olan her şeyi kendi aleyhine zanneden kıskanç kişi, artık başkalarının sahip olduğu malların yok olmasına çabalayacak kadar gaddarlaşabilir.[3]Bu açıdan kişiye düşen, haset damarları kabardığı zaman kendine hâkim olup hasedin aklına hükmetmesine engel olması ve bu durumun ona yanlış kararlar aldırmasına neden olabileceğini aklından çıkarmamasıdır.

Bir insanın sıkıntıya düştüğü, geleceğe güvenle bakamadığı ve içinde yaşadığı sıkıntılı durumdan kurtulmaya imkân göremediği zamanlarda haset duygusuna kapılması normal seviyede kalması şartıyla doğaldır.[4]Fakat haset duygusu kontrol edilemezse sebep olabileceği en büyük yanılgı, Allah'ın rızık taksimatında âdil olmadığı düşüncesidir. Böyle durumlarda hasedin en önemli ilacının, Allah'ın taksimatına razı olmak,[5] rızkı ve nimeti sadece O'ndan istemek olduğu akıldan çıkarılmamalıdır.[6] Ayrıca hasedin haset edilene bir zarar veremeyeceğinin, bilakis hasetçiye dünya ve âhirette büyük zararları olacağının, dünya nimetlerinin geçici olduğunun,[7] insanın sahip olduğu her türlü nimetten hesaba çekileceğinin[8] bilinmesi, yani kısaca ilim ve onun gereği olan sâlih amel,[9] hasedin yıkıcı etkisini yok eden birer panzehir gibidir.

2.6. Kibir

Kendini büyük, başkalarını küçük ve hakir görmek[10]manasına gelen kibrin kaynağı insanın kendisini beğenmesidir.[11] Kibir, insanın maddî veya manevî olarak kazandığından daha yüksek bir mertebeyi hak ettiğine dair kendisi hakkındaki yanlış kanaatinden doğar.[12] Kibrin en büyüğü ise hakkı kabul etmemekten ve Allah'a karşı boyun eğmeyi kendine yedirememekten kaynaklanan Allah'a karşı kibirdir. İnsan, kâinatın mutlak hâkimi olan Allah'ı hakkıyla tanıyamazsa elinde bulunan mal, makam, kuvvet veya güzellik kendisini şımartır. "*İnsanoğlu, kendisine kimsenin güç yetiremeyeceğini mi sanıyor?*"[13] âyetiyle ortaya konulan büyüklük yanılgısına düşer.

---

1 Orhan Hançerlioğlu, *Ruhbilim Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), 229.
2 Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, 179.
3 Yıldız, *Kur'an İnsan ve Yanılgı*, 171.
4 Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, 179.
5 en-Nisâ 4/32.
6 Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrût: DâruİhyâiT-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/171.
7 el-Kasas 28/88.
8 et-Tekâsür 102/8.
9 Gazzâlî, *İhyâ*, 1090.
10 Karagöz v.dğr.,*Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 380.
11 İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 224; Gazzâlî, *İhyâ*, 1286.
12 Macit Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. M. İskenderoğlu - A. Arızan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 178.
13 el-Beled 90/5.

Kur'ân, kibre gark olmuş insanları yaratılıştan getirdikleri acziyetlerini hatırlatarak uyarmaktadır: "*Yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Çünkü sen yeri asla yaramazsın, boyca da dağlara asla erişemezsin*."[1] Buna göre kibrin temeli, istiğnadır yani dünyada sahip olduğu servete güvenerek kendini ihtiyaçsız hissetmek, maddî ve manevî bütün alanlarda kendi kendine yetebileceğini iddia etmek, ilâhî emir ve yasaklara burun kıvırmaktır.[2]Kibir, küfrün yanı sıra birçok büyük günaha da sebebiyet vermektedir.[3]Bu açıdan kibir, Allah'ın sevgisini kaybetme tehlikesini barındıran,[4] tüm gerçekler ve mucizeler karşısında bile hakikate boyun eğdirmeyen[5] hatta daha fazlasını talep ettiren[6] ve sonuçta cehennem azabına düşüren[7] bir yanılgı kaynağıdır. Kur'ân, ilâhî vahye itiraz edip Hz. Muhammed'in nübüvvetini sırf kibirlerinden dolayı tasdik etmeyip yüz çevirenlerin, "*Bu Kur'ân, iki kentten büyük bir adama indirilmeli değil miydi?*"[8] dediklerini haber vermektedir. Kendi mağrur bakışları ile gözlemledikleri Hz. Muhammed'in sade yaşantısını kendi gösterişli yaşantıları ile kıyaslayarak Kur'ân'ın böylesi sade bir insan yerine malı, mülkü ve makamı olan meşhur bir insana indirilmesi gerektiğini savunmalarına sebep olan şey, sadece kibirleriydi.[9]

Başta mal zenginliği olmak üzere nesep, bilgi, amel, soy ve makam, kendi başlarına değil ancak cehâletle birleştikleri zaman kibre sebep olurlar.[10] Bu açıdan kibrin en önemli ilacı ilimdir. Kibrin bir diğer ilacı olan tevazu, Kur'ân'da Allah'ın âyetlerine iman edip kibre kapılmaksızın secde eden Rahmân'ın seçkin kullarının bir özelliği olarak sayılırken kibir, kâfirlerin bir özelliği olarak sayılır.[11] İman sonrası sürekli ibadetin esas gayesi de kibri yok edip istiğna duygularını sıfırlamaktır. İnsanın namazda en değerli varlığı olan beynini ve yüzünü yere koyması, eğilmesi gibi davranışlar kibri yok etmeğe yöneliktir.[12] Bu tür çabalar sonucunda kişi, kendi varlığı ve hataları hakkında doğru bir kanaat oluşturabilir ve özellikle sahip olduğu mallar gibi kibirlenmesine sebep olan her şeyi Allah'ın kendisini imtihan etmek için verdiğini anlayabilirse kibirlenmeyi durdurabilir.[13]

SONUÇ

Kur'ân'ın çok önem verdiği temizlik konusu hem maddî temizliğini hem de manevî temizliğini içine alır. Bu açıdan İslâm, insanın hem bedenini, elbisesini ve çevresini temiz tutmasını hem haramlardan uzak durması ve ahlakını güzelleştirmesini istemektedir. Maddî temizlik yaparak bedenini çeşitli hastalıklardan koruyan bir mü'minin mânevî temizlik ile de kalbini manevî hastalıklardan koruması gerekir. Gazzâlî, emrâzu'l-kalb adı verilen manevî hastalıkları araştırıp onları tedavi etmek, her akıl sahibi için farz derecesinde bir yükümlülük olduğunu belirtir. Çünkü bedenî

---

1 el-İsrâ 17/37.

2 Murat Sülün, *Kur'ân-ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 243; Ayrıca bkz. en-Nisâ 4/172-173; el-En'âm 6/93; el-A'râf 7/36, 40, 75-76; Nûh 71/7; el-Müddessir 74/23.

3 Örn. bk. el-Bakara 2/87.

4 en-Nisâ 4/36; en-Nahl 16/23; el-Mü'minûn 23/45; Lokmân 31/18; el-Hadîd 57/23.

5 el-A'râf 7/133; Yûnus 10/75; el-Ankebût 29/39; en-Neml 27/14.

6 el-Furkân 25/21.

7 ez-Zümer 39/60, 72; el-Mü'min 40/60, 76.

8 ez-Zuhruf 43/31.

9 Muhammed Fatih Kesler, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Doğru Düşüncenin Engelleri* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 55.

10 Gazzâlî, *İhyâ*, 1262-1267.

11 el-İsrâ, 17/37; el-Furkân 25/63; Lokmân 31/18-19; es-Secde 32/15.

12 Sülün, *Kur'ân-ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*, 242.

13 Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 178.

hastalıklar, insana sadece dünyada zarar verirken bu tür manevî hastalıklar hem dünyada hem de ahirette zarar vermektedir.

Kur'ân, ilâhî imtihan gereği insana yaratılışında verilen mal sevgisine dikkat çekmiş ve bu sevginin dizginlenmesini aksi halde kişide birçok manevî hastalıklara sebebiyet vereceğini belirtmiştir. İnsanların dünya hayatında geçimlerini sağlamaları için gerekli olan mallar, aynı zamanda hem kazanma aşamasında hem harcama aşamasında hem de biriktirme aşamasında çeşitli imtihanlara konu olmaktadır. Malın başkalarında olmayıp sadece kendisinde olmasını isteme (bencillik), durdurulamayan daha fazla kazanma arzusu (hırs), elde ettiği malı muhtaçlara vermeme (cimrilik), başkasının malı nedeniyle huzursuz olup elem duyma (haset), sahip olduğu mal nedeniyle kendini büyük, başkalarını küçük görme (kibir) ve en önemlisi sahip olduğu malın kendisini bu dünyada ölümsüz yapacağı zannı gibi manevî hastalıklar bir yönüyle aşırı mal sevgisinin bir neticesidir. İnsanların beslenme, korunma ve güvenlik gibi maddiyata dayanan ihtiyaçları bir ömür boyu devam edeceği için mala duyulan ihtiyaç azalmaz. Bu nedenle birçok manevî hastalığın sebebi olan aşırı mal sevgisi ve her ne yolla olursa olsun onu elde edip biriktirme tutkusu ile bir ömür boyu mücadele edilmesi gerekir.

Kur'ân, aşırı mal sevgisinin neden olduğu manevî hastalıkların tedavisi için infakı önerir. Çünkü Gazzâlî'nin de dediği gibi her hastalık, zıddı olan bir ilaçla tedavi edilebilir. Gerek bencillik gerekse cimrilik duygusunun tedavi için kişinin sahip olduğu her türlü malı ihtiyaç sahipleri ile paylaşması, hatta daha da ötesinde kendi muhtaçken malından başkasına vermesini, onları kendisine tercih etmesini emreder. Dolayısıyla aşırı mal sevgisinin sebep olduğu tüm manevî hastalıkların tedavisi, rezzâk olan Allah Teâlâ'ya güven duymak ve malından bir kısmını muhtaç insanlara hiçbir karşılık beklemeksizin sırf Allah rızası için dağıtmaktan geçmektedir.

KAYNAKÇA

Abdülbâkî, M.Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987.

Adler, Alfred. *İnsanı Tanıma Sanatı*. çev. Şelale Başer. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 1985.

Altıntaş, Hayrani. "Psikoloji Sözlüğü Üzerine Deneme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989).

Aydın, Hayati. *Kur'ân'da İnsan Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1999.

Aydın, Hayati. *Kur'an'da Psikolojik İkna*. Ankara: Fecr Yayınevi, 7. Basım, 2016.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. Konya: Selçuk Yayınları, 5. Basım, 1996.

Beyzâvî, Kâdî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Subhî Hallâk - Mahmud Atraş. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Reşîd, 2000.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Dinî ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.

Buladı, Kerim. *Kur'an'da Nankörlük Kavramı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2015.

Cevziyye, İbn Kayyım. *Zâdu'l-Meâd fî hedyi hayri'l-'ibâd*. thk. Şu'ayb el-Arnavûd - Abdülkâdir el-Arnavûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009.

Cürcânî, Seyyid. *Mu'cemü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk Minşâvî. Kâhire: Dâru'l-Fazîle, 2004.

Çağrıcı, Mustafa. "Cimrilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/4. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Çelik, İbrahim. *Kur'an'da Peygamberlere Karşıt Güçler*. Bursa, 2001.

Çelik, Ömer. *Hakk'ın Daveti Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.

Ebüssuûd Efendi. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Fahri, Macit. *İslâm Ahlâk Teorileri*. çev. M. İskenderoğlu - A. Arızan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu Ulûmi'd-dîn*. Beyrût: DâruİbnHazm, 2005.

Görgün, Tahsin. "Hasan-ı Basrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/298. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Hançerlioğlu, Orhan. *Ruhbilim Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.

Heyet. *İlmihal İman ve İbadetler*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 1998.

Hökelekli, Hayati. *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.

Hökelekli, Hayati. *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*. İstanbul: DEM Yayınları, 2013.

İbnÂşûr, Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Hazm. *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*. çev. Mustafa Çağrıcı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ ve dğr. Kâhire: Turâsu'l-İslâm, 1955.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *İlâhî Aşk*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 10. Basım, 2005.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. M. SeyyidKeylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

İsfahânî, Râgıb. *ez-Zerî'a ilâ mekârimi'ş-Şerî'a -Erdemli Yol-*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2015.

Karagöz, İsmail. *Ayet ve Hadislerin Işığında Sevgi ve Dostluk*. Ankara: DİB Yayınları, 2003.

Karagöz v.dğr., İsmail. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 5. Basım, 2010.

Kâsımî, Cemâlüddîn. *Muhtasar İhyâu Ulûmiddin*. çev. A.SametAfaracı. Ankara: İtisam Yayınları, 2005.

Kesler, Muhammed Fatih. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Doğru Düşüncenin Engelleri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.

Kınalızâde, Ali Efendi. *Ahlâk-ı Alâi*. çev. Hüseyin Algül. İstanbul: Tercüman Yayınları, ts.

Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2009.

Kutub, Muhammed. *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 1992.

Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2003.

Macit, Yusuf. "Psiko-Sosyal Açıdan Karun Kıssası". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 36.

Necati, M. Osman. *Kur'an ve Psikoloji*. çev. Hayati Aydın. Ankara: Fecr Yayınevi, 3. Basım, 2011.

Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.

Râzî, Ebû Bekir. *Felsefe Risâleleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.

Rifat, Ahmed. *Tasvir-i Ahlak, -Ahlâk Sözlüğü-*. çev. Hüseyin Algül. b.y.: Tercüman Yayınları, ts.

Sülün, Murat. *Kur'ân-ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2015.

Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.

Tarhan, Nevzat. *Güzel İnsan Modeli*. İstanbul: Timaş Yayınları, 4. Basım, 2012.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 3. Basım, 1979.

Yıldız, İbrahim. *Kur'an İnsan ve Yanılgı -Psikososyal Bir Okuma-*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.

Yıldız, İbrahim. "Kur'ân'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf Kıssalarına Psikolojik Bir Bakış". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 73-95.

Yıldız, İbrahim. *Kur'an'da Sebilüllah Kavramı*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.

Din-Kültür Perspektifinden Tedavide Dinsel-Büyüsel Pratikler

İsmet TUNÇ*

Özet

Günümüz koşullarında modern tedavi yöntemleri oldukça yaygın ve bilinmektedir. Tıbbi imkanlar her kesimden insan için ulaşılır şekilde yürütülmekte ve devletin sağlık politikaları buna uygun sürdürülmektedir. Sağlık koşullarındaki iyileştirmelere rağmen hem geleneksel hem de modern yaşam tarzlarına sahip olan toplumlar tedavide dinsel-büyüsel uygulamalara başvururlar. Geleneksel tıp ya da halk tıbbı olarak adlandırılan bu uğraş temelde sağlık ve hastalığa ilişkin ortaya çıkan ve uygulanan tedavi biçimlerinin uzun yıllar kuşaktan kuşağa aktarılması anlamına gelmektedir. Aynı zamanda tedavide kullanılan bazı otların ve çeşitli uygulamaların kutsal kitaplarda yer alması, peygamber vb. dini önderlerin bu yöndeki tavsiyeleri bu alana ilginin devam etmesini sağlamaktadır. Bu bakımdan şifacılar çoğunlukla üstün güçlere sahip olan kimseler olarak kabul edildiklerinden din ve tıp arasındaki ilişki oldukça araştırılmaya değerdir. Dolayısıyla her aşamasında "yeniden üretim" olarak tanımlanacak bu süreç çeşitli ve sayısız tedavi biçimlerini bünyesinde barındırır. Bunlar din ve büyü temelli kutsallık atfedilen çeşitli simgeler, nesneler, bu alandaki uzman kişiler, şifacılar, kabile şefleri/büyükleri, dini önderler, ziyaret yerlerini de bünyesinde barındırmaktadırlar. Özellikle hastalık-sağlık arasındaki kültürel ilişki incelendiğinde, bu uygulamaların çağdışı ya da toplumların geri kalmışlığının bir sonucu olarak ortaya çıkan uygulamalar olmadıkları bilinmelidir. Bu çalışma, modern uygulamaların yanında, halkın tedavi amacıyla tercih ettiği geleneksel yöntemleri dinsel-büyüsel açıdan ele alacaktır. Ayrıca tedavi amaçlı gidilen ziyaret yerleri, buralarda yapılan dini içerikli uygulamalar, dinler tarihi, antropoloji ve halkbilimsel perspektiften bir değerlendirilmeye tabi tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Halk İnançları, Dinsel-Büyüsel Uygulamalar, Geleneksel Sağaltma Yöntemleri, Din ve Büyü İlişkisi, Geleneksel Tıp.

Abstract

In today's conditions, modern treatment methods are quite common and known. Medical facilities are carried out in a way that and accessible to people from all walks of life and the health policies of the state are carried out accordingly. Despite the improvements in health conditions, societies that have both traditional and modern lifestyles resort to religious-magical practices in treatment. This occupation, which is called traditional medicine or folk medicine, basically means the transfer of the emerging and applied treatment forms related to health and disease from generation to generation for many years. At the same time, some herbs used in treatment and various applications are included in the holy books, prophets, etc. The religious leaders' advice in this direction keeps interest in this area. In this regard, the relationship between religion and medicine is highly understandable, as healers are often regarded as gifted. Therefore, this process, which will be defined as "reproduction" at every stage, includes various and countless forms of treatment. These include various symbols and objects attributed to sacredness based on religion and magic, experts in this field, healers, tribal chiefs / elders, religious leaders, visiting places. Especially when the cultural relationship between disease and health is examined, it should be known that these practices are not outdated or emerging as a result of the

* Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi ABD., tuncismet@gmail.com, Orcid: 0000-0002-4767-8412

backwardness of societies. In this study, besides modern applications, the traditional treatment methods preferred by the people for treatment will be dealt with religiously and magically. In addition, the places visited for therapeutic purposes will be evaluated from the perspective of religious practices, history of religions, anthropology and folklore.

Keywords: Folk Beliefs, Religious Magical Practices, Traditional Treatment Methods, The Relationship between Religion and Magic, Traditional Medicine.

Giriş

Halkbilim, genel olarak bir topluma ait kültürel alandaki olguların tespitini yapan bir çalışma alanıdır. Halkbilimin sayısız araştırma konularından bazıları da halk inançlarını bünyesinde bulunduran sağlık ve hastalık kavramlarıyla ilgilidir. Halkbilim halkın manevi alanı ile daha çok ilgilenerek teknik olandan çok halkın zihinsel donanımının parçası olan kültürel olgularla ilgileniyor olsa da bir yandan da pratik kısımlar ve arka planıyla da ilgilenmektedir. Bunları belli araştırma yöntem ve teknikleri kullanarak ele alır. Bu konular arasında sağlık ve hastalıkla ilgili pratiklerin dini alandaki karşılığını araştırma öznesi yaparak halk bilgisini ve kültürünü kayıt altına alır.[1]

Günümüzde hastalık ve hastalığın tedavisi ile ilgili uygulamalar modern tıbbın ilgi alanına girmesine karşın, insanların geçmişten günümüze devam ettirdikleri başka çözüm yolları da vardır. Bunlar kimisi dini nitelikli uygulamalar iken kimileri de dini alanın dışında gelişen bazı uygulamaları kapsamaktadır. Bu bağlamda, *alternatif tıp*, *halk hekimliği*, *halk sağaltıcılığı* ya da *halk tababeti* olarak adlandırılan bu uğraşlar günümüzde hala etkin bir şekilde devam ettirilmektedir.

Halk hekimliği ya da sağaltıcılığı insanların geçmiş deneyimlerinden hareketle ve modern uygulamaların dışında hastalıkların tedavileri için geliştirdikleri geleneksel ilaç ve uygulamaların genel adıdır.[2] Halk hekimliğinde geleneksel bilginin büyük önemi vardır. Uygulamalar çoğunlukla sosyal normlar olarak ifade edilen yazılı olmayan ve zengin bir bilgi birikimi meydana getirmektedir. Bu bakımdan halk hekimliği uygulamaları modern tıbbın bilgisiyle büyük oranda örtüşmesine karşın, halkın tedavi sürecini zamanla çeşitli inançlara dayandırdığı görülmektedir. Bu süreçte dini alandan destek görmek amacıyla bazı yöntemlere başvurulması kaçınılmaz olmaktadır. Bu süreçte kimi batıl inanç, majik düşünce ve uygulamalar da ortaya çıkarak tedavinin bir parçasına dönüşmektedir. Çünkü hastalık rasyonel olmayan gerekçelere dayandırıldığında insan dışı bazı güçlerin neden olduğu bir süreç olarak algılanmakta ve bunlardan, hastalığın ortadan kalkması için çeşitli yardımlar beklenmesi söz konusu olmaktadır. Bu durumda başta kurban ve dua olmak üzere çeşitli dinsel-büyüsel uygulamalara baş vurmak zorunlu hale gelmektedir.[3]

İslâm Tıp geleneği içinde *Tıbb-ı Nebevi* konusu hem Kur'an hem de Hadislerde yer alan şifa tavsiyeleri ile oldukça geniş yer almaktadır. Bu konuda yer alan tavsiyelerin çoğunlukla dini boyutta olması halk tarafından kimi zaman değiştirilemez olarak algılanmış ve kutsal sayılmış, kimi zaman da uyulmaması dini açıdan sakıncalı görülmüştür.[4] Özellikle Hz. Muhammed'in bizzat tavsiye ve uygulamaları Müslümanlar tarafından dini değeri ile birlikte dikkate alınmıştır. Tedavi açısından hangi

---

[1] Julius Krohn-Kaarle Krohn, *Halk Bilimi Yöntemi*, çev. Günsel İçöz (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2004), 1.

[2] Sedat Veyis Örnek, *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966), 105.

[3] Arif Korkmaz, "Tıp ve Din", *Din Sosyolojisi,* ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapçıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 308.

[4] Veli Atmaca, *Tarih Boyunca İnanç Tıp İlişkisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020).16.

uygulamaların ve nelerin ne ölçüde yapılması gerektiği dönemin koşullarının ve hakim kültürün yansıması olarak yorumlanabilir.[1]

Hastalığa yönelik tutum ve tedavi yöntemlerinin sadece fiziki müdahale gerektirmediği, bu yöndeki uygulamaların önemli kısmının din ve kültür açısından ele alınan bir konu olduğu görülmektedir. Bu bakımdan hastalığın tedavisinde dinsel-büyüsel yöntemlerin uzun süre insan hayatında belirleyici bir konumda olmuş, farklı uygarlık ve dini topluluklardaki pratiklere yansımıştır.

1. Tıp, Büyü ve Din İlişkisi

Tıp ve din arasındaki ilişki antik dönem toplumlarından vahye dayanan büyük geleneklere kadar yakın hatta iç içe bir ilişki söz konusudur. Eski Mısır'da hekimler aynı zamanda din adamı olarak yetiştirilirlerdi.[2] Hıristiyan kültüründe din adamları aynı zamanda tedavi edici rolleriyle de bilinmekteydiler. Kiliseler etrafında kurulan bazı şifahaneler ve hastanelerde sağlık ve din hizmeti birlikte verilmekteydi. İslâm dünyasında pek çok eğitim kurumu aynı zamanda sağlık hizmeti verecek şekilde inşa edilmiştir. Bu bağlamda *medrese* ve *darüşşifa* kavramları aynı yapı içinde din adamının aynı zamanda hekim kimliği de edindiği görülmektedir.[3]

Tarihsel seyir içinde sağlık ve hastalığa ilişkin algılarda farklılaşan uygulamalar modern tıp ile dinsel-büyüsel uygulamaların da içinde yer aldığı halk tıbbı arasında hastalığın nedeni, algılanışı ve tedavi usulleri arasında belli farklılıklar ortaya çıkarmıştır. Her şeyden önce modern tıp uzmanlaşmış bir ekip aracılığıyla yürütülmektedir. Halk tıbbının uzmanlaşmış bir ekipten yoksun olduğu düşünülse de bu alanda belli oranda uzmanlaşmalar söz konusudur. Özellikle Anadolu'da "ocaklık" kurumu bu tür uzmanlaşmaya örnek olarak gösterilebilir.[4] Halk tıbbında hastalığın sadece bedenen değil ruhunun iyileştirilmesini de kapsamaktadır. Bu bakımdan hak tıbbı "doğal halk tıbbı" ve "dinsel-büyüsel uygulamalar" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Doğal halk tıbbında ferdin bedensel hastalıklarını çeşitli bitki, şifahi araçlar kullanma söz konusu iken dinsel-büyüsel uygulamalarda genel olarak ruhsal bozuklukları metafizik alan varlıkları ile ilişki kurduğu düşünülen uygulamalar şeklinde karşımıza çıkmaktadır.[5]

İnsanların hastalık ve hastalığa bağlı durumlarla ilgili öngörü ve düşünceleri birbirinden farklıdır. Yaşam tarzı ve gelişmişlik seviyeleri göz önünde bulundurulduğunda, farklı toplumların hastalığın ortaya çıkışı ve tedavileri konusunda farklı uygulamaları olabilmektedir. İnsanların hastalığa bakış açılarının temelde üç nedene bağlı olduğu görülmektedir: (1) Hastalığı doğrudan insan eylemine bağlama, (2) Tinsel ya da doğaüstü bir varlığa bağlama, (3) İnsanın hastalığı doğal nedenlere bağlaması. İnsanın hastalığın nedenleri konusunda görüşleri genellikle bu üç nedene bağlama konusunda fikir birliği söz konusudur. Her ne kadar günümüz şartlarında hastalığın nedenleri konusunda daha rasyonel gerekçeler öne sürülmekte ve kabul edilmekte ise de yakın geçmişte dini ya da buna bağlı nedenler daha fazla kabul görmekteydi.[6]

---

[1] Talip Demir, "İslâm-Tıp Etkileşiminin Sosyolojik Bir Ürünü Olarak Tıbb-ı Nebevi", ANTAKİYAT 3/1 (2020), 26.

[2] Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astropnomi ve Tıp* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991), 125; Talip Demir, *Din ve Tıp: Sekülerleşme Perspektifinden Bir Yaklaşım* (İstanbul: Muhayyel Yayıncılık, 2020), 94-120.

[3] M. Akif Kılavuz, "Hasta Hekim İlişkileri Açısından Din Öğretiminin Önemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 74.

[4] Fevzi Rençber, *Hak Muhammede Ali Aşkı Adıyaman Alevileri* (Ankara: Gece kitaplığı, 2016), 199-201.

[5] Melike Kaplan, "Halk Tıbbının Kökenleri: Teşhisten Tedaviye Din ve Büyü İlişkisi", *Milli Folklor* 91 (2011), 151.

[6] William Halse Rivers, *Tıp Büyü ve Din*, çev. İbrahim Enis Köksaldı (İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2004).

İnsanların hastalığı doğal nedenlere bağlama becerisi zaman içerisinde tıp da dahil olmak üzere birçok bilimin gelişmesini sağlamıştır. Özellikle mikrobun keşfi ile birçok hastalığın nedeninin daha net ve rasyonel açıklanması sağlanmış oldu. Bunun yanı sıra antik dönem insanı için anlaşılması zor olan ya da neden sonuç ilişkisi çerçevesinde açıklanamayan çoğu olay ve olgu anlaşılmaz ve karmaşık bir hal teşkil etmekteydi. Bu dönemde gerek doğa olayları gerekse de kişilerin başına gelen kötü durumlar doğaüstü sebeplere dayandırılmaktaydı. Özellikle insanların kötü ruhların etkisinde kaldıkları düşüncesi baskın bir neden olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu gibi kötü ruhları kovacak kişiler ise zamanla büyü ve büyücülük uygulamalarını meydana getirmişlerdir. Bu dönemde hastalık Tanrısal bir varlığın elinden çıkan ve tanrının alanı olarak görülen bir durum olarak karşımıza çıkarmaktadır. Böylece ortaya çıkan problemden kaynaklı olarak kızdırıldığı düşünülen tinsel varlığı kurban, adak, yakarış ile yeniden memnun etme çabası ile hastalık sona erdirilmeye çalışılmıştır.[1]

Geleneksel ya da halk hekimliği uygulamaları din ve kültür perspektifinden ele alındığında, kaderci bir yaklaşımın ortaya çıktığı söylenebilir. Halk arasında hastalığın Allah'tan olması ve yine şifasının da Allah tarafından verildiğine olan inanç bu yönde kaderci anlayışa örnek verilebilir. İnsanların sorunların kökeni hakkındaki düşüncelerine bir çözüm veyahut seçenek olarak buldukları kader inancı insanların münasebetler karşısında kabullenmeye, boyun eğmeye yöneltmektedir. Bu durum bazı hastalıklar karşısında insana güç verirken bazı zamanlarda ise çok basit bir tedavi yönteminin bile uygulanmasına engel olabilmektedir. Yahudi kutsal metinlerinde Tanrı'nın günahları sebebiyle insanları cezalandırmak için hastalık gönderdiği ve daha sonra şifayı da yine kendisinin verdiği çoğu yerde geçmektedir. Hristiyanlıkta İsa'nın insanları Tanrı adına iyileştirdiği yer almaktadır.[2] İslâm'da ise Kur'an'da Allah'ın yaratma eylemi ve insanın biyolojik ve fizyolojik özellikleri ile ilgili ayrıntılar mevcuttur.[3] Allah insanları isterse çeşitli şekillerde sıkıntı içine düşürebileceğini belirtmiştir.[4] Ayrıca sağlığı kötü yönde etkilediği, cinnet, cinlenme, büyülenme gibi kavramlar Kur'an-ı Kerim'de yer almaktadır.[5] Kur'an'da açık şekilde halk hekimliği ile ilgili ayet bulunmamakla birlikte bazı ayetlerde Hz. Lokman'la ilgili ifadelerden kendisinin hastaları iyileştiren bir kişilik olduğu anlaşılmaktadır. Yine sağlık açısından yenilmemesi gereken yiyecek ve hayvanlarla ilgili de ayetler bulunmaktadır. Aynı zamanda bazı hadislerde Hz. Muhammed'in şifa amacıyla yaptıkları ve söyledikleri Müslümanlarca dikkate alınmaktadır.[6]

İslâm öncesi Arap toplumu genellikle olayların meydana gelmesini gök cisimlerinin hareketlerine, kuşların uçuş istikametlerine, fal okları gibi kozmik ve mitolojik unsurları yorumlayarak anlamaya çalışmıştır.[7] İslâm öncesi kültüre bakıldığında sağlığın bozulma nedenleri arasında insan ruhunun kötü ruhların etkisinde olduğuna inanılmaktaydı. Bu nedenle büyücülük ve benzeri işlemler kahinler tarafından yürütülmüştür. Örneğin şifa getireceğini inandıkları çeşitli taşları

---

[1] Demir, *Din ve Tıp: Sekülerleşme Perspektifinden Bir Yaklaşım*, 108.

[2] *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016). Kitab-ı Mukaddes'te yer alan "hasta" ve "hastalık" ile ilgili ayetler hakkında geniş bilgi için bk. *Kutsal Kitap Dizini (Geniş Kapsamlı)* (İstanbul: Yani Yaşam Yayınları, 2004), 954-956.

[3] el-Enam 6/2 , el-Müminun 23/12, el-Saffat 37/11, el-Rahman 55/14 vd.

[4] el- İsra 17/25, el-Enam 6/46, el-Yasin 36/66 vd.

[5] el-Hicr 15/6, el- Şuara 26/27, el-Duhan44/14 vd.

[6] Sami Kılıç, "Halk Hekimliği/Sağaltma Ocakları İle İlgili İnanışlar", *Halk İnançları,* ed. Durmuş Arık-Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 310; Demir, "İslâm-Tıp Etkileşiminin Sosyolojik Bir Ürünü Olarak Tıbb-ı Nebevi", 27.

[7] Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu* (2018: Kuramer Yayınları, 2018), 77.

yanlarında gezdirir, hatta onları boyunlarına asarlardı.[1] Şifacılar genelde kahinler olup, puta tapıcılığın yaygın olduğu Arap toplumunda şifa getirdiği inanılan putlar da mevcuttu.[2] Bu bağlamda cahiliye döneminde yaygın olarak kullanılan nazar, büyü, fal vb. sakınma uygulamaları kültürel olarak devam etmiş ve Müslüman olunduktan sonra da Araplar arasında devam ettiği bilinmektedir.[3] Bu uygulamaların aynı zamanda çeşitli Hıristiyan gruplar arasında devam ettirildiği de bilinmektedir.[4]

Hastalık konusunda tıp ve din iç içe geçen uygulamalarla yürütülmüş ve birbirinden bağımsız görülmemiştir. Çoğu toplumda hastalık yapıcı etmenler halk arasında genellikle doğaüstü gerekçeler öne sürülerek anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu bakımdan hastalığın dini alandaki yansımalarının halk içindeki etkisini göstermesi bakımından Andrew Nikiforuk, *Mahşerin Dördüncü Atlısı* (2000) isimli çalışmasında veba hastalığının dinsel-büyüsel yönüne çarpıcı bir anlatımla dikkat çekmektedir. Buna göre veba, bir köylünün sırtında tüm köyleri gezerek herkese hastalık bulaştıran *"beyaz pelerini uçuşan şişman bir veba bakiresi"* olarak tasvir edilmektedir.[5]

Bu tür anlatılar halk hikayelerinde uzun uzadıya yer almaktadır. Hastalık türleri ve hastalığın fazla olması insanları daima üstün güçlerden ya da Tanrı ve tanrısal varlıklara yakarmalarını, dua etmelerini ve onlardan medet ummalarını gerekli hale getirmiştir. Rivers'in de dikkat çektiği gibi hastalığın nedenine ilişkin inançların genellikle insan nedenli ile tinsel ve doğaüstü varlıklara bağlandığı görülmektedir. Örneğin bir savaşta elde edilen başarı savaşçıların bütün yeteneklerinden ziyade kabile ya da topluluk büyücüsünün savaşçı ve savaş teçhizatını yönlendirmesine bağlanmaktadır.[6] Aynı şekilde İslâmi gelenekte iyi bilindiği gibi Allah'ın yardımı ve koruyuculuğu açık şekilde yer almaktadır. Bu duruma bir örnek verilirse şayet, Bedir Savaşı'nda müşrikleri bozguna uğratan doğrudan Allah'tır.[7] Aynı zamanda Kitab-ı Mukaddes'te birçok yerde Tanrı'nın şifa verdiğine dair ayetler bulunmakta ve İsa'nın şifa dağıtan biri olarak büyük halk kitleleri tarafından kabul gördüğü yazılmaktadır.[8] Kur'an-ı Kerim'de de Hz. İsa'nın hastaları iyileştirme hadisesi değinilerek bu konuda paralel bir anlatım söz konusudur.[9] Burada sağlıklı kalmak için gerek geleneksel kabile yaşamında gerekse de büyük dini geleneklerde tıp ve din arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Yapılan güncel çalışmalar göstermektedir ki halk arasında sağlıklı olabilmek için dinsel-büyüsel pratiklere başvurulduğu ve çeşitli sakınmaların değerini koruduğu görülmektedir.[10]

Tıbbi uygulamalarda salt rasyonel çözümlere başvurmak insanın dini alanla olan ilişkisi bakımından yeterli görülmemektedir. Bu bağlamda kişinin ruhsal açıdan tıbbi uygulamanın daha etkin bir şekilde sonuçlanması için dinsel-büyüsel pratiklere başvurması kişiyi hastalıktan daha erken kurtulmak için motive etmektedir.

---

[1] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 98.

[2] Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 117; Fatih Duman, *İslâmiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006), 75, 87.

[3] Dönem hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 77-126.

[4] Kasım Ertaş, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 281.

[5] Andrew Nikiforuk, *Mahşerin Dördüncü Atlısı*, çev. Selahattin Erkanlı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 13-14.

[6] Rivers, *Tıp Büyü ve Din*, 18.

[7] Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali. Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 213, el-Enfal 8/17-18.

[8] *Kitâb-ı Mukaddes*, Luka 6/17-19.

[9] el-Ali İmran 3/49.

[10] Ayşe Koyun, "Kadınların Gebelik, Doğum ve Yenidoğan Bakımına İlişkin Geleneksel İnanç ve Uygulamaları", *Aile ve Toplum* 6/22 (2010), 62-63.

2. Dinsel-Büyüsel Nitelikli Tedavi ve Uygulamalar

Bir toplumdaki tedavi biçimlerinin dini alanın etkisinde olması, o toplumun geçmişten süregelen belli bir olaya, olguya veya nesneye kutsallık atfetmesiyle ortaya çıkmakta ve buna bağlı olarak çeşitli uygulamalar sürekli hale gelmektedir. Geleneksel yaşam biçimlerine sahip toplumlardan günümüz insanının müntesibi olduğu büyük dini geleneklere, genellikle *kutsal tedavi* olarak bilinen ve *kutsal tedavi ediciler* şeklinde çeşitli tanımlamalar bulunmaktadır. Antik dönemlerden günümüze dinsel-büyüsel uygulamaların tedavilerde görünür olduğu bilinmektedir. Buna göre pek çok arkeolojik kazıda din adamı-tıpçı, büyücü-tıpçı karakterleri bir kişide bulunabilmektedir. Antik dönemden günümüze tedavide kullanılan ilaçların yanında çeşitli sihri formüller ve dualar kullanılmıştır. Tedavi edicilerden bazılarının görevi cin vb. kötü karakterli varlıkları vücuttan çıkartmak olarak belirtilmiştir.[1]

Hastalıklarla ilgili dinsel-büyüsel uygulamaların dışında çeşitli pratikler olmasına karşın, dini alana yönelik uygulamaların tedavilerde nasıl yer aldığını çeşitli örneklerle göstermek mümkündür. Hastalıkta tedavi edici rolleri bakımından Anadolu'da izlerine rastlanılan çeşitli şaman uygulamaları en bilinenlerin başında gelmektedir. Türk dünyası olarak tanımlanan Orta Asya ve çoğu geleneksel yaşam tarzına sahip kabile ve küçük ölçekli yerleşim yerlerinde tedavide en etkin rol oynayanlar şamanlardır.[2] Şamanların toplumda görevleri arasında hastalıkları sağaltmak ve ölülerin ruhlarının öte dünyaya gidişlerine eşlik etmektir.[3] Bu bakımdan dini tören ve büyücülük ile hastalığa müdahale etmek şamanın toplumdaki başlıca görevidir.[4] Buna göre hastalık ruhun kaybedilmesine veya çalınmasına bağlı olarak ortaya çıkar. Şaman olan kişi sadece ruh çağırıp Tanrı'ya kurban takdim eden bir kişi değil aynı zamanda ruh güdücü olarak tedavi edici bir özelliğe de sahiptir. Hastalık genel ve özel olmak üzere sınıflandırılır. Genel olan hastalık bir hayvanın hastalanması gibi halkı ilgilendiren hastalık cinslerini kapsarken özel kabul edilen hastalık kişi ile ilgilidir ve bu hastalık tedavisine sadece şaman katılabilir.[5] Şamanizm'de hastalık ile ilgili başka bir inanç ise bir kişinin aile üyelerinden birinin ölümünün ardından ruhun başka bir aile üyesine geçerek onu hasta etmesine dayanır.[6] Bunun için de ruhun çıkarılması gerektiğinden tedavi yöntemi olarak şaman eşliğinde davul çalınır. Şaman davulun tokmağını birbirine vurarak ve çeşitli ilahiler okuyarak vücuttan kaçan ruhu tekrar vücuda sokmaya ve vücuttaki kötü ruhu kovmaya çalışır.[7] Bu bakımdan şamanlar Orta Asya Türklerinde çoğunlukla hastalıkları tedavi edici yönü ile ilgilenen ve aynı zamanda kötü ruhlarla mücadele eden kişiler olarak bilinmektedirler.[8] Geniş bir coğrafyaya yayılmış olan şaman uygulamaları Anadolu'nun pek çok yerinde

---

[1] Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda*, 125-126.
[2] Atmaca, *Tarih Boyunca İnanç Tıp İlişkisi,* 119, vd.
[3] Sedat Veyis Örnek, *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 2000b), 54; Harun Güngör, *Türk Din Etnolojisi* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2012), 55.
[4] Güngör, *Türk Din Etnolojisi*, 66; Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 65.
[5] Güngör, *Türk Din Etnolojisi*, 57.
[6] Örnek, *İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, 54-55; Demir, *Din ve Tıp: Sekülerleşme Perspektifinden Bir Yaklaşım*, 97-98.
[7] Cemal Anadol, *Tarihten Günümüze Doğu ve Batı Kültürlerinde Halk İnanışları Büyü* (İstanbul: Kamer Yayınları, 1997), 167.
[8] Erman Artun, *Türk Halkbilimi* (Adana: Karahan Kitabevi, 2013), 244.

kültürel olarak varlığını devam ettirmektedir. Bu bakımdan şamanlığın tedavide dinsel-büyüsel etkisi oldukça yayındır.[1]

Büyü ve büyücük dinsel-büyüsel tedavi uygulamalarında en fazla başvurulan yöntemlerdendir. Büyünün uygulandığı en eski yerlerinden olan Eski Mısır'da, hekimler mabetlerde yetişirdi. Mısır'da ruhlar ve şeytanlar hastalık nedeniydiler ve bu nedenle çeşitli büyüler kullanılmaktaydı.[2] Hikmet Tanyu büyüyü, *'' tabiatüstü gizli güçlerle ilişki kurularak yahut kendilerinde gizli güçler bulunduğuna inanılan bazı tabii nesneler kullanılarak zararlı, faydalı veya koruma gayeli bazı sonuçlar elde etmek için yapılan işler''* olarak tanımlamaktadır.[3] Büyünün en önemli yönü, onun sağlık ve halk hekimliği ile olan uyumudur. Psikoz ve nevrozlara yönelik sağaltımda pek çok toplumda başvurulan bir yöntemdir.[4] Özellikle büyünün ak ve kara şeklinde ayrılan türlerine bakıldığında *ak büyü* olumlu bir özellik taşıyarak hem koruyucu hem iyileştirici bir özelliğe sahip olarak görülürken, *kara büyü* daha ürkütücü ve sakınılması gereken bir durumdur.[5] Büyüye benzer bir sakınma da nazar konusunda karşımıza çıkmaktadır. Nazar "*bakmak, görmek; düşünmek"* anlamına gelmektedir ve *"beğenilen bir şeye kıskançlıkla bakmak ve zarar verecek şekilde onu etkilemek"* şeklinde sağlığa dönük olumsuzluk içermektedir.[6] Halk arasında oldukça yaygındır ve kişinin dahi kendisine nazar değdirebileceği inancı mevcuttur. Buna göre kötü göze sahip birinin gözünden çıkan zehir veya benzeri bir şey değdiği şeye zarar verir, hatta onu helak eder.[7] Nazar geçmişten günümüze birçok medeniyette inanılan ve korunması gereken bir durum olarak kabul görülmüştür. Eski Yunan, Mısır başta olmak üzere pek çok antik dönem ve günümüz medeniyetinde yaygın olan bir inanç olarak karşımıza çıkmaktadır. Geçmişten günümüze nazardan korunmak için nazar boncuğu, at nalı, yumurta kabuğu, muska gibi nazarlıklar kullanmakla birlikte kurşun döktürme, ayet okuma yaygın korunma yollarıdır.[8] Nazardan korunmanın en bilindik yollarından biri de Anadolu'da yayın olarak görülen nazar boncuklarının üzerine yazılan maşallah yazısıdır. Bu uygulama evlerin üzerindeki kapı üstlerine, odalara, araçlara, iş yerlerine, hayvanların boyunlarına ve göz değecek her türlü yere ve eşyaya asılabilir.[9]

Nazardan korunmayla ilgili eski Türk inançlarından olan sağaltımın *Fatma Ana Eli* şeklinde halk arasında nazardan korunma yolu olarak sürdürüldüğü görülmektedir. Buna göre İslâmiyet'in kabulüyle şifacı şamanlar zamanla İslâmi duaları kendi ayinlerinde kullanmış ve çeşitli *Ocak*lar meydana getirerek bu kültürün devam etmesini sağlamışlardır. Fatma Ana (Hz. Fatıma)'yı pirleri olarak gören ve icralarını "el benim değil Fatma Ana'nın" sözüyle dini alanda meşru bir zemin oluşturma yoluna

---

[1] Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri* (Ankara: Babil Yayıncılık, 2005), 103-105; Yaşar Kalafat, *Kuzey Azerbaycan-Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'ta Eski Türk Dini İzleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998).

[2] Berat Ceran, *Antik Mısır ve Eski Anadolu Uygarlıklarında Tıp* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 32.

[3] Hikmet Tanyu, "Büyü", *TDV İslâm Ansiklopeedsi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 501.

[4] Kudret Emiroğlu, "Büyü", *Antropoloji Sözlüğü*, ed. Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004a), 170.

[5] Örnek, *İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, 145.

[6] Salime Leyla Gürkan, "Nazar", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 343.

[7] Zeki Çıkman, *Folklorumuzda ve Edebiyatımızda Göz* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977), 46.

[8] Nilgün Çıblak, "Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnancı ve Bunlara Bağlı Uygulamalar", *Türklük Bilimi Araştırmaları* 15/2004); Ertaş, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri*, 284-285; Çıkman, *Folklorumuzda ve Edebiyatımızda Göz*.

[9] Atmaca, *Tarih Boyunca İnanç Tıp İlişkisi,* 120.

gitmişlerdir. Zamanla İslâmî bir kimliğe bürünen bu uygulama dua, tükürük, su ve kurşun dökme gibi unsurların dahil edilmesiyle zenginleştirilmiştir.[1]

Tedavi için başvurulan en önemli uygulamalar içinde adak ve adak yerleri gelmektedir. Pek çok açıdan ilgi gören adak konusu, özelikle hastalığın ortadan kalkması için oldukça bilinir bir uygulamadır. Adak kısaca "ilahi bir kudrete, dileğin yerine getirilmesi karşılığında bulunulan vaat"[2] olarak tanımlanmaktadır. Adaklar, yatır olarak adlandırılan erenlere, evliyalara, halk arasında kutsal sayılan taş ve ağaçlara adanır.[3] Halk arasında çocuğu yürüyen, hastası iyileşen ya da kötü bir olaydan kurtulma sonrası adaklar adanır. Bu durum adak kurbanın ya da büyüklüğüne göre değişebilir basit şekliyle bir horoz kurban edilerek ve kan akıtılarak gerçekleştirilmiş olur.[4] Adak pek çok toplumda dinsel-büyüsel niteliği olan ve başvurulan bir uygulamadır. Eski Yunan ve Roma toplumlarında, Doğu dini geleneklerinde, Semavi dinlerde, İslâm öncesi Araplar arasında ve pek çok pagan inançlara mensup topluluklarda adak yaygın olarak uygulanmaktadır. Anadolu'da özellikle mum yakma, bez bağlama, horoz kesme, tatlı ve şeker dağıtma şeklinde adak biçimleri görülür. Özellikle İslâm dini tarafından kabul görmeyen ermişler veya veli olarak tabir edilen kişiler ve yatırlar üstünden adak adanması da yaygındır.[5]

Tedavide başvurulan dinsel-büyüsel pratiklerden bazıları da doğum, çocuk sahibi olma, sağlıklı çocuk doğurma, gebe kalma isteğiyle yapılan pratikler ya da gebeliğe engel durumların ortadan kalması için yapılanlardan oluşmaktadır. Çoğu toplumda önemli olan geçiş törenleri arasında yer alan doğum ve buna bağlı uygulamalar genellikle pratiklerde dinsel-büyüsel işlemler uygulanarak başarıya ulaştırılmaya çalışılır.[6] Çocuk sahibi olmak için mezarlıklara ve kutsal yerlere sığınma, başkalarının çocuğuna sarılma ya da ona sahip çıkma, evliya ve yatırlara adak adama, anne ve çocuğuna kötülüklerden korunması için ziyarete gelenlerin odanın kapısına konulan ateşin üzerinden atlaması, lohusa kadının kırk gün evden çıkmaması vb. pek çok uygulama hastalıktan korunma ya da hastalığın neden olduğu olumsuzlukları ortadan kaldırmak amacıyla yapılmaktadır.[7]

Aynı zamanda çocuğun zayıflığı ya da hasta olması söz konusu olduğunda yapılan uygulamalar mevcuttur. Gelişmemiş, zayıf veya çelimsiz bebek anlamına gelen *aydaş* (aydeş) sözcüğü ile ifade edilen uygulamada çocuk delikli taştan geçirilmektedir.

---

[1] Hasan Kızıldağ-Feride Kızıldağ, "Şaman'dan Ocaklı'ya Nazar Tedavi Geleneği", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 73 (2018), 289; Meryem Bulut, "Geçiş Ritüellerinden Doğum: Sağaltım Yolları", *Journal of Turkish Studies* 12/21 (2017), 128.

[2] Kudret Emiroğlu, "Adak", *Antropoloji Sözlüğü*, ed. Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın, (2004: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004b), 11.

[3] Rençber, *Adıyaman Alevileri*, 133.

[4] Hikmet Tanyu, *Türkiye'de Adak ve Adak Yerleri* (Ankara: Elips Kitap, 2007), 30.

[5] Emiroğlu, "Adak", 11-12; Tanyu, *Türkiye'de Adak ve Adak Yerleri*; Ünver Günay, "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/15 (2003); Abdurrahman Küçük-Mehmet Alparslan Küçük, *Türkistan'dan Türkiye'ye Alevilik-Bektaşilik* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2009), 45-46.

[6] Orhan Acıpayamlı, *Türkiye'de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1961); Kemal Polat, *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 70; Gamze Bozkuş Eğri-Akın Konak, "Doğum Sonu Dönem ile İlgili Geleneksel İnanç ve Uygulamalara Dünyadan ve Türkiye'den Örnekler", *Zeitschrift für die Welt der Türken* 3/143-155 (2011); Küçük-Küçük, *Türkistan'dan Türkiye'ye Alevilik-Bektaşilik*, 46-47.

[7] Sedat Veyis Örnek, *Türk Halkbilimi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000a), 132-133; Harun Güngör-Mustafa Argunsah, *Gagauzlar (Gagauz Türklerinin Etnik Yapısı, Nüfusu, Dili, Dini, Folkloru Hakkında Bir Araştırma)* Ötüken Neşriyat, 1998), 103; Polat, *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*, 65-75; Acıpayamlı, *Türkiye'de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*; Bulut, "Geçiş Ritüellerinden Doğum: Sağaltım Yolları", 126.

Özellikle öksürük ya da boğmaca olan, yürüyemeyen, konuşamayan çocukların delikli taşlardan geçirilerek şifa bulmaları amaçlanmaktadır. Ayrı zamanla taşla yapılan bir diğer uygulama da çocuğun musalla taşına yatırılmasıdır. Buna göre musalla taşına yatırılan çocuğun yaşayıp yaşamayacağı taş tarafından ayırt edilir.[1]

Halkın daha çok geleneksel yaşam tarzı sürdürdüğü yerleşim yerlerinde dinsel-büyüsel pratikleri uygulamak, hastanelere oranla daha cazip gelmektedir. Nitekim yapılan bir alan çalışmasında da görüldüğü gibi halk hekimliği uygulamalarında "dini ve batıl inanç kaynaklı tedaviler" en fazla başvurulan yöntemler olmuşlardır.[2] Ulaşılabilirliği ve doğaüstü nitelikle olması, bu tür pratikleri halk arasında daha cazip hale getirmektedir. Bunun temel nedeni geçmişte insanoğlunun kendini savunmasız ve çaresiz hissetmesinden kaynaklanan psikolojik ve teknik yetersizliklerden dolayı doğaüstü güçlere başvurma gereği duymasıdır.[3] Bu bakımdan kutsal, doğaüstü ya da metafizik alana ilişkin meydana gelen bu iletişim ve ilişki biçimi bu tür pratiklerin ortaya çıkmasını ve günümüze kadar varlığını devam ettirmesini sağlamıştır. Toplumda geleneksel hale gelen bu uygulamaların yerine getirilmemesi durumunda toplumda belli yönlerden eksikliklerin ve aksaklıkların ortaya çıkacağı yönünde belli kanaatler oluşmaktadır. Bu durum yapılan çeşitli alan çalışmalarıyla ortaya çıkarılmıştır.

Sonuç

Modern anlamda sağlık hizmetlerinin geldiği seviye düşünüldüğünde, insanoğlu geçmişte bazı çözüm yolları üretmiştir. Bunlar günümüzde bir kısmı tıbbi uygulamalara uygunluk göstermekle birlikte bir kısmı da batıl inanç olarak kabul edilen çeşitli dinsel-büyüsel pratikler olarak değerlendirmektedir. Bu uygulamalar kültürel aktarım yoluyla sosyal normlar içinde yaşama imkânı bulmuş ve aynı zamanda günümüzde de varlıkları devam ettirmektedir. Bu bağlamda hastalığın çeşitli sebepleri bulunmakta ve bunların bir bölümü dinsel-büyüsel alana yönelik olduğu için pratikler aynı zamanda kültürel nitelik kazanmıştır. Dolayısıyla, modern yöntemlerin sağlıkta öncelikli nitelik kazanmış olması, toplumların geleneksel yöntemleri terk etmeleri anlamına gelmemektedir. Aynı zamanda bu tür uygulamalar form değiştirerek toplumda etkinliklerini devam ettirmektedirler.

Hastalık ve buna bağlı ortaya çıkan rahatsızlıkların önemli bir kısmı, din ve dinsel-büyüsel nitelik taşıyan sebeplere bağlandığından, hastalığın tedavisinde bu yönde uygulamalar kaçınılmaz olmaktadır. Çünkü insanın metafizik alana ilişkin bilgi eksikliği bu yönde uzmanlaşmış kişilerden yardım talep etmesini gerektirmektedir. Özellikle bela, musibet, nazar gibi kaynağı bilinmeyen ve yardım alınması gereken alanlarda din adamlarına başvurulması, onların dini hizmetlerin yanında sağlık konusunda da birer başvurucu konuma getirtmiştir. Bu bakımdan halkın manevi alana yönelik beklentileri içinde hastalık ve hastalığa bağlı durumların bertaraf edilmesinde din adamları önemli yer almaktadır. Günümüzde sağlık ve hastalık olgusu dinsel-

---

[1] Hikmet Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968), 88 vd; Salih Kürşad Dolunay, "Şarkikarağaç'ta Taşla İlgili İnanç ve Uygulamalar ve Etnografik Açıdan Taşın Kullanımı", *Kültürümüzde Taş,* ed. Emine Gürsoy Naskali-Murat Koçak (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 164-166.

[2] Akın Konak, "Köysel Bölge Sağlık Hizmetlerini Değerlendirme Metodolojisi" Adlı Eserin Tıbbi Antropoloji Açısından İncelenmesi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi* 10 (1977), 92; Bulut, "Geçiş Ritüellerinden Doğum: Sağaltım Yolları"; Dini inanç ve uygulamaların tedavideki etkisi için bk. Kılavuz, "Hasta Hekim İlişkileri Açısından Din Öğretiminin Önemi", 75-76.

[3] Kaplan, "Halk Tıbbının Kökenleri: Teşhisten Tedaviye Din ve Büyü İlişkisi", 150.

büyüsel alanda çok fazla uygulamanın bulunduğu bir alan olarak ilgi çekmeye devam etmektedir.

Kaynakça

Acıpayamlı, Orhan. *Türkiye'de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1961.

Anadol, Cemal. *Tarihten Günümüze Doğu ve Batı Kültürlerinde Halk İnanışları Büyü*. İstanbul: Kamer Yayınları, 3. Basım, 1997.

Apak, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*. 2018: Kuramer Yayınları, 2. Basım, 2018.

Artun, Erman. *Türk Halkbilimi*. Adana: Karahan Kitabevi, 10. Basım, 2013.

Atmaca, Veli. *Tarih Boyunca İnanç Tıp İlişkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.

Bulut, Meryem. "Geçiş Ritüellerinden Doğum: Sağaltım Yolları". *Journal of Turkish Studies* 12/21 (2017), 121-132.

Ceran, Berat. *Antik Mısır ve Eski Anadolu Uygarlıklarında Tıp*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008. http://acikerisimarsiv.selcuk.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/9640/219204.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Çıblak, Nilgün. "Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnancı ve Bunlara Bağlı Uygulamalar". *Türklük Bilimi Araştırmaları* 15/(2004), 103-125.

Çıkman, Zeki. *Folklorumuzda ve Edebiyatımızda Göz*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977.

Demir, Talip. *Din ve Tıp: Sekülerleşme Perspektifinden Bir Yaklaşım*. İstanbul: Muhayyel Yayıncılık, 2020.

Demir, Talip. "İslâm-Tıp Etkileşiminin Sosyolojik Bir Ürünü Olarak Tıbb-ı Nebevi". ANTAKİYAT 3/1 (2020), 24-43.

Dolunay, Salih Kürşad. "Şarkikarağaç'ta Taşla İlgili İnanç ve Uygulamalar ve Etnografik Açıdan Taşın Kullanımı". *Kültürümüzde Taş*. ed. Emine Gürsoy Naskali-Murat Koçak. 157-199. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.

Duman, Fatih. *İslâmiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri*. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Eğri, Gamze Bozkuş-Konak, Akın. "Doğum Sonu Dönem ile İlgili Geleneksel İnanç ve Uygulamalara Dünyadan ve Türkiye'den Örnekler". *Zeitschrift für die Welt der Türken* 3/143-155 (2011),

Emiroğlu, Kudret. *Antropoloji Sözlüğü*. ed. Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004a.

Emiroğlu, Kudret. *Antropoloji Sözlüğü*. ed. Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın. 2004: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004b.

Ertaş, Kasım. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Günay, Ünver. "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/15 (2003), 5-36.

Güngör, Harun. *Türk Din Etnolojisi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2012.

Güngör, Harun-Argunsah, Mustafa. *Gagauzlar (Gagauz Türklerinin Etnik Yapısı, Nüfusu, Dili, Dini, Folkloru Hakkında Bir Araştırma)*. Ötüken Neşriyat, 1998.

Gürkan, Salime Leyla. "Nazar". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/443-444. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kalafat, Yaşar. *Kuzey Azerbaycan-Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'ta Eski Türk Dini İzleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.

Kalafat, Yaşar. *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Babil Yayınclık, 4. Basım, 2005.

Kaplan, Melike. "Halk Tıbbının Kökenleri: Teşhisten Tedaviye Din ve Büyü İlişkisi". *Milli Folklor* 91 (2011), 150-156.

Kitâb-ı Mukaddes. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016.

Kılavuz, M. Akif. "Hasta Hekim İlişkileri Açısından Din Öğretiminin Önemi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 73-86.

Kılıç, Sami. "Halk Hekimliği/Sağaltma Ocakları İle İlgili İnanışlar". *Halk İnançları*. ed. Durmuş Arık-Ahmet Hikmet Eroğlu. 309-323. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

Kızıldağ, Hasan-Kızıldağ, Feride. "Şaman'dan Ocaklı'ya Nazar Tedavi Geleneği". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 73 (2018), 287-294.

Konak, Akın. "Köysel Bölge Sağlık Hizmetlerini Değerlendirme Metodolojisi" Adlı Eserin Tıbbi Antropoloji Açısından İncelenmesi". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi* 10 (1977), 85-96.

Korkmaz, Arif. "Tıp ve Din". *Din Sosyolojisi*. ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapçıoğlu. 307-366. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Koyun, Ayşe. "Kadınların Gebelik, Doğum ve Yenidoğan Bakımına İlişkin Geleneksel İnanç ve Uygulamaları". *Aile ve Toplum* 6/22 (2010), 57-64.

Krohn, Julius-Krohn, Kaarle. *Halk Bilimi Yöntemi*. çev. Günsel İçöz. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2. Basım, 2004.

Kutsal Kitap Dizini (Geniş Kapsamlı). İstanbul: Yani Yaşam Yayınları, 2004.

Küçük, Abdurrahman-Küçük, Mehmet Alparslan. *Türkistan'dan Türkiye'ye Alevilik-Bektaşilik*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2009.

Nikiforuk, Andrew. *Mahşerin Dördüncü Atlısı*. çev. Selahattin Erkanlı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Örnek, Sedat Veyis. *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966.

Örnek, Sedat Veyis. *Türk Halkbilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 2000a.

Örnek, Sedat Veyis. *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 2000b.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali. Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.

Polat, Kemal. *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2008.

Rençber, Fevzi. *Hak Muhammede Ali Aşkı Adıyaman Alevileri*. Ankara: Gece kitaplığı, 2. Basım, 2016.

Rivers, William Halse. *Tıp Büyü ve Din*. çev. İbrahim Enis Köksaldı. İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2004.

Sayılı, Aydın. *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astropnomi ve Tıp*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 3. Basım, 1991.

Tanyu, Hikmet. *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.

Tanyu, Hikmet. "Büyü". *TDV İslâm Ansiklopeedsi*. 6/501-506. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Tanyu, Hikmet. *Türkiye'de Adak ve Adak Yerleri*. Ankara: Elips Kitap, 2007.

Yörükân, Yusuf Ziya. *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.

TEMEL DEĞERLER ve TEMEL ELEMENTLER BAĞLAMINDA TIP ve AHLÂK İLİŞKİSİ

M. Latif BAKIŞ[1]
Ayda KARGAR[2]

GİRİŞ

İnsanlık tarihi boyunca, insanın uğraş alanı olmuş her bir disiplin, insanı kendi ilkelerine göre konu edinmiştir. Disiplinlerin insanı konu edinmede ortaya koydukları yaklaşımların farklılıklar arz etmesi, aynı zamanda hem insanın çok yönlü ve zengin bir yapıya sahip oluşuna dikkat çeker; hem de insanın farklı tanımlanması dolayısıyla insanın tanınmasının güçlüğünü seslendirir. Tarih, Fiziki coğrafya, Antropoloji, Din, İktisat, Sosyoloji ve Psikoloji vb. sahaların her birinin insana yaklaşımı bir diğerinin metot ve yöntemiyle farklılıklar sergilese de hepsinin birbirinin verilerinden istifade ettikleri gerçektir. Bu anlamda bir disiplinin diğer tüm ilmi sahaların verilerinden yalıtık olarak ve salt kendi ilkeleri ile insanı tanımasına ve tanıtmasına imkân bulunmamaktadır. Yukarıda zikredilen disiplin sahaları gibi insanı odağına alarak işleyen diğer iki disiplin ise Tıp ve Felsefe'dir.

Kadim dünyada hekimin filozof veya filozofun aynı zamanda hekim olması dolayısıyla bu iki sahayı birbirinden tamamen ve temelli olarak bağımsız değerlendirmemiz pek de olanaklı görünmemektedir. Ancak geçen süre içerisinde pek çok ilmi sahanın Felsefeden ayrılarak müstakil ve bağımsız birer ilmi disiplin olarak yürüyüşünü sürdürdüğü gibi Tıp sahası da zamanla müstakil bir hüviyet kazanmış ve kendine ait alt birimler teşekkül ettirmiştir. Felsefeden koparak birer kimlik oluşturan disiplinler yine de çalışmalarında ve yöntemlerinde felsefi akıl yürütme ve metodolojiden veya hiç değilse felsefi fikriyatın mirasından beslenmişlerdir. Bu anlamda tamamen bir kopuşun veya taban tabana bir aykırılaşmanın yaşanmadığı ifade edilebilir.

Yukarıda geçen tespitler ışığında insanı merkeze alarak tıp ve felsefenin ilişkisini incelememiz mümkündür. Metotları farklı olan bu iki sahanın insana bakışında Tıp ilmi ilk etapta insanı bir biyolojik varlık olarak ele alıp onun ruhsal ve düşünsel sorunlarıyla alakadar olmamayı tercih ederken, felsefe insanın iradi boyutuyla alakadar olur. Bir başka ifadeyle; daha ziyade insanın anatomik yapısıyla meşgul olan Tıp alanına nispeten Felsefe insanın daha çok bilinç ve ruhsal şuur yapısıyla ilgilenmektedir. Felsefenin ortaya koyduğu düşünsel bulgular tıbbın öngörü kazanması için veriler sunduğu gibi tababetin verileri de felsefi fikriyatın daha da gelişmesine ve temellendirilmesine yardım eder.

İnsanın iyi bilinmesi, aynı zamanda insanın da bir parçası olduğu tabiatın iyi bilinmesi ile mümkündür. Tabiatı ise insan ile ilgili olması dolayısıyla kültür, fizik, coğrafya, iktisat, yaşam tarzı, tarih ve antropoloji gibi hususiyetlerin bütünlüğü içinde ele alıp incelemek gerekmektedir. Sözgelimi insanın beslenme yapısı ve kültürel karakteri coğrafya ile ilişkili olduğu gibi aile yapısı ve değerler de bu coğrafyadan tesirini alan kültürel yapıdan ve o coğrafyada gerçekleşmiş olan tarihten beslenmektedir. Mevsimlerin seslendirdiği şey (sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık) ile tabiattaki oluşumun temel unsurlarının haber verdiği şeyin (ateş, hava, toprak, su) aynı olması, insan yapısında da aynı hususiyetlerin mevcudiyeti durumunu sorgulama sebebi olmaktadır. İslâm düşünürlerinden tabip filozof Zekeriyya er-Razi, bu dört

[1]Öğretim Görevlisi, AİÇÜ İslâmi İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü (Felsefe Tarihi) bakislatif@gmail.comgsm: 0505 875 05 61 ORCID: 0000-0002-1794-7765
[2]Doktorant, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü (Din Psikolojisi), Ayda.karegar@yahoo.comgsm: 0534 714 60 74 ORCID: 0000-0001-9644-6573

element ve özelliğin insan anatomisindeki karşılıklarını şöyle sıralar: Kan, Balgam, Sarı safra, Siyah safra. Bu bilgiler ışığında insan merkezinden hareket ederek tıp-felsefe ilişkisinin kurulması imkânını görmek mümkündür. Söz gelimi ateş, hava, su ve toprak bütünlüğünün (anasır-ı erbaa/dört temel element) insandaki karşılıkları ve yansımaları bir taraftan felsefenin konusu iken bir diğer taraftan da aynı husus tababetin konusunu ifade eder.

Yukarıdaki metinde belirtilen gerekçeye binaen, konuyu daha temelden ve daha rahat açabilmek için esasen anasırdan başlayarak insan üzerinden felsefe-tıp ilişkisini kurmak daha doğru bir yöntem olabilir. Fakat burada bahse konu olan hususiyet sadece insanın ve varlıklar evreninin maddi özü olmadığı için işi tamamen ve sadece dört element eksenine yığmamaya da dikkat etmek gerekir. İnsanın ruhsal ve psişik yapısı, insanın toplumsal yönü ve eylem halinde bir ahlâki özne oluşu gibi gerçeklikleri de keza çalışmanın konusu olan iki disiplinin bağlamına oturtmak gerekir. Böylece ilmi bir çalışmada gözetilmesi gereken üç ilke olan 1-Temellendirme (gerekçelendirme ya da delillendirme), 2-Bağlam oluşturma ve 3-Sürdürülebilirlik şartlarının mütemmim olarak tezahür edişine dikkat etmek gerekir.

Bilimsel saha çalışmalarında olduğu kadar Tıp sahası için de vaz geçilmez hususiyetler ihtiva eden bu üç esasın yanı sıra, felsefi düşüncenin özelliklerinden olan "akılla temellendirilebilir bir sistemli düşünce" ile hareket edilmesi gerekliliği ve bu hususta sergilenen hassasiyet de disiplinler arası ilişki kapsamında tıp-felsefe münasebetinin tezahür şekillerinden birisi olarak zikredilebilir.

Tıp-Felsefe Münasebetlerinin Tezahür Şekilleri

a-Anatomi:

Anatomik olarak tababetin konusu olan organizmanın şekil ve hareketleri, aynı zamanda felsefenin ve ahlakın da konusu olabilir. Doğal ve sosyal bir mesele olarak da görülebilecek olan beslenme yapısı, anatomik bir konu olan beyni etkilediği gibi, beynin yapısı ve işlev tarzı da metafiziksel konu olan ruhu/nefsi ve o da düşünceyi etkileyebilmektedir.

Doğal ihtiyaçtan sosyal tavır ve eyleme, oradan felsefi düşünüşe ve ahlaki değerlere doğru oldukça sistemli ve sarmal bir etkileşim ve ilişki ağının olduğu görülmektedir. Tıp Etiği adıyla bir ilmi disiplinin varlığı, yukarıda mezkûr bulunan gerçeklerin zorunlu bir sonucu olarak anlaşılmak durumundadır.

İnsanın ahlak açısından dört şeyin etkisinde biçimlendiğini ileri süren İhvan-ı Safa'nın belirttiği esaslar, yine tıp-felsefe ilişkisini ortaya koyar. İnsanın ahlaki fail oluşunu önceleyen ve insanın yetiştirilmesinde dikkat edilmesi beklenen dört husus şöyle sıralanmaktadır:

1- Yaratılıştan sahip olunan mizaç ve karakterler

2- İçinde doğup büyüdüğü çevre ve iklim

3- Aile ve okulda alınan dini eğitim

4- Çocuğun ana karnında ve doğduğu sırada gökteki yıldızların durumu ve tesiri.[1]

İnsan ahlâkının olgunlaşmasında tesirleri olduğu ileri sürülen yukarıdaki hususiyetlerden üçüncü özellik dışında kalan diğer özellikler, aynı zamanda insanın fizyolojik gelişiminde de tesirlerin varlığını ifade etmektedir. Fizik çevre ve ana rahmi (bir diğer ifadeyle ilk fizik çevre) insan anatomisinde önemli etkilere sahiptir. Bu bilinen husus, aynı unsurların insan ahlakı ve zihinsel gelişimi üzerinde de etkileri olduğu kabulü ile bir arada düşünüldüğünde, tababetin birincil konusu olan insan organizması ile tıbbın bir dalı olarak da kabul edilen klinik psikoloji arasında bir

[1] Bkz. Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 142-143

korelasyonun olduğu gerçeğiyle birlikte; yakın zamana kadar felsefenin bir alt dalı olan psikoloji ve ahlâk ile felsefenin de aynı insanı konu edinmeleri gerçekliklerini bir arada değerlendirmek söz konusu edildiği zaman, yukarıda sunulan hususiyetler dolaylı olarak tıp ve felsefe arasındaki ilişkiyi yine insan odaklı olarak ortaya koymaktadır denebilir.

Genel olarak kadim felsefede psikoloji ilmi "ilmü'n-nefs" olarak ifade edilir. *Nefs*in özellikleri işlenirken, nefs-organizma münasebetleri, ikisinin birbirleri üzerindeki etkileri ve bu etkilerin belirti şekilleri üzerinde önemle durulur. Tabip filozof olan İbn Sina ve Zekeriyya er-Razi'nin bu hususta bizlere sundukları veriler, insan anatomisinin salt bir fiziksel unsur olarak işlenemeyeceğini; insanın ruhsal ve zihinsel yapısının da aynı yapı içinde düşünülmesi gerektiğini ortaya koyar.

Yukarıda geçtiği üzere dört temel elementin bileşiminden teşekkül etmiş bir varlık olarak insanın, hangi zaman diliminde ve mekânda meydana geldiğinin ve buna bağlı olarak tabiatında bu dört unsurdan hangisinin daha baskın olduğuna bağlı olarak, insanın karakter, mizaç, huy yapısı hakkında bir kanaatin belirebildiği ve yine buna da bağlı olarak insanın ahlâk yapısına dair referanslar bulunabileceği ortaya çıkmaktadır. Bu durum, insanın odağa alınması suretiyle felsefe ve tababet ilişki zemininin sağlandığını göstermektedir.

Anatomik yapısı eylemlerini, eylem tarzı da davranışsal olarak ahlâki yapısını ortaya koyan insan, idrak ve hareket gücü[1] özellikleriyle de söz konusu iki ilmî disiplinin konusu olmak durumundadır.

İnsan fizyolojisi üzerinden insanın karakterolojisinin ortaya konduğu "Marifetnâme" ve "İlm-i Sima" türü eserler, esasen tıp-felsefe[2] münasebetinin varlığı ve kabulüne dayanmaktadır. Bu husus, bir taraftan ahlâk ilminin konusunu oluştururken; bir diğer taraftan da tıp etiği, hekimlik ahlâkı vb. meselelere de göndermede bulunur. Tıp sahası, insanı salt bir kadavra olarak görmediği sürece insanın değerler bütünü olarak felsefenin konusu olması ve bu yönüyle de tıp ve felsefenin sürekli bir karşılıklı referans ve katkı münasebeti içinde olmaları kaçınılmazdır.

Fizik evrendeki çoklu yapının temel *arkhe*si olarak kabul edilen dört temel unsurun insan fizyolojisinde de karşılıklarının olduğu; yukarıda belirtildiği üzere bunların organizmik olarak "kan, balgam, sarı safra, siyah safra" olarak veya "kan, balgam, dalak ve safra" olarak ifade edildikten sonra, bunların "kuruluk, yaşlık, sıcaklık ve soğukluk"[3] özelliklerinin kast edildiği şeklindeki yaklaşımlar; tabiat varlığı olan insanın,"tabiat, insan fizyolojisi ve ahlâk"üçgeninde var olan iradi failin, iki önemli ilmî disiplinin münasebet zemini oluşunu daha sarih bir şekilde ortaya koymaktadır.

Dinamik evrende her şeyin değişmekte oluşu gerçeği, söz konusu evrenin en önemli bir unsuru olan iradi öznesinin de bu mevcut hareketlilikten, değişim ve dönüşümden ve dolayısıyla oluş ve bozuluştan etkilenmekten kaçamayacağını göstermektedir. Unsurlar arasında oluşan değişimler, farklılıklar, oranlama durumları tabiattaki akışın seyrini belirlediği gibi; insanın anatomisinde bulunan hususiyetlerin oranlarındaki değişimler de insanın irade, ahlâk, sağlık ve yaşam kalitesini belirlemektedir. Bu yönüyle insanın varlıklar evereni ve disiplinler ile sürekli bir ilişkisinin olduğu açıktır. Dolayısıyla da ahlak, etik, felsefe ve tababet disiplinlerinin insan özelinde bir münasebet gerçekleştirmeleri kaçınılmaz olmaktadır. Nitekim Scheler insanın özünü hayvan ve bitki ile karşılaştırıp, onun metafizik durumunun

---

[1] Bkz. Ömer Mahir Alper, "İslâm Felsefesinde 'Altın Çağ'ın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi", *İslâm Felsefesi Tarihi,* ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 1/179-205, 190.

[2]Burada Felsefe yerine belki Ahlâk denmesi beklenebilir; fakat felsefenin pratik bir şekli olması dolayısıyla *ahlâk* da felsefeden müstakil kullanılmamak durumundadır.

[3] Bu tasvir Kindî'ye göredir. Bkz. Taylan, *İslâm Felsefesi,* 150.

orijinalliğini ortaya koymaya çalışırken, o ayrıca insanın özel mevkiini ancak *biyofizik* âlemin bütün bünyesini tetkik suretiyle ortaya koyabileceğimizi ifade eder.[1] Avrupa düşünürlerinin ve insanlarının bakış açılarından insanın neliği ile ilgili sergilenen üç yaklaşımdan biri olarak, modern tabiat ilmi ve genetik psikolojinin görüşünün, insanın yeryüzündeki evrimin son halkası[2] olarak düşünülmesi de aynı bağlamda mütalaa edilmesi gereken bir husus olarak durmaktadır. Zira insan genellikle varlığın bütün esaslı derecelerini kendinde toplar ve bütün tabiat onda varlığın en merkezî birliğine ulaşır.[3]İnsanı diğer canlı ve varlık türleriyle mukayese ederek onun mümtaz konumunu ortaya koymaya çalışan Ülken de yukarıda geçen hususa ilişkin olarak şu ifadeleriyle katkıda bulunur: "hayvanda (derecesi her ne olursa olsun) her aksiyon (etki), her tepki (zeka tepkisi de dahil) onun sinir sisteminin bir istidadından çıkar ki, ona da ruhi bakımdan temayüllerin itkileri ile duyu idraki bağlıdır."[4]Ülken'in de bu metinde dikkat çektiği husus, anatomik/fizik hareket, buna sebep olan aksiyolojik bir iç itki, bundan etkilenen ve de bunun üzerinden kendini tezahür ettiren ruh ve tüm bunların ortak neticesi olarak ahlâk(pratik felsefe) arasındaki ilişki düzeninin ve işleyişinin varlığıdır.

Nobel fizik ödüllü yazar Dr. Alexis Carrel'in *İnsan Denen Meçhul* ismiyle Türkçeye çevrilen eserinde üzerinde sıklıkla durduğu meselelerin başında, insanın fizyolojik-anatomik yapısıyla insanın ruhsal ve düşünsel yapısının münasebeti gelmektedir. İnsan beyni ile ilgili çalışmayı kaleme aldığı bölümde "zihni faaiyetlerin organlar üzerinde etkisi"ni[5]*dua* örnekleminde anlatması, insanın düşünsel-eylemsel faaliyetleri ile kendi organizmasının bir bütün olarak nasıl bir etkileyici işleyiş sergilediklerini gözler önüne sermeye çalışır. Carrel ayrıca insanın beslenme alışkanlıklarının onun anatomisini şekillendirdiğini, bunun da yine kendisinin davranış ve duygularını etkilediğini ortaya koyar.

Fizik evrenin insan fizyolojisi üzerindeki etkileri ve bu etkilerin insan beyni üzerinde oluşturduğu tesirler hakkında din-tıp-felsefe üçgeninde insan odaklı bir çalışma yapmış olan Prof. Dr. Gazi Özdemir'in[6] oldukça detaylı bir şekilde yapmış olduğu inceleme ve elde ettiği bulgular da mevzumuzun seyrine katkı sunacak önemli bilgiler içermektedir. İnsan ile tabiatın temel unsurlar itibariyle birbirlerine benzerliklerine dikkat çeken yazar, söz konusu unsurların ibadet eden varlık olarak da insan ile ilişkilendirmesini kurduktan sonra tabiatın insan benzerliğinin sadece fizyolojik temel unsurlardan ibaret olmadığını; her yaratılmış varlığın da insan gibi yaratıcısı ile sürekli bir münasebet içinde (zikr) olduğunu haber vermekte ve insanın ibadet ettiği zaman beyni ve kalbi başta olmak üzere nasıl bir fizyolojik rahatlama ve huzur yaşadığını da ayrıca vurgulamaya çalışır.[7]Keza bu hususta Onkolog Dr. Haluk Nurbaki merhumun Din-Bilim bağlamında yaptığı ve özelde tababet-fikriyat ifade eden çalışmaları da söz konusu münasebetleri oldukça detaylıca işlenmektedir.[8]Nurbaki arıca Kur'ân'ın haber verdiği ve övdüğü, Cennet tasvirinde de işlenmiş olan *bal* ve *süt* gibi gıdalar ile diğer haber verilenler üzerine yaptığı değerlendirmelerde, gıdaların ilkin doğrudan insan organizmasına, sonra da dolaylı olarak bunların insan düşünce ve ruhuna tesirlerini bilimsel veriler ışığında paylaşır. İslâm hukuku terminolojisi ile ifade

[1] Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2008), 2/175.
[2] Ülken, *Felsefeye Giriş*, 2/175.
[3] Ülken, *Felsefeye Giriş*, 2/176.
[4] Ülken, *Felsefeye Giriş*, 2/180.
[5]Alexsis Carrel, *İnsan Denen Meçhul,* çev. Fatıma Zehra Bayrak (İstanbul: Hayat Yayınları, 2015), 111.
[6] Bkz. Gazi Özdemir, *Din ve Beyin* (İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 2009).
[7] Detay bilgi için bkz. Özdemir, *Din ve Beyin*.
[8] Detay bilgi için bkz. Halûk Nurbaki, *İnsan Bilinmezi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1997).

edecek olursak "Tayyib" ve "tâhir" olan yani "helâl" ve "temiz" olan gıdaların guddeleri (hücreleri) nasıl etkilediği, buradan da insan düşünce ve ruhunun ve dolayısıyla insanın ahlâki davranışının bunlardan nasıl etkilendiklerini başarılı bir şekilde sunar.[1]Nurbaki buradan hareketle Kur'ân'da da sıklıkla zikredilen ve dikkat çekilen düşünme ve ibret alma, yani yine Kur'ân'ın terminolojisi ile ifade edecek olursak "tedebbür, tefekkür, taakkul, tezekkür, tahattur" vb. kavramlarla bildirilen bir irade ve düşünme eylemine dikkat çeker. Biz bunu tıp ve felsefe münasebeti olarak da ifade edebiliriz.

Psikoestetik felsefe, dinler ve Kur'ân alt başlığını açarak, felsefe-tababet konusunu ve ilişki şekillerini insan ve psikolojisi odağında işleyen bir diğer yazar olan Nusret Kaya'nın çalışması da mevzuun detayı ve derinliği hakkında fikir vermektedir.[2]

Carrel'in yukarıda değinmiş olduğumuz tespitleri, kadim dünyada *ahlâki özne* olarak konu edinilen *insan*ın dikkatine sürekli olarak sunulmuş hususiyetlerdir.

Esasen kadim dünya pek çok meselenin incelenme sahasıdır. Fakat özellikle tıp bilimi, astronomi, din ve felsefe konuları, kadim dünyanın en öncelikli meseleleri arasında olduğu görülür. Tüm bunların fizik evrende gerçekleşmesi ve insan için bir anlam zemini oluşturması ise insanın varlıklar dünyasındaki ayırıcı özelliğine dikkat çeker. Konumuzla bağlantısını kurabilmek adına bu girişi şöyle serimleyebiliriz. Bilindiği üzere Babilonya ilk kadim milletlerin ya da başka bir deyişle insan ırkının en hareketli münasebetler yaşadıkları coğrafi mekânların başında gelir. Bugün Mısır olarak da bilinen ama aslında Maveraünnehir ve Mezopotamya olarak da malum olan coğrafi alanların bir kısmını da içeren geniş bir alanı içeren Babailonya'da, kırallarının (Firavunlar) tanrısal özelliklerinin olduğu düşüncesi ve ölümden sonra bir hayatın yine devam edeceği inancı, ölen asillerin bedenlerinin mumyalanıp özel anıt mezarlarda bozulmadan saklanmasına neden olmuştur. İnsanın kalp hariç diğer tüm iç organlarının sökülüp, içlerindeki kan ve sıvılardan arındırılıp özel ilaç ve nesnelerle sarılıp tekrar yerine oturtulması şeklinde cereyan eden mumyalama işlemi, insanın anatomi ve tıp sahasında uzmanlaşmasını hem tetiklemiş hem de hızlandırmıştır. Başka bir hayatın varlığı şeklindeki dini inanışın neden olduğu bu tıbbi işlem tıp biliminin gelişimini sağlarken; insanın organizmasının dört temel elementin (ateş, hava, su, toprak) veya bu elementlerin haber verdiği vasıfların (kuruluk, yaşlık, sıcaklık, soğukluk) insan organizmasında da nasıl bir denge ile var olduğunun görülmesine neden olması, aynı zamanda arkhe meselesini gündemine alan insan düşüncesinin felsefi teorisinin sağlamlaşması için bir önemli zemin de teşkil eder. Özellikle yılın belli mevsimlerinde oluşan yağışların ve Nil'in taşmalarına karşı bir tedbir geliştirme ihtiyacının neticesi olarak astronomi ilmi gelişirken; suyun hem fizik evrende hem de insan bedeninde sahip olduğu etkiye dikkat edilerek, felsefi düşünce temellendirilmeye ve su üzerinden çoklu varlık evreninde bağlamlar oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu husus insanın odak alınması suretiyle fizik evrenden bilime, dinden tababete, tababetten felsefeye, felsefeden ahlaka, ahlâktan topluma ve toplum bilime kadar geniş bir etkileşimler zincirini gözler önüne sermektedir.

b-Aklâk(Değerler):

Tıp-felsefe münasebetlerinin bir diğer tezahür zemini ise temel değerler(ahlâk) alanıdır. Bahse konu edilen iki disiplinin etkileşimlerini anlayabilmek için bu alanın temel unsurlarını (temel değerleri) belirlememiz gerekmektedir. Platon'un *Devlet* diyaloğunda üzerinde durduğu dört temel değer genel olarak sonraki düşünürler

[1] Bkz. Halûk Nurbaki, *Kur'ân-ı Kerîm'den Âyetler ve İlmî Geçekler* (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 116 vd.
[2] Detay bilgi için bkz. Nusret Kaya, *Evrenin Sembolik Diliyle Psikoestetik* (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017), 323 vd.

tarafından da tercihen kullanıldığı için biz de aynı değerleri ve ona bir değeri de ekleyerek konumuzu açmaya çalışacağız.

Platon, yukarıda adı geçen diyaloglarında şu dört temel değerin varlığını ileri sürer: *Cesaret, Bilgelik, Ölçülülük, Adalet..*[1]Fakat Platon'dan sonra gelen düşünürlerin ortaya koydukları erdemleri önce serimleyip sonra kategorize ettiğimizde, biz şöyle bir kategorileştirmenin daha ihata edici olduğu kanaatine vardık; o nedenle de kendi düşüncemize uygun bir sistemle erdemleri yeniden tasnif etmek durumundayız, şöyle ki: *Cesaret, Şecaat, Bilgelik, Adalet;* ve biz buna bir de *Merhamet*i de eklemek suretiyle değerlerin bütünlüğünün sağlanabileceği düşüncesiyle hareket edeceğiz. Zira temel değerler olarak zikrolunan hususiyetler, bir arada ve bütünlüklü olarak bulundukları zaman insan için bir tekâmül (mükemmel/mütemmim) olma sebebi sayılacaktır. İnsanın ahlâki anlamda kemali için lazım olduğu düşünülen bu değerler aynı zamanda mükemmel bir siyasi devlet için de gerekli görülecektir. Buna göre fertte aranan değerlerin resmi devlet sitesinde de kurumsal karşılıklarının olması gerekmektedir. Buna göre biz bu değerlerin resmi ve kurumsal olarak karşılıklarının şöyle ifade edilebileceği kanaatindeyiz: *Ordu, Ekonomi(sanayi), Eğitim, Hukuk* ve son olarak da bizim eklediğimiz değerin karşılığı olarak *Din* kurumları sayılabilir. Bir değerin eksik olması insan için nakısa kabul edilecekse bunların karşılıklarında bulunan kurumlardan birinin olmaması da devletin noksanlığı olmak durumundadır.

Bireyin erdemleri ile kurumsal karşılığı olarak devletin erdemlerini, zihinde bir netlik kazanması için özetle şöyle takdim edebiliriz:

İnsanda erdemler: Bilgelik, Cesaret, Şecaat, Adalet, Merhamet

Devlette erdemler: Eğitim, Ordu, Ekonomi, Hukuk, Din

Felsefenin pek çok dalı ve çeşidi olmakla birlikte, felsefenin en uzun soluklu ve halen de devam edegelen kısmı, onun aksiyolojik olan yönüdür. Aksiyon felsefesi denirken akla hemen gelen ikilinin *Siyaset* ve *Ahlâk* olduğu açıktır. Konumuz dolayısıyla biz de sadece bu aksiyon felsefesinin *Ahlâk* kısmı ile ilgili olarak çalışmamızı derinleştireceğiz.

Bilindiği üzere ilkin arkhe meselesiyle tabiat üzerine bir düşünme olarak başlayan Presokratik felsefe, Sokrates'in insanı önceleyen tavır alışıyla birlikte artık bir İnsan Felsefesi şeklide devam etmiştir. İnsanın neliği, kimliği, kişiliği, şahsiyeti, idaresi, iradesi, beşer olarak münasebetleri vb. üzerinde detaylı ve derinlikli incelemeler ve teemmüller de aynı ölçüde devam etmiştir, etmektedir. İnsanın ilkin bir biyolojik ve sosyal varlık olarak incelendiği başlangıç diliminden sonra insan artık sadece sosyoloji ve tıbbın nesnesi olmaktan çıkmış; aynı zamanda ahlâkın ve değerin de objesi olmaya başlamıştır. Böylece insana dokunan tüm disiplinlerin, yine insan üzerinden birbirlerine göndermelerde bulunmaları ve birbirleri ile ilişkiler kurmaları kaçınılmaz olmuştur.

Yukarıda belirtildiği üzere tıp ve felsefe arasında da kurulan münasebetler, her iki disiplinin ortak paydası durumunda olan değer-etik-ahlâk ve nefs(psikoloji) ile ilgili meseleler etrafında şekillenmiş olduğu görülüyor. Fakat biz yukarıda geçen meselelerin tümüne ve detayına ilişkin bir münasebetler çalışması yapmayacağız bu mahdut sunuda. Genel kaideler üzerinden organizma, tabiat, insan ve değer hususiyetlerinin etkileşimlerini serimlemeye çalışacağız. Konuya İbn Haldun'a atıfta bulunarak giriş yapmak belki meramımızı ifadeye daha kolay bir olanak sağlar kanaatindeyiz. Malum olduğu üzere İbn Haldun'un "coğrafyanın kader olduğu" hipotezi, asırlar geçmesine rağmen ve zamanın dinamik değişim ve tesirlerine rağmen

[1] Bkz. Platon, *Devlet*, çev. Cenk Saraçoğlu - Veysel Atayman (İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları, 4. Kitap: (427d-e)-(433b-e), 2005), 296-310.

halen daha geçerliliği ve gerçekliği mahfuz bir tespit olarak kabul görmektedir. Kitle iletişim ağıyla örüldüğümüz günümüz dünyasına göre bir değerlendirme yaparak vigizm hatası işlememeye de dikkat ederek, bu sözün salt iklim ve fiziki coğrafyanın kültür ve biyolojik tesirlerine değinmeyecek; bu tesirlerin yanı sıra, ahlâk ve karaktere tesirlerini de ortaya koymaya çalışacağız.

Yukarıda bahse konu olduğu üzere İslâm fıkhı terminolojisinde geçen "tayyyib" ve tahir" vasıfları çoğunlukla gıda ile ilişkilendirilerek değerlendirilir. Bunun önemi, alınan gıdaların insan tabiatında gerek fizyolojik ve gerekse düşünce ve duygu açısından sebep olduğu düşünülen etkileri dolayısıyladır. Helal ve temiz olan gıdaların insanın zihnini kuvvetlendirdiği, insanın ahlâkını olumlu etkilediği ve hatta insanın yaşamında pratik kolaylıklara vesile olduğu kanaati ve bundan kaynaklanan hassasiyet, tarih boyunca farklı formlarda insanlığa hatırlatılmıştır. Keza habis ve haram gıdaların da insanın fizyolojisi ve ahlâki davranışları üzerinde ciddi tahribatlar oluşturduğu belirtilmiştir. Açıklayıcı olması açısından iki basit örnekle bu yaklaşımı destekleyebiliriz. Alkol ve domuz etinin hem necis, hem de haram olarak kabul edilişi insanın fizyolojisi ve ahlâkı ile ilişkilendirilirken; bu iki unsurun bedene alınması neticesinde ilkin uzvi hastalıkları teheyyüç ettirdiği, daha sonra bunun davranışta tezahür ettiği ve netice itibariyle ikrah uyandırdığı kabul edilir. Alkolün sebep olduğu sarhoşluk ilkin beynin hücrelerinin ataletine ve zayıflamasına, sonra da şuurun zayıflaması neticesinde davranışlarda bilincin kaybına ve bu da değerin zayıflamasına netice verir. Keza domuz etinin ilkin trişin ve tenya denilen, insan beyninin ve bedeninin kutlanmasına ve sonra da aynı hayvanın erdemsizlik olarak da kabul edilen kıskanma/koruma duygusundan mahrumiyetin ahlâk açısından düşüklüğüne neden olduğu kabul edilir.

Yukarıda sunulan iki örnekte olduğu gibi hayvani gıdaların tüketilmesi ile nebati gıdaların tüketilmesinin de mutlaka ilkin fizyolojik neticeleri ve sonrasında da manevi olarak tesirlerinin olduğu ifade edilir. İnsan anatomisinin, genetiğin yanı sıra, fiziki coğrafya ve iklim özelliklerinden ve gıda alışkanlığından etkilendiği; fizyolojik yapının da insanın ruhsal ve düşünsel yapısında tebellür ettiği; davranışlarla da sosyal yansımalarının görüldüğü bilinir.

Çocukların yetiştirilmesinde de cinsiyete göre gıda tarzının belirlenmesi gerektiği kanaati vardır. Kırmızı et ve hayvani gıdaların daha çok fiziksel kuvvet için gerekli olduğu gerekçesiyle kızların erkeklere nispeten daha sakınarak (daha az) tüketmeleri; ama bitkisel beslenmenin de insan davranışlarında bir yumuşaklık ve hafiflik kattığı gerekçesiyle kızların erkelere nispetle daha fazla tüketmeleri önerilir. Gıdanın fizik ve ahlâk üzerinde tesirlerinin olduğu kabulü yeni bir şey değil, bilakis kadim tasavvuf geleneğinde de karşılık bulan bir gerçekliktir. Söz gelimi tasavvuf kelimesinin kaynağının, mutasavvıf dediğimiz tasavvuf erbabının nefsi terbiye ve tasfiye etme yolu olarak, iştahı teheyyüç ettirici hayvani gıda ve lezzetlerden sakınıp, sufane denilen çöl bitkisi ile yaşamlarını sürdürenlerin davranışlarında ve sözlerinde bir yumuşaklık ve hilm olarak tezahür etmesi olduğu ileri sürülür.[1] Tüketilen gıdanın insan karakterinde de yansımalarının olduğu kabulü kadim bir geçmişe sahiptir.

Coğrafyanın insan fizyolojisine, anatomik yapının da insan karakter ve ahlâkına tesirlerinin olduğu yaklaşımı, insanı, aksiyon felsefesinin (Ahlâk) ve tıbbın ortak konusu haline getirmektedir. Aralarındaki ilişki sahanın uzmanlarınca farklı örnekler üzerinden de desteklenmektedir.

---

[1] Tasavvuf kelimesinin kökü hakkında geniş bilgi için bkz. H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 23-27.

İç guddelerin insan karakterine tesirleri incelenme konusu edilmiş ve bu husus hastalıkların tedavisi için önemli bir görü olmuştur. Gıdaların da etkilediği iç guddelere (glandendocrinienne) ait araştırmaların ilerlemiş olduğu günümüz bilim dünyasında, guddelerin vücudun gelişmesindeki ve bazı fonksiyonların işlemindeki rolleri çok sarih olarak görülmüştür. Bir kısım hastalıkların bu yola tedavisi-iyileştirilmeleri mümkün olduğu gibi, mizaç ve karakterler üzerinde iç gudde ifrazatının rolleri de tespit edilmiş ve bu çalışmalar *karakteroloji (caracterologie)*nin gelişmesini temin etmiştir.[1] Bunun biyolojiden başka demografya ve sosyolojide de tesirlerinin olduğu gerçektir.[2]

SONUÇ

Hülasa canlı varlık mutlaka çevresiyle birlikte değerlendirilmek durumundadır. Çevresinden yalıtık sırf biyolojik bir unsur olarak canlı varlığın anlaşılması mümkün değildir. Canlının, çevresiyle münasebeti ise bitkide, hayvanda ve insanda birbirlerinden farklılık arz eder. Ancak çalışma konumuz olması dolayısıyla incelemekte olduğumuz canlı tür olarak insan, felsefi antropolojide diğer varlıklardan ayrı ve kendi şartlarında öğrenilmeye çalışılmaktadır.[3]

Bitkilerin ve iklimin insan organizmasında hangi değersel ihtiyacı nasıl karşıladığı, bu değerlerin insanın hangi organıyla alakalı olduğu, bu organın insanın mizaç ve davranışlarında ne gibi etkiler oluşturduğu hususiyetleri aynı zamanda insanı inceleme konusu edinen tüm disiplinlerin münasebet zemini ve sebebi de olmaktadır.

Keza fiziki çevrenin ihtiyaçları belirlediği, ihtiyaçların da değer küresini belirlediği; değer sferinin ise toplumsal kültürü ve toplumsal davranışı şekillendirdiği bilinir. Bu husus Tıp ve Felsefe'nin "etik" zemini üzerinde insan odaklı bir münasebet teşekkül ettirmelerini sağlar. Ötenazi, beş temel hakların (Zarurat-ı hamse: Can, Akıl, Nesil, Mal, Din) korunmasının zorunluluğu, hasta-hekim münasebetinde mahremiyet vb. pek çok konu esasen disiplinler arası ilişkilerin "insan" dolaysıyla zorunluluğunu seslendirir.

Din vaz ettiği emirler ve nehiylerle merak uyandırıp felsefi sorgulama ve ahlâki davranışlarda bulunma sebebi olurken; felsefenin kritik edişi de bilimsel çabaları körüklemiştir. Bilimin ortaya koyduklarını anlamaya çalışan felsefe yanı sıra din de bu kazanımları anlamlandırmıştır. Dolayısıyla bir bilinç öznesi olarak insanın muhatap olduğu her türlü çaba ve disiplinin birbirleriyle ortak buluşma zeminleri yaratmaları işin doğasının bir gereği olarak bilinmek durumundadır.

KAYNAKÇA

Alper, Ömer Mahir. "İslâm Felsefesinde 'Altın Çağ'ın Başlangıcı: İbnSînâ ve Felsefesi". *İslâm Felsefesi Tarihi.* ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/179-205. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Baskı, 2017.

Carrel, Alexsis. *İnsan Denen Meçhul.* çev. Fatıma Zehra Bayrak. İstanbul: Hayat Yayınları, 2. Baskı, 2015.

[1] Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş-1-* (İstanbul: Türkiye İş Banaksı Kültür Yayınları, 2008), 267. Bu alandaki çalışmalara 1902'de Bayliss ve Starlingbaşalmış iseler de 20. Yüzyılın ortalarına doğru Banting, Kendall, Harington vb. çalışmaları ile çok ilerledi. Jabon bilim insanı Tkamine ise *hypophyse*guddesini inceledi; cücelik, gigantisme, acromoegalie gibi anormal bünyelerin bu gudde ile doğrudan doğruya ilgili olduğu görüldü. Bkz. Ülken, *a.g.e.,*267.

[2] Ülken, *Felsefeye Giriş-1-,* 267.

[3] Ülken, *Felsefeye Giriş-1-,* 2653.

Kaya, Nusret. *Evrenin Sembolik Diliyle Psikoestetik.* İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017.

Nurbaki, Halûk. *İnsan Bilinmezi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 7. Baskı, 1997.

Özdemir, Gazi. *Din ve Beyin*. İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 3. Baskı, 2009.

Platon. *Devlet*. çev. Cenk Saraçoğlu - Veysel Atayman. İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları, 2005.

Taylan, Necip. *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Ülken, Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş*. 1. Cilt. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2008.

Ülken, Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş*, 2. Cilt. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2008.

Yılmaz, H. Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.

YEDİNCİ BÖLÜM
SAĞLIKLA İLGİLİ ÇEŞİTLİ KONULAR

KARANTİNA TARİHİNDEN BİR SAYFA
(1867 TARİHLİ KARANTİNA NİZAMNAMESİ TAHLİLİ)

Adil ŞEN*

GİRİŞ

Canlı mahlukâtın yeryüzü macerası başladığı andan itibaren hastalıkla sağlık beraber olmuştur. İnsan da bu maceraya dahildir. Her ne kadar bazı canlıların hastalıklarından kurtulmak için mücadele verdikleri bilinse de insan gibi iyileşmek için bir fen, bir zanaat/san'at, bir ilim dalı ve muazzam bir endüstri geliştiren bir başka canlı bilmiyoruz. Kuşkusuz bu ilim dalı 'Tıp İlmi'dir[1]. İnsanın bulunduğu her yer ve zamanda Tıpla ilgili yazılı veya uygulamalı bir faaliyet mutlak bir şekilde yapılmıştır.

İslâm dininin geldiği tarih ve yayıldığı coğrafyada da sağlıkla ilgili birikim tabiatıyla mevcut idi. Hz. Peygamber'in de sağlıkla ilgili birçok tavsiyesi olmuştur. Bu tavsiyeler 'Tıbb-ı Nebevî' başlığı altında kavramlaşmıştır. İlk Müslümanlar da kendilerinden önceki birikimi kabullenerek önce öğrenmişler, sonra da çok erken zamanlardan itibaren Tıpla ilgili orijinal eserler vücuda getirmişlerdir. Dünya ilim tarihi bu çalışmaların şahididir[2].

Bir İslâm devleti olarak Osmanlı devleti de kendisinden önceki muazzam birikime sahip çıkmıştır. Tıp sahasında talim, tedris, telif ve tatbikatı içine alan geniş sağlık teşkilatına sahne olmuştur. Kuruluş döneminden modern zamanlara kadar bu teşkilat çeşitli safhalardan geçmiştir[3].

'Tedbîrü's-Sıhha' veya daha yaygın kullanımla 'Hıfzıssıhha' her zaman olmuşsa da bugünkü anlamda 'Karantina' tedbirlerinin uygulanması ve teşkilatlanmasında XIX. yüzyılın Kolera salgınlarının büyük etkisi olmuştur. İlk karantina uygulaması 1831 yılında Dünya'da birçok ülkeyi etkileyen büyük kolera salgını sırasında olmuştur. Bundan sonra 1838 yılında 'Karantina Meclisi' kurulmuş, yurt içi teşkilatlanma yurt dışı anlaşmalar devreye girmiştir. 1866 yılında bu meyanda İstanbul'da milletlerarası bir sağlık konferansı yapılmıştır. Bu konferanstan kısa bir süre sonra alınacak tedbirler ile alakalı yayınlar ve yaptırımlarda bir artış göze çarpmaktadır[4].

Nizamname

Elimizdeki nizamname 1867 tarihli olup, mezkur konferanstan kısa bir süre sonra çıkarılmıştır. Daha sonra 1893 yılında müstakil matbu olarak yayımlanmıştır. Çalışmamız bu yayının metin incelemesi ve muhteva analizinden ibarettir. Nizamname, toplam 15 sayfa olup, '**Kolera Karantinası Hakkında Nizâmname'** başlığı altında yayımlanmıştır. Fasıl fasıl ve her faslın içinde müteselsil maddeler halinde devam etmektedir. Toplam beş fasıl ve on altı maddeden ibarettir. Sekizle on üçüncü sayfalar 'Kolera nizamnamesi ahkâmını şerh ve izahını havi zeyiller'e ayrılmıştır.

Nizamname, 'Her nerden olursa olsun Kolera illeti bulaşıklığı ile temiz bir limana gelecek sefayine icra ettirilecek 'Karantina hakkında Nizamnamedir'şeklinde başlayıp devam etmektedir[5].

---

*Doç.Dr. Adil ŞEN, Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi.

[1] Peter E.Pormann,"Tıp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul TDV Yayınları, 2012), 41/95

[2] Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim Teknik*, Çev. Abdurrahman Aliyy (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları 2. Basım 2008), 4/2-94

[3] Nil Sarı, "Tıp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul TDV Yayınları, 2012), 41/101-111

[4] Gülden Sarıyıldız, "Karantina" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul TDV Yayınları, 2001), 24/464-465

[5] Kolera Karantinası Hakkında Nizâmnâme Matbaa-ı Osmâniyye İstanbul 1311(1893).

Bu matbu Nizamname daha sonra alınan tedbir ve çıkarılan yönetmeliklere de emsal olmuştur. Tahlili ve muhtevasının yayımlanıp paylaşılması teorik ve pratik yönden günümüz insanı ve saha elemanları için faydalı olacağı kanaatini taşımaktayım.

Böylece sözü uzatmadan bir mevzuat örneği olarak elimizdeki mevcut 'Nizamname'nin tahliline geçecek olursak:

Birinci Fasıl: Genel Kolera karantinası beyanındadır.

1.Madde: Kolera karantinası, koleralı yerlerden gelenlerin kanunen diğer gemilere karışmalarını men için bir süreliğine ayrı bir yerde tutulması ve temizlemenin icrasından ibarettir.

2. Madde: Bu karantina kara ve deniz yoluyla gelenlerin haklarında tam on gün olacaktır.

İkinci Fasıl: Gemilerin karantinası hakkındadır.

3.Madde: Bir geminin yolculuk esnasında veya bir limana girdiğinde içinde kolera hastalığı ortaya çıkar ve şüphelenilirse bu gemi, yolcu ve eşyası tahaffuzhaneye alındığı günden itibaren tam on gün karantinaya alınacak ve bu sürede gemideki yolcu ve eşyaya karantina müddetince usûl-i tathiriyye (dezenfekte) kaideleri uygulanacaktır. Bu sürenin bitimine değin gemi herhangi bir yük alamayacağı gibi geminin içindekiler limana dahi çıkamayacaktır.

4. Madde: Bulaşık patenti taşıyan gemiler yolda herhangi bir vak'a olmamışsa limana girdiği günden itibaren on gün karantina altına alınacaktır. Fakat yolda on günden fazla geçmişse bu günler karantina süresinden düşülecektir.

5.Madde: Gemi içinde görevli tabip bulunduran bulaşık patentli gemiler, yol esnasında içinde kolera vak'ası olmamışsa, hareket ettiği limandan itibaren yol günleri karantina süresine mahsup edilecektir.

6. Madde: Temiz patent taşıyan bir gemi bulaşık mahalle uğradığında ihtilat etmek istemediği takdirde asla yolcu ve mal alıp-çıkarmayacaktır. İstisnaî olarak mektup, gazete ve lüzumuna göre yiyecek gibi şeyler karantina memurları nezaretinde çıkarılabilecektir.

Üçüncü Fasıl: Yolcuların karantinaları beyanındadır.

7. Madde: İçinde kolera hastalığı çıkan veya koleraya mahsus ishale yakalanan hastası bulunan gemilerin yolcuları tahaffuzhaneye veya buranın tahsis ettiği yerlere yerleştirilip, hasta olan-olmayan birbirinden ayrıldıktan sonra, tam on gün karantina icra olunacaktır.

8. Madde. Bulaşık patenti taşıyıp, içinde kolera hastalığı ve alameti ortaya çıkmayan, sağlık durumundan şüphelenilmeyen gemilerin yolcusu fazla değilse, gemi içinde karantina icra edilebilir. Tahaffuzhanenin müsait olması durumunda bu yolcularda gemiden dışarı çıkarılabilir.

9. Madde: Tahaffuzhaneye çıkarılan yolcular geliş tarihlerine göre birbirinden ayrı ayrı yerlere yerleştirileceklerdir.

10.Madde: Kolera hastası veya alameti ile şüphelenilenler ayrı bir mahalle yerleştirilecek, diğer sağlıklı yolcular ile asla ihtilat ettirilmeyip, tabibin tavsiyesi üzere uygun şekilde tedavileri yapılacaktır.

Dördüncü Fasıl: Yolcu eşyasıyla gemi içinde bulunan emtia ve emanet para ve yazılı kağıt ve sair evrak karantinası beyanındadır.

11. Madde: Yolculara mahsus her nevi eşya ve elbise gemi içinde veya tahaffuzhanede usulüne uygun şekilde temizlenip; hastalara ait elbise ve yatak takımları ise hususi bir şekilde temizlenecek veya yakılacaktır.

12. Madde: Umumi eşya karantinaca temizlenmese de kullanılmış elbise, yün, kıl, tüy ve tabaklanmamış hayvan derisi ve sair işlenmemiş hayvanat kırıntıları gibi şeylere bulaşık kabul eder nazarıyla bakıldığından, cari usule göre temizlenip, paçavra ve bez

parçaları gibi şeyler mutlak bulaşık olduğu cihetle aşırı özen ve dikkatle temizlenecek, gerekirse yakılacaktır.

13. Madde: Mektup ve evrak, hususi talimatnamesi gereğince temizlenecektir.

Beşinci Fasıl: Karantina Patentleri[1] beyanındadır.

14. Madde: Bir gemi hareket ettiği mahallin karantinasından verilen **'Sıhhıye Patenti'** temiz yahut bulaşık olmak üzere iki nevidir. **'Temiz Patenti'** verilen yerde kolera olmadığını gösterir. **'Bulaşık patenti'** yahut vize dahil yerde veya civarında mezkur illetin varlığını göstereceğinden; kolera zuhurunda gemilere verilecek patentlerde hastalığın nasıl meydana geldiği, şiddeti, son durumu ve sona ermişse, sona eriş tarihi açıkça yazılacak; ve bu tarihten itibaren on gün geçtikten sonra temiz patenti verilecektir.

15. Madde: Temiz patenti taşıyan gemilerin vardıkları yerlerde hemen pratika[2] almağa yetkileri olsa da, yol esnasında koleraya ait herhangi bir vak'a olmaması, patentlerinde şüpheye yol açacak bir husus olmaması şarttır.

Bulaşık patenti taşıyan gemilere ise 3, 4 ve 5. maddelerin hükümleri uygulanır.

16. Madde: Bir geminin ilk hareket ettiği bulaşık mahalden verilmiş olan patenti, o geminin en son varacağı limana kadar, yolu üzerindeki limanlarda asla değiştirilmemeli; fakat uğradığı yerlerin karantinalarında mevcut patentin üzerine gereği üzere vize edilmelidir.

Ayrıca bu nizamname hükümlerini şerh ve açıklayıcı mahiyette on maddelik bir zeyl, eklenmiştir. Buna göre;

1. Hastalığın yayılmasını önlemek için, ihtilatın men'i,

2. Gemilerin karantinası sırasında diğer gemilerden ayrı tutmak için araya kordon çekilmesi,

3. Gemi karantina sürelerinin nizami yapılabilmesi için kaç gün karantina edilecekse, bir günün, tam yirmi dört saat üzerinden hesaplanması,

4. Karantina altına alınan gemilerin eşya ve yolcularının tahaffuzhaneye çıkarılma düzeni,

5. Karantina durumunda gemi kaptan ve güvenlik görevlileri ile yakın işbirliği, yolcuların sağlık durumunun itina ile takibi; iyileşen hastaların sağlık durumu takibi, koleradan vefat eden hastaların defin şekli ve kabirlerinin derin kazılması ve cenazenin üzerinin sönmemiş kireçle kapatılması,

6. Yolcuların elbise ve eşyasının temizlenmesi, gemilerin dezenfekte edilmesi, havalandırılması,

5. Gemilere verilen patentlerin sağlık memurları ve tabipler tarafından titizlikle kontrölü,

6. Gemi içinde bulunan eşyanın, tahaffuzhanede temizlenmesi, ilaçlanması ve nakil şartları,

7. Gemilere verilen pratika ve patentlerin şartları,

8. Gemilerin seyahat ettiği memleketlerin sağlık durumlarının gözönünde bulundurulması ve eğer Kolera çıkmışsa nev'inin tespiti ve buna göre tedbir alınması,

9. Gemilerde bozulmuş bir madde tespitinde karantinanın şiddetinin artırılması

10. Gemilere alınacak yolcu sayısının, gemi kapasitesine uygun olmasına dikkat edilmesi, hususları üzerine tafsilatlı açıklamalarda bulunulmuştur.

---

[1] Denizcilikte: Gemi sağlam belgesi

[2] Denizcilikte: Gemi sağlık belgesi

SONUÇ

Osmanlının son döneminde, liman görevlileri ve sağlık personeli için mevzuat olarak yürürlüğe girmiş ve o dönemde devlet tarafından bastırılarak ülke sathına dağıtılan bu yönetmelik, sağlık konusunda devletin metot ve teknikleri ile bir yeni yola girdiğini gösteren, bizim için önemli bir kaynak eserdir.

Sağlığın, özellikle halk sağlığının her zaman önemli olduğu, devletlerin her dönem bu konularda iyileştirici tedbirlere başvurduğu gerçeğini ortaya koyması açısından önemlidir.

Nizamname'de, 'gardiyan, güverte, patent, pratika, sintine ve vize gibi yabancı kelimelerin resmî mevzuat içinde kullanılması hem dikkat çekici, hem de yabancı/Batı etkisini hissettirmesi yönlerinden anlamlıdır ve önemlidir.

Nizamname'nin, Osmanlı Türkçesi ve alfabesi ile unutulmuş olması, tecrübe ve kaynak yönünden bir eksiklik olduğu, bu vesile ile yeniden ilim ve meslek adamlarımızın gündemine getirilmesinin ise bir kazanç olduğunu ifade etmek isteriz.

Ayrıca bu ve benzeri mevzularda daha birçok çalışmanın ve yayının mevcudiyetinin ifadesi, bu vesile ile gündeme gelmiş olması, diğer çalışmaların ve birikimin, yeniden ele alınarak gün ışığına çıkarılması için irade beyanı, yeni nesil için, ilim dünyamız için önemli kazanç olacaktır.

KAYNAKÇA

'Kolera Karantinası Hakkında Nizâmnâme' Matbaa-ı Osmâniyye Dersaadet/İstanbul 1311(1893)

Pormann, Peter E. "Tıp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 41/95-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Sarı, Nil."Tıp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 41/101-111. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Sarıyıldız, Gülden. "Karantina"*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 24/463-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Sezgin, Fuat. *İslâm'da Bilim Teknik*, Çev. Abdurrahman Aliyy. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2. Basım, 2008.

TARİHU'Z-ZUKNÎNÎ'YE GÖRE EL-CEZİRE BÖLGESİNDEKİ SALGIN HASTALIKLAR (MİLADİ 587-774 YILLARI)

Cuma KARAN[1]

GİRİŞ

el-Cezire Bölgesindeki salgın hastalıklar hakkında bilgi veren müellif, Emevilerin sonu Abbasilerin kuruluş dönemimin siyasi kargaşalarına ve yaşanan bir çok olaya şahit olmuştur. Ancak bu dönemde olup bitenleri eserinde genişçe yer veren müellif hakkında ise maalesef kesin bir malumata sahip değiliz. Anlattığı olaylardan yola çıkarak son naklettiklerinin tarihine baktığımızda miladi 775 yılında vefat ettiğini anlayabiliyoruz. *Tarihu'z Zuknînî* eserinde yer verilen salgın hastalıklar, el-Cezire bölgesini oldukça olumsuz etkilemiştir. Miladi 775 yılında müellifin ölümüne kadar eserde yer alan hastalıklar, müellifin tanık olduğu hastalıklardır. Nakledilen olaylardaki bu hastalıkları; insanlara, hayvanlara ve ekinlere yönelik olarak üç kısma ayırmak mümkündür. Bu hastalıkların geneline bakıldığında müellif; deprem, kuraklık, savaş, aşırı yağış gibi doğrudan yaşama zarar veren olayların etkisiyle ortaya çıktığını nakleder. Yani toplum bir yandan bizzat hayatı doğrudan olumsuz etkileyen başta savaş, kuraklık ve deprem gibi durumlarla boğuşurken diğer taraftan da bunların sonucu olarak ortaya çıkan salgınlarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu salgınlar birer afet olduklarından tahribatları da son derece ağır olmuştur. Müellif bu durumu şu ifadelerle dile getirir:

"Geçmiş yıllarda benzeri olmayan, çok sert, geçen ve dayanılmaz kışları, kıtlık ve hayvanların açlığı sebebiyle telef olmalarına bağlı olarak bulaşıcı hastalıklar sebebiyle insanların çekirgeler gibi çırpınıp helak olmasına da yer vereceğiz."[2]

Müellifin rahip olması, olaylara dinadamı hassasiyetiyle yaklaşmasına neden olmuştur. O, olayları güçlü bir şekilde betimleyerek bunların; Allah'ın kullarına bazen nankörlüklerinin, bazen de aşırılık ve günahlarının karşılığı olarak bir cezası olduğunu belirtmiştir. Yine müellif, önceki toplumlardan ve peygamber sözlerinden alıntılar yapmak suretiyle görüşlerini temellendirerek okuyucuya nakleder. Eserde müellifin vefat ettiği (158/775) yıla kadar bizzat tanıklık ettiği miladi 8. yüzyıldaki el-Cezire bölgesinde baş gösteren,sadece insanları değil, canlı adına ne varsa hepsinin ölümüne sebep olan salgınlara dair önemli bilgiler aktarılmaktadır. Bu çalışmada başta insanlar olmak üzere, hayvanlara ve ekinlere yönelik ciddi etkileri olan bu salgınlar hakkında müellifin aktarımlarına yer verilip değerlendirmeler yapılacaktır.

1. Tarihu'l-Zuknînî ve Yazıldığı Dönem[3]

Zuknîn, bugünki Diyarbakır şehir merkezine 46 km uzaklıkta bulunan tarihi ve metruk bir yerdir. Burası İslâm öncesi ve sonrası dönemde Hristiyanlar için akademi konumunda görülmüş, önemli merkezlerden biriydi. Müellifin mezkûr bölgenin rahibi olması buraya nispet edilmiş olup eser de bu şekilde adlandırılmıştır. Aslı Süryanice olan eser Diniyus et-Telemherî'ye atfedilmiş ve Petrus Kaşa tarafından Arapçaya

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi ve Sanatları ABD. cumakaran@hotmail.com

[2] *Tarihu'z Zuknînî,* 217.

[3] *Tarihu'z Zuknînî* eser, müellifi ve yazıldığı dönem ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Cuma Karan, "Tarihi Olayların Aktarımında "Din Dilinin" Kullanımı (Tarihu'z Zuknînî Örneği)", *Kavramlar ve Kuramlar Din Bilimleri* ed. M. Nesim Doruk & Kamuran Gökdağ, (Mardin: 2020), 593-615.

çevrilmiştir. Çalışmamızda eserin Lübnan baskılı Arapçaya çevrilmiş olan nüshası kullanılmıştır.[1] Eser ayrıca Fransızca[2] ve İngilizce[3] dillerine de çevrilmiştir.

Beş bölümden oluşan eserin ilk bölümü genel tarih kitaplarında olduğu gibi yaratılıştan miladi 313 senesine kadar vuku bulan olayları, ikinci bölümü miladi 313-485 yılları arasını, üçüncü bölümü miladi 497-507 yılları arasını, dördüncü bölümü de 489-578 yılları arasındaki olayları içerirken çalışmamıza konu olan beşinci bölüm[4] ise miladi 587-775 yılları arasındaki olaylara yer vermektedir. Müellif, miladi 587 senesinden 713 senesine kadar yaşananları özet halinde verirken, bu tarihten miladi 775 yılına kadarki olayları ise daha detaylı şekilde ele almaktadır. Eser, siyasi hadiseler yanında, sosyal ve ekonomik hayata ilişkin de bilgiler içermektedir.[5]

Tarihu'l-Zuknînî'nin kitabının ilk sayfasının kaybolması sebebiyle müellifinin meçhul kalmasına neden olmuştur. İsmi, bilinmeyen müellifin, Zuknînî kilisesinden Yakubî Süryanî bir rahip olduğu düşünülmektedir. Fakat bu eseri yanlışlıkla Antakya Patriği Diniyus et-Telemherî'ye (ö. 845) atfedilmiş.[6] Daha sonra bu konuda araştırma yapan araştırmacılardan François Nau ile Alman Nöldeke yaptıkları çalışmalarda, miladi 774 yılına kadar Zuknîn'de yaşayan bu müellifin Rahip el-Farbadut La'zer olduğunu söyleseler de[7] eseri Latinceye çeviren Chabot bu araştırmacıların aksini iddia ederek, müellifinin bilinmediğini belirtmiş ve bu sebeple de kitabı, "Yazarı Bilinmeyen Tarih" olarak nitelemiştir.[8]

Eserin içeriğine baktığımızda yer verdiği ve yoğunlaştığı olaylar, Emevilerin yıkılışı (132/750) ve Abbasilerin kuruluşu dönemindeki yoğun siyasi ve idari kargaşaların yaşandığı dönemdir. Bu anlamda *Tarihu'z Zuknînî*, el-Cezire bölgesi için özellikle de yukarı Mezopotamya bölgesinin tarihi ve o dönemde olup bitenlere tanıklık etmiş olması bakımından oldukça önemlidir. Eser özellikle Emevî devletinin sonu (40-133/661-750) Abbasi devletinin ilk yıllarını ve Mehdî (miladi 133-169/775-785) dönemine kadarki yaşanan olaylara genişçe yer verilmesiyle, bölge ile ilgili o döneme ışık tutan, özellikle de el-Cezire'deki savaşların, depremlerin, sel ve salgınların neticesinde ortaya çıkan ölümlerin genişçe yer aldığı tek kaynaktır.[9]

2. Tarihu'l-Zuknînî'de Salgın Hastalıklar

el-Cezire bölgesinde birçok hastalığın vuku bulduğunu dile getiren müellif, bu hastalıkların bazen deprem, kuraklık veya kıtlık sebebiyle ortaya çıktığını söylerken bazen de savaşların neticesinde öldürülmüş insan cesetlerinden yahut mezar soyguncularının kazdıkları mezarlardan kaynaklandığını dile getirmektedir. Salgın hastalıkların insan, hayvan hatta ekinlere bulaşmasının ortak noktalarına yer veren

---

[1]*Tarihu'l-Zuknînî,*Süryânî'den Arapça'ya çev.: Petrus Kaşa, (Beyrut: Mektebetu'l Bolisiyye Yayınları, 2006)

[2]Fransızca tercümeleri de aynı şekilde Süryanice aslı ile beraber Jean B. Chabot tarafında Paris'te 1895 yılında Vatikan Müzesinde yer alan eski bir nüshaya dayanarak "Chronique de Denys de Tell Mahre" Bk. Chronique de Denys de Tell Mahre, J. B. Chabot (Paris: 1895)

[3]Amir Harrak tarafından Süryanice ana metinle beraber İngilizce tercümesi iki cilt halinde Gorglas Pres tarafından Amerika Birleşik Devletleri'nde 2017 yılında yayınlanmıştır.

[4]Müstakil olarak Arapça basılmış olan bu bölüm, Cuma Karan & Ramazan Baran tarafından basılmak üzere Türkçe'ye çevrilmiştir.

[5]El-Eb Yusuf Hibbi, *et-Tevariğu's-Suryaniyye, Mecelletu'l Mecmei'l el-İlmiyyi'l Irakiyy*, Hey'tu'l Luğati's-Suryaniyye, Bağdat (1981-82), 6/76-78.

[6]*Tarihu'l-Zuknînî,* 9.

[7] Geniş bilgi için bk. *Tarihu'l-Zuknînî*, Süryani'den Arapça 'ya çev. Petrus Kaşa, (Beyrut: Mektebetu'l Bolisiyye Yayınları, 2006), Bk. Efrem Iğnatius Barsawm, *Saçılmış İnciler*, çev. Zeki Demir (İstanbul: 2005), 335.

[8]Geniş bilgi için bk. Mariğnatius Aframu'l Evvel Birsum, *el-Lulu'l Mensur fi Tarihi'l Ulumi ve'l-Edebi's-Süryaniyye,* (Halep: 1996), 320-321, rakam: 136.; Barsawm, 335.

[9] Birsum, *el-Lulu el-Mensur,* 321.

müellif, bu hastalıkların bazen insanlardan hayvanlara bazen hayvanlardan insanlara, bazen de her ikisinden bitkilere bulaştığını söyler. *Tarihu'l-Zuknînî*'de müellifin el-Cezire bölgesinde yer verdiği bu salgın hastalıkları insanların, hayvanların ve ekinlerin maruz kaldığı salgınlar şeklinde üç alt başlık altında toplamak mümkündür.

2.1. İnsanların Dûçâr Olduğu Salgınlar

İnsanları kuşatan hastalıkların bazıları bilinen ancak tedavisi olmayan "Baş Veremi" gibi salgınlar iken, bazıları da yeni yeni ortaya çıkan hastalıklar olabiliyordu.

Bütün insanlar, karın hastalığına, göz hastalığına, vebaya ve o zamana kadar bilinmeyen başka hastalıklara yakalandılar. Basur ve ishal hastalığı bunlardan sadece birkaç tanesiydi. O günlerde Musul'da vuku bulup bize ulaşan habere göre, halk arasında "Baş Veremi" denilen hastalık yaygınlaşmıştı. Bu hastalığa yakalananlar, hemen olduğu yerde, durduğu yerde ölüyorlardı. Kimse onlara yardım edemiyordu. Çünkü bu kişinin bu hastalığa yakalanmasıyla ölmesi bir oluyordu. Bu haber, bizim meclislerin ana gündemiydi. Fazla zaman geçmeden bu hastalık bize de ulaştı ve bütün bölgeye yayıldı."[1]

Müellif, bu salgın hastalığın birer canlı tanığı olarak bu süreci yaşarken hastalığın içeriği, etkisi ve özelliklerini de kapsayan bilgileri şu ifadelerle paylaşır.

"Buna yakalanan önce görme duyusunu, daha sonra da aklını kaybediyordu. Ayakta iken ölü gibi yıkılırdı. Günlerce şuursuz bir şekilde yerde beklerdi. Hastalığın birinci ve ikinci günlerini hatırlamaz, daha sonraki zamanları ise hiç aklına getiremezdi. Şayet nadir de olsa, bu hastalıktan biri kurtulabilseydi bile, geçirdiği hastalığından hiçbir şey hatırlamazdı. Sanki derin uykudan uyanan biri gibi olurdu. Hastalığın etkisiyle bünyesi zayıfladığından ayağa kalkıp kendi başına bir şey yapamazdı. Bu hastalık, altı defa tekrarlanıyordu. Çoğu zaman birincide ölmezse ikincide, ikincide ölmezse beşincide ölüyordu. Bunda da ölmese sonunda bu hastalığın bıraktığı yan etkiyle ölüyordu."[2]

Tarihu'z Zuknînî eserinde yer alan bilgilere göre bu salgın hastalık ile beraber başka bir hastalık daha aynı anda veya onun etkisiyle kendini gösterebiliyordu. Bu hastalığı da müellif şöyle dile getiriyor:

"Bunun dışındakiler ise başka bir hastalığa yakalanıyorlardı. Vücutlarında beyaz bir çizgi ortaya çıkar ve bir iki gün devam ederdi. Daha sonra bu kırmızı bir çizgiye dönüşür ve bu çizgi en sonunda mat bir mavi renge dönerdi. Hasta olan insan, acılardan kurtulacağı umuduyla günlerce sabırla dayanırdı; yemeden içmeden kesilirdi. Bu hastalıklardan kurtulmayı başarsa bu sefer vücudunda çıban ve benzeri hastalıklar baş gösterirdi. Bazen dört-beş çıban, aynı yerde çıkabiliyordu. Her birinin ise apayrı bir acısı vardı. Bu çıbanlar bazı insanların karınlarında, bazılarının göğüslerinde veya sırtında çıkardı. Bütün bunlara ek olarak, basur, vücutta oluşan renkli çizgiler, kalp hastalığı ve diğer hastalıklar de insanları çepeçevre saran hastalıklardı. Bazen (bir sabah) aniden bu hastalıkların tümü bir kişide görünebiliyordu. Buna yakalanan hasta ölünceye kadar bu acılara katlanırdı. Belki de şifa bulmak için kendilerinden iyileşme ümidi kesilmiş olan bu insanları tapınaklara, kilisenin revaklarına, burçlara ve çarşılara bırakırlardı. Çoğu zaman bu insanlar çöplüklere atılıp oralarda defnedilirdi."[3]

Müellif 86/705 senesinde yerde şiddetli bir salgın hastalığın baş gösterdiğini nakleder. Bu salgının şiddetinden dolayı bölgedeki insanların ölülerini bile çıkaramadıklarını özellikle de bu salgının Suruç bölgesinde yaygınlaştığını hatta Marşila kilisesinde yetmiş iki kişinin öldüğünü haber verir.[4]

---

[1] *Tarihu'z Zuknînî*, 230.
[2] *Tarihu'z Zuknînî*, 231.
[3] *Tarihu'z Zuknînî*, 231.
[4] *Tarihu'z Zuknînî,* 101.

Bu salgın olayının ilerlemesiyle köy ve şehirlerde ölüm o kadar artmıştır ki bazen tek bir evde kırk-elli kişinin ölüsüne rastlandığını nakleden müellif bu durum şu şekilde betimler:

"*Evler adeta insansız kalmış, korku yuvalarına dönüşmüştü. Mesela Musul'da bir günde bin tane cenazenin çıkarıldığı oluyordu. Bu durum, diğer yerleşim yerlerinde de aynıydı. Bu ölenlerin çoğu Ermenilerin ileri gelenleriydi. Köy ve şehirlerdeki ölümler, kâhinleri de yok etti. Kartmin[1] Kilisesi'nde 95 kişi öldü ve bu ölenlerin çoğu da tanınan ve bilinen insanlardı. Mar Saliba[2] Kilisesi'nde ise bütün reisler vefat etti. Bu sebeple köy ve şehirler adeta insansız korku mekânlarına dönüştü. Bu veba ile korkunç ve dehşetli hayvanlar ortaya çıktı. Bu hayvanlar, insanlardan çekinmiyorlar ve hiçbir güç, silah vb. bunları etkisiz hale getiremiyordu. Bütün insanları parçaladılar. Bu hayvanlar, ayıya benzemekle birlikte biraz farklıydı. Güçlü ve uzun kuyrukları, ata ve domuza benzeyen büyük kulakları, domuzun kılları gibi sırtlarının ortasında dikleşmiş kılları vardı. Bu vahşi hayvanlar, özellikle de Tur Abdin'de[3] insanlara aniden saldırıp onları öldürüyorlardı.[4]*

Değişik zamanlarda vuku bulan bu salgınları Allah'ın kullarına amellerinin bir karşılığı olarak onlara musallat ettiğini söyleyen müellif aynı şekilde tanık olduğu bir başka salgını şu ifadelerle dile getirir.

"*Onların vücutlarına kötü kokulu, salgın ve ölümcül hastalıkları musallat etti. Bu hastalıkların sonucunda neredeyse ölülerini defnedemez oldular. Her ne yaptılarsa Allah'ın azabıyla karşılaştılar. Her türlü afetle onları neredeyse yok edecekti. Bölgemizdeki bu salgın hastalıktan dolayı yabancı misafirler dışında sadece Zuknînî kilisesinde kırk iki kişi vefat etti.[5]*

Bu salgınların zaman zaman tutsak halinde olan insanlara bulaştığını nakleden müellif, 133/752 senesinde Ebu Cafer tarafından Azerbaycan bölgesine atanan Salih b. Sabih'in[6] Cibal halkından rehineler aldığını ve Meyyâfârikîn (Silvan)'a bırakılan bu rehinelerin arasında salgın hastalıklar baş gösterdiğini, bundan dolayı zindanlarda tutuklu olan birçok rehinenin bu salgın hastalıktan dolayı öldüklerine yer verir.[7]

Aynı müellif el-Cezire bölgesine gelen bir ordunun burada değişik hastalıklara dûçâr olduğunu nakleder. Özellikle de karın hastalıkları ve dalak büyümesine yakalanan bu askerlerin bu salgından dolayı buradan kaçmaya başladıklarını ancak düştükleri yerde ölüp kaldıklarını söyler. Aşırı ölümlerden dolayı cesetleri bile defin etmeden gittiklerini ve bu sebeple yol ve vadilerin bunların cesetleriyle dolup taştığını, yüksek yerlerdeki cesetlerin ise vahşi hayvanlara yem olduğunu aktarır.[8]

---

[1] Mardin/Midyat ilçesine bağlı bir yerleşim yeridir. (Midyat'tan İdil'e giderken anayol üstündedir).

[2] Bu kilise Dımaşk yakınında olup Feradis kilisesinin karşısındadır. Halid b. Velid Dımaşk'ı kuşatmaya geldiğinde bu kiliseye indiği için burası Halid kilisesi olarak da bilinir. Bk. Yâḳût el-Ḥamevî, *Muʿcemu'l-Buldân*, I, 307.

[3] Tur Abdin el-Cezire bölgesin içinde yer alan ve Mardin'in merkez olduğu bölgedir. Bk. M.Streck, "Tur Abdin", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB. Yayınları, 1988), 12/97-104

[44] *Tarihu'z Zuknînî*, 237. Bu olaya Ezdî de şu ifadelerle işaret ediyor. "Burada, 304/916 senesinin yaz mevsiminde, Musul'da 'Zebzeb' isimli bir canlı çeşidi geceleri ortaya çıkıp çocukları yer, bazen de erkeklere saldırırdı. Kadınların ise memelerini yiyordu. Bunlardan korunmak için insanlar nöbette bekliyorlardı. Bu olay, Bağdat'ta vuku buldu. Sultanın adamları siyah-beyaz, renkli, ön ve arka ayakları kısa olan bu hayvanları yakalayıp 'İşte Zebzeb denen hayvan budur!' dediler." Bk. Ezdî, *Tarihu'l-Mevsil*, 2/198.

[5] *Tarihu'z Zuknînî*, 105. Bugün Zuknînî harabelerin bulunduğu civar bölgelerde kapalı mağarada toplu insan iskeletlerine rastlanılmış olması bu dönemdeki hastalıklarla ilgili olabilir mi?

[6] Ṭaberî, *et-Târîḫ*, 7/460, 496; İbnul-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zamân*, 12/88.; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 7/322.

[7] *Tarihu'z Zuknînî*, 106.

[8] *Tarihu'z Zuknînî*, 125.

El-Cezire bölgesinde vuku bulan salgının bazen çok sayıda değerli insanları öldürdüğünü ve daha sonra etkisini yitirdiğini söyleyen müellifi, bu konuda şu bilgiyi paylaşır:

"*Amid şehrinin ileri gelen büyüklerini ve kilisenin bütün kâhinleri bir dönem devam eden bu salgında vefat ettiler. Belli bir süre sonra bu salgın git gide köy ve şehirlerde azalmaya başladı. İnsanlarda büyük bir kıyım yaşatan bu salgın, daha sonra etkisini kaydedip yok oldu."*[1]

Hastalıkların etkisiyle insanların renklerinin değiştiği, saçlarının döküldüğünü, sıcaklığın artmasıyla da bu salgının artığını anlatan müellif bu durumu kendi betimlemeleriyle şöyle dile getirir:

"İnsanlar hastalıklarla, acılarla Rab'ın azabıyla adeta dövülmüş pazı gibi yeşil bir renge bürünmüşlerdi. Bunların saçları dökülmüş adeta kele dönmüşlerdi. Elbiseleri içinde kâhin ile rahip ayırt edilmez oldu; kimse inanan kâhin ile inanmayan birini birbirinden ayırt edemiyordu artık. Herkes Rab'ın emriyle adeta tıraş edilmişlerdi. Herkesin saç ve sakalları dökülmüş, görme, işitme duyularını kaybetmişlerdi. Uzun süre böylece güçsüz kaldılar. Sıcaklık artıkça bu hastalık da azıyor ve şiddetini artırıyordu."[2]

Hastalıktan dolayı insanların birbirlerine tiksinti duyduğu ve bu sebepten dolayı da birbirlerine acımaz hale gelişlerini de ilahi bir azap olarak nitelendiren yazar, daha sonra Allah'ın insanların kalplerine merhameti yerleştirmesiyle onların da kendi aralarında yaygınlaşan bu merhametin hastalıklar üzerindeki etkisini şu şekilde anlatır:

"Durum ne olursa olsun, Allah fakirleri ihmal etmez. Çünkü onların üzerine nimetlerini verdi ve rahmetini genişletti. Müminlerin kalplerini sevgiyle, hastalara, ölüme terk edilmişlere acımayla harekete geçirdi. Zira bu hastaların yaraları kokuşmuştu. Ancak durum tersine döndü. Daha önce bu hastaların durumundan tiksinip bunlara yaklaşmayan insanların, Allah'ın, kalplerine rahmetini koymasıyla bu musibetzedelere merhametle yaklaşmaya başladılar. Bu sefer insanlar, özellikle de ileri gelenler, bu hastalarla daha fazla ilgilendiler. Ölülere saygı duyup onları defnetmeye, yeni ölenlere kefen, tabut hazırlayıp son yolculuğuna dua ve ilahilerle, Mesihî adet ve ibadetler üzerine defnettiler. Daha sonra çarşı ve benzeri yerlerde açlık ve yoksulluktan acı çekenleri toplayıp mabede götürdüler. Bazı insanları, sadece bu musibetzede ve fakir insanlara hizmet için tahsis ettiler. Herkes gücü nispetinde bu fakirlerin ihtiyaçları için yardım topladılar.[3]

Zaman zaman salgın hastalığın ve kıtlığın beraber geldiğine dikkat çeken müellif bu konuda tanıklık ettiği durumu şu cümlelerle ifade eder:

"Bir evde bir veya iki kişi bu hastalıklardan kurtulsaydı, bu sefer acı, endişe, kıtlık ve hastalıklarla yüz yüze geliyorlardı. Zira onlara ekmek pişirecek kimse yoktu. Hastalar bir yandan hastalığın acısını çekerken, diğer yandan da onlara ekmek, yiyecek verecek kimselerin olmayışından açlığın acısını artırır ve adeta bu acıyı kemiklerinde hisseder hale geliyorlardı. Bu durumdan dolayı her gün bir-iki veya üç cenaze çıkardı. Cenazeler evlerde, baba-oğul, anne-kız veya kardeşler beraber çıkarılıp defnedilebiliniyordu. Bazen de şehrin farklı semtlerinde oturan iki kardeşin cenazeleri yolda birleşip aynı kabre konuluyordu. Hâlbuki bu kardeşlerin her biri şehrin bir diğer ucunda yaşıyorlardı."[4]

Bu salgın hastalıkların bir başka sebebine dikkat çeken müellif, açlıktan dolayı insanların kabirlerini soyup onların değerli eşyalarını almaya çalışırken de bu

---

[1] *Tarihu'z Zuknînî*, 125.
[2] *Tarihu'z Zuknînî*, 234.
[3] *Tarihu'z Zuknînî*, 200.
[4] *Tarihu'z Zuknînî,* 235.

hastalığın bulaştığına dikkat çeker. Bununla ilgili olarak şunları söyler:

"Kabirlerin açılıp kemiklerin savrulmasıyla, ondan kaynaklanan değişik değişik hastalıklar baş göstermeye başladı. Kitapta söylenen şey yerini buldu: "Kabirler açıldığı zaman, birçok salgın hastalıkların insanlar arasında yayılması kaçınılmaz olacaktır." [1]

Bütün bu olup bitenleri, salgın hastalıkların birer tanığı olarak değerlendiren müellif, şu cümleleri kurar:

"*Bu anlattığım manzarayı herhangi birinden duyarak veya herhangi bir yerde okuyarak değil, bizzat gözümle gördüm ve buna şahit oldum."[2]*

2.2. Hayvanların Maruz Kaldığı Salgınlar

Bulaşıcı hastalığın etkilediği ikinci grup ise hayvanlardı. Bazen aynı salgın insanlarla beraber hayvanları da vururken, bazen de sadece hayvanları öldürüyordu. Bu konuda el-Cezire'de vuku bulan bu salgınlara tanık olmuş müellif şunları nakleder:

"147/764. senesinde bölgenin bir ucundan diğer ucuna, atlardan başlamak üzere bütün hayvanlarda kısa sürede büyük bir salgın ve hastalık her tarafa yayıldı. Mesela 300 atlık bir sürü,vadi ve meralarda otlanırken, pınar ve derelerde su içerken, aniden yirmişer hayvanın yere yıkılıp öldüğü görülmüştür. Bu sebeple vadi ve çevresi adeta hayvanların leşleriyle dolup taştı ve bütün mıntıka bu ölen hayvanların leşlerinden geçilmez oldu. Süryaniler Şeruta diye isimlendirdikleri ve verem denilen bu salgın, insanlar arasında yayıldı ve birçok insan bu hastalıktan dolayı hayatlarını kaybettiler. Bulaşıcı olan bu hastalık canlıların boğazından başlayıp daha sonra bütün bedene yayılıyordu. Hayvanlardan, bu vebadan kurtulan ancak yüzde bir idi. Atlar, eşek ve katırlardan ölen hayvanların sayısı hadsizdi. İnsanların ellerinde nerede ise bu toplu ölümden dolayı hayvan kalmayacak, nesilleri kesilecekti."[3]

Hayvanlara yönelik bu salgın hastalıkları da ilahi bir ceza olarak nitelendiren müellif bununla ilgili olarak geçmiş peygamberlerin sözlerinden de şu şekilde nakleder:

"Çünkü hayvanlar Amus Nebi'nin[4] dediği gibi, amelleriyle Allah'ı kızdırıp azabı celb etmezler. Olsa olsa bizim amellerimizin neticesidir. Amus Nebi: *"Savaşlarla gençlerinizi, hastalıklarla hayvanlarınızı kaybettiğiniz ve onların ölülerinin kokusunu burunlarınızda hissettiğiniz halde hala dönmediniz, buyurdu Yüce Rabb. "A*ynı şekilde, Miha Nebi de[5]: *"İşte bugün hayvanlarınızı sizden dolayı helak ettim, bineklerinizi yok ettim!"*. (Miha/5, 10, 15) diye buyurmuştur.[6]

Müellif, bu hastalıktan hayvanlar aleminde özellikle insanlara pek çok fayda sağlayan develerin de etkilendiğini aktarır. Zira bir kişi salgın bölgesine 50-60 deve ile girse, bunlardan ancak 5-6 deve ile çıkabiliyordu.[7] Bu ve benzeri bilgilerden anlıyoruz ki, bu salgınlar insanları ve hayvanları beraber hasta eden, birbirlerine bulaşabilen hastalıklardır.

Müellif bu salgınlardan dolayı gerçekten atların ve bineklerin yok olup gittiğini ve bunun da bir din adamı hassasiyetiyle günah ve hataların, izah etmekten aciz kalınan durumların neticesinde ilahi bir ceza olduğunu söyler. [8]

---

[1] *Tarihu'z Zuknînî,* 235.
[2] *Tarihu'z Zuknînî*, 200.
[3] *Tarihu'z Zuknînî*, 118.
[4] https://st-takla.org/pub_Bible-Interpretations/Introductions-Elkalima-Arabic-Bible-Fr-A-F/Mokademat-ArabicBible-01-Old-Testament/Scripture-Bible-Study-OT-35-Book-of-Amous.html Erişim: 06.09.2020)
[5] https://st-takla.org/pub_Bible-Interpretations/Holy-Bible-Tafsir-01-Old-Testament/Father-Tadros-Yacoub-Malaty/38-Sefr-Mikha/Tafseer-Sefr-Mikha_00-introduction.html(.Erişim: 06.09.2020)
[6] *Tarihu'z Zuknînî*, 118.
[7] *Tarihu'z Zuknînî*, 125.
[8] *Tarihu'z Zuknînî,* 119-120.

2.3. Ekinlerde Görülen Ziraî Salgınlar

Mezopotamya/el-Cezire bölgesi, mümbit topraklarıyla bağrında yaşamı fışkırdığı gibi kimi zamanda kuraklık ve zirai hastalıkların merkezi olduğu bilinmektedir. Bu sebeple yaşam fışkıran o topraklar, bazı zamanlarda ölü bir zemin misali, kabristan görünümünde olmuştur. Ekinlerde görülen hastalıkların başında yerin kurtlanması yer almıştır. Bu konuda *Tarihu'z Zuknînî* müellifi şu bilgileri paylaşır:

"Hasat zamanı geldiğinde insanlar demet halinde, yığınla ekin beklerken, yerden çıkan güvelerin, buğday, arpa ve yeşilliklerin kökünden başlayıp başaklarına kadar tırmandıkları görüldü. Bu güveler, o ekinleri içten emip kurutuyordu. Hatta dolgun gibi gözüken başaklar bir anda kuruyorlardı. Bu hastalık özellikle kabuk bağlamayan ekinlere zarar veriyordu. Ekinlerin rengini değiştiren bu güveleri, insanlar farklı farklı isimlerle adlandırdılar. Şekil ve tür olarak birbirinden farklı idiler. Kimisi uzun kimisi kısa, kimisi görünür, kimisi görünmüyordu. Ayrıca renkleri de farklı idi; bazıları beyaz, bazıları kırmızı, bazıları da başka renklerdeydi."[1]

Din adamı, Hristiyan bir rahip olan müellif bu durumu geçmişten, ilk olarak ise peygamberlerin sözlerinden alıntılar yaparak şöyle aktarır:

"Büyüklerimiz, bu musibetin Mısır'a Hz. Musa'nın eliyle gönderilmiş olan gazabın aynısı olduğunu söylüyorlardı.[2] Bu, Yu'il Peygamberin şu sözünü doğrular nitelikteydi: *"Dinleyin ey yer ehli... Açlık artı ve buğday bulunmaz oldu!" (Sifir Yuvil, 1:1-4)* [3]

El-Cezire bölgesindeki aşırı kar yağışları ve sebep olduğu zirai ekinlere de yer veren müellif karın erimesiyle de yerin dikenlerle dolup taştığını, insanların bu durumdan uzun sure olumsuz etkilendiğini, önceki peygamberlerin sözleriyle bağlantı kurarak şöyle anlatır:

"Yoğun bir şekilde yağıp üst üste yığılan karlar, günlerce yerde kalınca karın altında kalan bütün ekinler çürüyüp yok oldu. Kar eriyince bu arazilerde dikenler yeşermeye başladı. Böylece Peygamber'in şu sözü gerçekleşti: *"Yer dikenle yeşerdi..."* Başka bir Peygamber, *"Buğday ekip, diken yulaf biçmek... Arpa yerinde dikenler yeşerdi."* Mercimek ve baklagillerin ekildiği tarlalara dikenler ve yabani otlar yeşerdi. Bu otlar yeşerip büyüyünce üst üste yığıldı ve alt alta kalıp kurtlandılar, salgın bir havaya sebep oldular."[4]

Bölgede iklime bağlı olarak oluşan soğuk havaların artmasıyla vuku bulan don olaylarının ekinlere verdiği zarar ile beraber erimesiyle de farklı bir hastalık olan "zenk" denilen "yaprak biti" hastalığı başgösterdi. Bu hastalığın, ekinler üzerindeki etkisi ve bu durumun bölgedeki fiyatlara yansımasını ise müellif şu şekilde nakleder:

"Don eriyince, bu sefer ekinlere kurt ve güveler, zenk denilen yaprak bitleri (Aphids) vurup kuruttu. Kurtulan bazı ekin parçalarını ise el ile ufaladığımızda içi boş, kupkuru bir ot samanı olarak elimize geliyordu. Ekinlerin sararıp kurumasıyla tarlalar adeta kıpkırmızı bir renge dönüşmüştü.[5] Bunun sebebi de ekinlere bulaşan hastalıklardı. Bu kuraklık ve hastalıklar sebebiyle bu sene 1 mikyal buğday 1 dinara satılır oldu. Daha sonra bu fiyat daha da arttı. 7 avuç buğday 1 dinara yükseldi."[6]

Tarihu'z Zuknînî müellifi, -bizzat kendisinin de şahit olduğu- şiddetli ve ölümcül rüzgarların esmesiyle hayvanların ve ekinlerin bu durumundan nasıl olumsuz etkilendiğini şu cümlelerle dile getirir:

---

[1] *Tarihu'z Zuknînî,* 103.
[2] *Tarihu'z Zuknînî,* 103.
[3] *Tarihu'z Zuknînî,* 103.
[4] *Tarihu'z Zuknînî*, 102.
[5] Bu konuda bakınız Kutsal Kitap, "Amus" 4: 9-11. (https://www.bursakilisesi.com/kutsalkitap/?q=amo%204:11 Erişim: 04.09.2020.
[6] *Tarihu'z Zuknînî*, 102.

"Miladi 774 senesinde, atalarımızın döneminde bile eşi-benzeri olmayan şiddetli bir rüzgâr esti. Bunun esmesiyle birçok insanla beraber, hayvanlar, sürüler hatta kuşlar öldü ve ziraat/tarım ürünleri tamamen kurudu. Toprak, adeta kum, toz fırtınasına dönüştü. Ben hatırlıyorum, miladi yılbaşı bayramıyla Denh Bayramı[1] arasında üst üste iki gün boyunca şiddetli ve kurutucu rüzgârlar esti. Aynı şekilde Şubat'ın 13'ünde kuvvetli rüzgâr esti. Büyük Orucun Pazar ve Pazartesi günlerinde de yine kuvvetli ve sert rüzgârlar esti. Yerin aşırı donmasından dolayı toprakta rutubet bile kalmamıştı. Bu sebeple yerde bütün ekinler kurudu."[2]

SONUÇ

Müellifi kesin olmamakla beraber içerdiği bilgi ve bahsettiği dönem açısından *Tarihu'z Zuknînî* eseri, özellikle el-Cezire bölgesi açısından temel kaynaklarımızda bulunmayan birçok konuya değinmesi itibariyle oldukça değerlidir.

Müellifin bir rahip olmasının doğal sonucu olarak yaşanan olumsuzlukları ilahi bir ceza olarak nitelendirmiş ve şahit olduğu, salgın ve diğer olumsuzlukları güçlü bir betimleme sanatıyla adeta okuyucusuna bu hissi yansıtmaya çalışmıştır.

Savaş, deprem, kıtlık, don gibi olumsuzlukların sonucundan baş gösteren bu salgınlara bizzat tanık olmuştur. Bu sebeple yaşanan salgınların, insanları, hayvanları ve ekinleri ciddi bir şekilde olumsuz etkilediğini bütün detayıyla açıklamıştır. El-Cezire bölgesi bu anlamda sık sık salgın hastalıklara merkez olmakla beraber Musul ve civar yerlerde baş gösteren salgının kısa sürede buradaki Amid gibi merkezlere ulaşması salgının yayılma hızı açısından önemlidir. Ayrıca insanlarla beraber zaman zaman hayvanların da bu salgınlarda telef olması salgın mikrobunun insan ve hayvanları ortak etkileyen veyahut birbirlerine bulaşabilen hastalıklar olduğu sonucuna bizi götürmektedir. Bu salgınlardan bazılarının sıcaklığın artmasıyla daha artığı ve bazılarının ise zamanla etkisini yitirmiş olması salgının mahiyeti noktasında önemlidir.

Müellifin salgınların gerek insan gerek hayvan ve gerekse ekinler üzerindeki etkisini güçlü tasvirlerle belirtmesi o dönemdeki bu salgınların tanımlanması ve tanıtılması açısından önemli bir işlev görmektedir. Miladi 8 yüzyıla ait bu salgın haberlerin incelenmesi ve günümüzle kıyaslanması salgın hastalıkların tarihi seyri açısından bölge için önem arz etmektedir. Özellikle rüzgârların, kuraklığın, don ve aşırı yağışların sebep olduğu bu salgınlarına, mezarların açılmasıyla cesetlerden de bulaştığını bu eserde görmekteyiz.

El-Cezire gibi dünyanın sayılı verimli arazilerinin sakinleri sadece buralara göz dikmiş düşmanlarla uğraşmamış, zaman zaman bu düşmanlardan daha tehlikeli olan salgınlarla boğuştuğu da bir tarihi vaka olarak *Tarihu'z Zuknînî*'de öğrenmiş bulunmaktayız.

KAYNAKÇA

Barsawm, Efrem Iğnatius. *Saçılmış İnciler,* çev. Zeki Demir, İstanbul: y.y., 2005.

El-Eb Yusuf Hibbi, *et-Tevariğu's-Suryaniyye, Mecelletu'l Mecmei'l el-İlmiyyi'l Irakiyy*, Hey'tu'l Luğati's-Suryaniyye, Bağdat (1981-82), 6/76-78.

el-Ezdî, Ebû Zekeriyyâ (Ebû Zekve) Yezîd b. Muhammed b. İyâs el-Mevsılî. (ö.334/946)*Tarihu'l Mevsil,* thk. Ahmet Abdullah Mahmut, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l İlmiyye, 2006

[1] Efifani denilen 6 Ocak Hıristiyan Yortusu

[2] *Tarihu'z Zuknînî*, 218.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurraḥmân b. Alî. (ö.597/1201) *el-Muntaẓam fî Târîḫi'l-Mulûk ve'l-Umem* (nşr. Muhammed & Mustafa Abdulḳâdir Aṭâ), 19. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992.

Karan, Cuma. "Tarihi Olayların Aktarımında "Din Dilinin" Kullanımı (Tarihu'z Zuknînî Örneği)", *Kavramlar ve Kuramlar Din Bilimleri* ed. M. Nesim Doruk & Kamuran Gökdağ, Mardin: 2020, 593-615.

Kutsal Kitap, Amus. (Https://www.bursakilisesi.com/kutsalkitap/?q=amo%204:11 Erişim: 04.09.2020.

M. Streck. "Tur Abdin", *İslâm Ansiklopedisi* 13 Cilt. İstanbul: MEB. Yayınları, 1988, 12/97-104.

Mar Iğnatius Aframu'l Evvel Birsum.*el-Lulu'l Mensur fi Tarihi'l Ulumi ve'l-Edebi's-Süryaniyye*, Halep: y.y., 1996.

Sıbṭ İbnul-Cevzî, Ebû'l-Muẓaffer Yûsuf b. Kızoğlu. (ö.654/1256) *Mir'âtu'z-Zamân fî Tevârîḫi'l-Aʿyân* (nşr. Muḥammed Berekât vdğr.), 23 Cilt. Dimeşḳ: y.y., 1434/2013.

Ṭaberî, Ebû Caʿfer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. (ö.310/923), *Târîḫu'r-Rusul ve'l-Mulûk, ve Sılatu Târîḫ eṭ-Ṭaberî*, 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâŝ 1387/1967.

Tarihu'l-Zuknîn (ö. 775?), Süryânî'den Arapça'ya çev. Petrus Kaşa, Beyrut: Mektebetu'l Bolisiyye Yayınları, 2006.

The Chronıcle Of Zuqnın, Parts III And IV, A.D. 488-775 Translated By Amir Harrak, Canada: 1999.

Yâḳût el-Ḥamevî, Ebû Abdullâh Yâḳût b. Abdullâh er-Rûmî. (ö.626/1229) *Muʿcemu'l-Buldân*, 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.

ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE GELENEKSEL İSLÂM TIBBINA YAKLAŞIM BİÇİMİ (FAZLURRAHMAN ÖRNEĞİ)

Dr. Öğrt. Üyesi Saadet Altay[1]

GİRİŞ:

İnsanlığı etkileyen olaylar karşısında hayatın her alanı ile ilgili temel prensipleri belirleyen dinlerin, mensuplarınca temel referans kaynaklarından hareketle bazı düşünceleri serdetmeleri kaçınılmazdır. İslâm'da tıp geleneğine baktığımızda Hz. Peygamber dönemine kadar gitmemiz mümkündür. Hz. Peygamberin hastalandığında tedavi olması inananları tedaviye yöneltmesi ve hatta ibadet ile sağlık arasında ilişki kurması[2] bu anlamda bir çıkış noktası olarak değerlendirilebilir. Hz. Peygamberin tedavi olması ve sahabeleri de tedavi olmaya teşvik edip sahabelerin de tedavi olmayı hem sünnet olarak algılamasını hem de peygamberin vefatından sonra sağlık ile ilgili hadisleri toplamasını sağlamıştır. Hadis ilmi açısından en muteber kaynak olarak değerlendirilen Buhârî'nin "Sahih-i Buhârî" adlı eserinde bu hadislerin mevcut olduğunu biliyoruz. Ayrıca Kur'an'da Hz. Eyyüb'ün yakalandığı hastalıktan kurtulmasını anlatan kıssa, Müslüman kültüründe sağlığa dair bir düşüncenin oluşmasına da tesir etmiştir. Yaralarının iyileşmesi için üzerine su dökmesi[3]de Müslümanlar arasında tıp ilminin ilerlemesi için bir motivasyon kaynağı olmuştur.

İlk nüvelerini Hz. peygamber'in hayatında gördüğümüz sağlıklı yaşama dair tavsiyeler ve sağlık alanında tedbirlerin alınmasına dair teşvikler tıp ilminin daha sonraki dönemlerde de itibar görmesine ve Müslüman tabipler tarafından geliştirilmesine aracılık etmiştir.

Emeviler dönemine kadar tıp ilmine karşı ilginin olması ile birlikte herhangi yazılı bir eserin olmadığını ve ilk yazılı kaynakların bu dönemde ortaya çıktığını biliyoruz. Muâviye'nin torunu Hâlid b. Yezîd (ö.85/704?), kardeşi Muâviye b. Yezîd'in vefatından sonra halife olmayı beklerken hilafet makamına Mervân b. el-Hakem'in geçmesi üzerine halifelikten ümidini kesmiş ve kendisini ilmi faaliyetlere adamıştır. Hadis ilminin yanı sıra kimya, tıp ve astronomi bilimleriyle de uğraşmaya başladı. Hatta bazıları onu tıp hakkındaki bilgisi sebebiyle tabip sayarlar. Hâlid b. Yezîd'in tıpla ilgili asıl faaliyeti, dinî açıdan Yahudi olan Süryanî asıllı Mâserceveyh (Mâsercûye) adlı kişiye Ahron b. A'yun'un tıbba dair el-Künnaş fi'tıbb adlı eserini Arapça'ya tercüme ettirmesi olmuştur. Böylece Müslümanlar bu kitap vasıtasıyla ilk kez Hind tıbbı ile tanışmış oldular. Ömer b. Abdülaziz halifeliği sırasında Şam'daki kütüphanelerde bu kitabı görmüş; halifeye yakın bazı kişiler bu kitabın kütüphaneden alınıp Müslümanların istifadesine sunulmasını istemeleri üzerine o da kısa bir süre içinde bu kitabı Müslümanların istifadesine sunmuştur.[4]

O zamanlar halifelerin hizmetinde bulunan doktorlar kendileri, oğulları ve talebeleri için bir veya birkaç kitap yazmayı âdet edinmişlerdi. Bu kitaplar genellikle Künnaş (Havî) şeklinde yazılırdı. Nitekim Irak valisi Haccâc b. Yûsuf'un doktoru Tezâyuk (ö.90/709), oğlu için bir Künnaş yazmış bulunuyordu.[5]

Abassîler döneminde de tıp ilmine dair birçok gelişme olmuş ve bu dönemde tıbba dair gelişmeler daha çok Buhtişû ailesiyle başlamıştır. Mansûr (136-158) zamanında

---

[1] Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı.

[2] "Oruç tut, sıhhat bul"

[3] Sad suresi 38/42.

[4] Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megâmiz,(İstanbul: Üçdal Neşriyat ,1976) 3/ 276.

[5] Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 3/ 284.

Cündişâpûr Tıp Okulu'nun başhekimi Curcis b. Cibrâil b. Buhtişû(152/769)'nun saraya davet edilmesi, Buhtişû ailesinin Bağdat'ta sürekli olarak kalmasını sağlamıştır. Curcis'tan sonra bu aileden yetişen Buhtişû b. Curcis (185/801), Cibrâîl b. Buhtişû (213/828), Yahyâ b. Buhtişû, Buhtişû b. Cibrâil (256/870), Cibrâîl b. Ubeydullah b. Buhtişû (396/1006), Ubeydullah b. Cibrâîl(450/1058)sarayda ve Bağdat hastanelerinde hekimlik ve başhekimlik görevlerinde bulunmuşlardır. Bu doktorlar 15 dolayında tıpla ilgili eser kaleme almıştır.[1]

İslâm tıbbı, Taberî'nin önde gelen talebelerinden olan Zekeriyyâ er-Râzî (865-925) ile büyük gelişme göstermiştir. Bilgisinin genişliği ve derinliği sebebiyle Rey'de kurulan hastaneye reis olarak atanmış daha sonra da Bağdat'a gelerek Bağdat Hastanesinde çalışmıştır. Tıp konusunda birçok eser veren er-Râzî'nin en önemli eseri, Doğu'da ve Batı'da derin izler bırakan *Kitâbü'l-Hâvî*'sidir. İslâm dünyasında Râzî, İbn Sinâ'dan sonra "İkinci Tabip" olarak kabul edilmiştir. Latinler onu Rhazes diye adlandırmışlardır.[2] Râzî'den sonra X. yüzyılda yaşayan en ünlü hekim, Lâtinlerin Haly Abbas olarak bildikleri Ali İbnü'l-Abbas el-Mecûsî'dir (ö. 982 veya 995). Ahvaz doğumlu olan bu zâtın *Kâmilü's-Sınâ'a* veya *Kitâbü'l-Mâlikî* adını taşıyan kitabı değerli bir eser olup pek meşhurdur. el-Mecûsî bu eserini Büveyhî sultanı Adududdevle için yazmıştır. Eser, birkaç sefer Latinceye ve Fransızcaya tercüme edilmiştir. Tıpta, Râzî ve İbn Sînâ düzeyinde şöhret bulan bu hekimin tıpla ilgili altı eseri bulunmaktadır.[3] X. yüzyılda Endülüs'te İbn Cülcül (384/994?), Tunus'ta ise *Zâdü'l-Müsâfir* isimli eserin sahibi İbnü'l-Cezzâr (369/979) dönemin meşhur doktorlarındandır.[4] Şüphesiz bütün zamanların en ünlü tabibi, Yahudilerin Aven Sina, Latinlerin Avicenne dedikleri İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ 980 yılında Buhara yakınlarındaki Afşana'da doğdu, 1037 yılında Hemedan'da vefat etti. Bilimin her sahasında önemli eserler vermiş olmakla birlikte daha çok felsefe ve tıpta dünya çapında şöhret sahibi oldu. *El-Kanûn fi't-tıbb*, İbn Sînâ'yı ölümsüzleştiren eseridir. Bu eserin tesiri Doğu'da ve Batı'da yüzyıllarca devam etmiştir. İbn Sînâ'nın el-Kânûn'dan başka tıpla ilgili 41 eseri vardır.[5]

Verilen bu kısa bilgilerden bile İslâm dünyasında tıp ilmine karşı yoğun bir ilginin olduğu ve bir çok tabibin yetiştiğini görmemiz mümkündür. Bu tabiplerin hem İslâm dünyasına hem de dünya tıp literatürüne katkıları hem doğulu hem de batılı bilim insanları tarafından kabul gören bir durumdur. Mevcut olan bu birikimin modern dünyada nasıl değerlendirilmesi ve bu birikim karşısında geliştirilmesi gereken bakış açısının neliği konusunda Fazlurrahman örneğinde değinmeye çalışacağız

Fazlurrahman ve Metodolojisi:

İslâm düşünce tarihinin önemli isimlerinden olan Pakistanlı alim Fazlurrahman, İslâm dünyasının modernizm sürecinde yaşadığı sancılı dönemden çıkış için problemlerle ilgilenmeyi ve bunlara çözüm önerileri sunmayı kendisine hedef edinmiş ve bunu yaparken İslâm ilimlerinin tarihini geçmişten günümüze ciddi bir analizden geçirerek yapmıştır. Birçok alanda görüşler beyan eden Fazlurrahman, özellikle Müslümanların tıp alanında karşılaştığı çağdaş sorunlara İslâm dünyası için yenilik sayılabilecek çözüm önerileri sunmuştur. "Sayılabilecek" denmesinin temel nedeni, Fazlurrahman'ın savunduğu birçok görüşün sadece Kur'an ve Sahih hadise

---

[1] Mahmut Kaya, "Buhtişû'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 6/378.

Hasan Doğruyol,"Curcîs b. Cibrâîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 6/378.

[2] Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, (Ankara; Diyanet Vakfı Yayınları,2007), 215.

[3] Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 215.

[4] Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 215.

[5] Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 215.

dayanmadığı aynı zamanda görüşlerinin İslâmi gelenekte de mevcut olduğunu ifade etmesidir. Bu anlamda yazımızın konusu Fazlurrahman'ın özellikle" Sağlık ve Tıp" alanındaki görüşlerini, onun metodolojisi bağlamında değerlendirerek aktarmak olacaktır.

Fazlurrahman, sağlık alanında görüşlerini temellendirirken diğer birçok konuda temel dayanağı olan Allah, İnsan, tabiat başlıkları ve bu üç başlık arasındaki ilişkiyi esas almıştır. Bunlar arasındaki ilişkiyi Kur'an bağlamında değerlendirerek "Kur'an, Allah'ın kendisini anlatmak için bir otobiyografi değildir. Bilakis Kur'an, insanlar içindir ve insanlara hidayet kaynağı olarak gönderilmiştir. Bu nedenle Allah, insanda pasif bir hayranlık uyandırmaktan ziyade insanı harekete geçiren iyiliği emredip kötülükten sakındırma mücadelesine davet eden bir varlıktır."[1] Dolayısıyla Allah, tarihe müdahalede bulunur. Bu nedenledir ki, Kur'an'ın gayesi "Allah'ın koyduğu kurallar çerçevesinde ahlaki bir toplum oluşturmaktır."[2]

Vahyin ilk nazil olduğu dönemde mevcut olan eşitsizlik, çok-tanrıcılık gibi sorunlara çözüm ürettiğini ifade eden Fazlurrahman, bugünün dünyasında da Müslümanların aynı problemlerle karşı karşıya olduğunu ve vahyin Müslümanlar için bu sorunlara çözüm üretme adına motivasyon olması gerektiğini söyler. Kur'an'ın Allah'ı, Batı'da öldüğü ilan edilen ve atıl olan Tanrı değildir.[3] Tabiatın iyi hedefler doğrultusunda kullanılması ve bu faydalanma esnasında tabiatın kendisinde kaybolmaması gerektiğini ifade eder. Diğer türlüsünün kişinin hem kendisini hem de Allah'ı kaybedeceği uyarısında bulunur.[4]İnsan konusunda ise Fazlurrahman, Kur'an'da çokça tekrar edilen ve İslâmî ahlakın kaynağı olarak nitelediği "takva", "iman" ve "İslâm" kavramlarına dikkat çeker. Bu kavramları"İnsanın kendisini bizzat kendi şahsına veya dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı koruması, kendini Allah'ın kanununa teslim etmesi, güç ve potansiyelini Allah yoluna harcaması ve böylece şahsiyetinin bütünlüğünü muhafaza etmesi"olarak değerlendirir. Nitekim Allah'ı unutan kendini de unutmuş olur ve kişiliği parçalanır. Bu anlamda "Allah'ı unutup Allah'ın kendilerini kendilerine unuttuklarından olmayın."[5] ayetinin ifade ettiği anlama özellikle dikkat çeker.

Buradan hareketle Fazlurrahman, tek ve yüce olan Allah'a imanın insana ruhen ve manen destek vermesinin yanı sıra bir takım sorunların ve hatta sağlık sorunlarının çözümünde de etkili olduğunu dillendirir. O, Allah'a iman sayesinde problem ve hastalıkların son bulması kanaatinin İslâm geleneğinde önemli bir yer işgal ettiğini İslâm tarihinden örnekler vererek bu görüşün şekillenmesinde Kur'an, hadis ve tasavvufun etkili olduğunu ifade eder. Özellikle tasavvufta, bir takım hastalıkların tedavisinde tıbbî müdahalenin yanı sıra dua ve niyaz yoluyla tedavi etmeye çalışmanın önemli bir yer işgal ettiğini söyler.[6]

Fazlurrahman'da Tıbbın dini değeri:

Tıbbın dini değerini tartışırken Fazlurrahman, hadis literatüründe hastalığa karşı insanı pasif davranmaya teşvik eden tedavi olmayı Allah'ın hükmüne karşı gelmek olarak ifade eden hadislerin var olduğu gibi tedavi olmayı öğütleyen ve tıbbî yöntemleri tavsiye eden hadislerin olduğuna da dikkat çekmektedir. Aşağıda örneğini

---

[1] Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, (Ankara; Ankara Okulu yayınları, 2018), 31.

[2] Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 79.

[3] Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, çev.Adnan Baloğlu-Adil Çiftçi, (Ankara; Ankara Okulu yayınları,1997), 18.

[4] Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 133.

[5] Haşr suresi 59 /19.

[6] Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, 20

göreceğimiz bu hadislerden Fazlurrahman şöyle bir sonuç çıkarmaktadır. Aleni bir biçimde sosyal ve ahlakî problemler karşısında pasif olmayı öğütleyen hadislerin dinin temel hedefi olan ahlakî ilkelerle örtüşmemesi nedeniyle peygambere ait olamayacağını ifade eder.[1]

Nebevî Tıp:

Fazlurrahman, hadisleri üç ayrı kategoride sınıflandırmaktadır. Birinci kategori; hastalık durumlarında tıbbî tedaviye teşvik eden ve teferruatlı sağlık ilkeleri vermeyi hedefleyen hadislerdir. İkinci kategori; tıbbî veya manevi olsun bir takım hastalıklar ve sağlık problemleri ile onları tedavi etmede gerekli tedbirlerle ilgili peygamberden geldiği varsayılan ifadeleri kapsar. Üçüncü ise; Nebevî Tıp literatüründe bu hadislerin rolü şeklinde kategorilendirilmiştir.[2]

Fazlurrahman ibn Haldun'a dayanarak, hadis literatürünün ihtiva ettiği Tıbb-i Nebevî'nin gerçekte uzun tecrübelere dayanmakla birlikte sistematik denemeye ve dolayısıyla tıbbî kanunlara dayanmayan eski Bedevi Arap tıbbı olduğunu ifade eder. Fazlurrahman'a göre, Tıbb-i Nebevî'ye konu olan hacimli eserlerde (mesela İbn Kayyim el-Cezviyye'nin (ö.1350) kitabı neredeyse dört yüz sayfadır) yer alan tıp ile ilgili hadislerin büyük çoğunluğu Hz. Peygamber'e atfedilemez. İbn-i Cezvi *Tebabetten Faydalı Seçme parçalar* isimli eserinin girişinde ifade ettiğine göre O, tabip-alimlerin doktrinlerine yer verdiği kadar peygamberden ve sahabelerden gelen hadisleri de göz önünde bulundurmuştur. Ez- Zehebî de(ö.1348)*Nebevî Tıp* adlı eserinin giriş mahiyetindeki yazısında şunları söylemektedir. "Sağlıklı iken onu korumak, sağlıklı değilken sağlığa kavuşmak için gerekli olan tıpla ilgili hadisleri ve tıp adamlarının bıraktıkları bilgileri toplamak için Allah'ın yardımını diledim."[3]Her iki otorite de hem Arap tıp otoritelerinden hem de Hristiyan, Yahudi ve Müslüman doktorlardan alıntılar yaparlar.

O halde Nebevî tıp "ilahi şekilde vahyolunmuştur" demekle neyi kastetmektedir. İbnü'l Kayyım'ın bize söylediğine göre, Nebevî tıp genel ilkelerle uğraşırken bilimsel tıp detayları doldurmaktadır.[4]

Zehebî'ye baktığımızda ise; o, sağlığa bir bütün olarak bakar örneğin namaz kılmanın fiziksel ve ruhsal sağlık açısından faydaları üzerinde ziyadesiyle durur. Ve zihinsel olarak insanı rahatlattığı vurgusunu yapar.

Bu da sağlık bütünlüğü -bize manevi, psikolojik ve ahlaki- Tıbb-ı Nebevî diye anılan şeyin mesajının özüdür.

Nebevî tıbbın arkasındaki ikinci motivasyon, genel bir eğitim görmüş halkın koruyucu ve şifa verici tedbirlere kolayca ulaşmasını sağlamaktır. Bu tür eserleri kaleme alan müellifler, tıbbın faydasından mümkün olduğunca çok insanın istifadesini temin etmek amacıyla eserlerini yazdıklarını söylerler.[5]

Zehebî'nin yazmış olduğu eserde, birbirinin zıddı olarak değerlendirilebilecek hadislerin var olduğunu söyleyen Rahman, şu hadisleri göstermektedir. " Kim herhangi bir hastalıktan dolayı ölürse, o şehittir" Bunun zıddı bir anlam ifade eden diğer bir hadis ise ""Allah'ın bazı kulları var ki Allah onları hastalıktan ve öldürülmekten korur; onların sağlık içinde yaşamalarına ve ölmelerine vesile olur ve onlara şehitlik mertebesini ihsan eder." Hastalık halinde ölüm şehitlik olurken şu halde sağlık halinde ölüm de şehitliğe eşit olarak görülmektedir. Her iki hadisin de Zehebî'de geçiyor

[1] Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, 46
[2] Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, 49.
[3] Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, 63.
[4] Fazlurrahman İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp, 63.
[5] Fazlurrahman, İslâm Geleneğinde Sağlık veTıp,67.

olmasını Fazlurrahman, bu hadislerin peygamberle bir alakasının olmadığı ve bizzat sonraki Müslümanların eseri olduğuna dair delil olarak görür.[1]

Bunlar aktardıktan sonra Fazlurrahman, bu hadisleri temel alarak yazılan bazı eserlerin tarihi açıdan değerlendirildiğinde daha sonraki Müslümanlar tarafından körü körüne inanılmasını ve kaynak kabul edilmesinin İslâm'ın ruhuna zarar vererek pasifliği yaygın hale getirdiğini öne sürer. Nebevî tıp külliyatı genelde son derece hassas ve katı bir anlamda sofu kelamcıların ve dini şahsiyetlerin eseri olmakla birlikte onların tıbbı, dini akide ve uygulamaların merkezi haline getirmeleri Fazlurrahman'a göre dikkat çekicidir. Bir çok değerlendirmenin -örneğin müziğin yasaklanması- bazı Müslüman topluluklar tarafından icad edilmiş olduğunu söyler.[2]

Tıbb-ı Manevî:

Manevi tıbbın iki kısma ayrıldığını ifade eden Fazlurrahman, birincisini; hastalıklar için manevî veya ahlakî veyahut da psikolojik tedaviye inanmaya işaret ettiğini, örneğin, Kur'an dan surelerin veya başka dualaların okunması yoluyla fiziki hastalıkların tedavi edilebilen olarak tanımlar. Bu inancın ilmi tıp geleneğinde bir çok Müslüman tabip tarafından bir dereceye kadar kabul edildiğini gösterir. İkincisinin ise, hastalığa özellikle akıl hastalığına veya deliliğe tabiatüstü manevi güçlerin sebep olduğu inancıdır. Bunun da özellikle Helenizm de şeytanlar ve kötü ruhlar tarafından sahip olunmanın yaygın bir inanç olduğunu, Hristiyan din adamlarının böyle hastalıkları iyileştirdikleri iddia etmeleridir. Bu genellikle Ortadoğu ve Hindistan halk tıbbında yaygın olan bir inançtır.[3]

Manevi tedaviler konusunun dayandığı varsayım şudur; evrenin yapısı temelde manevi ve ahlakidir ve dolayısıyla maddi varlık açıkça manevi gerçeğin tesiri altındadır. Kur'an-ı Kerim bu durumu desteklemektedir. Kur'an'ın devamlı surette medeniyetlerin yükselme ve çöküşlerinin temel sebeplerinin doğası itibariyle ahlaki olduklarını ileri süren Fazlurrahman, İslâmdaki manevi tedavinin bir bölümünü ahlaki açıdan sağlam olmaya hasredildiğini ve uygulama açısından bunun böyle olduğunu bu anlamda iki eser kaleme alan Ebu Bekir er-Razî(313/925)örneğinde gösterir. Ebubekir er- Razî'nin manevi tıp üzerinde yazmış olduğu iki eserinde biri olan *Tibbu'r- Ruhani* den örnekler vermiştir. Bu eserde ahlaki davranış bozukluklarının detaylı bir şekilde tasvir edildiğini ve bunların insan davranışlarını nasıl etkilediğini keskin bir biçimde anlattığını ifade eder. Filozof tabip İbn-i Sînâ'nın da tabiatı itibariyle maddi olanın maneviye itaat ettiğini ifade ederek aynı şeyi ileriye sürdüğünü söylemiştir. [4]Bu örneklerden hareketle tıbb-i manevinin İslâm tıp geleneğindeki karşılığını göstermeye çalışır. Bunu yanı sıra ayrıca sûfî gelenekte yaygın olan muska ve şifalı dualarla tedavilerden örneklemeler yapar.

Vakıf, Medrese ve Sûfî Tekkelerinin İslâm Tıp Geleneğindeki Yeri:

İslâm sağlık hizmetlerinin çoğunlukla vakıflara bağlı olduğuna dikkat çeken Fazlurrahman, vakfın hukuki dayanakları üzerinde durarak fıkhi açıdan vakfı açıklamaya çalışır. İslâm şer'i hukuku açısından belirli bir malı mülkü, belirli hayır işleri için kullanılmak üzere tutmasından dolayı "din ve hayır işleri ile meşgul olan kurum "anlamına gelen teknik bir terimdir. Vakıf müessesesinin ne peygamber öncesi arap toplumunda olduğunu ne de peygamber döneminde olmadığını bunun peygamberin vefatından sonra hicri 1. yy da ortaya çıktığını söyleyen Fazlurrahman,

[1] Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*,69.
[2] Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, 80
[3] Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, 122.
[4] Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, 124.

vakıf kültürünün İslâm'ın özelliği olan hayır işlerinin son derece kuvvetli teşvikinde ve elbette Kur'an ın sosyo-ekonomik adalet ve "servetinizin en seçkin kısımlarının Allah yolunda" toplum ve onun refahı için "harcanması üzerindeki kuvvetli vurgusuna dayandırır. [1]

Bütün Müslüman topraklarındaki sûfîler, tarikat mensubu müritlerini kabul etme ve onları eğitmenin ötesinde sosyo-politik roller de oynadığını ifade eden Fazlurrahman, yönetimler ile sûfîler arasında geçen gerilimlerden örnekler verir.[2] Ayrıca sûfîlerin çevre halkının ihtiyaçlarına cevap verdiğini ve onların geçimlerinin sağlanması noktasında görev yüklendiğini örneklerle gösterir. Bu yardımlar niçin bu kadar vakfın sûfîlere verildiğini açıklamaktadır. Açıktır ki vakfeden kişiler vakfedilecek malları olan varlıklı insanlar iken bu vakıflardan istifade edenler ise ya sûfî şeyhleri ve müritleri olmuş ya da aç hasta ve yiyecek barınağa ihtiyacı olan fakir insanlar olmuştur.[3]

Emevi halifesi el-Velid tarafından cüzzamlılar ve körler için hizmetçilerin ve rehberlerin istihdam edildiği kurumlar olduğu söylense de ilk hastanenin Abbasi hilafetinde kurulduğunu ifade eder. Buraya teknik elemanların ve malzemelerin Sasani imparatorluğunun bünyesindeki Cundişapur kolejinden geldiğini bildirir. Ve sonrasında tarihi seyirdeki gelişiminden bahseder.[4]

Cundişapur'daki tıbbî geleneğin etkisiyle Bağdat'taki hastanelerin geliştiğini ifade etmek mümkündür. Bu mesleki okulların gelişiminin medreselerin gelişimi ile paralellik gösterdiğini ve medreselerin Selçuklular döneminde resmi himaye altında tesis edilmeye başlandıktan sonra tıp ilimleri de yavaş yavaş müfredatın bir parçası haline gelmeye başladığını ifade eden Fazlurrahman, tıbbın İslâm topraklarında gelişmesinde medreselerin etkin bir rol oynadığını ifade eder.[5]

Sonuç:

Fazlurrahman, İslâm'da sağlık konusunu ve tıbbın dini-ahlaki motivasyon ve değerlerle içi içe girmiş olduğunu, hastaları iyileştirmenin genellikle dinde vazedilen ibadetlerden sonra"Allah'a ibadetin" en yüksek şekli olarak kabul edildiğini, sahip olunan bu motivasyonun bazı teknik yöntemleri de faaliyete geçirdiğini söyler. Teorik gelişmelerin Hz. peygambere atfedilen hadis külliyatıyken pratiğin ise sağlık için kurulan medrese vakıf ve sûfî tekkelerin olduğunu ifade eder. Müslümanların daha önce Yunan, Hint ve Farısilerin tıp geleneğini İslâmlaştırılmasının yanı sıra ona manevi bir zemin oluşturduklarını örnekleriyle açıklar ve bu bakış açısının bugünün dünyası için de bir öncü düşünce olduğunun altını çizer.

KAYNAKÇA:

Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 3. Cilt. çev. Zeki Megâmiz. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1976.

Bayraktar, Mehmet, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Kaya, Mahmut "Buhtişû'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/378. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Doğruyol, Hasan "Curcîs b. Cibrâîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/378 Ankara: TDV Yayınları, 1995.

[1] Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, 89.
[2] Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve tıp*, 94.
[3]Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, 95.
[4] Fazlurrahman*, İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp,*97.
[5] Fazlurrahman*, İslâm geleneğinde Sağlık ve Tıp*,117.

Fazlurrahman*, Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 16. Basım, 2018.
Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*. çev. Adnan Baloğlu-Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları,1997.

"TAKDÎR-İ İLÂHÎ" SÖYLEMİ ÜZERİNE KELÂMİ BİR TAHLİL

Hamdullah Arvas*

GİRİŞ

Her duygu, düşünce ve davranışın gerisinde, ruhlar üzerinde egemenlik kuran inançlar bulunmaktadır.[1] Bu inançlar *hak*, *bâtıl* ve *müphem* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. İnançlar, *hak* yani varlık, bilgi ve değer niteliği bakımından sıhhatli ise eylemler tabiat ve toplumun maslahatına uygun bir şekilde tezahür eder. Fakat inançlar hastalıklı ise iyi, güzel ve doğru bir eylem zincirinin başlaması tesadüflere bağlı kalır.[2] Bu bağlamda hak bir dinin müntesibi olmak, sanılanın aksine, tek başına doğru bir inanca sahip olmada yeterli bir sebep değildir. Hak dinin üzerinde bina edildiği inançların, bâtıl olanlardan korunması da gerekmektedir. Bunun için öncelikle bir inancın hak veya bâtıl olup olmadığının bilinmesi lazım. Gerçekte bazı inançların hak veya bâtıl olduğu tespit edilebilmektedir. Fakat bazı inançların bâtıl olduğunu tespit etmek her zaman mümkün olmamaktadır. Özellikle *müphem inançlar* dilin gerçek ve mecaz sınırlarında gizlendikleri için hak veya bâtıl olup olmadığı hususu doğrudan tespit edilememektedir. Çoğu zaman da hak bir inancın dayandığı bilgi hatları ya da kavramları kullanılır. Örneğin ilham insan zihnine inen zan ve burhan yönü bulunabilen ancak doğrulanmamış bilgidir. Fakat vahyin bilgi hattı taklit edildiği için zan ifade eden inançlar konusunda bile ilhamın bâtıl olarak nitelendirilmesinde güçlükler yaşanmaktadır. Bunun gibi birçok yanlış inançta benzer bir taklit durumu söz konusudur. Bu tür inançların hem fark edilmesi zor hem de üzerinde söz söylenmesi tehlikelidir. Zira müphem inançlar tenkit edildiğinde insanların din dışılıkla suçlanmasına yol açabilir.

Hak, bâtıl ve müphemlik bakımından inançlar lafzî boyutu ile *hak* fakat içinde kullanıldığı bağlam itibari ile müphem ve dolayısıyla batıl olabilir. Örneğin "Takdîr-i İlâhî" söylemi hem Allah'ın sonsuz kudretini ifade etmekte hem de ondan yardım istemeyi salık veren dinî tevekküle işaret etmektedir. Bu çok kutuplu anlam yapısından dolayı hastalık, musibet ve ölüm gibi durumlarda manevî bir tedbir olarak kullanılan "Allah'ın Takdîri" söylemi gerçek anlamı ile hak ancak içinde kullanıldığı bağlam itibari ile pasif kadercilik gibi bâtıl eylemlere gerekçe yapılabilmektedir. Allah'ın oluş ve bozuluşa dair ezeli bilgisinin, hayat, irade, rızık ve kudret bakımından insanın yetkinliğini sınırlandırdığı şeklindeki inanç adeta tevekkül kavramı üzerinden meşrulaştırılmaktadır. Böylece "Takdîr-i İlâhî" söylemindeki müphemlik rızık meselesinde *tembelliğin*, sağlık konusunda *tedbirsizliğin*, eylem konusunda *pasifliğin* gerekçesi yapılmaktadır.

Hak, bâtıl ve müphemlik bakımından inançları temyiz edilmesi için ilave tedbirlere ihtiyaç vardır. Bu bağlamda müphemlikle örtülmüş bâtıl bir inancı yıkmak için öncelikle yapılması gereken o inancın belirtilmesinde kullanılan bilgi hattının tespit edilmesidir. Belirtildiği üzere takdîr-i ilâhî söyleminde tevekkülün bilgi hattı kullanılmakta, onun doğruluk değeri taklit edilmektedir. Bu durumda tevekkülün nasıl bir takdîr anlayışı olduğuna bakmak gerekebilir. Sözlükte *vekl* kökünden türeyen tevekkül "birinin işini üstüne alma, birine güvence verme; birine işini havale etme, ona güvenme" manasına gelir. Birine güvenip dayanan kimseye mütevekkil,

* Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı.
e-posta: harvas13@gmail.com
Orcid Number: https://orcid.org/0000-0003-3710-5618

1 Gustave Le Bon, *Ulusların Yücelişinin Psikolojik Yasaları*, çev. Mehmet Demirezer (İstanbul: Ufuk Yayınları, 1998), 123.

2 Antony Gramsci, *Felsefe ve Politika Yazıları*, çev. Adnan Cemgil (İstanbul: Payel Yayınevi, 1975), 17.

güvenilene *vekîl* denir.[1] Tevekkül etmek dinin önemli bir ilkesidir. Kur'ân'da müminlerin bir niteliği olarak zikredilen tevekkül ibadeti,[2] kişinin Allah'tan başka herhangi bir şeyi ilah edinmemesini,[3] sadece Allah'a güvenip O'na teslim olmasını ifade etmesi bakımından insan onurunu koruyan bir ilkedir. Dolayısıyla rızık ve maslahat talebi ile kötülükleri def'i hususunda, müminlerin tevekkülde bulunması Allah'a imân etmenin bir gereği olarak vaciptir. Müminlere ancak bir maslahata binaen terkedilmesi caiz görülmüştür. Bunun dışında örneğin Kadı Abdülcebbâr'a göre insanın çalışmaktan cahilce yüz çevirmesi ve kendi nefsini ihmal etmesi caiz değildir.[4] Tevekkül aynı zamanda tembellik de değildir.[5] Tevekkül adına sebeplere yapışmamak yanlış bir tevekkül anlayışıdır.[6] Tevekkülün ayrıca doğru bir şey için olması da gerekir. Yani tevekkül, harâm bir şeyi helâl bir cihetle istemenin aracı yapılmamalıdır.[7] Fakat bazı kaderci söylemlerdeki müphemlik insanların bazı hatalara düşmesine sebebiyet vermektedir. *Gerçekte tevekkül tedbir olmayıp onun tamamlayıcı bir nosyonudur.*

Tevekkül anlayışının düzeltilmesi için muhatapların *dindarlık anlayışları* ile kriz durumlarında kullandıkları *kaderci söylemlerin* niteliğinin tespit edilmesi gerekmektedir. Bu iki alan belirlendikten sonra *çift kutuplu hakikat yöntemi* ile muhatapların söylemlerindeki çelişkiler kendilerine fark ettirilmelidir. Bu faaliyetin dayandığı kelâm ilkesi, "insanlara hakkı anlatmak için *dış dünyada* ve *kendi benliklerinde* var olan delillerin gösterilmesi şeklinde" Fussilet Suresinde belirtilmiştir."[8] Bu bağlamda ilk olarak kaderci söylemler daha sonra dindarlık tipolojileri hakkında bilgi verilecektir.

1. **Aktif ve Pasif Kaderci Söylemlerin Analizi**

Aktif ve pasif kaderci söylemler toplumun kader algısını belirlemede önemli dilsel veriler sağlamaktadır. Aktif kaderci söylemler akıl ve tabiat kanunlarına göre rasyonelleştirilmiş olanlardır. Pasif kaderci söylemler ise genelde tevekkül kavramının çarpıtılmasından üretilmekte ve bir tür müphemlikten beslenmektedirler. Toplumda bu söylemler ya tecrübe yolu ile ya da levhî mahfuz, takdîr gibi dinî kavramların çarpıtılması ile elde edilmektedir. Yapısı itibari ile teolojik olmayan konular Allah'ın takdîri üzerinden irade kırıcı bir şekilde meşrulaştırılmaktadır. Ayrıca ecel, rızık ve kader konularının akaid metinleri ile resmileştirilmesi de pasif kaderci algının topluma yerleşmesinde etkili olmaktadır. Özellikle en eski halk inançlarından biri olan felek inancının, her çağın dinî kavramları ile güncellenebilir bir doğaya sahip olması bu durumu pekiştirmektedir.[9] Kaderci dinî söylemler *aktif*, *müphem* ve *pasif* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Aktif söylemler dışındaki kaderci söylemler *lafızların dayandığı gerçek anlamlar itibari ile hak olsalar da* içinde kullanıldıkları bağlamlar ve sebep oldukları problemler nedeni ile dinî-ahlâkî açıdan batıldırlar.

1.1. Aktif Kaderci Söylemler

- Hak yerde kalmaz.
- Allah bir kapıyı kaparsa bin kapı açar.

---

1 Mustafa Çağrıcı, "Tevekkül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/3-4.

2 Enfâl, 8/2.

3 Kâdî Abdulcabbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Mahmud (Kahire: Daru't-Tûrâs, 1969), 2/454.

4 Kâdî Abdülcabbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 1/313.

5 **ان التوكل ليس هو تكاسل**

6 Kâdî Abdülcabbâr, *el-Mecmu' fi'l-muhît bi't-teklîf*, thk. El-Ab Yusuf Huben (Beyrut: Matbaatü'l-Kasulikiyye ve Darü'l-Maşrik, ts.), 2/429.

7 Kâdî Abdülcabbâr, *Muğnî fi ebvâbî tevhîd ve'l-adl*, thk. M. Ali Neccar vd (Kahire: Daru'l-Masriyye, 1958), 11/45.

8 Fussilet 41/53.

9 İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 24.

- Ne oldum dememeli ne olacağım demeli.
- Kader deyip geçme. Bak ne diyor sırrın sahibe; biz her insanın kaderini, kendi çabasına bağlı kıldık. İsra:13
- Tedbirde kusur eden takdîre bühtan eder.
- Genelde insanlığın kaderi, hak ettiği olacaktır.
- **Senin kaderin, karakterinin bir yansıması sonucudur.**
- **İnsanların kader dediği şey, genelde kendi aptallıklarıdır.**
- **Kaza ve kader; düşenleri kaldırmak, eğilenleri doğrultmak için bin bir vasıtaya sahiptir.**
- İnsanlar, kendi çılgın ihtiraslarının neticelerini kadere yüklerler.
- **Bir neslin kaderini, bir evvelki nesil tayin eder.**
- **Kader, kendi elinde olmayan şeylere bağlanan kimselere karşı her zaman menfidir.**
- **İçimizden biri köprü olmaya razı olmazsa, kıyamete kadar bu suyun kıyılarında bekleriz.**

1.2. Müphem Kaderci Söylemler

- Takdîr-i İlâhî
- Allah dağına göre kış verir.
- Allah verince kimin oğlu kimin kızı demez.
- Allah'ın verdiği canı Allah alır.
- Kimse kimsenin kısmetini yemez.
- Her Firavun'un bir Musa'sı vardır. Allah diyen açık da kalmaz
- Her işte bir hayır vardır.
- Allah verdi Allah aldı.
- Ölümün bizi nerede beklediği belli değil, iyisi mi biz onu her yerde bekleyelim.
- Kader; iki kardeşin oynarken kurdukları hayalleri bile gerçeğe dönüştürüyorsa, sizin gözyaşlarınızla kurduğunuz hayalleri niçin gerçeğe dönüştürmesin?
- İnsanların saadetini, felâketini doğuran başlıca nedenler; kaderin sadece iyi ya da kötü oluşu değildir.
- Kader yolun tamamını değil, sadece yol ayrımlarını verir. Güzergâh bellidir ama tüm dönemeç ve sapaklar yolcuya aittir. Öyleyse ne hayatının hâkimisin ne de hayat karşısında çaresizsin.
- Hakk'ın karşına çıkardığı değişimlere direnmek yerine, teslim ol. Bırak hayat sana rağmen değil, seninle beraber aksın.
- **Bir tiyatroda insanın kendisine düşen rolü anlaması gerek; kader, kişiliğimize iğrenç ve düşük bir rol oynatmaya kalkışsa, ona karşı koymasını bilmeli.**
- **Hiç şaşmayan saat gibi işler durur kader.**
- Hikmetinden sual olunmaz.
- Kaderinizi yaralamadan zamanı öldüremediğiniz gibi, onu asla duraklatamayız veya ondan kaçamayız.
- Takdîr olunan şey mutlaka gerçekleşir.
- **Kul azap çekmez Allah yazmayınca; Allah azap yazmaz kul azmayınca**
- **Yaşamdan ölüme gitmek, insanın alın yazısıdır.**
- Mukadderata boyun eğmek lazım.
- Korkunun ecele faydası yok.
- Allah kuluna götüreceği kadar verir.

- Ecel geldi cihana baş ağrısı bahane.
- Allah yaparsa bir insanın işini mermere geçirir dişini

1.3. Pasif Kaderci Söylemler

- Kadere, cahil insan pençe gösterir.
- Kader, bize iyi haberci göndermez.
- **Kader konuşunca, insan susar.**
- Kadere karşı gelinmez.
- Allah isterse insanı it eder kuyruk takar.
- Kahpe felek sana nettim neyledim, Kestin mümkünümü çarelerimi, Akibette beni sılamdan ettin, Attın gurbet ele parelerimi
- Vermeyince mabut neylesin Mahmut
- Tanrı: bütün yaratıklardan, kader defterini saklar.
- **Takdîr gelir tedbiri bozar**
- **Kızım sana nişan geldi, talihine düşen geldi**
- **Ayağın taşa değse Allahtan bileceksin**
- Kısmetim buymuş
- Hiçbir yiğidin kaza ve kader okuna karşı kalkanı yoktur.
- Hiç kimse kaderini değiştiremez ve kaderinden kaçamaz.
- Akıllı kimse, ölümü düşünen ve kaderin getirdiğine razı olandır.
- Alın yazımı değiştiremem ama istediğim kadere de boyun eğmem.
- Kendi planlarımızı yapıyorduk, ama kaderin de planları olduğunu unutmuştuk.
- Hayat yolculuğuna hazırlanırken ilk hazırlanacak malzeme, kâfi miktarda kadere rızadır.
- **Her ümmetin mecusileri vardır. Bu ümmetin mecusileri kader yoktur diyenlerdir.**
- Kaderinizi yaralamadan zamanı öldüremediğiniz gibi, onu asla duraklatamayız veya ondan kaçamayız.
- Kaderin tuhaf cilvesi, şu dünyada paraya en çok gerek duyanların, onu bir türlü kazanamamaları değil midir?
- **Yarın ne olacak sorunlarını unut, kaderin yaşamına son verdiği bugünü yanına kar say.**
- **Kim kader konusunda herhangi bir meseleyi konuşacak olsa, ahiret günü kaderden hesaba çekilir. Hz. Aişe (r.a.)**

2. **Söylemde Bulunanın Din ve Dindarlık Anlayışının Belirlenmesi**

Kaderci söylemlerin niteliğini tespit etmede gerekli olan bir diğer faaliyet de söylemi beyan eden kişilerin dindarlık biçimlerinin tespit edilmesidir. Kelâm ilmi açısından bu faaliyet "ilmü'l-enfüs" kapsamına girer ki bu husus "dâ'î"nin yöneliminin tespit edilmesine dayanan bir çalışma olur. Bilindiği üzere insanlar çeşitli değer, inanç ve ideallere göre yaşamlarını sürdürmektedir. Bu durum dinin sosyal bir gerçeklik şeklinde tezahür etmesinin nedenidir. Dinsel gerçekliğin birey açısından tekabül ettiği konum ise dindarlıktır. Maddî ve manevî boyutları ile dindarlık, herhangi bir dinin, inanç ve öğretilerinin belli bir zaman ve şartlarda belli bir kişi, grup ya da toplum tarafından yaşanmasını ifade eder.[1] Sosyal gerçeklik içinde tahakkuk eden dindarlık yönelimi, insanların bir dinî inancı yaşarken ulaşmak istedikleri hedefleri imlemektedir. Bu durum kaderci din söylemlerinin *aktif*, *pasif* ve *müphem* olup olmadığını belirlemede yardımcı olabilir. Burada kişilerin dindarlık tipolojisi, eğitim

[1] Celaleddin Çelik, "Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım", *İslâmiyât* 8/2 (2008), 74.

durumu, meseleye yaklaşımdaki niyetinin tespit edilmesi önem arz etmektedir. Öte yandan insanların dindarlık biçimlerinin bilinmesi onların dinle ilişkisinin tanzim edilmesinde gönül rızasının korunması, kalplerin kırılmaması açısından önemlidir. Bu bağlamda farklı değişkenler kullanılarak tespit edilmiş birçok dindarlık biçimi bulunmaktadır.

2.1. Platon'un Ahlâkî Değerlerin Kaynağına Göre Taksimi[1]

a. Ahlâkî değerlerin kaynağı dindir.
b. Ahlâkî değerlerin kaynağı şeylerin doğasıdır.

2.2. William James, Batson ve Ventis'in Taksimleri

a. Dış güdümlü Dindarlık: Din makam, mevki elde etme, kişisel imtiyazlara ulaşma gibi kişinin istekleri doğrultusunda kullanılan bir sistemdir.
b. İç güdümlü Dindarlık: Davranışlarını dine göre şekillendirildiği, bu anlamda dinî önemli bir kişilik kontrol sistemi olarak yerleştirildiği anlayıştır.
c. Araştırmacı Dindarlık: Bir meseleyi araştırmak için hedef grubun dindarlık anlayışının taklit edildiği kurgusal dindarlıktır. Bilim insanlarının yöntemidir.

2.3. Gruehn'in Dindarlık Tipleri Sınıflandırması

a. Akılcı Tip Dindarlık: Filozofların ve ilahiyatçıların içinde olduğu bu grupta akılcı bir yaklaşımla meseleler ele alınır.
b. Mistik Tip Dindarlık: Zihinsel yoğunluk daha azdır. Adanma ve benlik fonksiyonu yüksektir.
c. Merkezi Tip Dindarlık: Duygu ile düşünceyi dengeleyen tip.
d. İstekleri ile dindarlığını birleştiren tip.
e. Dindarmış gibi görünen tip.

2.4. Jung'un Dindarlık Tipleri Sınıflandırması

a. İçe Dönük Dindarlık
b. Dışa Dönük Dindarlık

2.5. Eric From'un Yaklaşım Bakımından Dindarlık Tipleri

a. Otoriter Dindarlık: Sarsılmaz bir teslimiyet vardır. En büyük erdem itaat en büyük günah ise itaatsizliktir.
b. Hümaniter Dindarlık: Sevgi ve akıl merkezli bir anlayış olup bireyler kendini gerçekleştirmeye odaklanırlar.

2.6. Kırbaşoğlun'un Nitelik Bakımından Dindarlık Taksimi[2]

a. Daraltılmış Dindarlık: Dinin namaz kılmaya indirgenmesi
b. Derinliksiz Dindarlık: Deruni hissedilmeyen dindarlık
c. Şekilci-Mekanik Dindarlık: Bedensel katılımdan ibaret dindarlık.
d. Anakronik Dindarlık: Çağın gerçeklerine göre güncellenmemiş dindarlık.
e. Erkek Egemen Dindarlık: Kadınların Cuma namazına alınmaması
f. Yetişkin Merkezli Dindarlık: Çocukların camiye alınmaması
g. Psikopatolojik Dindarlık: İnsanları vesveselere hapseden, obsesif yapan aşırı dinî duyarlılık. Örneğin boy abdestinde iğne ucu kadar kuru yer kalmamasını talep etme.

---

[1] Plato, "Etahyplıro", *Complete Works. Dijital Editon*, ed. John M Cooper (Indianapolis: Phackett Publishing Company, 1997), 6e; Duncan Pritchard, *What is This Thing Called Philosophy* (New York: Routledge, 2016), 4.

[2] Hayri Kırbaşoğlu, "İlmihal Dindarlığının İmkanı Üzerine", *İslâmiyâtt* 5/4 (2001), 109-124.

2.7. Politik Açıdan Dindarlık Tipleri

a. Liberal Dindarlık: dinî inançlara saygı duyulmakla birlikte günlük hayatta dindarlık belirtileri gözlenmeyecek kadar azdır.
b. Muhafazakâr Dindarlık: Günlük hayatın yaşanmasında din belirleyicidir. Geleneklere ve değerlere önem verilir ve bunların çocuklarına öğretilmesini isterler.
c. Dogmatik Dindarlık: Kendi dinî grupları dışındakilere hoşgörüsüzdürler.
d. Fanatik Dindarlık: Kendileri gibi inanmayanlara karşı saldırgandırlar.

2.8. Max Weber'in Toplumsal Sınıflara Göre Dindarlık Taksimi[1]

a. Çiftçi Dindarlığı
b. Feodal Dindarlığı
c. Bürokrasi Dindarlığı
d. Burjuvazi Dindarlığı
e. Proleter Dindarlığı
f. Büyüsel Dindarlık
g. Derviş Dindarlığı
h. Şehir Dindarlığı
i. Kır dindarlığı

2.9. Dindarlık Tipolojilerinin Genel Sınıflandırılması

a. Fundamental Dindarlık
b. Muhafazakâr Dindarlık
c. Dogmatik Dindarlık
d. Mistik Dindarlık
e. Saf Dindarlık
f. Liberal Dindarlık
g. Rasyonel Dindarlık
h. Pragmatik Dindarlık
i. Metodolojik Dindarlık

SONUÇ

İnsanlar gündelik hayatta sevinçlerini, özlemlerini paylaşmak veya yaşadıkları sıkıntılarla başa çıkmak için sıklıkla dinî söylemlere müracaat etmektedirler. Yanlış anlamda kullanılan dinî söylemler uzun vadede bireylerin ve toplumların siyasi, ekonomik ve kültürel gelişimini engelleyen teolojik blokajlara dönüşmektedir. Bu bağlamda dinî söylemlerin sıklıkla kullanıldığı alanlardan biri de kader meselesidir. Çift kutuplu olan "Allah'ın takdîri", "Allah'ın izni olmaksızın hiçbir şey gerçekleşmez", "Allah ne dediyse o" şeklindeki kaderci dinî söylemlerin ilâhî kutbu doğru olsa da beşerî boyutu yanlış eylemlere gerekçe yapılmaktadır. Bu telkinle karşılaşan insanlar, günlük hayatın son derece küçük meseleleri karşısında bile önlem almamakta, her şeyi Allah'ın iradesine bağlayarak sorumluluktan kurtulacaklarına belki de pasif kadercilikle sorunlarını çözebileceklerine inanmaktadırlar. Ne yazık ki bu tarz söylemler insanların ölümüne sebebiyet verecek derecede tehlikeli kararlara gerekçe yapılmaktadır. Kriz durumlarında nerdeyse bütün toplumun yok olacağı riskleri beraberinde getirmektedir. Bu durumun en son örneği COVİD-19 salgınında yaşanmıştır. COVID-19 salgınında tedbirlere hakkıyla riayet edilmemiştir. Bu dönemde düğün, sünnet ve taziyeler gizli bir şekilde sürdürülmeye çalışılmış, hiç olmazsa mevlid

[1] Çelik, "Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım", 76.

organizasyonları şeklinde icra edilmiştir. Dolayısıyla kader, takdîr ve rıza ilişkisinin doğru bir şekilde anlaşılması önemlidir.

Kaderci söylemler ile dindarlık tipleri arasındaki ilişkiden hareket ederek bir söylemin hangi amaçla dile getirildiğini, onun aktif veya pasif kader anlayışından hangisini telkin ettiğini tespit etmek mümkündür. Pasif kaderci bir söylem olduğu açık olan bir beyanın doğru bir bağlama çekmek için de çift kutuplu hakikat yöntemi kullanılmalıdır. Bu yöntemde şahid ve gaib; olgu ile iman arasındaki irtibatı doğru kurmak önemlidir. Örneğin "Allah'ın takdîri" söylemi her ne kadar doğru olsa da pasif kaderciliğe yol açıp açmadığına bakılmalıdır. Eğer pasif kaderciliğe yol açması muhtemelse bu durumda şahid ile gaib, insan ile Allah, fizik ile metafizik gibi ilişkisel kutuplar içinde bu söylemin hakikati ortaya çıkarılmalıdır. Allah'tan âleme doğru bir bilgi hattı çekildiğinde (burhan-ı limmî) Allah'ın her şeyin ilk sebebi olduğu, hikmetle yarattığı ve adalet ile yönettiği açıktır. Âlemden Allah'a doğru bir bilgi hattı çekildiğinde (burhan-ı innî) varlık kategorilerinin çeşitli sınıflara ayrıldığını ve akla sahip olan insanî nefsin, irade hürriyetinin esas olduğu görülecektir. Bu ilişkide Allah'ın ontolojik belirlemesi ile bu sistem içindeki insanın hareket serbestiyetinin birbirine zıt olması imkansızdır. Zira insanı ve onu saran tabiatı var eden aynı Allah'tır. Dolayısıyla "Allah'ın takdîri" ontolojik bir sabite olup insanın irade hürriyetini ve sorumluluğunu ortadan kaldıran bir ilkeye yorumlanmaması gerektiği belirtilmelidir.

"Allah'ın takdîri" aktif ve pasif kaderci söylemlere kolayca dönüşebilmektedir. Bu söylem en çok ecel meselesinde dile getirilmektedir. Allah'ın takdîri söylemine bağlı olan ecel konusu "eceli kim tayin ediyor, artar eksilir mi ve öldürülen eceli ile mi ölmüş oluyor" şeklindeki sorulara bağlı olarak ele alındığında bütünüyle insan faktörünün göz ardı edilmeyeceği açıktır. Öte yandan Kur'ân'da "her ümmetin bir eceli olduğu ve vakti geldiğinde ne bir an ileri ne de bir an geri alınabileceği" belirtilmektedir.[1] Yine çift kutuplu hakikat yöntemi ile bu mesele ele alındığında ecelin Allah'ın vasfen bildiği bir kapsamda tahakkukunun insanın karar ve eylemlerine bağlı olduğu belirtilmelidir. Bunu kanıtlayan somut olgular bulunmaktadır. İnsanlar ecelin sabit olduğuna gerçekten inansalardı hiç doktora gitmemeleri gerekirdi. Sanayi bölgelerinde yaşayan insanların ömürlerinin daha kısa olması, Japonların daha uzun ömürlü olması insan kutbu açısından yaşam süresinin bir noktaya sabitlenmediğine işaret etmektedir.

Çift kutuplu hakikat yönteminde bazen ontolojik düalizm de dikkate alınmalıdır. Örneğin bir insanın bedenini bir otomobil gibi düşünürsek ruh bu otomobilin sürücüsü mesabesindedir. Bir kazada beden hayata devam edemeyecek şekilde tahrip olduğunda ruh bedeni terk etmekte ve ölüm tahakkuk etmektedir. Fakat insan, *beden otomobilini* dikkatli kullanırsa, onun sağlık ve beslenme bakımlarını düzenli yaparsa daha uzun süre bedenini kullanabilir. Bu durum hastalık ve musibetlerde kişisel tedbirin ömrün uzamasına etkisine işaret etmektedir. Öte yandan Allah her şeyi ezelde bildiği için insan için yeni olan hiçbir şey Allah için yeni bir bilgi değildir. Dolayısıyla Allah'ın ilminde ecel sabittir. Ayrıca insanın fiziksel yapısı ait olduğu tabiatın kevn ve fesada dayalı yapısına bağlıdır. Ne kadar özen gösterilirse gösterilsin mutlak yıkımın önüne geçilemeyecek, günün birinde her insan ölüp gidecektir. Bu anlamda herhangi bir gün mutlaka ölmek manasında ecel, insan kutbu için mukadderdir. Fakat insanlar kendi sağlıklarını koruyarak bunu en yüksek seviyeye çıkarabilirler. Dolayısıyla insanların kendi sorumluluklarını taşıması, kişisel tedbirleri almaları, ellerinden gelen bütün çabayı gösterdikten sonra tevekkül etmeleri gerekmektedir.

"Allah'ın takdîri" konusu muhatapların durumuna göre de değerlendirilmelidir. Örneğin trafik kazasında çocuğunu kaybeden bir anne ile ona çarpan sürücüye aynı

[1] Yûnus 10/50.

söylem kullanılamaz. Anneyi teselli etmek için "Allah'ın takdîri" ifadesi kullanılabilir. Ancak suçlu bir şoföre bunu söylemek zımnen onun suçlu olmadığına hükmetmek demektir. Araç sürücüsü için Allah'ın takdîri söylemi, çocuğu "Allah öldürdü" anlamına gelir ki bu Allah'a atılacak en büyük iftiralardan biridir. Bu durumda Allah'ın takdîrini, onun ilmini ve emrini ontolojik manasıyla almak, akla sahip olan insan için iradenin esas olduğunu, kişinin ne yaparsa sonucunda onu bulacağı aktif bir kader inancını telkin etmek en doğru yoldur.

KAYNAKÇA

Çağrıcı, Mustafa. "Tevekkül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Çelik, Celaleddin. "Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım". *İslâmiyât* 8/2 (2008).

Gramsci, Antony. *Felsefe ve Politika Yazıları*. çev. Adnan Cemgil. İstanbul: Payel Yayınevi, 1975.

Güler, İlhami. *Allahın Ahlakiliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Kâdî Abdulcabbâr, Ahmed b. Halil b. Abdullah. *Muğnî fi ebvâbî tevhîd ve'l-adl-17*. ed. Emin Hulî. Kahire: Daru'l-Masriyye, 1958.

Kâdî Abdülcabbâr, Ahmed b. Halil b. Abdullah. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. ed. Adnan Mahmud. Kahire: Daru't-Tûrâs, 1969.

Kâdî Abdülcabbâr, Ahmed b. Halil b. Abdullah. *el-Mecmu' fi'l-muhît bi't-teklif*. ed. El-Ab Yusuf Huben. Beyrut: Matbaatü'l-Kasulikiyye ve Darü'l-Maşrik, ts.

Kırbaşoğlu, Hayri. "Halk Dindarlığının İmkanı Üzerine". *İslâmiyâtt* 5/4 (2001).

Platon. *Complete Works. Dijital Editon*. ed. John M Cooper. Indianapolis: Phackett Publishing Company, 1997.

Pritchard, Duncan. *What is This Thing Called Philosophy*. New York: Routledge, 2016.

KORUYUCU HEKİMLİK VE AİLE HEKİMLİĞİ

Dr. İdris Demir[1]

"Şayet bir yerde taun (bulaşıcı hastalık) olduğunu işitirseniz oraya gitmeyin. Sizin bulunduğunuz bir yerde meydana gelmiş ise oradan da ayrılıp çıkmayın" (Hadis-i Şerif).

Aslında yukarıdaki cümle her şeyin özeti. Pandemide koruyucu hekimlik ya da koruyucu tıp ancak bu kadar güzel ve net anlatılabilirdi. Tıbbi Nebevide aslında çok böyle nokta var. Peki Sağlık nedir, hastalık nedir, koruyucu hekimlik nedir ve nasıl gelişmiştir ona ilk bakmak lazım?

Sağlığın Tanımı Dünya Sağlık Örgütü'nün tanımına göre; sağlık yalnız hastalık ve sakatlığın olmayışı değil, bedence, ruhça ve sosyal yönden tam bir iyilik halidir.

Hastalığın Tanımı Hastalık, doku ve hücrelerde yapısal ve fonksiyonel olmayan değişikliklerin yarattığı bir tablodur.

Koruyucu hekimlik ve sağlık; hastalığın nasıl başladığı ya da kişileri nasıl hasta ettiğine göre koruma mekanizması geliştirilerek, bilinen veya yeni yöntemlerle epidemiyoloji bilimi çerçevesinde faaliyetlerini sürdürmektedir.

Koruyucu Hekimlik Uygulamaları, bir hastalığın kişi veya toplumda hangi aşamada olursa olsun ilerlemesinin (progresyon) durdurulmasını amaçlar. Bu alanda yürütülen çalışmalar, çevreye yönelik ve insana yönelik olmak üzere ikiye ayrılırlar. Çevreye yönelik uygulamalar sağlık çalışanlarının yanında kimyager, mühendis, veteriner gibi mesleklerle birlikte yürütülürken; insana yönelik koruyucu hekimlik uygulamaları temelinde hekimin bulunduğu tüm sağlık çalışanları ile birlikte sunulan koruyucu sağlık hizmetleridir.

Kökeni eski tarihlere dayanması karşın, profesyonel ve sistemik bir şekilde yapılması 20. yyda olmuştur koruyucu hekimliğin. Özellikle Veba ve cüzzam yüzünden, kitlesel hareket ve hastalık ilişkisi koruyucu sağlığın plana çekmekte, bu ise din/inanç sistemi içerisinde bununla ilgili farkındalık oluşturmaktaydı. Nitekim sadece İslâm inancında değil birçok inanışta bu algı gelişmiş ve bu nitelikte insanların yetişmesi sağlanmıştır.

ÜLKEMİZDE KORUYUCU HEKİMLİK

Cumhuriyetin ilk dönemlerinde; Refik Saydam tarafından temelleri atılan ve Umumi Hıfzısıhha kanununda yer almasıyla profesyonelce geniş kitlelere ulaşılması hedeflenmiştir. Umumi Hıfzısıhha Kanunu (1930)'nda yer alan sağlık politikaları sağlık hizmetlerinin planlanması ve programlanması, koruyucu ve tedavi edici hekimliğin yürütülmesi, bulaşıcı hastalıkların önlenmesi, tıp fakültelerine ilginin arttırılması yönelik ilkeler mevcut olup bu ilkeler ışığında sağlık hizmetleri, "geniş bölgede tek amaçlı"/ "dikey örgütleme" modeli ile yürütülmüştür. Nüfusun çok olduğu yerlerden başlayarak muayene ve tedavi evleri açılmış, koruyucu sağlık hizmetlerinde çalışan hekimler desteklenmiş günümüz sağlıkta dönüşüm programının temelleri daha o zamanlar da atılmıştır.

Özellikle sağlık ocağı sistemiyle 2000'li yıllara kadar bu hizmet verilmiş koruyucu hekimliğin 21. yyda en önemli basamağı olan, aşılama ve bağışıklama hizmeti nüfusun

[1] (Ağrı Aile Hekimliği Derneği Başkanı**)**

büyük bir çoğunluğuna verilmiştir. 2000'li yılların ilk yarısında ise Koruyucu Hekimliğin kapsamı genişletilmiş ve yeni bir sistem olarak 2004 yılında Aile hekimliği sistemine geçiş için pilot uygulamalar başlatılmıştır. Bu yeni sisteme geçmenin nedeni ise; halkımızın sağlık düzeyinin yükseltilmesi, kaynaklarımızı uygun şekilde kullanarak daha fazla hizmetin sağlanması ve hakkaniyet ilkesi ışığında bütün bireylerin sağlık hizmetlerine ihtiyaçları ölçüsünde ulaşmalarının gerek kır-kent ve gerekse doğu-batı arasında sağlık hizmetlerine erişim ve sağlık göstergeleri ile ilgili farklılıkların azaltılması yer almaktadır. Bu amaçlara ulaşmak için birinci basamak sağlık hizmetlerinin yeni bir yaklaşımla yeniden düzenlenip yaygınlaştırılması ve tüm toplum bireyleri tarafından tercih edilebilir şekilde sunulması sağlanmaktadır. Herkesin kendi seçebileceği, kolayca erişebileceği, herhangi bir engelle karşılaşmaksızın danışabileceği, başvurabileceği bir aile hekiminin olması bu yaklaşımın ana unsurlarının başında gelir.

2010 yılında tüm ülke genelinde geçilen Aile hekimliği sistemi ile, ülkemizde sağlık hizmetlerinin tüm bireylere coğrafi açıdan dengeli şekilde ulaştırılabilmesi, birinci basamak sağlık hizmetlerinin toplumun katılımını sağlayacak şekilde bireylerin yaşadıkları ve çalıştıkları yerlerde koruyucu, tanı koyucu tedavi ve rehabilite edici yönleriyle sunmak temel hedefllerdir. Sağlık hizmeti sunumunda, birinci basamak sağlık hizmetlerinin sürekli eğitimle geliştirilmesi ve güçlendirilmesi, çalışan hekimler ile diğer sağlık elemanlarının özendirilmesi, birey ihtiyaçlarının göz önünde bulundurularak koruyucu sağlık sistemine ağırlık verilmesi ve kabul edilebilir sevk sisteminin uygulanması ana ilkelerdir. Bu ilkeler ikinci basamakta yığılmayı engelleyecek, ikinci basamakta (devlet hastahenleri, eğitim ve araştırma hastahneleri) tedavi edilesi gereken hastalara yeterince zaman ayrılmasını sağlayacaktır. Aile hekimliğinin multidisipliner bir sağlık yaklaşımı olduğu düşünülürse bütüncül bir sağlık hizmeti yaklaşımını öngörür. Güvene dayalı iletişim kurar, sorunları fiziksel, psikolojik ve sosyal yönleriyle ele alır. Birey merkezli olmasının yanında bütünleştiricilik, süreklilik, aile ve topluma yönelik olma özellikleri nedeniyle aile hekimliği uygulamasının önemli bir yapı taşıdır. Gittikçe artan orandaki yaşlı nüfusun temel sağlık hizmeti gereksinimleri, onları tanıyan ve kolay ulaşabilecekleri aile hekimleri vasıtasıyla çok daha etkili olarak karşılanabilecektir.

Nitekim bu yaklaşımla 2020 itibariyle koruyucu hekimlik adına toplumdaki çocuk/bebek aşılama oranı %97'ye, hastalık öncesi başvuru yani koruyucu hekimlik adına toplumun %50'sine ulaşılmıştır. İleriki yıllarda bu sistemin geliştirilerek devam etmesiyle, çok daha fazla kitleye ulaşılarak ortaya çıkabilecek hastalıklara erken müdahale imkanı olacaktır.

Peki bu sistem sonucuyla sadece hastalık/sağlık ilişkisi mi etkilenecek? Kesinlikle hayır! Koruyucu hekimlik demek sadece konuya buradan bakmak değildir. Koruyucu hekimlik sayesinde hem erken teşhis hemde korunma sağlanacağından, kişilerin hastahaneye yatışı engellenmiş, ilaç alımı azaltılmış olacaktır. Bu ise masrafların azaltılmasından etki ile ülke ekonomisinde dışarıya para akışının önüne geçecektir. Milli sermayenin korunması adına da bir hizmettir.

Yukarıdan da anlaşılacağı gibi; Koruyucu Hekimlik ülkenin tüm unsurları adına bir bütüncül yaklaşımdır!!!!!

Son olarak iki Hadis-i şerifle Koruyucu hekimliğin İslâmdaki yerini görmüş olalım;

"Şayet bir yerde taun (bulaşıcı hastalık) olduğunu işitirseniz oraya gitmeyin. Sizin bulunduğunuz bir yerde meydana gelmiş ise oradan da ayrılıp çıkmayın" (Hadis-i Şerif).

"Tâun hastalığı, Allah Teâlâ'nın dilediği kimseleri kendisiyle cezalandırdığı bir çeşit azaptı. Allah onu mü'minler için rahmet kıldı. Bu sebeple tâuna yakalanmış bir kul, başına gelene sabrederek ve ecrini Allah'tan bekleyerek bulunduğu yerde ikâmete devam eder ve başına ancak Allah ne takdir etmişse onun geleceğini bilirse, kendisine şehit sevabı verilir."

TIBBİ KONULARIN İSLÂMİ BİR BAKIŞ AÇISIYLA DEĞERLENDİRİLMESİ

Dr. Ercan Avci[1]

GİRİŞ

Anayasa'nın 56. maddesi, Devlet'e "herkesin hayatını beden ve ruh sağlığı içinde sürdürmesini sağlama" görevi yüklemiştir. Söz konusu görev, *663 sayılı Kanun Hükmünde Kararname*'yle, "herkesin bedenî, zihnî ve sosyal bakımdan tam bir iyilik hâli içinde hayatını sürdürmesini sağlamak" ifadesiyle Sağlık Bakanlığına tevdi edilmiştir.[2] Bu görev ve sorumluluğun yerine getirilmesi amacıyla, tıbbi ve teknolojik ilerlemeler ışığında, her türlü koruyucu, tedavi edici ve rehabilite edici tıbbi hizmetin hazır hale getirilmesi ve bunların vatandaşlara ulaştırılması gerekmektedir. Ancak, bahse konu tıbbi hizmetlerin, sadece tıbbi gerekliliklerle değil, aynı zamanda, hasta hakları çerçevesinde, "insan haysiyetine yakışır şekilde" sunulması lazım gelmektedir.[3] Bu gereklilik hem ulusal mevzuatımızdan hem de milletlerarası metinlerden kaynaklanmaktadır. Örneğin, *UNESCO Biyoetik ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'yle, tıbbi ve teknolojik hizmetlerin; insan onuruna, insan haklarına ve insanların temel özgürlüklerine saygı gösterilmesi suretiyle verilmesinin ehemmiyeti vurgulanmıştır.[4] Tüm bu hususlar, bizi sağlık hizmetlerinin etik boyutuna götürmektedir.

Etik kavramının nasıl tanımlanması gerektiği, etiğin hangi türlerinin bulunduğu ve etik ile ahlak arasındaki farklılıkların neler olduğu konularında, literatürde çok kapsamlı bir tartışma ve izahat mevcuttur.[5] Bu ayrıntılara girmeksizin, etik kavramını kısaca şu şekilde ifade etmek mümkündür: etik, belli değer yargıları ve kurallar vasıtasıyla, doğrunun ve yanlışın ne olduğunu izah eden bir bilim dalıdır.[6] Dolayısıyla, etiğin temel uğraş alanı, neyin doğru neyin yanlış olduğunu gerekçeli bir izahatla ortaya koymaktır. Ancak, bu genel felsefi yaklaşımı uyguladığımız alana bağlı olarak, etik kavramı, önüne bir isim alarak, belli bir disiplini gösterir nitelikte somut bir biçim alır. Örneğin, etiği sağlık alanına ve hizmetlerine uyguladığımızda, sağlık eğiti şeklinde bir kavramla karşılaşırız. Bu çerçevede, sağlık etiği, referans aldığı değer yargıları, kurallar ve standartlar vasıtasıyla, sağlık hizmetlerindeki herhangi bir politikanın, davranışın, kararın veya uygulamanın doğruluğunu ve yanlışlığını sorgulayan ve buna dair kanaat belirten bir bilim dalıdır. Ancak, burada temel belirleyici faktör, söz konusu sorgulamanın veya değerlendirmenin yapılmasında, hangi değer yargılarının, kurallarının ve standartlarının kullanıldığıdır. Şunu biliyoruz ki, sağlık etiği alanında, farklı değer yargıları veya ilgili değerlerin farklı yorumlanmaları temelinde yapılan tartışmalar neticesinde, birbirinden tamamen farklı kanaatlere/sonuçlara varılması mümkündür.[7]

Ancak, konuyu hasta-hekim ilişkisi üzerinden incelediğimizde, sağlık etiğinin öngördüğü en temel kuralın, verilmekte olan sağlık hizmetinin, hastaların sahip olduğu

[1] Sağlık Bakanlığı Başmüfettişi, avciercan@yahoo.com

[2] Sağlık Bakanlığı, "Görev ve Yetkiler" (Erişim 31 Ekim 2020).

[3] T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi, "Hasta Hakları Yönetmeliği" (Erişim 31 Ekim 2020).

[4] UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, "Biyoetik ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi" (Erişim 31 Ekim).

[5] Tom L. Beauchamp – James F. Childres, *Principles of Biomedical Ethics* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2013), 1-10.

[6] Ercan Avci, "A normative analysis to determine the goals of ethics education through utilizing three approaches: rational moral education, ethical acculturation, and learning throughout life" *International Journal of Ethics Education* 2/2 (Ekim 2017), 127-128.

[7] Bernard Lo, *Resolving Ethical Dilemmas: A Guide for Clinicians* (Hong Kong: Wolters Kluwer, 2020), 148-149.

değer yargılarına uygun biçimde sunulması olduğu görülmektedir. Bu husus, hastaya ve hastanın özerkliğine saygı gösterilmesi gerekliliğinden doğmaktadır ve hastanın değer yapının kaynağının ne olduğu önemli değildir. Başka bir ifadeyle, hastanın önemli bulduğu ve saygı gösterilmesini talep ettiği değer, kendisinin kişisel fikrinden kaynaklanabileceği gibi, sahip olduğu kültürden, dinden veya felsefi ve siyasi bakış açısından da kaynaklanabilir. Karar verme yetisine sahip her bir bireyin, sonuçlarına bakılmaksızın, kendisiyle ilgili tıbbi konularda özgürce hareket etme ve karar verme hakkının olduğu kabul edilir. Bu noktada, etik açıdan, sağlık çalışanlarına düşen, bireyin değer yargılarını sorgulamak değil, doğru ve eksiksiz biçimde verilen bilgilendirilmiş onam neticesinde ortaya çıkan karara saygı göstermek ve onun gereklerini yerine getirmektir.[1] Örneğin, Hristiyan bir grup olan Yehova Şahitleri, genel olarak, dini gerekçelerle, kan naklini kabul etmezler. Ciddi bir ameliyat durumunda dahi, kan naklinin ve kan ürünlerinin kullanımının inançları gereği uygun olmadığına inanırlar. Her ne kadar, kan kaybı olan hastalara, kan nakli yapılması yerine, hastaya sunulabilecek kimi alternatifler olsa da, özellikle büyük ameliyat grubuna giren kimi tıbbi müdahalelerde, ameliyat esnasındaki yüksek kan kaybı hastaya kan takviyesini zorunlu hale getirebilir; aksi takdirde, bu durum hastanın hayatını kaybetmesine yol açabilir.[2] Günümüz etik ilkelerine göre, bu tarz hayati bir durumda dahi, hasta karar verme yetisine sahipse ve dışarıdan hastaya yöneltilmiş herhangi bir manipülasyon, baskı ve zorla yoksa, hasta dini inancı kaynaklı bu değer yargısından hareketle kan naklini reddetme hakkına sahiptir. Dini inanca dayalı bu değer yargısının başka insanlar tarafından makul bulunup bulunmamasının hükmü yoktur; ehemmiyetli olan, hastanın buna böyle inanıyor olması ve bu inanç doğrultusunda talepte bulunmasıdır.

Tıbbi hizmetlerin insanların inançlarına uygun biçimde düzenlenmesinin ve sunulmasının en iyi örneklerinden biri Katoliklerdir. Amerika'da, seküler hastaneler gibi, modern tıp ve teknoloji doğrultusunda, her türlü sağlık hizmeti sunan, ancak Katolik Hastane olarak sınıflandırılan hastaneler bulunmaktadır.[3] Bu hastaneler veya sağlık kurumları, tüm tıbbi hizmetleri *Katolik Sağlık Hizmetleri İçin Etik ve Dini Direktifler*'de yer alan kurallar çerçevesinde sunmak zorundadırlar. 2018 yılında uygulamaya giren son baskı, 6 bölüm ve 77 adet etik ve dini kuraldan oluşmaktadır. Örneğin, 4. bölümde, hayatın başlangıcına dair meseleler ele alınmış ve insan hayatının kutsallığının, bebeğin anne karnına düştüğü anda başlayıp ölünceye kadar devam ettiği belirtilmiştir. Bu çerçevede, herhangi bir Katolik sağlık kuruluşunun, gebeliğin hiçbir döneminde kürtaj yapamayacağı ve kürtaj niyetiyle gelen bir hastaya, bunu gerçekleştirmek üzere başka bir hastaneye gitmesine imkân verecek ambulans hizmetinin dahi verilemeyeceği açıklanmıştır.[4] Bu kapsamda, hem Katolik sağlık kuruluşlarında çalışanların hem de buralara gelen hastaların, bu etik ve dini kullara riayet etmeleri gerekmektedir.

Ancak, ülkemizde ve İslâm dünyasında, sağlık hizmetlerinin bu etik ve dini boyutuna yeterinde önem verildiğini iddia etmek mümkün değildir. Fiili uygulamada göz ardı edilen bu boyutun, akademik alanda da ne derece ele alındığı tartışmalıdır. Başka bir ifadeyle, Müslüman toplumlarda sağlık hizmet sunumunda etik ve dini gerekliliklere yeterince ehemmiyet verilmediği ve sağlık etiği alanına giren çok

---

[1] Tom L. Beauchamp – James F. Childres, *Principles of Biomedical Ethics* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2013), 101-108.

[22] Bernard Lo, *Resolving Ethical Dilemmas: A Guide for Clinicians* (Hong Kong: Wolters Kluwer, 2020), 78-79.

[3] UPMC Mercy, "*About UPMC Mercy*" (Erişim 31 Ekim 2020).

[4] United States Conference of Catholic Bishops, "Ethical and Religious Directives for Catholic Health Care Servises" (Washington D.C., 2018), 16-19.

sayıdaki meseleyle ilgili İslâmi bakış açısının yeteri derecede açıklığa kavuşturulmadığı iddiası ileri sürülebilir. Örnek vermek gerekirse, İslâm dinine göre, ölümün ne olduğu veya beyin ölümünün ölüm olup olmadığı, ikna edici düzeyde tartışılmamıştır. Elbette bu durum, bu alanla ilgili hiçbir çalışmanın olmadığı anlamına gelmemektedir. Literatür taramasında, sınırlı sayıda da olsa bazı akademik eserlerin olduğu görülmektedir.[1] Ancak, hekimlerden, ilahiyatçılardan, etikçilerden ve diğer ilgili alanlardaki uzmanlardan oluşan disiplinler arası çalışmalara rastlamak daha az olası bir durumdur. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülen çalışmalarda bile konunun, "beyin ölümü, malumunuz, biz ilahiyatçıların değil, tıp alanındaki hocalarımızın konusu" şeklinde ele alındığına rastlamak mümkündür.[2] Ancak, Müslüman bir toplumda, bireylerin sağlık hizmetlerine ilişkin kendi değer yargılarını oluşturabilmeleri için, inanç sisteminin ilgili konuda ne söylediğinin güvenilir kaynaklar vasıtasıyla ortaya konması lazım gelmektedir. Ayrıca, beyin ölümü meselenin tıbbi bir konu olup olmadığına kanaat getirmek için, bunun ilk ortaya çıkışına bakmakta fayda vardır.

Beyin ölümü, 20. yüzyılın ortalarından sonra ortaya çıkan solunum cihazı kullanımı ve organ nakli kapsamında gelişen bir kavramdır. 1968 yılında, Harvard Tıp Fakültesi tarafından oluşturulan komisyonun kararına kadar, ölüm kalbin durması çerçevesinde belirlenmekteydi. Ancak, ölüden organ alınması suretiyle, organ nakillerinin yapılabilmesi için, solunum cihazı vasıtasıyla kan dolaşımının devam ediyor olması gerekmekteydi. Bu çelişkinin önüne geçmek için, bahsi geçen komisyon, beyin ölümü önerisini ortaya koymak suretiyle, organ nakli için, kalp dahil, ölüden organ almanın önünü açmıştır.[3] Beyin fonksiyonlarının tamamen, beyin sapı dahil, geri dönüşümü imkansız bir biçimde durmasını ifade eden beyin ölümü, 1981 yıllında Amerika'da yasal olarak kabul edilmiş ve eyaletler tarafından uygulanmaya başlanmıştır.[4] Türkiye'de ise, *Organ ve Doku Nakli Hizmetleri Yönetmeliği* kapsamında, beyin ölümünün, klinik bir tanı olduğu ve bunun "tüm beyin fonksiyonlarının tam ve geri dönüşümü" olmayacak şekildeki kaybını ifade ettiği belirtilmiştir. Dolayısıyla, beyin ölümü, 1968 yılından sonra, organ naklini mümkün kılmak için ortaya konmuş ve uygulamaya başlanmış bir tanımlamadır. Ancak, Ortodoks Yahudiler ve Kızılderililer gibi kimi gruplar, halen beyin ölümünü ölüm olarak kabul etmemektedirler.[5]

İslâm dininin sağlık hizmetleri alanındaki somut meseleler konusunda hangi hükümleri içerdiği veya mevcut dini kaynakların, Kuran ve Hadis başta olmak üzere, nasıl yorumlanması gerektiğine dair en kapsamlı çalışmalardan biri, *Kuveyt Belgesi* olarak da bilinen *İslâmi Tıbbi Etik Kuralları*'dır. Bahse konu tıbbi ve etik kurallar, 1981 yılında Kuveyt'te düzenlenen birinci *Uluslararası İslâm Tıbbı Konferansı* neticesinde, Müslüman hekimlerin, İslâmi öğreti doğrultusunda mesleklerini icra etmeleri için bir rehber oluşturulması amacıyla düzenlenmiştir. İlgili metin, hekimlik yeminiyle başlayıp; hekimlerin vasıfları, hekim-hasta ilişkisi, mesleki mahremiyet ve insan hayatının kutsallığı gibi çeşitli alt başlıklarla, Müslüman hekimlerin tabi olmaları

---

[1] Alpaslan Alkış, "İslâm Hukuku Açısında Organ Naklinde Tartışmaya Açık Alanlar" *KSÜSBD* 15/2 (2018), 761-765.

- Ercan Avci, "Should We Formulate an Incentivized Model Facilitating Kidney Donation from Living Donors? A Focus on Turkey's Current System" *Developing World Bioethics* 18/3 (Eylül 2018).

[2] Diyanet İşleri Başkanlığı, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-II (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 122-123.

[3] Franklin G. Miller, "Muddling Through? A Commentary on Controversies in the Determination of Death" Health Care (Ocak 2009).

[4] Albert R. Jonsen, Mark Siegler, William J. Winslade, *Clinical Ethics: A Practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine* (New York: McGraw-Hill Education, 2015), 45-46.

[5] Bernard Lo, *Resolving Ethical Dilemmas: A Guide for Clinicians* (Hong Kong: Wolters Kluwer, 2020), 164.

gereken çeşitli hükümleri içermektedir.[1] *Tıp Bilimleri İslâmi Teşkilatı* tarafından birincisi Kuveyt'te düzenlenen konferansın altıncısı, 1998 yılında İstanbul'da, son çalışması da 2007 yılında Kahire'de düzenlenmiştir.[2] Kuveyt Belgesi, hekimlerin mesleki davranışlarını dini öğreti doğrultusunda tanımlayan uluslararası bir metin olması itibariyle önemli olmakla birlikte, bu çalışmanın devamının getirilmemiş ve sadece hekimlik meslek ilke ve davranışlarını ele almış olması sebebiyle sonuç doğurmaktan uzak kalmıştır.

Netice itibariyle, tıbbi ve teknolojik gelişmelerin ortaya çıkardığı yeni durumların etik değerlendirmesinin yapılabilmesi için, ilgili sağlık hizmetlerini alan bireylerin kendi kültür ve dini inanışlarından haberdar olması, sağlık kuruluşlarının da bu değerleri dikkate almak suretiyle hizmet üretmeleri ve sunmaları gerekmektedir. Bu paralelde, İslâm öğretisi üzerinden kendini tanımlayan veya bu öğretiyi kendi hayatında karar verici olarak gören bireylere yardımcı olunması amacıyla; sağlık çalışanlarının, sağlık etikçilerinin ve ilahiyatçıların da içerisinde yer alacağı çok disiplinli çalışmaların yapılmasının ve akademik kurumların bahse konu ihtiyacın giderilmesine yönelik araştırmaları desteklemelerinin faydalı olacağı düşünülmektedir. Ancak, bu konunun sağlık hukukuyla alakalı olduğu veya dini argümanlarla taştırmaya değer yeterli sayıda meselenin olmadığı ileri sürülebilir. Bu iki hususu şu şekilde açıklamak mümkündür. Birincisi, sağlık hizmet sunumuna dair; kanun, kanun hükmünde kararname, tüzük, yönetmelik ve genelge yoluyla düzenlenmiş pek çok alan bulunmaktadır. Ancak, bir konuda hukuki mevzuatın olması, o konunun etik açıdan kabulünü gerektirmez. Etik ve hukuk aynı yönde karar verebileceği gibi, birbiriyle çelişir sonuçlar da doğurabilir. Yukarıdaki örneklerde ele alındığı üzere, kan nakline dair bir düzenlemenin olması, onun etik açıdan Yehova Şahitlerine de uygulanabileceği anlamını taşımaz. Dolayısıyla, her bireyin kendi değer yargısı ışığında kendi hareket alanını belirlemesi gerekir. Örneğin, hukuk sisteminin kürtaja gebeliğin belli bir döneminde izin veriyor veya kimi insanların bu doğrultuda hareket ediyor olması, etik açıdan, her bireyin aynı doğrultuda karar vermesini gerektirmez. İkincisi, hızlı biçimde ortaya çıkan yeni tıbbi ve teknolojik gelişmeler, beraberinde yeni etik sorunlar getirmektedir. Bu sorunların her birinin detaylı biçimde, dini değerler kapsamında da ele alınması gerekmektedir. Bunlardan bir kısmı, lehte aleyhte yorum yapılmaksızın, aşağıda verilmiştir:

1- Ölüm nedir? Beyin ölümünün ölüm olarak kabul edilmesi mümkün müdür?

2- Solunum cihazına bağlı bir hastanın tıbben iyileşme ihtimali yoksa, solumun cihazının durdurulması mümkün müdür? Sorunum cihazının durdurulmasını kimler talep edebilir?

3- Herhangi bir hastalıktan önce veya hastalığın görülmesinden sonra; solumun cihazına, kalp masajına ve/veya yapay beslenmeye tıbbi olarak ihtiyaç duyulması halinde, birey veya hasta, bu hizmetlerin kendisine sunulmasını reddedebilir mi? (Örneğin, hastalığın son evresinde bulunan bir kanser hastası, bu tür sağlık hizmetlerinin kendisine fayda sağlamayacağını düşünebilir.)

4- Hastanın herhangi bir görüş belirmediği veya belirtme imkânı olmadığı durumlarda; solumun cihazı, kalp masajı ve yapay beslenme gibi, hayatı sürdürmeye devam edici hizmetlerin hastaya sunulup sunulmayacağına kim ve hangi kriterlerle karar vermelidir?

5- Hayat ne zaman başlar? Embriyonun hükmü nedir?

---

[1] Islamic Organization for Medical Sciences, *Islamic Code of Medical Ethics* (1981).

[2] Islamic Organization for Medical Sciences, "Conferences" (Erişim 1 Kasım 2020).

6- Tedavi imkânı olamayan bir hastalık veya özürlülük durumunda kürtaj uygulanabilir mi?

7- Herhangi bir sebeple, sperm ve yumurta bağışı mümkün müdür? Sperm ve yumurta, sadece embriyo üzerinde yapılan araştırmalarda kullanılmak üzere bağışlanabilir mi?

8- Gelecekte kullanmak üzere, sperm ve yumurta dondurma işlemi yapılabilir mi?

9- Taşıyıcı anneliğin hükmü nedir? Sperm ve yumurtanın asıl anne ve babadan gelmesi ile taşıyıcı annenin yumurtasının kullanılması veya sperm ve/veya yumurtanın üçüncü bir kişiden alınması bahse konu değerlendirmeyi etkiler mi?

10- Evlilik dışı, tecavüz veya ensest ilişki kaynaklı hamilelik sonlandırılmalı mıdır? Bahse konu hamilelikler sonlandırılacaksa, bunun belli bir süre sınırı var mıdır?

11- Tüp bebek uygulamanın hükmü nedir (sperm ve yumurtanın laboratuvar ortamında birleştirildiği dikkate alınarak)?

12- Tıbbi veya teknolojik müdahaleyle, doğacak bebeğin cinsiyetinin veya göz rengi gibi çeşitli bedensel özelliklerinin belirlenmesi uygun mudur?

13- Tıbbi zorunluluk olmadığı şartlarda, sezaryenle doğum yapılmasının/yaptırılmasının hükmü nedir?

14- Kadında veya erkekte sterilizasyon (kısırlaştırma) yapılabilir mi; yapılabilecekse bu kimlere yapılabilir?

15- Palyatif sedasyonun (ölmek üzere olan hastanın ağrı ve sızısının dindirilmesi amacıyla, hastaya uygulanan ilaçlarla, hastanın bilincinin ölüm anına kadar kapatılması) hükmü nedir ve bu tıbbi işlem kimlere uygulanabilir?

16- Hastanın ve hasta bilgilerinin mahremiyetinde herhangi bir sınır var mıdır?

17- Genetik çalışmalar kapsamında, gen düzenlemesinin yapılması ve bu düzenlemenin tıbbi ihtiyaçlar dışındaki amaçlarla kullanılması uygun mudur?

18- Kişinin kendi bedeni üzerindeki hak ve sorumluluğu nedir?

19- Estetik amaçlarla yapılan tıbbi müdahalelerin kabul edilebilirliği mümkün müdür?

20- Sonuçları belli olmayan tıbbi araştırmalara katılmak veya araştırma aşamasında olan bir ilacı veya aşıyı kendi üzerinde denemek uygun mudur?

21- Hekimlerin kendi değer yargılarına uymayan tıbbi işlemlerden kaçınması (kürtaj ve kısırlaştırma gibi) mümkün müdür?

22- Sağlık hizmetlerindeki sınırlı kaynakların bölüşümünde hangi ilkeler esas alınmalıdır (eş zamanlı olarak, bir yoğun bakım yatağına birden fazla hastanın talip olması gibi)?

23- Karar verme yetisi olmayan kişilere (çocuklar ve akıl ve ruh sağlığı yerinde olmayanlar) yönelik sağlık hizmetlerinde kim karar vermelidir? Ebeveynin veya hastanın temsilcinin, hastanın menfaati aleyhine bir karar verdiğinde ne yapılmalıdır?

24- Hamilelikte veya çocukluk döneminde, fetüse veya çocuğa ilişkin kararlarda, ebeveynler arasındaki anlaşmazlıklar nasıl ele alınmalıdır?

25- Ameliyat neticesinde alınan vücut parçaları ne yapılmalıdır (Örneğin, kangren olan hastanın bacağının kesilmesi halinde, kesilen bacağa yapılması gereken işlem)?

Dolayısıyla, bu soruların daha da artırılması veya her bir sorundan yeni soruların üretilmesi mümkündür. Ancak, burada amaç, sağlık etiği paralelinde, bireylerin kültürel, dini veya felsefi değerleri ışığında şekillenebilecek konuların azımsanmayacak sayıda olduğunu göstermektir. Ayrıca, gelecekte tıp ve teknoloji alanında ortaya çıkacak yeni gelişmeler, bu konuları daha da fazla hale getirecektir. Bu

bağlamda, sağlık etiği dinamik bir bilim dalıdır ve buna kaynaklık teşkil eden alanların da din gibi, aynı dinamizmle hareket etmeleri gerekmektedir.

Sonuç olarak; sağlık etiği, sağlık hizmetlerinin, bireylerin mevcut değer yargıları ve tercihleri doğrultusunda sunulmasını gerektirmektedir. Sağlık kuruluşlarına düşen, bireylerin değer yargılarını veya tercihlerini sorgulamak değil, kaynağı ne olursa olsun, ilgili yargı ve tercih doğrultusunda hizmet üretmek ve sunmaktır. Bu bağlamda, kendini İslâmi değer yargılarıyla ifade eden bireylere de İslâm öğretisinin öngördüğü çerçevede sağlık hizmeti sunulmalıdır. Ancak, bu etik gerekliliğin yerine getirilebilmesi veya bu yönde talepte bulunulabilmesi için, sağlık etiğinin kapsamına giren meselelerde, İslâmi bakış açısının ne olduğu, disiplinler arası çalışmalarla açıklığa kavuşturulmalıdır. Bu meseleler, tek başına ne hekimlerin ne de etikçilerin veya ilahiyatçıların çözebileceği hususlardır; bunlar, tüm paydaşların bir araya gelerek, uzun soluklu tartışmalarla ele almaları gereken konulardır. Bu çalışmanın amacı da bahse konu ihtiyaca dikkate çekmek ve bu yönde akademik kuruluşları, bilim insanlarını ve diğer ilgili makamları harekete geçirmeye teşvik etmektir.

İSLÂM EĞİTİMİNDE SAĞLIĞIN ÖNEMİ

Dr. Öğr. Üyesi Hayati TETİK

1. Giriş

İslâm dini, başlangıçtan itibaren bir eğitim-öğretim faaliyetidir. İslâm eğitim sistemi bireyi esas alan, onun gerek dünyevi gerekse uhrevi faydası için evrensel kurallar ihdas eden bir din anlayışı ortaya koymuştur. Zira İslâm'ın genel olarak ilme verdiği ihtimamın bir neticesi olarak tıp ilmi de hızlı bir şekilde gelişmiş, henüz hicrî 1-2. asırlarda İslâm dünyasının hayati ilim dallarından birisi durumuna gelmiştir. Diğer bir ifadeyle İslâm eğitim sisteminde sağlık Hz. Peygamber döneminden itibaren günümüze kadar talep gören ve ilerleme kaydeden bir bilim dalı haline gelmiştir. Bunun en önemli nedeni Hz. Peygamber'in hasta olunduğunda tedavi olmayı teşvik etmesi (Buhârî, Cum'a, 8), bunun örneklerinden biridir.

Hz. Peygamber bireylerin hastalıklara karşı önlem almalarını önermiştir. Müslümanlar da hastalandıklarında tedavi olmayı bir tür sünnet olarak tahayyül ettiklerinden dolayı, Hz. Peygamber'in vefatından sonra sağlıkla ilgili hadisleri bir araya getirmeyi bir görev addetmişlerdir. Hatta Buhârî'nin *es-Sahîh*' inde tıpla ilgili hadisler müstakil bir bölüm olarak yer aldığı gibi (Bakkal, 2013: 14), bilahare bu nevi rivayetler *Tıbbü'n-Nebevî* adı altında müstakil eserler içinde bir araya getirilmiştir (Ağırakçe, 2004: 83-84). Diğer taraftan Râşid Halifeler ve Emevîler devrinde fetihlerin yayılmasıyla birlikte Müslümanlar tıp (sağlık) noktasında farklı bilgilere ulaşmışlardır. Bununla birlikte İslâm'ın doğuşunun üzerinden bir asır bile geçmeden (Bakkal, 2013: 14), hastane kurma başarısını göstermişlerdir.

Abbâsî devletinin kuruluşuyla birlikte tercüme hareketleri ve hastane kurma faaliyetleri hızlanmış, Abbâsî Devletinin sonlarına doğru İslâm dünyasında sayıları binlerle ifade edilen tabibin yetiştiği ve bunlardan bazılarının eserleri sonradan Batı'da birkaç yüzyıl ders kitabı olarak okutulduğu (Bakkal, 2013: 9), görülmektedir.

Tıp alanında yapılan icatlara baktığımızda; İbni Sina-Kanun fi't-Tıp, Razi-Kitabu'l-Havi, Zahravi Kitabu't-Tasrif'i ile İslâm dünyasında tıp alanında büyük eserler verilmiş ve bu eserler daha sonra başta Batı dilleri olmak üzere birçok dile çevrilmiş ve tıp alanının ilerlemesine büyük katkılar sağlamıştır (Yıldız, 2019: 561). Tıp alanında kaleme alınan bu büyük eserlerle birlikte İslâm coğrafyasında tam teşekküllü hastanelerin açıldığı ve bu hastanelerin ilki, Kahire'de Ahmet İbni Tolun tarafından 874 yılında hizmete girdiği ve burada bulunan hastaların tedavisi için ücret alınmadığını görüyoruz. Diğer taraftan tedavi için hijyen çok önemli sayıldığından hastanede kadın-erkekler için ayrı birer hamam yapılmış, yatacak olan hastalar ilk önce hamama gönderilerek temizlikleri yapıldıktan sonra, kendilerine ait elbiseleri emanete teslim ederek hastaneye ait elbiseleri giyerek ait oldukları servislere yatırılmışlardır. Burada dikkati çeken bir hususta, bu hastanede, zihinsel engelliler için ayrı bir bölümün ilave edilmiş olmasıdır. Zira burada hastane görevlilerinin ve hastaların boş vakitlerinde kitap okuyabilecekleri bir kütüphane kurulmuş olması da son derece ilgi çekicidir. Bu hastaneleri gerek yerli gerekse yabancı birçok gezgin ziyaret etmiş ve gördükleri

karşısında duygularını dile getirmişlerdir. Bu seyyahlardan İbn Jubayr 12. yüzyılda İslâm coğrafyasını dolaşarak bu bölgede her şehirde hastane olduğunu hatta bazı şehirlerde iki hastane bulunduğunu bu durumun İslâm'ın iftihar tabloları olduğunu dile getirmiştir. Bununla birlikte ilaç imalatı, ameliyat aletlerinin hazırlanması, ameliyat öncesi anestezi uygulaması, değişik hastalıkların teşhis ve tedavisi, göz ve diş hastalıklarının tedavisi, psikolojik hastalıkların teşhis ve tedavi edilmesi, çocuk ve kadın hastalıkları başta olmak üzere nice alanda Müslüman hekim ve araştırmacıların adeta çığır açtıklarını görmekteyiz. (Sezgin, 2012: 121).

İslâm eğitim sisteminde Hz. Peygamberin tıp ilmine gerekli önemi verdiğini tam teşekküllü olmasa da bazı seferlerinde savaş esnasında yaralananların tedavisi için cephe gerisinde bir çadır kurdurduğunu; Rufeyde el-Eslemi, Ümeyme bint Kays, Ummi Atıyye el-Ensariyye, Ummü Sinan el-Eslemiyye, Ummü Süleym, Ummi Eymen ve Nüseybe el-Maziniyye gibilerinin savaşlarda hemşirelik, hastabakıcılık ve hekimlik yaptıklarını görmekteyiz. Elbette ki İslâm dünyasında birçok sosyal yardım müesseselerinin en önemlileri arasında hastahaneler önemli bir yere sahiptir. Nitekim temeli vakıflara dayanan hastahaneler "Darü'ş-Şifa, Darü's- Sıhha, Darü'l-Afiye, Bimaristan, Bimarhane Maristan, Daru't-Tıb ve Şifaiyye" gibi isimlerle zikredilmektedir. İslâm eğitim sisteminde tıpla ilgili tam teşekküllü ilk hastahanenin hicri 88 (M. 707) tarihinde Şam'da Emevî halifesi Velid b. Abdülmelik tarafından inşa edildiği, bunula birlikte hastahanelerin en parlak devrinin Abbasiler zamanında gerçekleştiği, zira Harun er-Reşid'in, yapılan her caminin bitişiğinde bir hastahanenin faaliyete geçmesi için ferman verdiği rivayetler arasında zikredilmektedir (Kazıcı, 1985: 135).

Selçuklular zamanında da gelişmesini (Şam, Bağdat, Musul ve Mardin'de) devam ettiren bu hastahaneler devrinin kayda değer sosyal yardım müesseseleri arasında yerini almıştır. Anadolu Selçukluları XII. yy. dan itibaren hastahane yapmaya başlamışlar ve bu sağlık kuruluşlarına Daru'ş-şifa, Daru's sıhha, Bimaristan, Maristan gibi benzer isimlerle adlandırmışlardır. Selçuklu hastahaneleri başlangıçtan itibaren tıp öğrencilerine gerek teori ve gerekse pratiği birlikte öğreten tıp fakülteleri gibi faaliyet göstermişlerdir. Örneğin, Kayseri'de Gevher Nesibe tarafından 602/1205'de, Sivas'ta İzzeddin Keykavus vasıtasıyla 614/1217'de inşa edilen hastahaneler, yanı başında tıp medreseleri ile birlikte aynı binalarda faaliyetlerini yürütmüşlerdir (Çetin, 1990: 210).

Osmanlılar zamanında da sosyal yardım kurumları arasında hastahaneler önemli bir yere sahiptir. Zira ilk hastahanenin Sultan Orhan tarafından Bursa'da açıldığı bilinmektedir. Keza devletin tıpa olan eğilimi daha o devirde ortaya çıkmış, tam teşkilatlı diyebileceğimiz ilk hastahanesi Bursa'da 801 (M. 1399) tarihinde Yıldırım Bayezid tarafından şehrin doğusunda, (Uludağ'ın eteğinde) inşa edilmiştir. Bursa kadısı Molla Fenarî, Mehmed b. Hamza tarafından vakfiyesi tertip edilmiş olan bu hastahanede görev ifa etmek üzere Sultan Bayezid, Memlûk hükümdarı Zahir Berkuk'tan ihtisaslı bir doktor göndermesini talep etmiş, o da Şemseddin Sağır adında bir doktor görevlendirmiştir (Çetin, 1990: 210-211). Bununla birlikte İstanbul'da Fatih (1470), Edirne'de Bayezid (1488), İstanbul'da Haseki, Hürrem Sultan (1550), Manisa'da Sultan III. Murad (1591), İstanbul'da Sultan Ahmed (1671) hastahaneleri, ilaveten Osmanlılar da medreselerin

bünyesinde açılan Darü't- Tıp'lar, tıp tahsili yaptırmakla birlikte, döneminin en gelişmiş hastahaneleri olarak kaydedilmektedir (Şeker, 1987: 132). Meşhur Alman Seyyahı Fugger, 1589'larda İstanbul'da 100 adet hastahanenin olduğunu zikrediyor. IV. Murat zamanında (1623-1640) ise İstanbul'da 9 hastahane ve 19 imaret hanenin bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir (Öztuna, 1978: XI/193).

Diğer taraftan İslâm âleminde hastahanelerin nitelik bakımından da dünyaya öncülük ettiğini görüyoruz. Zira 1160'ta Nureddin Zengi'nin Şam'da kurmuş olduğu hastahane üç asır süresince tedavi ettiği hastalardan bir ücret almadığı ve aynı şekilde ilaçları da ücretiz dağıttığı ve bu hastahane hizmetinin tam 270 yıl sürdüğü belirtilir. Yine Kahire'de 1285'te yapılan hastahane Ortaçağın en büyük hastahanesi olarak yerini almaktaydı. Bu hastahenede genç-yaşlı, kadın-erkek, zengin-fakir, esir-hür farkı ayırt edilmeksizin herkesin tedavi edildiği ve buradan taburcu edilen ve çalışmak zorunda olanların hemen işe başlamaması için, ayrıca para yardımında bulunuluyordu. Diğer taraftan uykusuzluktan ızdırap çeken hastalara ruh tedavisi (musiki dinletmek gibi) yapılmaktaydı. Aynı zamanda İslâm ülkelerinin büyük şehirlerinin hemen hemen hepsinde bu hastalar için özel yerlerin mevcut olduğu kaydedilmektedir (W.Durant, 2004: 106).

İslâm eğitim sisteminin sağlığa verdiği önemi kısaca açıkladıktan sonra koruyucu hekimlik, hastalık ve tedavi yolları üzerinde durulacaktır.

2. Koruyucu Hekimlik

Yüce Rabbimiz insanlara birçok nimetler vermiştir. Bu nimetlerin en önemlilerinden birisi de hiç şüphesiz sağlıktır. İslâm, insan sağlığının korunması için gereken önemleri almış ve ona zarar verecek şeyleri de yasaklamıştır. Dolayısıyla Rabbimizin içkiyi, eroini, kokaini, afyon gibi zararı dokunan maddeleri yasaklamasının altında beşerin sağlığını korumak yatmaktadır. Zira Yüce Rabbimiz şöyle buyurmaktadır: "*Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayınız …*" (Bakara,195). Hz. Peygamber de hayatın ve sağlığın Cenab-ı Hakkın, emaneti ve
nimeti olduğu belirtilerek bunların korunması emredilmiş ve bu hususta şöyle buyurmuştur: *"İki nimet vardır ki insanların çoğu bunlar hususunda aldanmıştır: (bunlar) sıhhat ve boş vakittir"(* Buhari, Rikak, 1).

Tıbb-ı Nebevî'de ilk kural olarak, 'hıfzı's-sıhha' karşımıza çıkar. Örneğin, tedavi olmak değil, sağlığı korumak veya hastalanmamak için önlemler almak esastır. Zira Peygamber, öncelikle sıhhati korumanın ehemmiyetini belirten tavsiyelerde bulunur: "*Hasta olmadan sağlığın, ölüm gelmeden hayatın, ihtiyarlamadan gençliğin, meşguliyetten önce boş vaktin, yoksulluğa düşmeden servetin kıymetini* biliniz'' (Buhari Rikak 3). Bununla beraber bir kısmı doğrudan doğruya, bir kısmı da dolaylı olarak sıhhati koruyucu pek çok öğütler verir.

a. Temizlik: İslâm dininin en çok önem verdiği konuların başında temizlik gelmektedir. Temizlik insanın vücudundan başlayarak evini, çevresini, doğayı ve yaşam alanı olan her yeri temiz tutmasıdır. İslâm dini temizlik üzerine kurulmuş bir dindir. Zira Temizlik hususunda Kur'an da şöyle buyurulmaktadır: *"Ey bürünüp sarınan, kalk insanları uyar. Sadece Rabbini yücelt, elbiseni temizle,*

pislikten sakın" (Müddessir, 74/1-5). Hz. Peygamber de: " *Temizlik imanın yarısıdır."*(Müslim, Tahâret; Tirmizî, Daavât 86) buyurmuştur. Bundan dolayıdır ki İslâmiyet birçok ibadetin ön koşulunu temiz olmaya bağlamıştır. Temizlik her ne kadar ibadetlerin ön koşulu olsa da aslında kendisi de başlı başına bir ibadet olarak kabul edilmiştir. Temizliği beden, elbise, kalp, çevre temizliği olarak sınıflandırabiliriz. Beden temizliği olarak abdest, gusül, vücut ve elbise temizliği; kalp temizliği olarak insanın kalbini bütün manevi kirlerden fitne fesat, kibir, hırs ve düşmanlıktan arındırması; çevre temizliği olarak insanın yaşadığı evden başlamak üzere bütün tabiatı temiz tutması kirletmemesi birer ibadet olduğunu söyleyebiliriz. Günümüzde covid-19'la mücadelenin temel şartının temizlik olması dikkat çekicidir.

b. Beslenme: Din sadece bir inanç sistemi kurmakla kalmayıp toplum hayatının her alanına belirli kurallar koyarak müdahale etmektedir. Zira insanların hayatlarının her aşamasında kendini hissettiren bir olgu olarak din, onların yeme-içme rejimlerini de düzenleyerek yemek kültürünün şekillenmesinde önemli bir rol oynamakta, besinlere kültürel manalar yükleyerek onları yenilebilir veya yenilemez şeklinde kategorize etmektedir (Gürhan, 2017: 1205). İslâm dini hayatı esas alan bir din olduğu için, insanın kendisini tehlikeye atmamasını istemiş (2/195) ve sağlıklı olmasını esas almıştır. Her şeyden önce Kur'an'ın öne çıkarttığı "salih amel"in (iyi işler) yapılabilmesi, insanın sağlıklı olmasına ve verimli çalışabilmesine bağlıdır. Sağlıklı ve dengeli beslenen insan, ibadet etmek için de çalışmak ve üretmek için de gerekli olan enerjiyi elde etmiş olur. Kur'an "temiz olan her şey"in helal kılındığını belirterek gıda ve beslenme konusunda "temiz" ve "helal" gibi önemli iki ilkeyi işaret etmiştir. İnsan helal rızıkla ve temiz gıdalarla hayatını sürdürmek ve enerjisi iyi, güzel ve doğru olanı gerçekleştirerek, insanlığa yararlı işler yapmak ve faydalı şeyler üretmek yolunda harcamak durumundadır. Beden ve ruh sağlığımız için beslenmemize gerekli özeni göstermek İslâm'ın insana yüklediği en mühim sorumluluklardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır Zira haram ve helal meselesi keyfi bir mesele değildir. Kur'an, her şeyi "helal, haram" diye rastgele kategorize etmenin *"Allah'a karşı yalan uydurmak"* (16/116), gibi olduğuna dikkat çekmiş neyin haram-helal olduğunu da açıkça ortaya koymuştur. Kur'an "*bütün temiz şeylerin helal kılındığını*" (5/4) ifade ederken, haramlarla ilgili olarak da Bakara Suresi'nde şu hususlar dile getirilmektedir: *"Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiyin, eğer siz yalnız Allah'a kulluk ediyorsanız O'na şükredin. Allah sizin için leşi, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı. Her kim bunlardan yemeye mecbur kalırsa başkasının hakkına saldırmadan ve haddi aşmadan bir miktar yemesinde günah yoktur. Şüphe yok ki Allah çokça bağışlayan çokça esirgeyendir"* (2/172-3). Ayrıca Yüce Rabbimiz, Maide Suresi'nin 90. Ayçetin'deki *"Alkol, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi pisliklerdir. Bunlardan kaçınınız ki kurtuluşa eresiniz"* şeklindeki ifadelerle bu fiillerin de yasak olduğunu dile getirmiştir (Onat,www.turktob.org.tr).

Beslenmek sadece açlığımızı gidermek demek değildir. Hayatımızın her aşamasında vücudumuzun temel gereksinimlerini bilerek, bilinçli olarak beslenmek durumundayız. Zira beslenmek ve sağlıklı olmaya çalışmak aynı

zamanda bir sorumluluktur. Bu konuda Hz. Peygamber bizler için Kur'an'ın ifadesiyle "en güzel örnek"tir. O, helal-haram konusunda Kur'an'ın öne çıkartmış olduğu hassasiyeti öncelikle kendisi hayata taşımış; helal rızıkla beslendiği gibi, helal kazancı hep teşvik etmiştir. Yediği ve içtiği şeylerin temiz ve taze olmasına da itina göstermiştir. Diğer taraftan Hz. Peygamber her yemekten sonra, o zamanki koşullarda en iyisi sayılabilecek olan "misvak"la dişlerini temizlediği gibi, her yemek yiyenin de yemek sonrası ellerini ve ağzını yıkamasını ve misvak kullanmasını tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber'in bu "misvak" uygulamasının, ağız ve diş sağlığı açısından bir devrim olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz. Dolayısıyla bizler değer yargılarımızı, hayata bakış tarzımızı İslâm'dan almalıyız. Kur'ân-ı Kerim'in üzerinde durduğu prensipler, Hz. Peygamber'in sünnet-i seniyyesi bizim için her hususta belirleyici ölçüler olmalıdır. Peygamberimizin: *"Benim ashabım, iyice acıkmadan yemez. Yedikleri zaman da tıka basa yemezler; daha iştahları varken sofradan kalkarlar"* buyurması, hem Peygamberimizin ashâbını nasıl yetiştirdiğini, hem de günümüzün kronik hastalıklarının pek çoğunun sebebini teşkil eden sağlıksız beslenme ile nasıl mücadele edileceğini gösterir. Maalesef günümüzde televizyon ve medya kanallarında insanlar, tabiî yiyeceklerden uzaklaştırılıp fabrika mahsulü, sun'î yiyeceklere yönlendirilebiliyorlar. Acıkmadan yemek, türlü türlü şeylerle karnı tıka basa doyurmak teşvik ediliyor. Genetiği değiştirilmiş, ne olduğu belli olmayan ürünler, şık ambalajlarla halkımıza sunulabiliyor ve böylece sağlıklı beslenmenin de önüne geçilmiş oluyor.

Sık sık yemek, kültürümüzde de yeri olan bir durum değildir. Zira Türk-İslâm kültüründe günlük öğün sayısı umumiyetle ikidir. Osmanlı kaynaklarında ve diğer bazı eserlerde saray halkının sabah kahvaltısını kuşluk vaktinde, akşam yemeği ise ikindi namazını müteakip günde iki öğün olarak yenildiğinden bahsedilir (Tayyârzâde trs.:159).

Din, yemeği bireyin dünyayla ilişkisinin başlangıç noktasına koymakta, inanış sisteminin inşasında dinsel kimlik aracı haline getirmekte ve inananlarına da vaat ettiği cennette mükâfatlandırma aracı olarak takdim etmektedir.

c. Spor: Yüce dinimiz İslâm, bireyin güçlü ve kuvvetli olmasını, güçlü ve kuvvetli olabilmesi için de spor yapmasını özendirmiştir. Elbette ki sağlıklı beden sporla sağlanabilir. Dinimiz, yapılan sporun, dinin emir ve yasaklarına ters düşmemesi kaydıyla her türlü sporu teşvik etmiştir. Bunun yüzünden Müslümanlar, Asr-ı saadetten itibaren Hz. Peygamber'in telkin ettiği sporlardan atıcılık, binicilik, güreş vs. sporlarla uğraşmışlardır. Spor, bireyin tek başına veya toplu olarak yapılan beden eğitimi yanında yarışma yönü de olan oyun ve hareketleri ifade etmektedir (Hızlı, 1992: V,450-460). İslâm eğitim sistemi beden eğitimine pozitif katkıda sunacak, bedenin sağlıklı bir şekilde gelişimini sağlayacak her türlü sporu teşvik etmiştir. Zira Hz. Peygamber: *"Kuvvetli mü'min zayıf mü'minden hayırlıdır"* (İbn Mâce, "Zühd" 14), hadisi mü'minlerin her yönden kuvvetli olmalarını işaret etmektedir.

Spor çocuklukla eğlence, disiplin ve olgunlaşma arasında bir köprüdür. Çocukların sağlıklı gelişmesinde, yetişkinlerin ve yaşlıların düzenli bir hayat sürmesinde sporun rolü önemlidir. Örneğin yorgunluk hissinin giderilmesi için günümüzde de önerilen hızlı bir tempoda yürüme tavsiye edilir. Bireyin normal

hayatı ve gündelik yaşamı göz önünde alındığında aşağıdaki sporları yapması tavsiye edilebilir:

a. Uzun yürüyüş veya koşmak b. Binicilik, c. Bisiklet sürmek, d. Güreş yapmak, e. Atıcılık, f. Yüzme talimi yapma gibi spor türleriyle gücü ve imkanları nispetinde uğraşmalıdır.

Günümüzde teknolojik gelişmelere bağlı olarak bireylerin daha az hareket ettiği, bireylerin fiziksel aktivite düzeylerinin düştüğü, buna paralel olarak da toplum sağlığını çeşitli biçimlerde tehlikeye girdiği zikredilmektedir (Şanlı, 2008: 1). Zira sağlık kalitesinin istenilen seviyeye gelmesinde çocukluk döneminde yapılan spor ve fiziksel aktiviteye katılımın hayati değer taşıdığı söylenebilir (Hekim, 2014: 2369). Çünkü çocukluk döneminde spor yapma alışkanlığının kazanılması ilerleyen yıllarda fiziksel, metabolik veya fonksiyonel açıdan ortaya çıkacak sağlık risklerini en aza indirmektedir. Dolayısıyla dinimiz dinamik, ruh ve beden yapısı itibariyle sağlıklı bireylerin yetiştirmemizi istemektedir. Çünkü spor, gençlerin kötü alışkanlıklardan uzak durmasını temin bakımından da önem arz etmektedir.

d. İstirahat: İslâm eğitim sistemi, ister maddi ister manevî olsun, yaşamın her aşamasında insanlara kılavuzluk etmektedir. Zira Kur'an-ı Kerimde, yerde ve gökte bulunanların tamamının âdemoğlunun hizmet ve istifadesine sunulduğu, *"O (Allah içinde sükûnet bulup (istirahat etmeniz) için geceyi yaratan, (çalışıp kazanmanız için de) gündüzü aydınlık kılandır. Şüphesiz bu söylenenlerde, dinleyen bir toplum için ibretler vardır"* (Mü'min,61); *"Sizin için geceyi örtü, uykuyu istirahat kılan, gündüzü yayılıp çalışma (zamanı) yapan O'dur"* (Furkan,47) buyurulması, gündüzün çalışma gecenin de istirahat etmek için yaratıldığı zikredilmektedir. Burada bireye düşen görev, Allah'ı ve O'nun yarattıklarını tanımak ve onlardan makul ölçülerde yararlanmasını bilmektir.

İnsanın çalışmasının karşılığından başka bir şeyin olmadığı Kur'an da şöyle dile getirilir; *"Doğrusu insanın çalıştığından başkası kendinin değildir"* (Necm,39), diğer bir ayette: *"İşlerinden boşaldığın vakit, tekrar çalış ve yorul, Rabbine rağbet et (O'na yönel, boş durma!)"* (İnşirah,7,8), hadis-i şerifte de: *"İki günü birbirine eşit olan kimse aldanmıştır, ziyandadır"* (el'Makasıdü'l-Hasane: 402) buyrulması, Müslümanın gaflet içerisinde olmaması gerektiğini dile getirmektedir. Elbette dinlenme vasıtası ne eğlencedir, ne de bomboş oturmadır. Yukarıda da değinildiği gibi meşguliyet değiştirmek suretiyle dinlenmek. Allah'ın verdiği azaları yerli yerince kullanmak da bir haktır. Dolayısıyla çok sıkı çalışma yüzünden ya da başka nedenlerle, insanın bedensel ve ruhsal etkinlikler yönünden verimlilik düzeyinin düşmesi, iyi bir çalışma yapamayacak duruma gelmemesi içinde bedenin istirahate ihtiyacı olduğu unutulmamalıdır.

e. İbadetler: İnsan beden ve ruhtan meydana gelmiş bir varlıktır. Bedenin maddi gıdaya ihtiyacı olduğu gibi ruhun da manevi gıdaya ihtiyacı vardır. İnsan olarak yaratılışın, dünyaya gelişin hikmeti, Kuran-ı Kerimde şöyle dile getirilir: *"İnsanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım"* (Zariyat,56). İbadet, Allah katında insanların değerini artırır. Kuran-ı Kerim, bu konuda şöyle buyurur: *"Ey Muhammet! De ki; duanız olmasa Rabbim size ne diye değer versin"* (Furkan, 77). İbadet, Allah'a kulluk etmek, O'na itaat etmek, O'nun huzurunda her türlü inkâr ve isyandan uzaklaşıp O'na boyun eğmektir. Zira kulun, kendisini yaratana

karşı saygı ve tazimidir. İslâm eğitim sisteminde ibadetlerin de Tıbb-ı Nebevî'nin bir parçasını teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim namaz, oruç, hac, zekât, dua, zikir gibi bütün ibadetlerin gerek beden ve gerekse ruh sağlığı yönünden hem koruyucu, hem de tedavi edici tesirleri vardır.

İbadet hayatı, dini yaşayışın ruhu ve esas yapısı olan imanın ardından gelen ikinci bir cihetini oluşturmaktadır. Zira dindarlık, imanın ruha yerleşmesiyle kendini gösterir. İbadetler ise imanın varlığından kaynaklanan belirtilerdir. Bu itibarla dini yaşayışın özü ve esas inşası imandır, imanın olmadığı yerde dinden ve ibadet hayatından da bahsedilemez (Topçu, 1956: 13). Doğallığı ve fıtrî oluşu noktasından bakıldığında, ibadet için ferdin ihtiyacı ve eğitimi dışında bir amaç aramaya gerek bulunmamakla beraber, bireysel ve toplumsal motivasyon sağlamak, bireye moral dayanıklılık kazandırmak ve bazı sosyal yararlar elde etmek gayesiyle ona birtakım hikmetler ve faydalar atfedilebilir.

f. Haramlar: Dinimizin koyduğu haramları da, koruyucu hekimliğin bir parçası addedilebilir. İçkinin, uyuşturucuların, domuz etinin sağlık açısından zararları açıktır. Zira İslâm dini bireye zararlı olan her şeyi yasaklamıştır. Haramlar genel olarak korunması zaruri olan can, mal, akıl, din ve nesli zedeleyen ve onlara zarar veren fiil ve davranışlardır. Bu beş şey ise canı, öldürme yasağı; malı, hırsızlık yasağı; aklı, içki yasağı; dini, İslâmî esasları temelinden bozan davranışların yasaklanması ve nesli de zina yasağı korumuş olur.

Haram yiyecekler, ölü hayvan eti, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilen hayvanlar haram yiyeceklerdir. Nitekim Yüce Allah, Kur'an'da bunları şöyle belirtmektedir: "*Allah size ancak ölüyü, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanın etini haram kıldı. Her kim bunlardan yemeye mecbur kalırsa, başkasının hakkına saldırmadan ve haddi aşmadan bir mikdar yemesinde günah yoktur. Şüphe yok ki Allah çokça bağışlayan çokça esirgeyendir.*" (Bakara, 173).

Haram içecekler ise, şarap, afyon, eroin ve kokain benzeri uyuşturucular, etil alkol ve ispirto vb. gibi insan sağlığına zarar veren ve aklı izale eden her türlü içecek haramdır. Zira Yüce Allah, bu hususta şöyle buyurur: "*Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar* (putlar)*, şans okları, şeytan işi bir pisliktir. Bunlardan kaçının ki, kurtuluşa eresiniz*" (Mâide, 90).

İslâm'ın haram ve helâl kıldığı hususlar açık olup ikisi arasında kalan şüpheli fiillerin bulunduğu bir alan olduğunu ve Hz. Peygamberin, bunlardan uzak durmanın din ve namusu korumak için daha emin bir yol olduğunu, bunları yapan kimselerin ise haram işlemeye çok yaklaşmış olacağı hususunda uyarmış (Buharî, Îmân, 39) ve haramlara yol açabilecek şüpheli şeylerden kaçınmanın faziletli bir davranış olduğunu da öğütlemiştir (Müslim, Müsakat, 107-108). Haram lokma ile beslenen insanın dua ve ibadeti Allah katında kabul edilmez. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) bir hadislerinde şöyle buyurmuştur: "*Adam saç sakalı karışık tozlu bir vaziyette yolculuğunu uzatır da elini göğe kaldırıp: Ya Rabbi! Ya Rabbi! der; halbuki yediği haram, içtiği haram, giydiği haramdır; haramla beslenmiştir, artık onun duası nerede ve nasıl kabul olur?*" (Müslim, Zekât, 65; Tirmizî, Edeb, 41).

Sonuç olarak denilebilir ki İslâm eğitim sistemi, insanı temiz ve helâle yönlendirmekte, yenmesini, içilmesini ve yapılmasını yasakladığı murdar, pis ve haram şeylerden ise mesafeli durmasını arzu etmekte, örneğin; anne ve babaya karşı gelmek, başkasının malına zarar vermek, başkalarıyla alay etmek, sözünden dönmek, dedikodu yapmak, söz taşımak gibi söz ve davranışları da haram olarak addetmektedir.

3. Hastalık ve Tedavi Yolları

a. Hastalık: Yüce Rabbimiz bizlere sonsuz lütuflar ve nimetler bahşetmiştir. Allah'ın üzerimizdeki en mühim lütuf ve en muazzam nimetlerinden biri de sıhhatimiz. Ama hayatın yanında ölüm, sıhhatin yanında hastalıkları da unutmamak gerekir. Zira Devâ' "ilâç ve şifa", dâ' "hastalık" mânasına gelir. "Uğraşmak ve tedavi etmek" anlamındaki 'alc kökünden türeyen ilâc, teâlüc ve muâlece kelimeleri de "tedavi" mânasında kullanılmıştır. Tedavi ve türevleri Kur'an'da yer almamakta, hadislerde ise devâ, tedavi vb. kelimeler çok yerde geçmekte, tedavi teşvik edilmekte ve bazı ilâç ve yöntemler önerilmektedir (Kahraman, "Tedavi" TDİ, XL: 254).

İster hastalık olsun, ister şifa olsun, bunlar Allah'ın iradesi, bilgisi, dışında cereyan eden tesâdüfi şeyler değildir. Zira Rabbimiz imtihan, ikaz, ceza, mükâfat gibi pek çok gaye ve hikmetlere binaen hem hastalığı yaratmıştır, hem de şifayı. Âyet-i kerime de: *"Muhakkak ki sizi, biraz korku, biraz açlık ve mallardan, canlardan, ürünlerden biraz eksiltmekle deneriz, sabredenlere müjdele. Onlara bir musibet geldiğinde, 'Biz Allah'ınız ve elbette O'na döneceğiz derler*" (Bakara, 2/155, 156) buyrulmuştur. Bilindiği gibi tıp ilminin başlıca iki alanı vardır: Bunlardan birisi koruyucu hekimliktir ki, hastalıkları önlemek ve genel sağlığı korumak demektir. Diğeri de, mevcut hastalıkları teşhis ve tedavi etmek ve bunun için gerekli araştırmaları yapmaktır. Bunlardan en etkili ve ekonomik olanı, şüphesiz koruyucu hekimliktir.

Peygamberimizin tıbla ilgili hadislerinden çoğu, sağlığı koruma; yani koruyucu hekimlik alanındadır (Çetin, dergi.diyanet.gov.tr).

Hz. Peygamber, her şeyden önce, müslümanlara sıhhat şuuru aşılayarak, sağlığın kıymetinin bilinmesini buyurarak (Buhari, Rikak, 1; Tirmizi, Zühd, 1) ve bunu sağlamanın yollarını da bildirmiştir: Bunları şöyle özetleyebiliriz; temizlik ve düzenli bir hayat, yiyip içmede ölçülü ve dengeli beslenme, sağlığa zararlı şeylerden sakınmak ve bulaşıcı hastalıklardan uzak durmaktır. Bilindiği gibi, birçok hastalığın sebebi, pisliktir. Bunun içindir ki Hz. Peygamber, öncelikle temizlik üzerinde durmuş ve bunu vurgulamak için de: *"Temizlik, imanın yarısıdır"* (Müslim, Tahare,1) buyurmuştur. 0, gusletmeyi gerektiren sebepler olmasa dahi, haftada en az bir defa bütün vücudun yıkanmasını (Müslim, Cuma, 1), uykudan kalkınca (Buhâri, Vudû, 26), yemekten önce ve sonra ellerin temizlenmesini (Tirmizî, Et'ıme, 39 ve 45), dişlerin günde birkaç defa misvaklanmasını (fırçalanmasını) (Buhâri, Cuma, 8; Müslim, Tahare, 42), kasık ve koltukaltı kıllarının giderilmesini (Tirmizi, Edeb, 14; Ibn Mâce, Tahare, 8), tırnakların kesilmesini (Müslim, Tahare, 56), küçük ve büyük abdestten sonra taharetlenmeyi (yani temizlenmeyi), sünnet olmayı ve sık sık ağız ve burun temizliğinin (Müslim, Tahare, 56) yapılmasını tembihlemiştir. Bütün bunlara,

gerektiğinde gusletmeyi ve beş vakit namaz için alınması gereken abdesti de ilâve edersek; onun, vücut temizliğine verdiği önemi anlamış oluruz.

Peygamberimiz, yer ve çevre temizliğine de büyük önem vermiştir. Öncelikle giyilen elbiselerin her zaman namaz kılabilecek şekilde temiz, düzgün ve uygun olmasını buyurmuştur. Bununla ilgili olarak bir hadislerinde O, *"Elbiselerinizi, kılık kıyâfetinizi düzeltiniz ki insanlar arasında bir benek gibi olunuz; çünkü Allah, çirkinliği sevmez"* (Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, IV, 180.) buyurmuştur. Diğer taraftan sağlıklı olabilmek için, temizlikten sonra en önemli konu, dengeli beslenmedir. Allah'ın Elçisi, *"Kuvvetli mümin, zayıf müminden daha iyidir"* (Müslim, Kader, 34), buyurarak, bu konuya gereken önemin verilmesine işaret etmiştir. Kur'an-ı Kerim'de de *"Yiyiniz, içiniz fakat israf etmeyiniz"* (A'râf 7/31) buyrulmuştur. Bununla beraber, bulaşıcı hastalıklardan da uzak durulmasını istemiştir: *"Bir yerde veba ve benzeri, herhangi bir bulaşıcı hastalık olduğunu işittiğiniz zaman, o yere girmeyiniz. Bulunduğunuz yerde böyle bulaşıcı bir hastalık varsa, oradan da çıkıp kaçmayınız"* (Buhâri, Tıb, 19) buyurarak, günümüzün de güncel konusu olan karantina usûlünü getirmiştir.

b. Tedavi Yolları: Eğer birey yukarıda sayılanlara rağmen, hasta olursa, tedavi olmasını emreden Peygamberimiz: *"Ey Allah'ın kulları, tedavi olunuz; çünkü Allah, yarattığı her hastalık için, mutlaka bir devâ ve şifâ da yaratmıştır"* (Buhâri, Tıb, 1; Müslim, Tıb, 2) buyurmuştur. Diğer bir rivâyette de, o konuda en iyi uzman olan hekime tedavi olunmayı tavsiye ettiğini görmekteyiz (Hamidullah, 2009: II,102). Peygamberimiz, bazı hastalar için bir takım ilâçlar tavsiye etmiş (Denizkuşları,1982:130-131), perhiz (Tirmizî, Tıb, 4), hava değişimi (Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, II, 38) ve kan aldırma (Buhâri, Tıb, 13) gibi tavsiyelerde bulunmuştur. Onun, kan vermeyi teşvik eden hadisleri de vardır (Ebû Davud, Tıb, 5; Tirmizi, Tıb, 12) ve kendisinin defalarca kan aldırdığı (Buhari, Tıb, 13; Müslim, Müsâkat, 62) belirtilmektedir.

Peygamber Efendimiz, gerekli tedbirleri aldıktan ve tedâvi yollarına başvurduktan sonra, hastaların, artık sabretmelerini, morallerini bozmayıp, Allah'a dua etmelerini istemiştir (Buhâri, Merdâ 21; Müslim, Selâm, 67). Bir hadislerinde o: *"Hangi müslümana hastalık isabet ederse, ağacın sonbaharda yaprakları döküldüğü gibi, Allah onun hata ve günahlarını döker"* (Buhâri, Merdâ, 13) buyurmuş; başka bir sözlerinde de: *"Müslümana fenalık ve hastalık, keder, hüzün, eziyet ve iç sıkıntısından tutun da, ayağına bir diken batmasına kadar, uğradığı her musîbete karşılık, Yüce Allah, onun suçlarını ve günahlarını örter"* (Buhâri, Merdâ, 3; Müslim, Birr, 52.) buyurmuştur (Çetin, dergi.diyanet.gov.tr). Hasta olanları ziyaret edip, onlara moral vermek de, Hz. Peygamberin öğütleri arasında (Müslim, Birr, 39) olduğu unutulmamalıdır.

4. Sonuç

İslâm dini, bireyin hem ruh hem de beden sağlığına ehemmiyet veren, bu konuda birçok hüküm belirleyen bir din kavrayışı belirlemiştir. İslâm eğitim sistemi de bireyi esas alarak, onun gerek dünyevi gerekse uhrevi faydası için evrensel kurallar ihdas eden bir din anlayışının oluşumunu sağlamıştır.

Zira İslâm'ın genel olarak ilme verdiği ihtimamın bir neticesi olarak tıp ilmi de hızlı bir şekilde gelişmiş, henüz hicrî 1-2. asırlarda İslâm dünyasının hayati ilim dallarından birisi durumuna gelmiştir. Müslümanlar da

hastalandıklarında tedavi olmayı bir tür sünnet olarak tahayyül ettiklerinden dolayı, Hz. Peygamber'in vefatından sonra sağlıkla ilgili hadisleri bir araya getirmeyi bir görev addetmişlerdir.

Râşid Halifeler ve Emevîler devrinde fetihlerin yayılmasıyla birlikte Müslümanlar tıp (sağlık) noktasında farklı bilgilerle ulaşmışlardır. Bununla birlikte İslâm'ın doğuşunun üzerinden bir asır bile geçmeden, hastane kurma başarısını göstermişlerdir.

Abbâsî devletinin kuruluşuyla birlikte tercüme hareketleri ve hastane kurma faaliyetleri hızlanmış, Selçuklular zamanında da gelişmesini (Şam, Bağdat, Musul ve Mardin'de) devam ettiren bu hastahaneler devrinin kayda değer sosyal yardım müesseseleri arasında yerini almıştır. Osmanlılar zamanında da sosyal yardım kurumları arasında hastahaneler yerlerini alarak, ilk hastahane Sultan Orhan tarafından Bursa'da açılmıştır.

Diğer taraftan İslâm âleminde hastahanelerin nitelik bakımından da dünyaya öncülük ettiğini görüyoruz. Zira 1160'ta Nureddin Zengi'nin Şam'da kurmuş olduğu hastahane üç asır süresince tedavi ettiği hastalardan bir ücret almadığı ve aynı şekilde ilaçları da ücretiz dağıttığı ve bu hastahane hizmetinin tam 270 yıl sürdüğü bilinmektedir.

İslâm eğitim sisteminin sağlığa verdiği önemi kısaca bakıldığında koruyucu hekimlik, hastalık ve tedavi yollarının ne kadar önemli olduğunu görürüz. Zira İslâm, insan sağlığının korunması için gereken önlemleri almış ve ona zarar verecek şeyleri de yasaklamıştır. Dolayısıyla Rabbimizin içkiyi, eroini, kokaini, afyon gibi zararı dokunan maddeleri yasaklamasının altında beşerin sağlığını korumak yatmaktadır. Bununla beraber bir kısmı doğrudan doğruya, bir kısmı da dolaylı olarak sıhhati koruyucu pek çok öğütler verilmiştir.

Diğer taraftan Hz. Peygamber, müslümanlara sıhhat şuuru aşılayarak, sağlığın kıymetinin bilinmesini ve bunu sağlamanın da temizlik ve düzenli bir hayat, yiyip içmede itidal, yani ölçülü ve dengeli beslenme, sağlığa zararlı şeylerden sakınmak ve bulaşıcı hastalıklardan uzak durmakla mümkün olabileceğini bildirmiştir.

Aynı zamanda Peygamberimiz, yer ve çevre temizliğine de büyük önem vermiş, öncelikle giyilen elbiselerin her zaman namaz kılabilecek şekilde temiz, düzgün ve uygun olmasını öğütlemiştir. Bununla beraber, bulaşıcı hastalıklardan da uzak durulmasını istemiştir. Eğer birey hasta olursa, tedavi olunmasını emreden Peygamberimiz: *"Ey Allah'ın kulları, tedavi olunuz; çünkü Allah, yarattığı her hastalık için, mutlaka bir devâ ve şifâ da yaratmıştır"* (Buhâri, Tıb, 1; Müslim, Tıb, 2) buyurmuştur.

Dolayısıyla İslâm eğitim sistemine bakıldığında fertlerin aleyhine olabilecek hiçbir olumsuz durumun söz konusu olmadığı söylenebilir. İslâm dininin en büyük özelliklerinden biri de bireylerin sağlığı üzerinde önemle durmasıdır. Zira sağlık, İslâm eğitiminin de ana konuları arasındadır. Dinimiz, sağlıklı hayat üzerinde önemle durur, insanın en kıymetli servetlerinden birinin sıhhat olduğunu vurgular. Buna göre insanın ruh eğitimi ve sağlığı önemli olduğu gibi, beden sağlığının da oldukça önemli olduğu unutulmamalıdır.

KAYNAKCA

Ağırakça, Ahmet, *İslâm Tıp Tarihi* (*Başlangıçtan VII./XIII. Yüzyıla Kadar*), Nobel Tıp Kitabevleri, İstanbul 2004.

Bakkal, Ali, *İslâm Tarihinde Tıbbın Gelişmesi ve Silvan'da Tıp,* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 18, Sayı 30, Temmuz–Aralık 2013.

Canan İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi, Kütüb-i Sitte*, Akçağ Yayınları, XVII, 453.

Çetin, Abdurrahman, *Peygamberimiz (s.a.s.) ve Sağlık*, Diyanet Aylık Dergi, Nisan 1995, Sayı: 52.

Çetin, Osman, *Anadolu'da İslâmiyetin Yayılışı*, İstanbul, 1990.

Denizkuşları, Mahmud, *Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Tıb*, İstanbul, 1982.

Gürhan, Nazife, *Yemek ve Din: Yemeğin Dini Simgesel Anlamları Üzerine Bir İnceleme,* İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi Cilt: 6, Sayı: 2, 2017 S. 1204-1223.

Hamidullah, Muhammed, İslâm Peygamberi, Beyan Yayıncılık, İstanbul, 2009.

Hekim, Mesut, *Küresel Bir Sorun Olan Hareketsiz Yaşam Tarzının Ortaya Çıkardı Salık Sorunları ve Hareketsiz Yaşam Tarzından Kaynaklanan Sağlık Sorunlarının Önlenmesinde Fiziksel Aktivitenin Önemi,* II. Uluslararası Davraz Kongresi Bildiri Kitabı. Isparta. (29-31 Mayıs 2014). S. 2363-2371.

Hızlı, Mefail *"Spor",* Şamil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1992.

Kahraman, Abdullah, *"Tedavi"* TDİ, XL, 254.

Kazıcı, Ziya, *İslâmî ve Sosyal Açıdan Vakıflar*, İst. 1985.

Onat, Hasan, www.turktob.org.tr

Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, Ötüken Yayıncılık, İstanbul,1978.

Sezgin, Fuat, *İslâm Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar*, Timaş Yay., İstanbul, 2012.

Topçu, Nureddin, *"Dini Hayatın Psikolojik Temelleri",* İslâm Mec., c. I, sayı 4, Ankara, 1956,13.

Yıldız, İlhan, *Fuat Sezgin'e Göre İslâm Düşüncesi Ve Batı Medeniyeti Üzerindeki Etkileri*, 3.Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu, 2019, s. 561.

Şanlı, Esma, *Öretmenlerde Fiziksel Aktivite Düzeyi – Yaş, Cinsiyet ve Beden Kitle Endeksi İlişkisi,* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: 2008, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

Şeker, Mehmet, *İslâm 'da Sosyal Yardımlaşma Müesseseleri*, Ankara, 1987.

Will Durant, *İslâm Medeniyeti,* Ankara, 2004.

(Tayyârzâde Ahmed Atâ, *Târih-i Atâ*, İstanbul trs.)

MECMÛ'A-İ KAS'ÂİD VE GAZELİYYÂT'TA[1] BİRKAÇ İLAÇ TARİFİ

Sait YILTER[2]

GİRİŞ

Tıp ve eczacılık insanın yeryüzündeki varlığından beri günlük hayatın önde gelen ihtiyaçlarından biri olmuştur. İnsan bedeni ve ruhu her zaman hastalık tehlikesiyle yüz yüzedir. Hastalıklar bireysel bir sorun olduğu gibi toplumun, hatta salgın hastalıklar tüm insanlığın sorunu da olabilmektedir. Hastalıkların tedavisi için her çağda çeşitli yöntemler kullanılmış, tıp ve eczacılık insan için gündemin ön sıralarında yer almıştır. "Hastalıkları tedavi eden ilk insanlar, tedavi yöntemi olarak sadece büyüyü kullanmaktaydılar. Hastalıkları tedavi etmekte sadece büyüden ve doğaüstü güçlerden faydalanan insanları eczacı ya da doktor olarak değil, büyücü olarak nitelendirmek gerekir. Bugünkü ilkel topluluklardaki büyücülerin bitkileri tanıdıkları düşünülse bile tarih öncesi ilkel topluluklarda iyileştirici kişilerin de bitkilerin tedavi edici özelliklerini tesadüf veya gözlem yoluyla öğrendiklerini ifade edebiliriz." (Baytop, 1985: 5).

Kutsal kitaplar birer tıp kitabı olmasa da sağlıkla ilgili konulara değinmiştir. İnsanların Allâh'a isyan ettikleri için hastalandıklarına değinen İncil'de bu konu şu şekilde yer almıştır: "Günah bir insan aracılığıyla, ölüm bir günah aracılığıyla dünyaya girdi. Böylece ölüm bütün insanlara yayıldı. Çünkü hepsi günah işledi." (*Kitab-ı Mukaddes*, 12 Ekim 2020, Rom. 5: 12). Kur'ân-ı Kerim de insanların beden ve ruh sağlığına şöyle işaret etmektedir: "O, beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir. Beni yediren ve içirendir. Hastalandığım zaman bana şifa verendir. Canımı alacak olan, sonra beni yeniden diriltecek olandır." (*Diyanet Tefsir*, 12 Ekim 2020, eş-Şu'arâ 26 / 78-81). "Yoksa kalplerinde çürüklük (hastalık) bulunanlar, içlerindeki kini Allah'ın asla çıkaramayacağını mı hesapladılar?" (*Diyanet Tefsir*, 12 Ekim 2020, el- Muhammed 47/ 29).

Tıp ve eczacılık uygarlık tarihi boyunca sürekli bir gelişim göstermiştir. *Sümer, Mezopotamya, Mısır, Hitit, Yunan, Hint, Çin ve Anadolu* medeniyetlerinin hastalıkların tedavisinde kendilerine has bir yöntem geliştirdikleri görülmektedir. Tıp ve eczacılık alanındaki gelişmeler uygarlıklar arasındaki etkileşimlerle hızlanmıştır. Coğrafya bakımından birbirine yakın medeniyetler arasında hastalıkların tedavisinde bilgi, teknik ve tecrübe alışverişi olduğu anlaşılmaktadır. İnanç sistemlerinin, tabiatüstü güçlerin de geliştirilen tedavi yöntemleri üzerinde etkili olduğu bilinen bir olgudur.

"İlkel insanlar hastalıklarını tedavi için ilk olarak kuşkusuz sihir ve büyü kullanmışlardı. Belki onun yanında doğal maddelerden de yararlanmışlardı. Fakat o zamanlara ait yazılı belge olmadığı için bunların ne olduğu, nasıl

---

[1] Süleymaniye Ktp. Hâlet Efendi Mülhakı 245.

[2] Dr. Öğretim Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü /University of Ağrı İbrahim Çeçen, Science & Letters Faculty, Turkish Language and Literature Department, Ağrı, Turkey / syltr71@gmail.com / ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3741-5712.

kullanıldığı bilinmiyor. (Çığ, 2003, 187)". Tarihte yazıyı kullanan ilk uygarlık olan ***Sümerler***den günümüze hastalıkların tedavisi ile ilgili belgeler ulaşmıştır. Sümerlerde hastalıkların tedavisi büyüyle, kimyasal maddelerle ve kaynatılıp süzülerek merhem hâline getirilmiş otlardan yapılan ilaçlarla yapılmıştır. Çok tanrılı bir inanca sahip Sümerlerde çeşitli hastalıkları iyileştiren tanrı/tanrıçalar da vardır. Sümerlerin etkisiyle aynı coğrafyada -Mezopotamya'da- hüküm süren ***Akad, Asur*** ve ***Babil*** uygarlıklarında tıp ve eczacılık alanında gelişmeler olmuştur.

Sümerlerden sonra tıp ve eczacılığın geliştiği bir başka uygarlık ise ***Mısır*** olmuştur. Mısır'da halk ilahlar ve din adamlarından şifa beklenmiş; hekimler ise hastaların tedavisinde Sümerlerden farklı yöntemler kullanılmıştır. Papirüslere hastalıklarla ilgili bilgiler ve hastaların vaka geçmişleri de kaydedilmiştir. Yapılan araştırmalarda hasta ve vaka geçmişlerinin "şarta bağlı tanı; hastanın nasıl muayene edileceği ve tanı belirtilerinin nasıl saptanacağı hakkındaki bilgiler; hastanın tanısı ve seyri; hile, ilaçlar, sihri formüller ve dualar gibi gerekli tedavi önlemlerinin endikasyonu" şeklinde tanımlandığını ortaya çıkmıştır. (Ceran, 2008: 32).

Mısır'daki gibi ***Çin*** ve ***Hint*** medeniyetleri de tıp ve eczacılık alanında kendilerine özgü bir tedavi yöntemi geliştirmiştir. Çinlilerin felsefi ve dinî sistemi Taoizm'e göre evren, varlık ve madde, birbirine zıt Yin ve Yang isimli iki büyük gücün eseridir ve Çin tıbbında hastalıklar "*Yin-Yang Teorisi*" ile açıklanır. Bu teoriye göre evrenin ulu ruhu Tao (yaratıcı güç), Yin ve Yang diye bilinen birbirine zıt iki güçle kendini hissettirir. Bu iki güçten biri artarken diğeri azalır. Yin-Yang, organlarda belli oranlarda, uyum içinde ve dengede bulunduğunda vücut sağlıklıdır ve bu dengenin bozulması hastalıklara yol açar. Hastalığın tedavisi ise dengeyi yeniden sağlayacak girişimlerle sağlanır. Geleneksel Çin tıbbında sadece sorun yaratan vücut sistemi veya organ değil, kişinin bütün varlığı ele alınır. Teşhis yöntemleri ise hastanın dikkatlice gözden geçirilmesi, nabzın hassas bir şekilde ölçülmesi ve dil muayenesidir. Çin tıbbının en önemli tedavi metodu akupunkturdur. Çin tıbbında akupunkturun yanı sıra masaj, kültür-fizik, fitoterapi, hidroterapi gibi tedavi yöntemleri de kullanılır. ***Hint tıbbı***, Hint felsefesi ve kozmolojisiyle beraber gelişmiştir. Hint mitolojisine göre insanların hastalıklardan çektiği acılara dayanamayan yedi bilge Himalayalar'ın doruklarındaki tanrılara yalvarmaya ve onlardan çare istemeye gitmiştir. Baştanrı Brahma, bilgelere 100.000 mısradan oluşan ve hayatın her alanında mükemmel bir gelişmeyi amaçlayan *Ayur-veda* (yaşam bilgisi) sırlarını vermiştir. *Ayur-veda* metinleri, kozmik yasalarla uyum içinde olan dünyanın sağlıklı yaşam biçimlerini, beden-zihin-ruh sağlığını korumak için yapılması gerekenleri ve hastalıkların tedavi yollarını ihtiva etmektedir. Veda'nın 40 dalından biri olan ve sağlıklı, uzun yaşamın sırlarını içeren *Ayur-veda* günümüze ulaşmış en eski tıp sistemidir. Hint felsefesine göre hayatta her şey değişmektedir. *Ayur-veda* mutlu ve sağlıklı kalabilmek için değişime en iyi şekilde uyum sağlayabilme sanatıdır. Havanın, suyun, besinlerin, günün, gecenin, mevsimlerin, dostlukların, düşmanlıkların, uykunun, çalışmanın sürekli değişen dalgalanmaları insanı güçlü bir şekilde etkilemektedir. Hint tıbbında hekimler hastaları gözlem altına alıp belirtileri sistemli bir şekilde tasnif ederek teşhiste sağlıklı sonuca varmaya

çalışmışlardır. Teşhis için idrar, gaita, kusmuk ve nabız muayeneleri yapılmıştır. Mesela, hekimler şeker hastalığını idrarın tatlı olmasından yola çıkarak tespit etmişlerdir. Mevsimler ve iklim şartları tridosha (hava ve boşluk, su ve ateş, su ve toprak) üzerinde etkilidir. Bu etkenler sıvıları arttırıp azaltarak dengenin bozulmasına sebep olabileceği için tedaviye başlanmadan önce dikkate alınmıştır. Bu amaçla hastaya kusturucu, idrar söktürücü, ishal yapıcı, terletici bitkisel ve madensel ilaçlar verilmiştir. (Bayat, 2016, 84-97).

Tüm eski çağlarda gerçek anlamda ve günümüz ölçütlerinde bir tıp biliminin varlığından kesinlikle söz edilemeyeceğini söyleyen Ahmet Ünal, ***Hitit*** ve ***Eski Anadolu*** toplumlarında Mısır ve Mezopotamya'dakine benzer tıbbın mevcut olmadığını ileri sürmektedir. Hititlere ait tıpla ilgili eldeki birkaç belgeden birinde günümüzdeki Koronavirüs'e benzer bir salgınla mücadele edildiği kaydedilmiştir. Salgın sırasında yaşanılanları anlatması bakımından bu bilgiler önem arz etmektedir. Ünal, Hititlerde halkın hastalıklar karşısında neler yaptığına dair bilgilere ulaşılamadığını; eldeki verilerin ise daha çok krallar ve aileleriyle ilgili olduğunu söylemektedir. Ünal, Hititlerin tıpla ilgili geliştirdiği tek keşiflerinin *"hastalıklı bölgelerden kaçmak, yani tehlikeye maruz insanları karantinaya almak"* olduğunu bir yazıttan örnek vererek açıklama yoluna gitmiştir: "Ve Ašušuša kentinde ölüm hüküm sürmektedir. [Prenses] Appada [bu durumda] şimdi nerede ikamet etmektedir? O, ölümün hüküm sürdüğü yerlerden ve oralara komşu bölgelerden [uzak tutulsun!]. Onu ev[in]den dışarı çıkarsınlar ve [hastalığın olmadığı] başka bir bölgeye taşısınlar." (Ünal, 2005, 74). Hititlerde, diğer uygarlıklarda olduğu gibi ölüm ve hastalıkların insan yaşamının ayrılmaz bir parçası olarak algılandığı görülmektedir.

Hititlerden sonra aynı coğrafyada yaşamış olan ve günümüz modern tıbbın babası olarak kabul edilen İstanköylü Hippokrates [M.Ö. 460 (?)-375 (?)] ile Çukurovalı Lokman Hekim tıp ilmini sistematik hâle getirmişlerdir. ***Roma-Helen*** tıbbının önde gelen isimlerinden Hippokrates hastalıkların teşhisi ve tedavisinde şu noktaları dikkate almış ve uygulamıştır: "İnsanın yapısı, hastalık durumu, hastanın bizzat kendisi, verilen ilaçlar, verilmesi gereken ilaçlar, hava durumu, arazinin yapısı, hastanın alışkanlıkları, yaşam tarzı, uğraşıları, yaşı, konuşma biçimi, davranış şekilleri, suskun olup olmadığı, düşünceleri, uyku durumu, uykusuzluğu, gördüğü rüyaların türü ve zamanı, saçlarıyla oynayıp oynamadığı, kaşıntı, gözyaşları, ateşi, büyük ve küçük abdestleri, balgamı, istifrası, o zaman dek geçirdiği hastalıkların sayısı ve silsilesi, nasıl iyileştiği ve hastalıkların nasıl seyrettiği, terleme, üşüme, nöbet tutma, öksürme, tıksırma, yutkunma, nefes alma, bağırsak gazı, kanama ve basur." (Ünal, 2005, 76).

İslâmiyet'in insan sağlığına verdiği önem ***Müslümanlar***ın tıp ilmine ilgisini arttırmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de "Lokman" isimli bir surenin olması ve 12.-19. ayetlerinde Lokman'ın oğluna verdiği nasihatlere yer verilmesi dikkat çekicidir. İslâm dünyasında Roma-Helen tıbbının diğer önemli ismi Hipokrat'ın (Hippokrates) ve biyoloji ile ilgili fikirleriyle Aristo'nun (Aristoteles) eserlerinin tercüme edilmesi ile tıp alanında gelişmelerin hızlandığı görülmektedir. 10. yüzyıldan 13. yüzyılın ortalarına kadar tüm bilim alanlarında en parlak dönemini yaşamıştır. "Tıp ve eczacılık üzerine çalışan bilim insanları hükümdarlar, idareciler tarafından desteklenmişlerdir. Hükümdarlar, ifa etmiş oldukları

görevin önemi ve hassasiyetinden ötürü kendilerinin ve aile fertlerinin sağlığına büyük bir titizlik göstermişlerdir. Bu nedenle de yönettikleri ülkenin en iyi tabiplerini sarayda görevlendirmişlerdir. Hatta memleketlerinde meşhur ve başarılı olmayan tabip bulamadıkları zaman mesleğinde nam salmış yabancı memleketlerden tabipler getiriyorlardı (Bakır, 2016, 36)". Hz. Muhammed'in insan sağlığı ve tıp ile ilgili hadislerinden hareketle başlayan nebevi tıp; İslâm'ın tıp ilmine verdiği önem münasebetiyle Yunanca tıp kitapları Halid b. Yezid b. Muaviye (ö. 85 / 704) zamanında Arapçaya tercüme edilmiştir. Abbasiler, Fatımiler, Kuzey Afrika, Endülüs ve Sicilya'da onlarca tıp kitabı yazılmış, birçok hekim ve eczacı yetişmiştir.

İran ve Anadolu'da devletler kuran ***Selçuklular*** halk hekimliği uygulamasıyla hastalıklara çare bulmaya çalışmışlardır. Hâkim oldukları her yerde kurdukları darüşşifalar halk sağlığı konusunda etkili olurken kaplıca tedavisini de başarılı bir şekilde uygulamışlardır. "Kurdukları imparatorluğun, doğu ile batı arasındaki kervan yollarının üzerinde olduğunu bilen Selçukluların, bulaşıcı hastalıkların, sivil halk ve ordu için büyük tehlikesini düşünerek, henüz en başında, Tuğrul Bey ve Alp Arslan devirlerinde birer tıp merkezi niteliğinde hastaneler tesis etmeye başladıkları görülür. Sultan Melikşah devrinde Selçuk ordularında kırk adet, deve katarı ile nakledilebilen seyyar hastahâneleri vardı (Keskinbora, 2018, 2-3)." Nizamülmülk tarafından kurulan Nizamiye Medreseleri ile birlikte günümüzde enstitülerin yerini tutan Dârü'l-hâdis, Dârü'l-kurra ve Dârü't-tıb gibi uzmanlık medreseleri de hizmet vermiştir. "Dârü'ş-şifâ" ismiyle anılan Dârü't-tıb Medreseleri tıp eğitimi ve hasta tedavisinin birlikte yapıldığı merkezlerdir. Bu sağlık merkezleri için Dârü's-sıhha, Dârü'l-âfiye, Dârü'r-raha, Dârü't-tıp, Maristan, Bimarhane, Nekahethane, Şifaiyye, Bimaristan, Darü'l-merza ve Me'menü'l-istirahe isimleri de kullanılmıştır. (Keskinbora, 2018, 1-14). Gence, Nişabur, Şam, Bağdat gibi şehirlerde kurulan medreseler teorik ve pratik tıp eğitimi de vermiştir. 1206 yılında Kayseri'de Anadolu Selçuklu sultanının kerimesi Gevher Nesibe adına kurulan tıp fakültesi Osmanlı döneminde de faaliyetlerini sürdürmüştür. Anadolu Selçuklu Devleti Kösedağ Savaşı'nda (1243) Moğollara mağlup olmuş, merkezi otorite etkisini yitirmiş, beylikler kendi bölgelerinde özerk birer yönetim kurmuştur. Kurulan bu beylikler döneminde Arapça ve Farsça tıp eserleri Türkçeye tercüme edilmiştir.

Osmanlı**,** gelişmiş Arap-İslâm ve Selçuklu tıbbını miras olarak devralmış, Anadolu'daki medreselerden, İslâm coğrafyasından, Avrupa'dan gelen hekimlerin tecrübelerinden yararlanmıştır. "Osmanlılar eczacılık, tecrübeye dayalı ilaç tedavisi, müzikle ya da sesle tedavi, hastahane tasarımı ve inşası gibi konularda aldıkları mirası yeni katkılarda bulunmuşlardır. Osmanlı tıbbında asıl dikkati çeken çok sayıdaki farklı geleneği birleştirerek oluşturulan alanın genişliğidir. Eğitimli hekimlerin sayıca yetersiz olmalarına rağmen hastalar, geniş alternatifler yelpazesiyle karşı karşıyaydı. Halk hekimleri, üfürükçüler, efsuncular, falcılar, eczacılar, aktarlar ve hatta yakın çevredeki imamlar, hahamlar ve papazlar hastalara hizmette rekabet hâlinde olmuşlar ve Osmanlı tıbbî yapısını oluşturmuşlardır (Zorlu, 2002, 65)."

1. Mecmualar

Yazma eser kütüphanelerinde mecmuların sayısı diğer eserlere nazaran daha fazladır. Mecmualar, şiir veya muhtelif konuları ihtiva eden risaleler şeklinde olabilmektedir. Şiir mecmualarında önemli konuların işlendiği mensur/manzum bölümlere rastlanılmaktadır. Mecmuaların herkes tarafından kabul edilmiş tam bir tasnifi henüz yapılmamıştır. Bununla birlikte mecmuaların fevâyid, letâyif, münşeat ve hikâyât şeklinde sınıflandırıldığı görülmektedir. "Mecmualar başlangıçta, birçok bakımdan benzediği cönk gibi ayetler, hadisler, fetvalar dualar, hutbeler, şiirler, ilahiler, şarkılar, mektuplar, latifeler, lügaz ve muammalarla ilaç tariflerinin ve faydalı bilgilerin, notların, tarihî belge ve kayıtların derlendiği bir not defteri halinde ortaya çıkmış, zamanla gelişip düzenli bir tertip ve şekle kavuşarak türlerine göre bazı farklılıklar gösteren bir kitap veya telif çeşidi özelliği kazanmıştır. Bir telif türü olarak gelişimini tamamladıktan sonra genellikle kitap hüviyetindeki teliflerden farklı bir tarafı kalmamıştır." (Uzun, 2003, 265). "Mecmualar dışındaki fevâyid ve vikâye yapraklarında da zaman zaman rastlamak mümkünse de özellikle mecmualarda çok sık rastladığımız edebiyat dışı kimi konular da ayrıca ele alınması gereken önemli noktalardır. Şöyle ki her mecmuanın boş kalmış sayfalarında, yazılı sayfaların derkenarlarında çeşitli dualar, *otlarla ilaç tarifleri*, tılsım, vefk, reml, tefeül gibi gizli ilimler (havas) denilen itikatlara dair notlar, tarih kıt'aları, müstakil matla' ve müfretler, bazı münşeat örnekleri, kimi resmi kayıtların örnekleri çokça rastlanan -asıl mecmua konusuyla ilgisi olmayan- kayıtlardır." (Köksal, 2017, 140).

1.1. Mecmû'a-ı Kasâ'id ve Gazeliyyât (Mecmû'a-i Devâvîn)

Mecmû'a-i Kasâ'id ve Gazeliyyât, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Hâlet Efendi Mülhakı 245'te kayıtlı, el yazması bir gazel ve kaside mecmuasıdır. Türkçe yazılan bu eser 22,3 x 13,5 boyutlarında olup toplam 160 varaktır. Müellifi belli olmayan bu mecmuanın 160 varak olduğuna dair 3b sayfasında bir de kayıt bulunmaktadır. Eserde genellikle nestâlik ve şikeste hat kullanılmıştır. Eserin üzerindeki mühürler ve "*Vakf-ı Mevlevî-hâne*" kaydı kâğıdının II. Bayezid döneminde Galata'daki kâğıthanede üretildiğini göstermektedir. Eserin üzerindeki tuğrada hicri 857 tarihi kayıtlıdır. Mecmuanın ilk ve son yapraklarının ıslanarak zarar gördüğü, cildin formalarını birleştiren iplerin ise çözüldüğü görülmektedir.

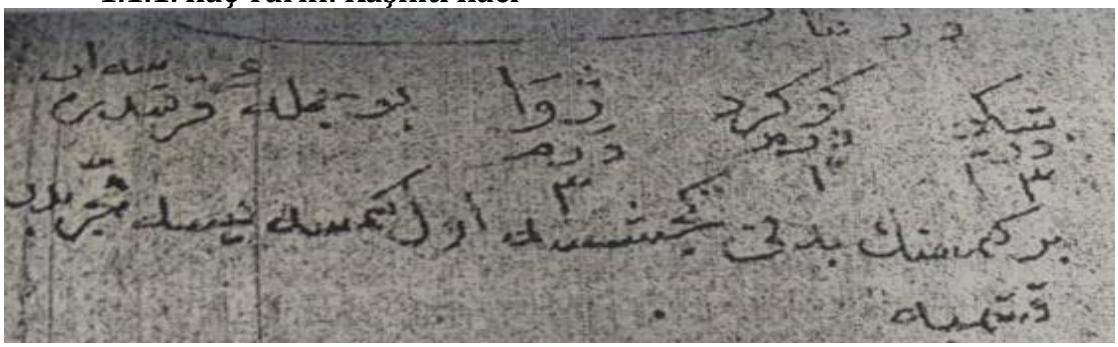
Esere "**Mecmû'a-i Kasâ'id ve Gazeliyyât**" şeklinde genel bir isim verilmiştir. Buna rağmen eserin 10b sayfasında ayrıca "**Mecmû'a-i Devâvîn**" ismi ile birlikte *Dîvân-ı Necâtî, Dîvân-ı Zâtî, Dîvân-ı Mesîhî, Dîvân-ı Hayretî* ve *Dîvân-ı Revânî* kaydı düşürülmüştür. Bu haliyle eser bir divanlar mecmuasıdır. Eserin ilk 10 varağında fetva, pendname, latife, fetihname, tarih, sûrname, mesnevi, gazel gibi nazım şekilleri ve türlerinden örneklere yer verilmiştir. Mecmuanın 11a-125a sayfaları arasında sırasıyla Necâtî, Zâtî, Mesîhî, Hayretî ve Revânî'ye ait gazel ve kasidelere yer verilmiştir. Müstensih eserin derkenarlarını da kullanmıştır. Mecmuanın 125b-160a sayfalarında ilaç tarifleri, astronomi ile ilgili türlü şekiller ve yorumlar, dualar, mektuplar ve devrin önemli olayları ile ilgili kayıtlar gibi fevâyid tarzı metinler; farklı şairlere ait gazel, kaside, tarih, lügaz, matla, ilahi, tahmis, pend ve şarkı gibi tür ve şekillerdeki şiirler yer almaktadır.

“Mecmû’a-i Kasâ’id ve Gazeliyyât - Süleymaniye Ktp. Âtıf Efendi Mülhakı 245” isimli yazma eser üzerinde 2006 yılında bir yüksek lisans tezi hazırlamıştık. Mecmuada oldukça ilginç ve uygulanması bir o kadar kolay gibi görünen ilaç tarifleri dikkatimizi çekmişti. Bu ilaç tariflerinin bir ilaçbilimci tarafından değerlendirilip günümüz insanının yararına kullanılması fikri o günlerde aklımıza geldiyse de bu düşüncemiz zamanla akim kalmıştı. Koronavirüs salgının bütün dünyayı etkisi altına aldığı ve aşı/ilaç çalışmalarının ivme kazandığı günümüzde eski tıp kitaplarında, mecmuaların sayfaları arasında unutulmuş ilaç tariflerinin türlü hastalıkların tedavisinde kullanılacak ilaçlara dönüşmesi mümkündür. Mecmuada kaşıntı, ishal, Frenk uyuzu, inme ve sağırlık için kaydedilmiş ilaç tarifleri ile padişahlar için hazırlanmış bir bitki çayı tarifi yer almaktadır. Mecmuadaki bu ilaç tariflerinin sıklıkla karşılaşılan hastalıklar için birer başvuru reçetesi olması muhtemeldir. Kaydı düşen müellif/müstensih tarifini verdiği ilacı daha önce bizzat kullandığı için “mücerrebdir” ibaresini kaşıntı ilacı tarifinin sonuna eklemiştir.

Mecmuada yer alan altı ilaç tarifine bakıldığında su, şeb-i yemenî (şap), şeker, kükürt ve cıva gibi kimyasal maddelerin kullanıldığı görülmektedir. Bu birkaç kimyasala karşın ağırlıklı olarak şifalı otlar ilaç tariflerinin temel malzemesi olmuştur: biberiye, misk, amber, tütsü, arpa, sakız, geven otu, sumak, nezle otu, zeytinyağı, gül suyu, un, mevzek otu, yüzerlik tohumu, çörek otu, ferbiyon (sütleğen otu), zencefil, afyon, kara/kuru geven otu, germe tohumu… İlaç tariflerinde şifalı otların daha fazla kullanıldığı görülmektedir. Bu durum Osmanlıda halk hekimliği kurumuna ve geleneksel tedavi yöntemlerinin kullanıldığına işaret etmektedir.

Mecmûa / vr. 126a

1.1.1. İlaç Tarifi: Kaşıntı İlacı



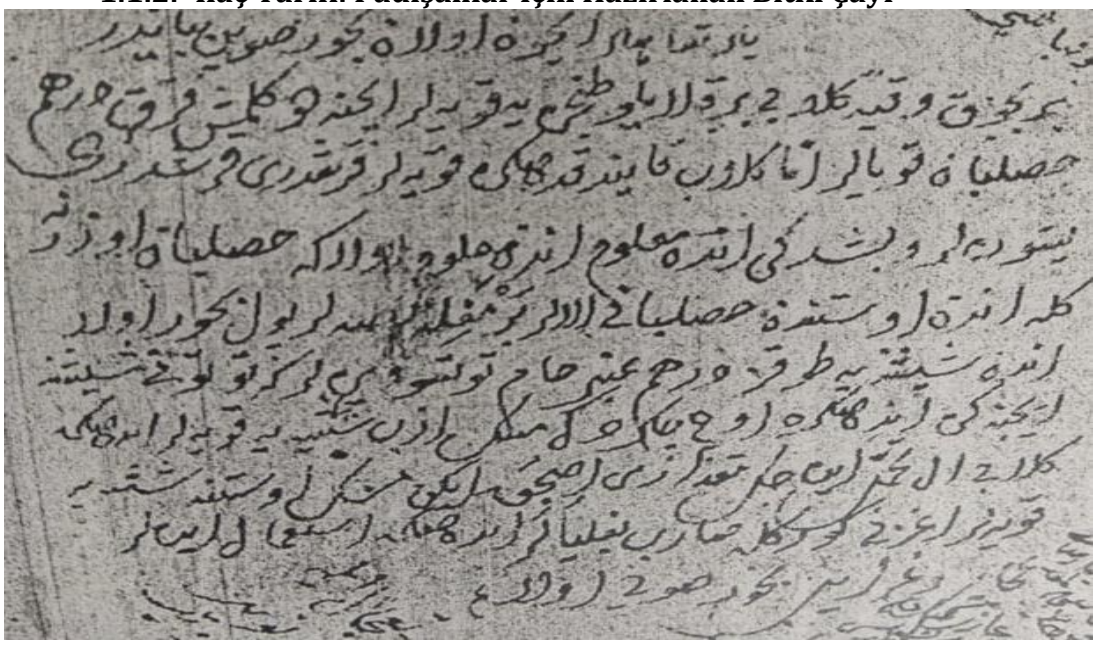
şeker	**kükürd**	**jivä**
Direm 3	Direm 3	Direm 3

şeker (L.*dulcis*) **kükürt** (L.*sulphuris*) **jivä** (L.*mercurio supernatat*)

Bu cümleyi øarışdursalar bir kimesnenüñ bedeni göçüşse ol kimse yise mücerrebdür **øaşımaya**

Bir kimsenin bedeni göçüşse[derisi tahriş olup pul pul dökülürse]üçer dirhem **şeker**, **kükürt** ve **cıva** karıştırılırsa ve o kimse [bu karışımı] yerse [o kimsenin] kaşıntı hastalığına [iyi geldiği denenmiş] tecrübe edilmiştir.

1.1.2. İlaç Tarifi: Padişahlar İçin Hazırlanan Bitki Çayı



Pädişählar içün olan bu≈ùr ´uyın beyänıdur

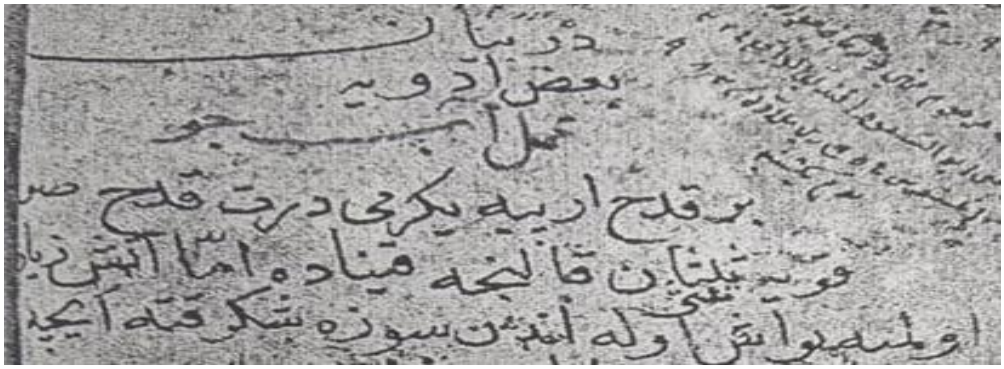
Bir buçuø vaøiyye gül-äbı bir øalaylu ≠encereye øoyalar içine dögilmiş øırø dirhem ≈a´ä-lubän øoyalar aña gül-äb øaynaduødan ´oñra øoyalar øarışdurı øarışdurı pişüreler ve pişdügi anda maúlùm ola ki ≈a´ä-lubän üzerine gele andan üstinden ≈a´ä-lubänı alalar barma°ıla basalar bol buhär ola andan şìşeye ≠okuz dirhem úanber-i Δäm tütsü vireler ki tütüni şìşe içine gire andan ´oñra üç çekirdek misk ezüp şìşeye øoyalar andan ´oñra gül-äbı el ta≈ammül idecek miødärı ı´ıcaø iken misk üstine şìşeye øoyalar a°zını kürk ile ´arup ba°layalar andan ´oñra istiúmäl ideler a°ızları bu≈ùr ´uyı ola

≈a´ä-lubän / biberiye (L. *rosmarinus, roris marini*) **úanber-i Δäm** (L. *abelmoschus manihot*) **misk** (L. *muschos*)

Bitki Çayının Hazırlanışı

Bir buçuk **vaøiyye** [okka] gül suyu bir kalaylı tencereye koysunlar. Onun içine gül suyu kaynadıktan sonra dövülmüş kırk dirhem **≈a´ä-lubän** [biberiye] koysunlar. Karıştıra karıştıra pişirsinler ve piştiği zaman **≈a´ä-lubän**ın [biberiyenin] suyun üzerine geldiği belli olsun. Onun üstünden **≈a´ä-lubän**ı [biberiyeyi] alsınlar. Parmakla bassınlar, bol buhar olsun. Ondan şişeye dokuz dirhem **úanber-i Δäm**[olgunlaşmamış amber] tütsü versinler ki dumanı şişe içine girsin. Ondan sonra üç çekirdek **misk** ezip şişeye koysunlar. Ondan sonra gül suyu elin dayanabileceği kadar sıcak iken **misk** üstüne şişeyi koysunlar. Ağzını kürk ile sarıp bağlasınlar. Onu öyle kullansınlar ki ondan sonra [şişelerin] ağızları tütsü suyu olsun.

Mecmûa / vr. 159a
Der-beyän-ı Baú◊ı Edviye
1.1.3. İlaç Tarifi: úAmel-i Áb-cù (İshäl)



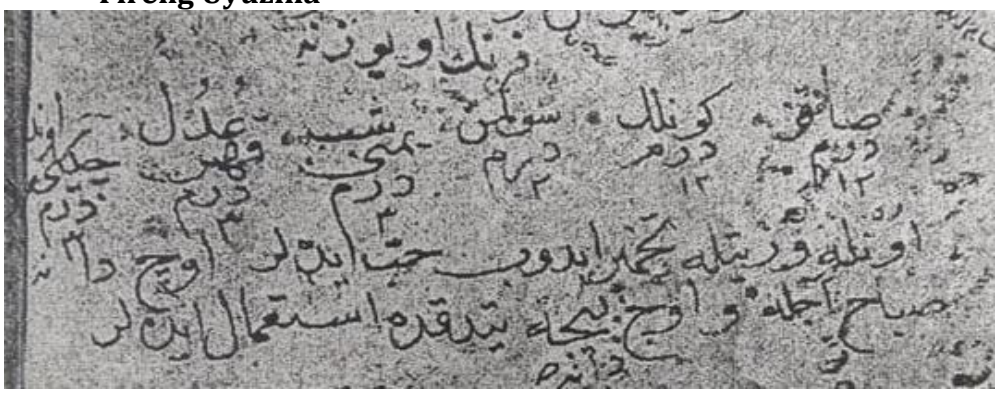
Bir øade≈ arpa yigirmi dört øadeh ´u øoya §ül§än øalınca øaynada ammä äteş ziyäde olmaya yavaş ola andan süze şeker øata içe

arpa (L. *hordei ventilat*) **su** (L. *quod*) **şeker** (L. *dulcis*)

Bir kadeh [dolusu kadar] **arpa** dört kadeh [dolusu kadar] **su**yu[bir tencereye] koya[sınız]. Sülsân [üçte ikisi] kalınca[ya kadar] kaynata[sınız]. Ama ateşi fazla olmasın, yavaş olsun. Ondan [arpadan][suyunu] süze[siniz] **şeker** kata[sınız ve] içe[siniz].

1.1.4. İlaç Tarifi

Fireng Uyuzına



´aøız gevenlük sùmaø şeb-i Yemenì úudul øahr çeki unı

12 direm 12 direm 2 direm 3 direm 3 direm 3 direm

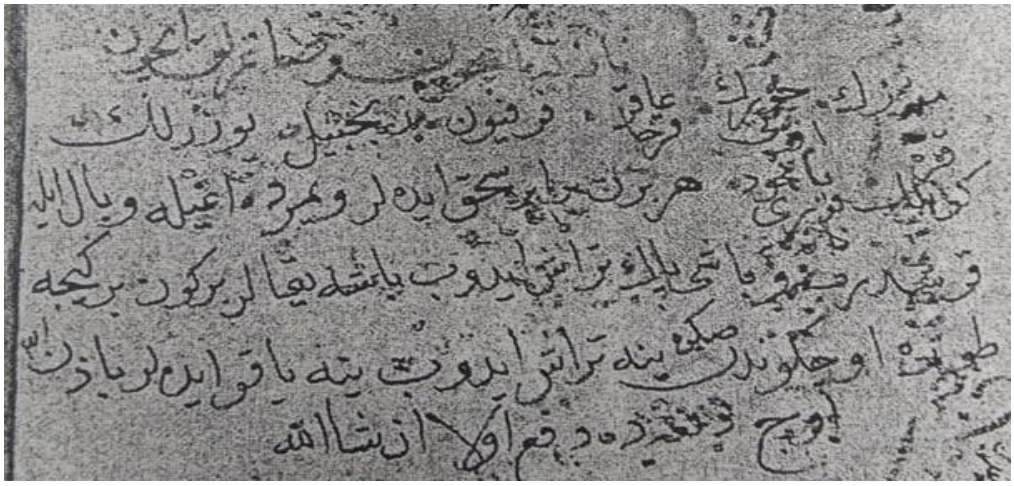
Un-ıla ve zeyt-ile taΔmìr idüp ≈abb ideler üç dane ´abä≈ aç-ıla ve üç gice yatduøda istiúmäl ideler

´aøız (L. *gum*); **geven otu** (L. *astragalus membranaceus*); **´ùmaø** (L. *rhus coriaria*); **şeb-i yemenì**[L. *culmus ferementi*(mısır şapı, bir dağdan çıkartılan buz gibi donuk olan bir çeşit şap)]; **úudul øahr** [L. *anacyclus pyrethrum-anthemispyrethrum* (ödü'l-kahr, akır-ı karha, ödül kahır, üdül kahri, nezle otu)]; **un** (L. *autem*); **zeyt(in yağı)** (L. *oleum ilovae*)

12 dirhem **sakız**ı, 12 dirhem **geven otu**nu, 2 dirhem **sumak**ı, 3 dirhem **şeb-i yemenî**'yi, 3 dirhem **odül kahr**ı, üç dirhem çeki **un**u ile ve **zeytin[yağı]** ile tahmir edip [yoğurup] habb [tane tane] edeler. Üç tane sabah aç iken ve üç gece yattığı zaman istimal etsinler [kullansınlar].

1.1.5. İlaç Tarifi

Näzile içün ve ´a°ırluø içün



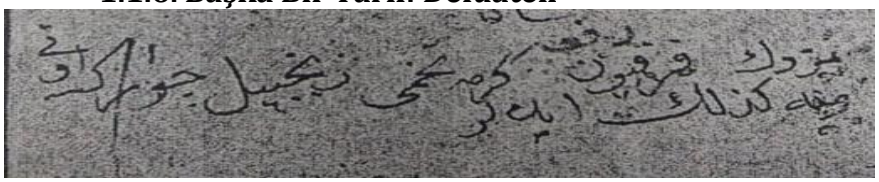
mevzek çörek otu úäøır-ı øar≈a ferfiyùn zencefil yüzerlük øara yäΔod øurı gevenlük afyùn

mevzek (L. *delphinium staphisagria*); **çörek otu** (L. *nigella sativa*); **úaøır-ı øarha** (ödü'l-kahr, akır-ı karha, ödül kahır, üdül kahri, nezle otu) (L. *anacyclus pyrethrum-anthe-mispyrethrum*); **ferfiyùn**[(ferbiyon), L. *euphorbia resinifera*)]; **zencefil** (L. *zingiber officinale*); **y/üzerlük** (L. *peganum harmala*); **kara/kuru geven otu** (L. *astragalus membranaceus*); **afyùn (**L. *papaver somniferum*)

Her birin beräber sıcaø ideler ve yumurda a˚ı ile ve bal ile karışdurup ve başı päk tıräş idüp başa yaøalar bir gün bir gice ≠ura üç günden ´oñra tıräş idüp yine yaøu ideler biiŸnilläh üç defúada defú ola inşäalläh

[Yukarıda verilenlerin] her birini birlikte ısıtalar ve yumurta akı ile ve bal ile karıştırıp ve başı temiz [bir şekilde] tıraş edip başa yakalar. Bir gün bir gece [böylece] dursun. Üç günden sonra tıraş edip yine [hastanın başına] yakı etsinler. Allah'ın izniyle üç defada [bu hastalık] def olur inşallah.

1.1.6. Başka Bir Tarif: Defúaten



mevzek firfiyùn germe toΔumı zencefil çörek otı

mevzek (L. *delphinium staphisagria*); **ferfiyùn** (L. *ferbiyon, euphorbia resinifera*);**germe [üzümü] to≈umı** (L. *vitis vinifera tohumu*); **zencefil** (L. *zingiber officinale*); **çörek otu** (L. *nigella sativa*)

minhu keŸalik ideler [ondan (aynısından) yapsınlar]

[Yukarıda verilenlerin] her birini birlikte ısıtalar ve yumurta akı ile ve bal ile karıştırıp ve başı temiz [bir şekilde] tıraş edip başa yakalar. Bir gün bir gece [böylece] dursun. Üç günden sonra tıraş edip yine [hastanın başına] yakı etsinler. Allah'ın izniyle üç defada [bu hastalık] def olur inşallah.

SONUÇ

İnsanlar için hastalıkların tedavisi temel ihtiyaçların başında gelmektedir. İlkel toplumlarda büyü, doğaüstü güçler ve bitkilerle; gözlem yoluyla ve

tesadüfen bulunan yöntemlerle hastalıkların tedavi edildiği görülmektedir. Tıp ve eczacılık ilgili ilk belgeler Sümerlere aittir. Tanrı / tanrıçalar büyü, kimyasallar, şifalı otlar, merhemlerle hastaları tedavi etmiş; ilk eczacılık faaliyetleri yine Sümerler döneminde başlamıştır. Sümerlerin geliştirdiği tıp ve eczacılıkla ilgili bilgi ve yöntemler Akad, Asur, Babil, Hititler tarafından kullanılmıştır. Mısır'da hastalıkların tedavi yöntemleri hakkındaki bilgiler papirüslere kaydedilmiştir. Hipokrat ve Lokman Hekim tarafından geliştirilen Roma-Helen tıbbı "modern tıp" için ilk adım olmuştur. Çin ve Hint coğrafyasında kozmoloji, vücudun dengesi, şifalı otlar, fizik tedavi ve akupunktur gibi yöntemler kullanılarak tıp ve eczacılıkla ilgili faaliyetler yapılmıştır. İslâm'ın insan sağlığına verdiği önem üzerine Roma-Helen tıbbına ait eserler Arapçaya tercüme edilmiştir. İslâm coğrafyasında yüzlerce büyük tıp âlimi yetişmiş ve tıpla ilgili eserler yazılmıştır. İran, Anadolu Selçukluları ve Osmanlılarda bu tıp birikimi üzerine darüşşifalar kurulmuş ve halk hekimliği yaygınlaşmıştır.

Mecmualar, genellikle edebiyat meraklısı kimseler tarafından kendi zevklerine uygun bir şekilde kaleme alınmıştır. Her mecmuanın boş sayfalarında, yazılı sayfaların derkenarlarında çeşitli dualar, otlar ve kimyasal maddelerle yapılan ilaç tarifleri, tılsım, vefk, reml, tefeül gibi gizli ilimler (havas) denilen itikatlara dair notlar yer almaktadır. Mecmualarda gazel, kaside, tarih kıt'aları, müstakil matla' ve müfretler, bazı münşeat örnekleri, mektup örnekleri sıklıkla rastlanılan metinlerdir. "Mecmû'a-ı Kasâ'id ve Gazeliyyât-Süleymaniye Ktp. Âtıf Efendi Mülhakı 245" isimli yazma eserde oldukça ilginç ve uygulanması bir o kadar kolay altı ilaç tarifi yer almaktadır. Bu ilaç tariflerinin ilaçbilimciler tarafından değerlendirilerek günümüz insanının yararına kullanılması önem arz etmektedir. Koronavirüs salgının bütün dünyayı etkisi altına aldığı günümüzde mecmua sayfalarının arasında unutulmuş ilaç tariflerinin türlü hastalıkların tedavisinde kullanılacak ilaçlara dönüşmesi mümkündür. Mecmuada ***kaşıntı, ishal, Frenk uyuzu, inme ve sağırlık için kaydedilmiş ilaç tarifleri ile padişahlar için hazırlanmış bir bitki çayı tarifi*** yer almaktadır. Bu tariflerin sıklıkla karşılaşılan hastalıklar için başvuru kaydı olması muhtemeldir. Müellif/müstensih tarifini verdiği ilacı bizzat kullandığı için "mücerrebdir" ibaresini kaşıntı ilacı tarifinin sonuna eklemiştir. İlaç tariflerinin içeriklerine bakıldığında daha çok şifalı otlardan yararlanıldığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

Bakır, Abdülhalik. "Ortaçağ İslâm Dünyasının Olgunluk Çağında Tıp Kültürü ve Çalışmaları" *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 31/1 (2016), 35-76. https://dergipark.org.tr/tr/pub/egetid/issue/23836/253934
Bayat, Ali Fuat. *Tıp Tarihi.* İstanbul: Üçer Matbaacılık, (Genişletilmiş 3. Baskı), 2016.
Baytop, Turhan. *Türk Eczacılık Tarihi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yay. No.3358, Eczacılık Fak. No.47, 1985.
Ceran, Berat. *Antik Mısır ve Eski Anadolu Uygarlıklarında Tıp*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
Çığ, Muazzez İlmiye. *Ortadoğu Uygarlık Mirası-2*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003.
Diyanet Tefsir. Erişim 12 Ekim 2020. https://kuran.diyanet.gov.tr
Keskinbora, Hıdır Kadircan. "Selçuklu Darüşşifalarında Tıp Eğitimi ve Dünyaya Olan Etkileri", *İslâm Tıbbı*, (2018) 1-14.
Kitab-ı Mukaddes. Erişim 12 Ekim 2020. https://kutsalkitap.info.tr/?q=rom.5:12.
Köksal, Mehmet Fatih. *Eski Türk Edebiyatında Tenkit ve Teori*, İstanbul: Kesit Yayınları, 2017.
"Mecmûa" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Mustafa İsmet Uzun 28/265-268, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları 2003.
Mecmûa-ı Kasâid ve Gazeliyyât, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi Mülhâkı, No.245.
Tekineş, Ayhan. "Alternatif İslâmi Tıp: Tıbbı Nebevi" *Divan*, (1998/1) 57-72.
Tokat, Feyza. "Tıp Yazmalarından Yer Alan Madencilik ve Mineral Terimleri", *Türklük Bilimi Araştırmaları* 36, (Güz 2014), 321-368. / https://doi.org/10.17133/tba.39195
Uncu, Ebru Mandacı, "Eski Mezopotamya'da Tıp", *History Studies*, 5/5, (September 2013), 107-118. / http://Doi Number: 10.9737/historyS1034.
Ünal, Ahmet. "Hitit Tıbbının Ana Hatları" *Belleten*, 44/175, (Temmuz 1980), 475-496. / https://www.ttk.gov.tr/yayinlarimiz/dergi/belleten-cilt-xliv-sayi-175-yil-1980-temmuz/
Ünal, Ahmet. *Hititler Devrinde Anadolu III*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2005.
Yılmaz, Orhan. "İbn Kayyim'in Tıbb-ı Nebevi ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 5-18. / https://doi.org/10.18498/amauifd.01147
Yılter, Sait. *Mecmû'a-ı Kasâ'id ve Gazeliyyât (Hâlet Efendi Mülhâkı 245),* Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
Zorlu, Tuncay. "Süleymaniye Tıp Medresesi-II" *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 4/1 (2002), 65-98. / https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/13334.

MOLLA MUHAMMED ARVASÎ VE ONUN TIBB-I ARVASÎ ADLI ESERİNİN KORUYUCU HEKİMLİK AÇISINDAN ANALİZİ

Nesim SÖNMEZ♦

GİRİŞ

İnsanoğlu yaratıldığı günden beri hayatta karşılaştığı olumsuz durumlardan kendini korumak maksadıyla imkânlarının elverdiği ölçüde çareler üretmeye gayret etmiştir. Hayatın sürdürülebilirliğinin en önemli noktalardan birisi sağlıktır. Sağlıklı yaşamak için karşılaşılan sorunların çözülmesinde modern tıp yöntemleri kullanıldığı gibi geleneksel tıp yöntemleri de kullanılmaktadır. Ancak günümüzde modern tıbbın hızlı bir şekilde gelişmesi ve kullanılması neticesinde geleneksel tıp tali duruma düşmüş, hatta denilebilir ki modern tıp karşısında yenilmiştir. Tarih süreci içerisinde geleneksel tıp ile modern tıbbın birbirine kaynaklık ettiği ve birbirini beslediği de bir hakikattir. Tıp ile ilgili geçmişte telif edilen eserler günümüz insanına bir yandan yazıldıkları dönemde kullanılan dilin gramatikal özellikleri ile terminolojisi hakkında kıymetli veriler sunarken, öte yandan, eczacılık, botanik, kozmetik, tıp tarihi gibi alanlara da zengin materyaller sağlamaktadır.

Modern tıp ile ilgili yazılan eserlere bakıldığında meydana gelen hastalığın belirtilerini yorumlama, tedavi yöntemlerini kullanma, hastayı iyileştirme vb. konularda haklı olarak geçerliliğini korumaktadır. Ancak geleneksel tıp yöntemleri ile yazılmış kitapların da hastalığın tedavi edilmesinde göz önünde bulundurulması ve incelenmesi gerektiği kanaatini taşımaktayız. Başka bir ifade ile halk hekimliği denilen geleneksel tıp, toplumun bilgi, kültür, gelenek ve göreneklerinden beslenir. Dolayısıyla halk hekimliğinin tarihi çok eski dönemlere dayandığı inkâr edilemez bir gerçektir. Nesilden nesle aktarılan bilgiler, tarifler, uygulanan metotlar koca karı işi, koca avrat işi vb. kavramların halk arasında kullanılmasına sebep olmuştur.

Biz bu çalışmamızda Molla Muhammed Arvasî tarafından kaleme alınan ve Tıbb-ı Arvasî diye adlandırılan eseri şekil ve içerik bakımından inceleyeceğiz. Eseri, ulaşabildiğimiz en eski nüshasını esas alarak değerlendireceğiz.

1. Molla Muhammed Arvasî'nin Hayatı

Molla Muhammed Arvasî'nin hayatı ile alakalı kaynaklarda geniş bilgiler yer almamaktadır. Biz bu çalışmamızda bazı kaynaklarda geçen bilgilere ulaştık ancak bu bilgilerin de doğruluğuna dair tereddütler bulunmaktadır. Kayıtlarda geçtiğine göre Arvasîler, Hacı Şeyh Kasım el-Bağdadî'nin oğlu Seyyid Muhammed Kutub'un evlatlarıdırlar. Hülagü'nün 1258 tarihinde Bağdat'ı işgal etmesi neticesinde, ailenin bir kısmı Musul'a hicret eder, sonraları Urfa ve Bitlis'e, oradan da Mısır'a giderler. Ailenin büyük çocuğu olan Molla Muhammed bir süre sonra Van'a gelip şehrin güney bölgesinde bir köy kurar ve köye "*Arvas*" adını verir[1]. Molla Muhammed, Arvasî ailesinin büyüklerinden olup doğum tarihi ile vefat tarihi hakkında kesin bilgiler bulunmamaktadır. Arvas Köyü, günümüzde Van iline bağlı Bahçesaray (Müküs) ilçesine bağlı bir köyün adı olup[2] bugün Doğanyayla adıyla bilinmektedir. Zeynelabidin Amedî

♦ Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, nesimsonmez@gmail.com

[1] Nihat Azamet. "Abdülhakim Arvâsî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, I/211; Alikılıç Dündar."Arvas ve Arvasîlerin Van Gölü Havzasındaki Etkinlikleri", *II. Van Gölü Havzası Sempozyumu,* Ankara: Bitlis Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2007. s. 257-264; M. Salih Geçit. "Ahmed-i Hânî Çığırını Devam Ettiren Bayezidli İlim ve Fikir Adamları" *2. Uluslararası Ahmed-i Hani Sempozyumu: İslâm Düşüncesinde İnsan"*, Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2018. s. 87.

[2] Yusuf Ziyaeddin Paşa. *el-Hediyyetü'l-Hamîdiyye fi'l-Lugati'l-Kürdiyye*, İstanbul: 1892. s. 7; Mehmet Saki Çakır."Seyyid Sıbğatullah Arvâsî Hizânî ve Gayda Tekkesi", *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi,* 2016, Cilt: 2; Sayı:2, ss: 24-42, s. 24.

(1946-2020) Molla Muhammedin tıp ile ilgili kitabını 2000 yılında istinsah ederken[1] eseri: "Kitabu't-Tıbbi'l-Lisani'l-Kürdî li Câlînûsi'l-Hekim el-Mütercim eş-Şeyh Muhammed el-Kutub Ceddu'l-Arvâsiyyîn, Kaddesallâhu esrarehum, Amîn (Galinos Hekim'in Kürt Dilinde Tıp Kitabı, Mütercim: Arvasîlerin Atası Şeyh Muhammed Kutub Allah onun sırlarını mukaddes etsin)"[2] sözleriyle tanıtır. Buradan anlaşılıyor ki Molla Muhammed, Arvasî ailesinin büyüklerinden olup Kutup seviyesine ulaşmış büyük bir mutasavvıf ve âlimdir.
Celadet Ali Bedirhan (1893-1951) Herekol Azizan takma adıyla Havar dergisinde yayınlanan "Klasîkên Me an Şahîr û Edîbên Me ên Kevin (Klasiklerimiz ya da Eski Şair ve Ediplerimiz)" adlı makalesinde Molla Muhammed Arvasî'den bahsederken onun yaşadığı dönemle alakalı olarak; "Molla, bundan yaklaşık yüz elli yıl önce yaşamıştır[3]." ifadesini kullanmaktadır. Celadet Ali Bedirhan 1893 tarihinde doğduğuna göre bu tarihten 150 yıl öncesi 18. Yüzyıla tekabül eder. Buna göre Molla Muhammed 18. Yüzyılın sonu ile 19. Yüzyılın başında yaşadığı söylenebilir. Arvasî'nin gerçek adı Muhammed'dir. Ancak o daha çok "Melayê Arvasî" ya da "Şeyh Muhammet Kutup" adıyla halk arasında tanınırdı.[4]

Yaptığımız araştırmalarda Molla Muhammed Arvasî'nin *Tıbb-ı Arvâsî* adlı eserinden ilk bahseden kişi Yûsuf Ziyâeddin Paşa'dır[5] (1842-1906). Kendisi Bitlis'in Mutki ilçesinde kaymakamlık vazifesini ifa ederken telif ettiği *el-Hediyyetü'l-Hamîdiyye fi'l-lugati'l-Kurdiyye (*Kürt Dilinde Abdulhamid'e Hediye) adlı Kürtçe-Arapça sözlüğünde[6] Kürt âlimlerini ve onlarının eserlerini sayarken Molla Muhammed ile ilgili şu notu düşer: "*Ke rîsâleti Mulla Muhammed Arvasî fî 'îlmi't-tıbbî ve gayri zalike (Molla Muhammed Arvasî Tıp Risalesi ve diğerleri)[7]"*

Celadet Ali Bedirhan eserle ilgili şu bilgileri kaydeder:

> "*Melayê Arvasî küçük fakat kıymetli bir eser yazmıştır. Kitabının konusu hastalıklar ve onların tedavi ilaçları ile alakalıdır. Hoca, eserinde hastalıklardan bahseder, her hastalığın ilacını ve ilacın yapılışı hakkında bilgi verir. Fakat ben bizzat söz konusu eseri görmüş değilim, duyduğum şekilde tanıtımını yapıyorum. Yine ravilerin bana naklettiklerine göre Melayê Arvasî Bedirhan Bey'in babası Abdalhan zamanında yaşamıştır. Buna göre Melayê Arvasî bundan yaklaşık 150 yıl önce yaşamıştır. Onun kitabına 'Tibba Melayê Arvasî (Melayê Arvasî Tıp Kitabı)' derler"[8].*

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapılan bir yüksek lisans çalışmasında söz konusu eserin 18. yy. ortalarıyla 19. yy. başlarında yaşayan Şeyh Muhammed Arvâsî tarafından telif edildiği, eserin 17 sayfadan oluştuğu ve dilinin de Kürtçe olduğu bilgisi verilmektedir[9].

2. Eser Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Molla Muhammed Arvasî'ye ait *Arvasî Tıbbı* adlı eserin müellif nüshası kayıptır. Molla Muhammed Arvasî'nin ailesinden olan Abdurrahman Arvas ile yaptığımız

---

[1] Mehmet Nezir Esin. *Zeynelabidin Çiçek ve el-Mesâilü'l-Maksûde Adlı Eseri,* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018. s. 59.
[2] Doski Tehsin İbrahim. *Li Dor Edebê Kurmancî*, Erbil 2004. s. 16.
[3] Herekol Azizan. "Klasîkên Me an Şahîr û Edîbên Me ênKevin", *Havar Dergisi*, *1941. Sayı: 33.* İstanbul: Belki Yayınları, 2012. s. 565.
[4] Abdurrahman Adak. *Destpêka Edebîyata Kurdî ya Klasîk*, İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2013. s. 278.
[5] M. Suat Mertoğlu. "Yûsuf Ziyâ el-Hâlidî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, 44/32.
[6] Ahmet, Gemi. "Mutki Kaymakamı Yûsuf Ziyâ el-Hâlidî ve *el-Hediyyetü'l-Hamîdiyye fi'l-Lugati'l-Kürdiyye* Adlı Eseri", *Tarihi ve Kültür Yönleriyle Bitlis I-II.* Ankara: Bitlis Eren Üniversitesi Yayınları, 2019), II/ 587.
[7] Yusuf Ziyaeddin Paşa. *el-Hediyyetü'l-Hamîdiyye fi'l-Lugati'l-Kürdiyye,* İstanbul 1892, s. 167.
[8] Herekol Azizan. "Klasîkên Me an Şahîr û Edîbên Me ênKevin", *Havar Dergisi*, s. 565.
[9] Mehmet Nezir Esin. *Zeynelabidin Çiçek ve el-Mesâilu'l-Maksûde Adlı Eseri,* s. 59.

görüşmede eserin bir nüshasının Irak'ın başkenti Bağdat'ta yazma eserler kütüphanesinde bulunduğunu duyduklarını, ancak esere ulaşamadıklarını belirtti[1]. İlk olarak Zeynelabidin Amedî, tarafından 2000 yılında istinsah edilen eser, 17 sayfadan oluşmaktadır.[2] Kendisine yöneltilen; "Bu eseri kimin nüshasını esas alarak istinsah ettiniz?" sorusuna, "*Mela Ahmedê Xasî'nin* (1866-1951) nüshasından…" şeklinde cevap verir[3]. Ancak biz bu nüshaya erişme imkânını bulamadık.

Eser, 2000 yılında M. Reşit Irgat tarafından latinize edilip ve kendisine kısa bir önsöz yazıldıktan sonra İstanbul Kürt Enstitüsü tarafından *Dermanên Bijîjkiya Geleri* (Halk Hekimliği İlaçları) adıyla 40 sayfa olarak yayınlanmıştır**.** Reşit Irgat yazdığı önsözde eserin Hekim Galinos ile Molla Muhammed Arvasî'nin sözlerinden oluştuğunu söylemektedir[4].

Araştırmacı ve yazar Duhoklu Tahsin İbrahim Doskî de 2004 yılında Erbil'de yayınladığı *LiDor Edebê Kurmancî* adlı eserinin 23-38 sayfaları arasında bu eseri Arap harfleri ile kaydetmiştir.

Eseri, 2013 yılında Mardin Artuklu Üniversitesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Kadri Yıldırım yeniden ele alıp analiz etmiş ve Türkçe çevirisiyle birlikte *Ji Sedsala 18.Pirtûkeke Kurdî ya Bijîşkîya Gelerî Tibba Melayê Erwasî* adıyla, görev yaptığı üniversitenin yayınları arasında neşretmiştir. Çalışmanın bir tarafında eserin Kürtçesi verilirken, diğer tarafında Türkçe çevirisi ile beraber analizi yapılmış ve metnin bir el yazması eklemiştir. Yazar, hazırladığı kitabın özsözünde söz konusu eserin tıp alanında nesir türünde yazılan ilk Kürtçe eser olduğunu elirtir.[5]

Tespit edebildiğimiz kadarı ile eser üzerinde yapılan son çalışma Mela Birhanê Tarînî tarafından 2019 yılında Dara Yayınevi tarafından *Tıbba Mela Muhemmedê Erwasi Muhemmed Qutub* adıyla yayınlanan çalışmadır. Yazar bu çalışmasında Molla Muhammed Arvasî, onun ailesi ve eser hakkında bazı bilgiler verdikten sonra eserin önce Latin alfabesi ile metnini daha sonra da Arap alfabesiyle eserin bir nüshasını vermektedir.

3. Molla Muhammed Arvasî'nın Tıbb-ı Arvasî Adlı Eserinin Analizi[6]

3.1. Eserin Telif ya da Tercüme Olduğuna Dair Tartışmalar

Eserin telif mi yoksa tercüme mi olduğuna dair tartışmaların başlamasının en önemli nedenlerinden birisi müellifin eserine; "*Calînosê Hekîmgotîye…(*Galinos Hekim demiş ki…)" şeklinde başlamasıdır. Bu soruyu tartışmadan önce Galinos hakkında kısa bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Arapça kaynaklarda Câlînûs olarak geçen hekimin asıl adı Galenos'tur. Çağdaş Batı dillerinde Calinus adı Galen veya Galien şeklinde yazılmaktadır. Doğum tarihi ile ölüm tarihi konusunda kesin bilgi olmamakla birlikte miladi 130-200 olduğu kabul edilmektedir. Kendisine ait 400 eserin bulunduğu ancak bunlardan birçoğunun kayıp olduğu rivayet edilmektedir. Galinos tıbbının temeli deneye dayanmaktadır. O, kendisinden sonra gelen birçok hekimi etkilemiş bir bilgindir.[7]

---

[1] Abdurrahman Arvas, (Van İl Milli Eğitim Müdürlüğünde öğretmen). İletişim Tarihi: 17.04.2020.

[2] Mehmet Nezir Esin. *Zeynelabidin Çiçek ve el-Mesâilu'l-Maksûde Adlı Eseri,* s. 59.

[3] *Tıbba Mela Muhemmedê Erwasi Muhemmed Qutub*. (Latînîzekirin û Amadekar: MelaBirhanêTarînî), Diyarbakır: Dara Yayınları,2019. s. 15.

[4] M. Reşit Irgat. *Dermanên Bijîjkiya Geleri,* İstanbul: İstanbul Kürt Enstitüsü, 2000. s. 6.

[5] Kadri Yıldırım. *JiSedsala 18. Pirtûkeke Kurdî ya Bijîşkîya Gelerî Tibba Melayê Erwasî*, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2013. s. 9.

[6] Araştırmamızın bu başlığı altında esere yapacağımız göndermelerde, Tahsin İbrahim Doski tarafından 2004 yılında Erbil'de yayınlanan *Li Dor Edebê Kurmancî* adlı eserin 23-38 sayfaları arasında yayınlanan metni esas aldık.

[7] İlhan Kutluer. "Câlînûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1993. 7/32-34.

Galinos'un etkilediği âlimlerden birisi de Molla Muhammed Arvasî'dir. Zeynelabidin Amedî yazmış olduğu nüshada eserin telif değil Galinos'un tıbbının tercümesi olduğunu söylemektedir. Ancak Tahsin İbrahim Doski'nin de ifade ettiği gibi bizim bu eseri tercüme bir eser olarak görmemiz bizi yanlış değerlendirmelere sevk edebilir. Bizim bu görüşümüzü destekleyen bazı örnekleri eserin içinde bulmamız mümkündür. Şöyle ki müellif bazı hastalıkların Türkçe isimlerini de vermektedir ve tütün bitkisinden bahsetmektedir. Galinos'un Türkçe bilmesi söz konusu olmadığı gibi yaptığımız araştırmalarda onun yaşadığı dönemde tütün hakkında bir bilgi buluduğuna dair herhangi bir veriye de rastlayamadık. Dolayısıyla bizim bu esere çeviri dememiz yanlış olur ancak müellif, eserini telif ederken Galinos'un tıbbından faydalanmış olabilir ve bu, doğaldır. Öte yandan M. Reşit Irgat'ın eser üzerinde yaptığı çalışmanın 9- 27 sayfaları arasında Galinos'a ait sözlere yer verirken, 29-40 sayfaları arasında da Molla Muhammed Arvasî'ye ait sözlere yer vermiştir.

3.2. Eserin Dili

Müellif, eserini Kürtçenin Kurmanci lehçesi ile yazmış, cümlelerini halkın anlayacağı şekilde kurmuştur. Hastalıkların adını sayarken ve ilaçları önerirken, o dönemde halk arasında kullanılan sade Kürtçeyi ve halk tarafından bilinen isimleri kullanmaya özen göstermiştir. Terminolojide kullandığı bazı kavramlar çok orijinaldir. Örneğin "Dönen romatizma" diye Türkçeye çevirdiğimiz "Bayêçerxan", nefes darlığı için çörekotu ile birlikte önerdiği ve Türkçede "Börek" ismiyle bilinen "Parak", bu kavramlardan bazılarıdır.

Müellif, Kürtçe olarak hastalık isimlerini sayarken, hastalığın doğru bir şekilde anlaşılması için zaman zaman onların Türkçe isimlerini de kaydetmiştir. Biz burada iki örnek vereceğiz. Mesela kendisi, Kürtçedeki "Kirfes"in Türkçede "Kereviz" anlamına geldiğini şöyle izah eder: "*Şayet bir kişi karın ağrısına yakalanıp ishal olursa, kendisinden kan gelirse, Türkçede adı 'Kereviz' olan 'Kirfes'ten bir demet kadarını suda kaynatıp karının üstüne koysun"*

Yine, Kürtçe adı "Bizû" olan bitkinin Türkçedeki karşılığının "Parnive" olduğunu şu şekilde anlatır: "*Şayet birisinin bir organı yaralanma ya da yanma neticesinde kısalırsa, Türkçede 'Parnive' denilen ve yaprakları kırmızı olan 'Bizû'nun kök kısmını iyice ezip kıvamını buluncaya kadar suda kaynatın, daha sonra kısa olan organın üstüne koyup bağlayın. Bir müddet sonra açın organ uzanmış olacaktır.*"

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşılıyor ki Molla Muhammed Arvasî Kürtçeye hâkim olduğu kadar Türkçeye de hâkimdi.

Eserin eski döneme ait bir eser olması ve dilinin de Kürtçe olması Kürt Dili ve Edebiyatı açısından bu eserin önemi ve bu dile kattığı anlam göz önünde bulundurulduğunda kıymeti daha da artmaktadır.

3.3. Eserin Mukaddimesi ve Hatimesi

Eserin baş kısmında dibace bulunmamaktadır. Bu da müellif hakkında kısmen de olsa bilgi edinmekten bizi yoksun bırakmıştır. Eserin kapak kısmında Arapça şu ifadeler bulunmaktadır:

"*Kitabu't-Tıbbi'l-Lisani'l-Kürdî li Câlînûsi'l-Hekîm, el-Mütercim: eş-Şeyh Muhammed el-Kutub Ceddü'l-Arvâsiyyin, Kaddesallâhu esrarehum, Amîn (Galinos* Hekim'in Kürt Dilinde Tıp Kitabı, Mütercim: Arvasîlerin Atası Şeyh Muhammed Kutup, Allah onun sırlarını mukaddes etsin*.)*

Molla Muhammed Arvasî eserine şöyle başlamaktadır:

*"Huve'ş-Şâfî ve bihî neste'înu (*Şifa veren O'dur ve O'ndan yardım isteriz).

*Bismillahirrehmanirrehimi (*Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla başlarım)

*Calînosê Hekîmgotîye: Her çinexweşî tama devêwîşor bit ewjiîletasewdayê ye. Her çişîrîn bit xwîn e, tirş bit belxem e, tehl bit sefra ye (*Hekim Galinos der ki: Bir hastanın ağzının tadının tuzlu olması 'sevda', tatlı olması 'kan', ekşi olması 'balgam', acı olması da 'safra'dandır.)

*Îlêtaxwînê bit elametêwêgermîyabedenê ye, zehfrazan e, şîrînîya dev e, êşa ser e, êşapiştê ye, bawesîr e, germîya dil e, êşaguh e û êşaçehvan e (*Kan hastalığının belirtileri; vücut sıcaklığı, fazla uyku, ağız tatlılığı, baş ağrısı, sırt ağrısı, basur, kalp sıcaklığı, kulak ağrısı ve göz ağrısıdır.)

Müellif, eserini şu dua cümleleri ile nihayete erdirmektedir:

"*Vellahu a'lem, ve hüve'l-müdebbiru ve'l-hekimu ve'ş-şâîi (*En doğrusunu Allah bilir. O, mudebbirdir, hakimdir, şafidir.)"

3.4. Eserde Geçen Hastalık İsimleri ve Tedavileri

Molla Muhammed Arvasî eserinde hastalıkların isimlerine, tedavide kullanılan ilaçlara, hastalıkların belirtilerine, kullanılan ilaçların yan etkilerine ve ilacı kullanma sürecinde dikkat edilmesi gereken hususlara yer vermiştir.

Arvasî eserinde yaklaşık olarak yetmiş iki (72) hastalık ismini saymakta ve bunların tedavisi için kullanılması gereken ilaçları sıralamaktadır. Söz konusu hastalıklar ve önerilen tedavi yöntemleri şunlardır:

Kulak Ağrısı: Manda yağı ile taze bal karışımına batırılmış bir fitilin kulağa konulması ya da sarımsak suyu ile siyah koyunun göz suyu karıştırıldıktan sonra ağır işiten kulağa konulması halinde, işitme kaybını giderir.

Kuyruk Sokumunun Çıkması: İnsanın kuyruk sokumu yerinden çıktığında üstüne oturulması halinde yerine geçer.

Her Derde Deva: Tavşanın pankreas bezinin sirke ile pişirilip yenilmesi bütün hastalıklara devadır.

Beden Ateşinin Artması: Şeftali yaprağını öğütüp suyunu içmek ateşi düşürür.

Göz Hastalığı (Kanlanması ve Et Çıkması): Tûtik (Türkçe karşılığını bulamadık) bitkisinin yaprağının öğütülüp suyunun süte katılarak içilmesi, siyah mandanın sütünün üç gün ağrıyan göze sürülmesi, horoz kanının göze sürülmesi, gözdeki kılları keser. Bir kimsenin gözünden kan gelse, yeşil meşeyi dövüp gözüne sürse iyileşir. Isırgan otunun yaprağı gölgede kurutulup içine dövülmüş küspe ile köpek pisliği katılıp birkaç gün azar azar göze konulsa, iyi gelir. Eğer bir kimsenin gözü ağrıyorsa, süte "nûtirk" katıp gözlerine sürsün. Bir kaşık buğday unu ile bir kaşık yağ ve bir kaşıktan biraz az su karıştırıp şişen ya da içinde kan olan göze sürseler, iyileştirir. Ancak bunun üç gün yapılması gerekir. Göz ağrısı için zencefil ile "zerdeşû"yu (Türkçe karşılığını bulamadık) birlikte dövüp yumurta akıyla hamur gibi karıştırılıp gözlerin üzerine konulsa ve uyulacağı zaman gözlerin arka kısmına sürülürse, sabaha kadar iyileşir; gözlerde kan varsa bu kanı giderir.

Göz Işığı: Menekşe çiçeğini koklayanın, "Muliva"yı (Türkçe karşılığını bulamadık) yıkayıp dövdükten sonra aç karnına suyunu içenin gözleri ışıklanır. Kimin gözüne siyah güvercinin kurutulup dövülen kanı konulursa "gece görmez" olur. Gece körlüğü rahatsızlığı olan kimse için yedi parçacık siyah koyun ciğerini ateşe koyun ve kan ile su birbirinden ayrılıncaya kadar ateşte bekletip içine biber koyup gözüne sürün. Yarı pişmiş o yedi ciğer parçacığını bir şeyin üstüne koyup evden çıksın. Üç parçayı yesin, geriye kalan dört parçadan birini sağına, birini soluna, birini önüne, birini de arkasına atsın. Bu tılsımla gözüne ışık gelir. Şayet kurdun gözünü yerinden çıkarıp kurutsalar ve gözdeki ışık veren suyuyla birlikte bir miktar şeker ile karıştırılıp dövülse ve gözlere sürülse, gözler ışıklanır. Aslan kanının dağarcığa sürülmesi gece körlüğü hastalığını iyileştirir.

Ayak Donması: Bir kimsenin ayağı donsa, pişmiş şalgam sürülürse iyileşir.

Şişkinlik: Bir kimsenin ayağı veya dizi şişerse, atın topuğu kıllı sınırından kesip yakılsa ve dövüp şişen yerin üzerine konulsa, iyileşir, şişkinlik iner, lenfleri de diriltip iyileştirir.

Muhabbet: Kişi, el veya ayak tırnaklarının yakılarak süt veya şerbet içinde içerse kendiliğinden âşık olur, kişniş otunu şekerle ezip yerse âşık olur.

Kılların Uzamaması: Siyah dut ağacının kökünün kaynatılıp suyunun içilmesi, yılan yağının ya da tilkinin beyninin ilgili bölgeye sürülmesi kılların uzamasını engeller. Sabahları pişmiş şalgam bitkisinin yenilmesi ve vücuda sürülmesi kılların erken beyazlamasını önler. Sarımsağın kabuğu yakılıp zeytinyağına karıştırıldıktan sonra kılların döküldüğü yere sürülmesi, kılların yeniden çıkmasını sağlar. Tilkinin beyni vücudun neresine sürülürse, o bölgenin kılları uzar. Çörekotu taneleri dövülüp suda çözülmesi sağlandıktan sonra ilgili bölgeye sürülürse, kıllar uzar.

Karındaki Kurtlar: Meyve ağacının külünün sıcak suya konulması ve revanlaşıncaya kadar bekletildikten sonra yenilmesi ya da üç gün boyunca naneyi dövüp göbeğin üzerine konulması kurtları yok eder.

Kanayan Yerin Kanının Durmaması: Buğdayın ateşte kavrulduktan sonra öğütülüp yaranın üstüne konulması kanı durdurur. Çok fazla sarımsak yenilmesi kanı kurutur.

Balgam: Bir dirhem zencefil sıcak suya konulup içilmesi ya da nanenin yenilmesi, kuzukulağı otunun kökünün yumurta ile yenilmesi, aç karınla turpun yenilmesi ya da sarımsağın bir miktar inek yağı ile pişirildikten sonra her gün azar azar yenilmesi, balgamı keser.

Yılan Isırığı: Ziftin ısıtıp içine tuz koyduktan sonra ısırılan yere sürülmesi; sarımsak, sumak, tuz ve soğanın beraber dövülüp ısırılan yere konulması yarayı iyileşir. Yılan ısırması yarasını kan çıkacak şekilde bağlayıp sarımsak, sumak ve "tûşdar"ı birlikte dövüp yaranın üstüne koymak yarayı iyileştirir.

Zehir'in İçilmesi: Susam yağının bal ile karıştırılıp içene, ayrıca sarımsak yiyene, o gün zehir tesir etmez.

Kuduz Köpek Isırığı: Horozun başının silkelenip ısırılan yerin üstüne konulması yarayı iyileştirir.

İç Yarası: Ayva meyvesi dövülüp bir parça keten beze konularak ıslatılıp, göbekten göğse kadar olan bölgenin üzerine kapatılması, yarayı iyileştirir. Yılanın pırpırlı üst postu toz hâlinde ufalanıp çürük et atan yaranın üstüne konursa, yara erken iyileşir.

Yanık: Dut ağacının kökünün dövülüp içine zeytinyağı konulduktan sonra yaranın üstüne sürülmesi yarayı iyileştirir.

Egzama: Hardal tohumunun dövülüp içine biraz sirke katılarak egzamalı yere sürülmesi ya da hayvanların sırt ve göğüs kemiklerinin balla karıştırıp ateşte ısıttıktan sonra egzamalı yere sürülmesi yarayı iyileştirir. Eğer bir miktar tuz dövülüp egzamalı yerin üzerine konursa, bir iki saat içinde iyileşir, şayet kuru ise yumuşar.

Cinsel Güç: Siyah manda sütünün kaynatılıp her gün içilmesi, iki dirhem turp tohumunun aç karınla üç gün yenilmesi cinsel gücü arttırır. Cinsel organı yumuşayan kimse yağda sarımsak pişirip hem aç karınla yiyip hem de kamışına sürerse kamışı sertleşir. Çiğ soğanı çiğ etle yemek cinsel gücü arttırır. Kamışı kanayan kimse uşkun/rubês otunun suyunu içerse kanı kesilir. Bir kişinin kamışı donarsa kamış, sirkenin olduğu bir kaba batırılırsa iyileşir. Sîrdev hayvanının beyninin kamışa sürülmesi onu güçlendirir. Havuç kökü tuzla birlikte dövüldükten sonra yoğurdun içine katılıp geceleyin mehtapta bekletildikten sonra erkeklik organına sürülürse, organ iktidar kazanır. Kişniş otu şekerle ezilip yenilirse, cinsel gücü azaltır.

Uyku Düzeni: Menekşe çiçeğini koklayanın uykusu güzel olur, beyni tazelenir.

Bit: Ağaçların külünün buğday ile karıştırılıp depolanması bitleri bitirir.

Şişkinlik: Kişniş otu ezilip şişen yere konulursa şişkinlik iner. Dağ Reyhanı ezilip şişen yere konulursa şişkinlik iner. Eğer kuşdili, şişen yerin üstüne konulursa iyileşir. Şayet deve idrarı şişmiş bir yere sürülürse şişkinlik gider.

Safra: Uşkun otunu yemek safrayı azaltır.

Sarılık: Uşkun otunu yemek sarılığı keser. Bir dirhem "çênredendini"yi (Türkçe karşılığını bulamadık) iyice dövdükten sonra bir Hindistan cevizini ikiye bölüp üzerine "revend" koyup yıldızlara doğru koyup, her sabah aç karnına yemek ve üç hafta boyunca et ve yağdan kaçınmak sarılığı iyileştirir.

Romatizma: Nanenin yenilmesi, iki dirhem turp tohumunun aç karınla üç gün yenilmesi, sarımsağın bir miktar inek yağı ile pişirildikten sonra her gün azar azar yenilmesi romatizmayı keser. Baharın başında çiçek açan otların çiçeklerinden aynı miktarda toplayıp bir keseye koyup gölgede kuruttuktan sonra dövüp siyah koyunun kuyruk yağıyla karıştırarak sıcakta bedene sürmek romatizmayı iyileştirir. Hayvanların ilikleri, çiğ çiğ romatizmalı yere üç kez sürülürse gezgin romatizma iyileşir. Ancak hasta üstüne dökmemeli, başına da sürmemelidir, ekşiden ve soğandan da sakınmalıdır. Bedende kızıl romatizma oluşursa, "kola"yı dövüp suyun içine koyup iyice çözüldükten sonra, romatizmalı yere sürülürse iyileşir.

Ağız Kokusu: Kuzukulağı otunun yenilmesi ağız kokusunu giderir.

Diş Kanaması: Kuzukulağı otunun yenilmesi diş kanamasını durdurur. Dişi ağrıyan hasta sarımsağı yakıp dövse ve zeytinyağının içine karıştırıp dişine koysa diş kanaması durur.

Akrep Isırığı: Kuzukulağı otunun ısırılan yere konulması hastayı iyileştirir.

Mide Bağışıklığı: Kuzukulağı otunun kökünün yumurta ile yenilmesi, aç karınla turpun yenilmesi, iki dirhem turp tohumunun aç karınla üç gün yenilmesi midedeki romatizmayı keser. Çok fazla sarımsak yenilmesi mideyi güçlendirir. Hardal tohumu sıcak su ile yıkanıp kurutulsa ve iki kaşık bal ile iki kaşık "sirke" içinde kaynatılıp her gün aç karnına bir ceviz kadarı yense, mideyi arındırır ve o kişi yemekten doymaz.

Kanın Temizlenmesi: Kuzukulağı otunun kökünün yumurta ile yenilmesi ya da uşkun otunun yenilmesi kanı temizler.

Göğsün Temizlenmesi: Sabahları pişmiş şalgam bitkisinin yenilmesi ve vücuda sürülmesi göğsü temizler.

Sırt Ağrısı: Turp suyunun kırmızı soğan ile aç karınla yenilmesi ve sırt bölgesine sürülmesi ağrıyı giderir.

Baş Ağrısı:"Mûliva"yı yıkayıp dövdükten sonra aç karnına suyunu içmek, baş ağrısını iyileştirir. Çok fazla sarımsak yenilmesi ağrıyı arttırır.

El ve Ayak Titremesi: Çok fazla sarımsak yenilmesi el ve ayak titremesini keser.

Basur: Romatizmalı basurun belirtileri kişinin karnından sesler gelmesi, renginin sararması, vücudunda şişkinliklerin oluşması, yemede güçlük çekmesi ve karnında "kurt" oluşmasıdır. İlacı ise şudur: Tatlı narın kabuğunu birkaç baş sarımsak ve ısırgan otu kökü ile birlikte iyice dövüp, sonra kırmızı topraktan yapılmış bir çanağın içinde kaynatıp, yirmi kat su katarak bir kat kalıncaya kadar kaynatmaya devam edip her gün aç karnına bir fincan kadar içmek hastalığı iyileştirir. Sarımsak pişirilerek yenilirse, basur kesilir. Isırgan otunun köklerini iyice yıkayıp dövdükten sonra bir o kadar da su katıp yedide bir kalıncaya kadar kaynatıp yedi gün boyunca aç karın ile yemek basuru iyileştir. Eğer horoz dilini kurutup balla karıştırıp aç karna yenirse basur gider. Fakat bir değil, iki üç kez yenilmelidir. Eğer basuru olan bir kimse aslan derisini zencefil ile kaynatıp içerse ve sıcak bir yerde otururs basuru geçer.

Omuz Sancısı: Lahana kaynatıp suyunu içmek sancıyı keser.

Kısık Sesin Açılması: Pişmiş soğanı yemek sesi açar.

Nezle/Grip: Bir parça keten ısıtıp başa konulması hastalığı giderir. Eğer bir kimse baş nezlesi çekiyorsa ya da gözleri sulanıp kararıyorsa, "kulmac" çiçeğinin yaprağını dövüp kaynatırsa ve suyunu beynine çekecek şekilde gözlerine damlatırsa, üç gün içinde iyileşir.

Güneşin Zararlı Işınları: Yumurta akının yüze sürülmesi güneşin zararlı ışınlarını önler.

Dalak Suyu: Hayvanın dalak organını kaynatıp suyunu üç gün birer fincan içen iyileşir.

Bel Sancısı: Hamim bitkisinin öğütüldükten sonra kaynatılıp suyunun içilmesi iyileştirir.

Karınca: Bir taşa zift sürüp karınca yuvasının önüne konulursa, karıncalar yuvayı terk eder.

Diş Çıkartmak: Dut ağacının sütü dişlere sürülürse, dişler yerlerinden çıkarlar.

Kasık Ağrısı: Kasığı romatizmalı olan, yeşil nane bulamazsa bile kurusunu kaynatıp ilgili yerin üstüne koyarsa iyileşir.

İshal: İshal olan ya da olma belirtilerini taşıyan birisi şekerli kahve içerse ya da pişmiş yumurtanın sarısına limon katıp yerse ishali geçer, iyileşir. Eğer bir kimse yedi pay süt ve bir pay zencefili birlikte dövüp toplam dört pay kalıncaya kadar kaynatırsa, uyuyacağı sırada her seferinde bir fincan içerse, sabaha doğru ishal olur. Eğer bir kimse "tutak"ın kökünü dövüp bal ile karıştırsa ve iki fındık kadarını yerse, karın ağrısı ve ishal geçer. Bir kimse karın ağrısı çekiyor ve ishal olup kendisinden kan geliyorsa, Türkçede adı "kereviz" olan "kirfes"ten bir demet kadarını suda kaynatıp karnının üstüne koysun.

Bel Sancısı:"Mûliva"yı yıkayıp dövdükten sonra aç karnına suyunu içmek bel sancısını keser.

İdrar Tutamama: İki dirhem kişniş otu ile iki dirhem kılı birlikte dövüp ve bir hafta boyunca akşam vakitlerinde yemek iyileştirir.

Göğüs Ağrısı: Göğsü kapalı olan ve kanayan kimse acı badem içini iyice dövüp bir o kadar da manda yağını katıp üç kez göğsüne ve iki omuz arasına sürüp terleyinceye kadar sıcak bir yerde otururs a, iyileşir. Göğüs ağrısı çeken kişi nane ve içyağını birlikte dövüp pişirdikten sonra içine dövülmüş turp tohumunu katarak akşam vakti yerse, iyileşir.

Yüzün Renginin Değişmesi: Yüzü bir kırmızı, bir beyaz olan kimse "anzerût"u dövüp hayvanın öd suyu ile karıştırdıktan sonra yüzüne sürerse iyileşir.

Isırıcı Hayvanlardan Korunmak: Manda içyağı evin içinde yakılırsa, ısırıcı hayvanlar kaçarlar.

Nefes Darlığı: Nefes darlığı çeken kişi çörekotu taneleri ile böreği birlikte dövüp yerse derhal iyileşir.

Yaraların İlacı: Kuşdili denilen ot çeşidini ufalıncaya kadar yıkayıp dövmek ve onun kadar yumurta katıp pişirdikten sonra bir keten parçası üzerine sürüp yaranın üzerine koymak ve bunu bir gün bir gece yapmak yarayı iyileştirir.

Dalak Şişmesi: Demirci ocağında dövülen demirin ufaltılmışından az bir miktarı evcil kuşların kebabıyla yemek iyileştirir.

Nefes Darlığı: Eğer bir kimse dağ reyhanının kökünü kaynatıp bir hafta boyunca her gün bir fincan içerse, nefes darlığı gider ve ciğerleri temizlenir.

Kısalmış Organın Uzatılması: Eğer bir kimsenin bir organı yaralanmaktan veya yanmaktan dolayı kısalırsa, Türkçe "pamîve" dedikleri ve yaprakları kırmızı olan "bizû"nun kökü iyice dövülüp kıvamını buluncaya kadar suda kaynatılıp sonra kısalmış organın üzerine konulup bağlanırsa, bir süre sonra açıldığında organ uzamış olacaktır.

Uyku Kaçması: Uykusunun kaçmasını isteyen kimse, iştirak, enbil taneleri, güvercin gübresi ve katır dişinden küçük birer miktar alıp karıştırıp ateşe koyduktan sonra beynine duman gitse uykusu gelmez.

İdrar Yapma Güçlülüğü Çekmek: Bir kimse idrar yapma güçlüğü yaşıyorsa, fındıkların kabuğunu iyice dövüp balla karıştırdıktan sonra aç karnına yerse iyileşir. Zayıfsa fındık yeterlidir, içinde hararet olan biriyse suda ufaltıp içsin.

Karına Yılan Girmesi: Bir kimsenin karnına yılan girmişse, pekmez içerse, yılan parça parça olup ağzından çıkacaktır.

Meyve Tutmayan Ağaç: Eğer meyve tutmayan ağacın köküne insan idrarı dökülürse, ağaç meyve tutacaktır.

Çocuğun Cinsiyeti: Hamile kadının memeleri kızarırsa, çocuk erkek, sararırsa kızdır. Allah daha iyi bilir ve rahimdekileri bilen O'dur.

Vücudun Darbe Alması: Eğer bir kimse darbe almışsa, darbe aldığı bölgeye bir miktar zencefil ile zerdeşû sürerlerse, iyileşir.

Cüzam: Ebûcehil karpuzu biraz arpa unuyla dövülüp üç gün aç karnına yenirse ve yağdan başka bir şey yenmezse, cüzam hastalığı geçer.

Hararete Maruz Kalmak: Hararete maruz kalan kişi incir kaynatıp her gün bir miktar içerse iyileşir.

Atların Ayakları Üzerinde Düğüm ve Lenflerin Oluşması: Bir baş sarımsağı, tuzla dövülüp ilgili yerin üzerine bağlanıp birkaç gün birkaç gece üzerinde kalırsa iyileşir. At çok buğday yemişse, buğday ununu suya katıp içirin, iyileşir. At soğuktan veya hamdan yara almışsa, bir baş sarımsağı dövülüp bir tasa bir miktar yağ konulup sarımsağı içine katıp kırmızı oluncaya kadar kaynatıldıktan sonra terleyinceye kadar atın her iki omuzu arasına sağlam bir şekilde sürülürse, iyileşecektir.

Yılancık: Bir kimsenin herhangi bir organı üzerinde "yılancık" oluşursa, bir köstebeğin içi yarılıp yaranın üstüne konursa, iyileşir.

Terlemek: Bir hasta terlemek isterse, "kola"nın kökünü suda kaynatıp bir kaşık içerse, terler.

Tuzi Balgam: Türkçede bir illetin adı olup, insanın el ve ayaklarında ortaya çıkar. Bunun için her gün kahve içilmesi veya kahve tanelerinin yutulması ve ağzınızda şeker pancarının tutulması gerekir. Şayet tütün çekilse daha iyidir.

Yemekleri Sindirmek ve Üşütmeyi Gidermek: Bir miktar gülsuyu, şeker kamışı ve karanfili karıştırıp dövdükten sonra kaynatıp üç gün boyunca aç karın ile içilirse iyileşir.

Humma: Hummaya tutulan bir kimse yarım miskal biber ağacını aynı miktarda zencefil ile kaynatıp içerse ve sıcak bir yerde oturup terlerse iyileşir.

Cinsel ilişkiyi ne zaman yapmak daha iyidir? Biliniz ki hem şeriat hem de hikmet bağlamında üç iyi gün vardır: Pazartesi, Perşembe ve Cuma günleri. Bunlarla birlikte zararlı günler de aşağıda belirtilmiştir:

Cumartesi Günü: Eğer o gün cinsel münasebete girilirse o günün padişahı olan Satürn ve tedbiri Mars bağlamında hastalık meydana gelir. O gün yolculuk yapmaktan, iş başı yapmaktan, cinsel ilişkiye girmekten ve ev yapmaktan sakınmak gerekir.

Pazar Günü: Bu günün padişahı Güneş'tir. Yolculuğa çıkmak, hükümdarları görmek, at yarışı meydanlarına gitmek ve ders kitapları ile meşgul olmak için iyi bir gündür. Fakat o gün cinsel münasebette bulunmak ve dört şey daha kötüdür. O gün doğan çocuklar kötü olurlar, anneleri doğum güçlüğü çeker, fakat dostluk için muska yapmak iyidir.

Pazartesi Günü: Bu günün padişahı Ay, tedbir Jüpiter'dir. Bir işe başlamak için iyi bir gündür. O gün doğan çocuklar gözü pek ve cesur olurlar, anneleri de onlardan hoşnut olurlar.

Salı Günü: Bu günün padişahı Mars, tedbir Jüpiter'dir. Avcılık, düğün, eğlence, şerbet, hacamat ve nikâh için iyi bir gündür. O günkü cinsel birleşmeden çocuk doğarsa, bozguncu ve kan dökücü olur. Kaplıcalara gitmek, ilaç kullanmak, sanat işleri, ev inşa etmede iyi zamandır.

Çarşamba Günü: Bu günün padişahı Merkür'dür. Ezber ve iyileşme tedbirleri için iyi bir gündür. Yolculuk için zararlıdır ki, safra ve sevda hastalıkları o gün karşı karşıya gelir ve insan bu ikisinden birine tutulur. O gün doğan çocuklar illetli doğarlar. Lanetli İblis Çarşamba günü yaratılmış, vuslat olarak aslan görünümündeymiş, kılları uzunmuş ve ayakları akrep şeklindeymiş. Kendisi o gün yaratıldığı için o gündeki cinsel birleşme şeytanî olur.

Perşembe Günü: Bu günün padişahı Jübiter, tedbîr Ay'dır. Kutlu bir gündür. Liderleri görmek, işbaşı yapmak, yolculuğa çıkmak, ihtiyaç giderme talebinde bulunmak, cinsel ilişki, tüm bu işler için uygundur. O gün doğan çocuklar yüksek bir derece elde ederler, anne ve babaları onlardan hoşnut olurlar.

Cuma Günü: Bu günün padişahı Zühre, tedbîr Güneş'tir. Bu günde hamama gitmek, yeni elbiseler giymek, saç tıraşı olmak ve hoş kokulu şeyleri koklamak uygundur. Âlem, Cuma günü ve gecesi sevinçle dolar. O gün veya gece doğan çocuklar Allah'ın izniyle salih olurlar. O gün dostları ziyaret için dışarı çıkmak çok uygundur. Allah daha iyisini bilir; tedbir sahibi, hekim ve şifa verici O'dur.

3.5. Hastalıkların Belirtileri

Müellif, eserinde ele aldığı bazı hastalıkların belirtilerinden bahsetmiştir. Örneğin safra hastalığının belirtileri, baş ağrısı, kılların erken beyazlaması, el ve ayak gevşemesi, ağız kuruluğu, yüzün sararması, gözlerin kararması, vücut gevşekliği, mide kaynaması, idrara çıkma güçlülüğü, iştahın azalması, kaburga ağrısıdır. Sevda hastalığının belirtilerini, ağız tadının bozulması, fazla merak, göz çevresinin buruşması, çalışma güçlülüğü, kötü rüyalar görmektir. Balgam hastalığının belirtilerini, ağız dönmesi, ağızdan su akması, baş ağrısı, diş ağrısı, bel ağrısı, idrardan sonra beyaz bir suyun akması, nefes darlığı, gece körlüğü, gözden su akmasıdır.[1]

3.6. İlaçların Yan Etkileri

Modern tıpta olduğu gibi geleneksel tıpta da tedavide kullanılan ilaçların yan etkilerinden bahsedilmektedir. Molla Muhammed de hastalara ilaç önerirken, kullanılan ilaçların yan etkilerine de işaret etmiştir. Örneğin, sarımsak bitkisini çok yemenin mideyi güçlendirdiğini, el ve ayak titremesini kestiğini fakat vücuttaki kanı kurutup baş ağrısına sebep olduğunu; kişniş otunun şekerle dövülüp yenmesinin sevda hastalığını giderdiğini buna karşın şehevi duyguları körelttiğini söyler.

3.7. İlaç Kullanırken Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

Tedavi döneminde kullanılan ilaçlardan fayda görebilmek için bazı yiyecek ve içeceklerden uzak durmak gerektiği hususunda doktorlar hastalarını uyarmaktadırlar. Molla Muhammed Arvasî de bu konuya dikkat çekmiştir. Mesela gezgin romatizma hastalığına ilaç önerirken büyük baş hayvanların iliklerinin romatizmalı bölgeye çiğ çiğ üç kez sürülmesini önerir, bu dönemde ekşi yiyeceklerden ve soğandan uzak durulması gerektiğini söyler.

---

[1]Tehsin İbrahim Doski. *Li Dor Edebê Kurmancî*, s. 23.

SONUÇ

Tarih boyunca insanoğlu sağlıklı yaşamaya önem vermiş, meydana gelen ya da gelebilecek sağlık sorunları hakkında âlimler hal çareleri aramışlardır. Molla Muhammed Arvasî de bu âlimlerden birisidir. Yapmış olduğumuz çalışmanın neticesinde şu sonuçlara ulaştık:

Molla Muhammed Arvasî'nin yaşadığı dönem hakkında kesin veriler bulunmamakla beraber kendisinin 18. Yüzyılın sonu ile 19. Yüzyılın başında yaşamış olması kuvvetle muhtemeldir.

Molla Muhammed Arvasî, kutup seviyesine ulaşmış âlim ve mutasavvıf bir şahsiyettir. Kendisi medrese ehli olup Kürtçe ve Türkçeyi iyi derecede bilmektedir. Anadili olan Kürtçenin yanında Türkçeyi de iyi derecede bildiği, Kürtçe telif ettiği ve çalışmamızın konusu olan "Tıbba Arvasî" adlı eserinden anlaşılmaktadır. Örneğin Arvasî, eserinde hastalıklardan bahsederken daha iyi anlaşılsın diye zaman zaman ilgili hastalığın ya da tedavide kullanılan ilacın Türkçe isimlerini de vermektedir. Türkçeyi iyi bilmeyen birisinin tıp alanındaki bu terimleri bilmesi çok zordur.

Molla Arvasî, eserinde yetmiş iki hastalık çeşidinden ve onların tedavi yollarından bahsetmiş, hastalıklara ek olarak cinsellik konularına ve cinsel hastalıkların tedavi yollarına da yer vermiştir. Ayrıca eserinin muhtelif yerlerinde baytarlık ve zirai konularına da değinmiştir.

Müellif eserinde tespit edebildiğimiz kadarıyla altmış beş (65) adet ot ve bitki ismini vermiş ve onları hastalıkların tedavisinde ilaç olarak kullanmıştır. Ayrıca yirmi altı (26) hayvanın da adını vererek tedavide onlardan da faydalanmıştır.

Eser, Kürt dili ve edebiyatı açısından da büyük bir önem arz etmektedir. Çünkü bu eser, tespit edilebildiği kadarıyla bugüne kadar tıp sahasında Kürtçe yazılan ilk eserdir. Müellif, eserini Kürtçenin Kurmanci lehçesiyle, Hizan ve Bahçesaray ilçelerinin ağzıyla yazmıştır. Eserde kullanılan dil fasih ve halkın kullandığı bir Kürtçedir.

Eserin asıl nüshasına maalesef ulaşma imkânı bulamadık. Bizden önce de eser üzerinde yapılan araştırmalarda araştırmacılar asıl nüshaya ulaşamamışlardır. Bu da gösteriyor ki akademik bakımdan bu eser ile alakalı çalışmalara devam etmek lazımdır. Elimizde bulunan nüsha on yedi (17) varaktan oluşmaktadır.

Eserin dibacesinin olmayışı, müellif hakkında daha tutarlı ve kesin bilgilere ulaşılması bakımından bir dezavantajdır.

KAYNAKÇA

Adak, Abdurrahman: *Destpêka Edebîyata Kurdî ya Klasîk*. İstanbul: Nûbihar Yayınları. 2013.

Arvas, Abdurrahman (Van İli Milli Eğitim Müdürlüğünde Öğretmen): İletişim Tarihi: 17.04.2020.

Azamet, Nihat: "Abdülhakim Arvâsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I/211-212. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.

Çakır, Mehmet Saki: "Seyyid Sıbğatullah Arvâsî Hizânî ve Gayda Tekkesi". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi,* 2016, Cilt: 2; Sayı:2, s: 24-42.

Dündar, Ali Kılıç, "Arvas ve Arvasîlerin Van Gölü Havzasındaki Etkinlikleri". *II. Van Gölü Havzası Sempozyumu* (ed. Oktay Belli), Ankara: Bitlis Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2007, pp: 257-264.

Esin, Mehmet Nezir: *Zeynelabidin Çiçek ve el-Mesâilü'l-Maksûde Adlı Eseri,* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Geçit, M. Salih, "Ahmed-i Hânî Çığırını Devam Ettiren Bayezidli İlim ve Fikir Adamları" *2. Uluslararası Ahmed-i Hani Sempozyumu: İslâm Düşüncesinde İnsan*, Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2018, pp: 73-98.
Gemi, Ahmet: "Mutki Kaymakamı Yûsuf Ziyâ el-Hâlidî ve *el-Hediyyetü'l-Hamîdiyye fi'l-Lugati'l-Kürdiyye* Adlı Eseri". *Tarihi ve Kültür Yönleriyle Bitlis I-II,* Ankara: Bitlis Eren Üniversitesi Yayınları, 2019, 585-590.
Herekol, Azizan. "Klasîkên Me an Şahîr û Edîbên Me ênKevin", *Havar Dergisi*, *1941, Sayı: 33,* İstanbul: Belki Yayınları, 2012.
Irgat, M. Reşit, *Dermanên Bijîjkiya Geleri,* İstanbul: İstanbul Kürt Enstitüsü, 2000.
Kutluer, İlhan, "Câlînûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* VII/32-34, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1993.
Mertoğlu, M. Suat, "Yûsuf Ziyâ el-Hâlidî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLIV/32-34, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
Tehsin, İbrahim Doski. *Li Dor Edebê Kurmancî*, Erbil 2004.
Tıbba Mela Muhemmedê Erwasi Muhemmed Qutub. (Latînîzekirin û Amadekar: Mela Birhanê Tarînî), Diyarbakır: Dara Yayınları, 2019.
Yıldırım, Kadri: *‚Ji Sedsala 18. Pirtûkeke Kurdî ya Bijîşkîya Gelerî Tibba Melayê Erwasî*, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2013.
Yusuf Ziyaeddin Paşa: *el-Hediyyetü'l-Hamîdiyye fi'l-Lugati'l-Kürdiyye*, İstanbul 1892.

TERTĮB-İ MUǾĀLECE'DE YER ALAN HASTALIK ADLARI

Dr. Öğretim Üyesi Ahmet ADIGÜZEL[1]

GİRİŞ

İlk insan toplumları ile başlayan hastalıklar ve onların tedavisine her devirde ihtiyaç vardı. Doğal olarak tarih boyunca tıp bilimi ve bu bilimin uygulayıcıları olan hekimler sosyal hayatta oldukça büyük bir önem taşımaktaydı. Bu durum toplumun sosyo-ekonomik ve kültürel ilerlemesi ile paralel olarak önemli gelişimler kaydetti. Toplumların gelişmişlik düzeyleri ile tıp biliminin sahip olduğu olanaklar birbirleri ile ilişkiliydi. İnsanlık tarihi ile yaşıt olan, kadim bir geçmişi olan tıp bilimi hakkında ilk sağlam bilgiler de yazıyı kullanan uygarlıklara aittir. Yazı öncesi döneme ait herhangi bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Bu devir ile ilgili bilgi sadece mit, mitoloji ve tahminlerde bulunulabilmektedir. Günümüzde yazılı kaynakları bulunmayan devirlerle ilgili tıbbi bilgiler ancak mitolojik anlatılar ve tahminlerle sınırlıdır. Bu karanlık dönemde hastalıkların nedenleri ve hastalıkların tedavisi için yapılan çalışmalar ve verilen cevaplar önce doğaya veya sihirli güçlere bağlandı. Yazının bulunmasıyla insanlık tarihinde önemli bir gelişim yaşanır. Yerleşik toplumlar yani yazıyı kullanan her medeniyet geçmişi ile ilgili bugünü aydınlatacak önemli ve değerli bilgiler sunar. Bu durumda bazı cemiyetler, uygarlıklar: Eski Babil (Mezopotamya ve Mısır Uygarlıkları, Eski Yunan ve Roma, İskenderiye, Çin, Eski Hint, daha da önemli ve kayda değer gelişmelere vesile oldular.

Tertįb-i MuǾālece

Tam adı "HaźāKitābuĤükemā-yıTertįb-i MuǾālece" olan eser Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesinde (05 Ba 1947 ile kayıtlıdır. Harekesiz olarak şapka filigranlı kağıt üzerine yazılmış eserin yazı türü nesih kırmasıdır. Eser siyah renkte, genel olarak sağlam, meşin bir cilt içerisindedir. 168x118-145x120 mm. ebatlarındaki metnin tamamı 133 varaktadır. Baştan yedi varaklık bölüm fihristten ibarettir (Gümüşatam, 2009; 39).

Türklerin Anadolu'yu yurt edinmeleri ile başlayan yerleşik hayat 13. Yüzyıldan itibaren Türk boylarının kurduğu Beylikler dönemi başladı. Beyliklerin Türkçeye önem vermeleri ve sağlık alanında tercüme veya telif eserlerde edebiyat kaygısının ötesinde faydacı bir anlayışın egemen olması yazılan tıp kitaplarının dilinin sade bir Türkçe olmasına özen gösterildi. 15. yüzyılda genel olarak ilmi sahalarda yazılan özellikle genel sağlık, tıp ile ilgili eserlerdesade Türkçenin tercih edilmesi yabancı terimlere ve kavramlara Türkçe karşılıkların bulunmaya çalışıldığı gerçeği metinlerde gözlemlenmektedir. Eserde hastalık terimleri kullanımı konusunda Türkçenin, devrin baskın bilim dili olan Arapçanın etkisi görülmektedir. Arapça,Farsça ve bunlar kanalıyla Türkçeye giren Grekçe terimler de Türk bilim dili gelişim sürecinde onlardan yapılan ödünçlemelere tanıktır.Ayrıca, yapılan alıntıların yanında bu terimler için Türkçe karşılıklar da türetilmeye çalışılmıştır. Yüksek ölçünlü bir dil örülmediğinden ve tercüme disiplininde standart bir metodoloji oluşturulmadığından müellif/mütercim metinde aynı hastalık için değişik dillerden terimleri, hastalık adlarını belli bir standarda, kurala bağlamaksızın yer vermiştir. Bundan dolayı metinde aynı kavram, hastalık adı için hem Türkçe hem de Arapça veya Farsça bir karşılık bulmak mümkündür.

[1] Iğdır Üniv. Fen Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı,
ORCİD 0000-0002-8438-5598aadiguzel@hotmail.com

Böylelikle tarihî Türk bilim diline katkı sunacakdil özellikleri, terimleştirme, Türk dilinin anlatım incelikleri ve tıp terimlerindeki zenginliği, çeşitliliği metinde gözlemlenmektedir. Anadolu'da özellikle beylikler döneminde başlayan tercüme çalışmaları ve yarı tercüme yarı telif sonrasında süregelen telif faaliyetleri sürecinde Türkçeye ne kadar önem verildiği devrin eserlerinden anlaşılmaktadır.Bu nedenle genel sağlık, tıp eserleri baskın bir Türkçe ile yazıldı. Türk dil yapısına uygun sentaks, tamlama ve kelimelere önem verildi. Türkçe kökenli kelimeler, hastalık adları tespit edilerek değerlendirildi.Bu çalışmada metnin söz dizimi, dilsel özellikleri ile ilgili olarak herhangi bir değerlendirme yapılmadı ve çalışmada onlara yer verilmedi. Bu çalışmanın amacı bu tıp eserinde yer alan hastalık adlarını tespit etmektir. Bu çalışmanın amacıtoplam 133 varaktan oluşan metindeyer alan hastalık adlarını tespit etmektir. Bu hastalık adlarının hangi dillere ait olduğunu belirlemektir. Eserde geçen tüm hastalık adlarının dökümü yapılarakvarak numarası ile birlikte bu isimler verildi. Burada hastalık adının kökeni verilip eğer hastalık adı yabancı bir dile ait ise onun Türkçe karşılığı verilmeye çalışıldı.

İncelenen metinde yabancı dillerin etkisi çok açık bir biçimde gözlemlenmektedir. Bu etki Türk dili söz varlığında bulunan ve o dönemde yaygın olarak dilde örülen bu kelimelerin yanında metindezaman zaman onların eş anlamlıları olanyabancıkelimelerin de tercih edildiği görülmektedir: od <âteş, sidik<bevl, bağır/öyken< ciğer, koku < rayiha/bû, bendükşe<mafāśıl,yan başı <Ǿırḳu, uçuk <şarǾa

Türklerin İslâmiyet'i kabul edip Anadolu'yu yurt edinmeleri ile pek çok sahada başlayan yoğun kültür ve uygarlık edinimleri genel sağlık alanında da önemli kazanımlar sağlandı. Tercüme ile başlayan bu çalışmalar daha sonra yarı tercüme yarı telif ve belli bir süre sonra yalnızca telif eserlerin kaleme alınmasına vesile oldu. Yaygın olmayan Oğuzca yazı dili, 14. Yüzyıldan itibaren yavaş yavaş yüksek ölçünlü bir yazı dili özelliklerini kazanmaya başladı. Yabancı diller olan Arapça ve Farsça dil unsurları tercüme eserler vasıtasıyla ciddi anlamda Türk dilini etkileyerek ona çok fazla kelime ve terim ödünçlendirildi. Genel sağlık alanında müellifler bir yandan Arapça ve Farsça terimleri kullanırken öbür tarafta Türkçe terim edinme çalışmalarını yürüttüler. İncelenen metinde birkaç terimlendirme metodu gözlemlendi.

- Bunlardan birincisi doğrudan yabancı terimleri kullanma:

20a/1śudāǾ 29b/11 bed rayiha 48b/10 żıyḳu'n-nefes 78b/2 selesü'l- bevl

- Başvurulan ikinci terim yapma metodu yabancı terimlerin sonuna Türkçe ekler getirilerek:

12b/4 dimāġyābislügi 81a/2-3 maḳǾadzaĥmeti 90a/10 cüźźām zahmeti90a/11 cüźźamrenci

- Başvurulan üçüncü terim yapma metodu yabancı bir terim ile Türkçe bir kelime getirilerek:

13a/9 mafāśılaġrısı 48b/10 nefes darlıḳı 101a/3 āteşyanuġı 107a/6Ǿavrat ĥāmileḳalmaması

- Başvurulan dördüncü terim yapma metodu Türkçe kelime veya kelime gruplarını kullanarak:

36a/1 ağızḳoḳusı 44b/9 ur 56a/2 göz aḳlığı 78a/5 sidükdutulmaması 78a/5 sidüktutılması

84a/5 yan başı 87a/7 ayaḳ ağrısı 100a/6 uçuḳ 115b/8 gevdeağır olma 101a/7 od yanuġı, terim yapmadır.

Tertįb-i Muǿālece'de Yer Alan Hastalık Adları

2a/5 ħanāzĮr yaraları: (A.+T.) Sıraca hastalığıyla bedende oluşan yaralar.
2a/7 ķurulıġan: (T.) Tırnak çevresindeki yumuşak kısımların veya kemiğin iltihaplanmasından oluşan ağrılı şiş; etyaran, kurlağan, dolama hastalığı.
3a/5 yaraķan: (T.) Sarılık.
4a/3 nıķris: (A.) Gut hastalığı.
4a/6 vacaǾ-i mafāśıl: (A.) Eklem ağrısı.
4a/6 bil śızısı: (T.+T.) hafif, ince bel ağrısı.
4b/4 ķıśırķalma: (A.+T.) Kısır kalmak, üreme özelliğini yitirmek, kısırlık.
5a/2 āteşyanuġı: (F.+T.) Ciltte oluşan yanık, od, ateş yanığı.
5b/1 siñirler büzülmek: (T.+T.) Spazm.
5b/7 ķanistifrāġ itme: (T.+A.) Kan kusmak.
5b/7 ķanistifrāġ itme: (T.+A.+T.) Kan tükürmek, kusmak.
7a/9 sevdā: (A.) Melankoli.
7b/2 śafrā: (A.) Öd, sarı safra, geleneksel tıbba göre vücutta bulunana dört ana hılttan biridir.
9b/5 şaķaķ ağrısı: (T.+T.) Migren ağrısı, şakak çevresinde hissedilen sert ağrı.
11a/8 ķatı yürek: (T.+T.) Yürek daralması, sıkkınlığı, iç bunaltı.
12b/4 dimāġyābislügi: (A.+A.+T.) Ağız kuruluğu.
12b/5 māliħulyā: (A.<Grk.) Depresyon, melankoli, ruh hastalığı.
13a/8 şarǾa: (A.) Sara hastalığı, epilepsi, tutarık, yilbik.
13a/9 mafāśılaġrısı: (A.+T.) Eklem ağrısı.
15a/4 laķva: (A.) Yüz felci.
15a/5 Ǿaķlķarışuķı: (A.+T.) Akıl karışıklığı; bilinç kaybı.
15a/5 śarǾa: (A.) Sara, epilepsi.
15a/5 unutsaķlıķ: (T.) Unutkanlık.
13b/2 uçuķdutma: (T.+T.) Sara nöbeti, havale geçirmek.
16a/6 uçuķzaĥmeti: (T.+A.+T.) Uçuk hastalığı, havale.
16a/1 ħafaķān: (A.) Yürek oynaması, Kalp sıkışması, çarpıntısı.
17b/5 śar ǾĮ derdi: (A.+F.+T) Sarılık, epilepsi hastalığı.
18b/3 helāk eylemek: (A.+T.) Öldürmek.
19a/7 divāneolmaķ: (F.+T.) Aklını yitirmek, bilinç kaybı yaşamak.
19b/4 sersemlik: (T.) Sersem olma, hafif bilinç kaybı.
19b/4 baş aġrısı: (T.+T.) Başta bulunan ağrı, baş ağrısı.
19b/6 ġussa: A. Üzüntü, keder.
20a/1śudāǾ: (A.) Bir çeşit baş ağrısı.
20b/3 sersem: (F.) Bilinci zayıf olan kimse.
22b/11 yürek yeli: (T.+T.) Kalp, mide romatizması.
24a/3 cüźźāma döndürme: (A.+T.) Cüzzam hastalığına neden olmak.
25a/2 çıķmaķ: (T.) sivilce.
26b/7 pĮr olmak: (F.+T.) Yaş almak, ihtiyarlanmak.
27b/1çıpan: (T.) Çıban.
29a/4 burunıaķma: (T.) Grip veya nezle belirtisi.
29b/11 bed rayiha: (F.+A.) Kötü koku.
30a/4 aġzıaġrımaķ: (T.+T.) Ağızda ağrı olmak.
30a/5 dil yarılmak: (T.+T.) Ağız ve damağın kurumasıyla dilde yaraların oluşması.
30a/6 damaġdayübûset olma: (A.+A.+T.) Damağın kuruması.

30b/1 dilcük: (T.) Bademcik, bademciklerin şişmesi veya inmesi.
30b/2 ṭāḳat: (A.) Güç, kuvvet, yapabilme.
30b/6 yumrum: (T.) Şişlik, şiş, yumru.
34b/2 diş aġrısı: (T.+T.) Diş ağrısı.
36a/1 aġızḳoḳusı: (T.+T.) Ağızdaki kötü koku.
36b/3 śovuḳurmış: (T.+T.) Soğuğa maruz kalmış, soğuktan zarar görmüş.
38a/4 çeñeḳaśılması: (T.+T.) Çene kasılması, çene çevresinde gerçekleşen az, hafif gerilme, kasılma.
41a/1 helāk olmak: (A.+T.) Ölmek.
41b/2 ṭopuḳçıḳmaḳ: (T.+T.) Topuk çıkması, topuk çıkmak.
41b/8 çıḳıḳ: (T.) Çıkık, yerinden çıkmış kemik.
41b/9 boġazaġrısı: (T.+T.) Boğaz ağrısı.
42a/2 ḥunnāḳzaĥmeti: (A.+A.+T) Boğmaca hastalığı.
42a/10 boġazı düşme: (T) Boğaz şişkinliği, hastalığı.
42b/4 gezer: (T.) Karıncalanma.
43a/1 dimaġınyübûseti: (A.+A.+T.) Ağız kuruluğu.
44a/10 eñse ağrısı: (T.+T.) Boyun ağrısı, fıtığı.
44a/11siñir ağrısı: (T.+T.) Vücutta bulunan ince beyazımsı tellerin ağrısı.
44b/6 siñir yorulması: (T.+T.) Kas yorgunluğu, çok çalışma ile oluşan sızı.
44b/9 ur: (T.) Tümür, ur.
45a/9 ḥanāzḮr çıbanı: (A.+T.) Sıraca hastalığıyla bedende oluşan şişkinlik.
45b/2 ṭuz başı: (T.+T.) Deride lenf düğümlenmesi, tüberküloz.
46a/11 beyżādirme: < A. + F.? Tepeden kulak çevresine yayılan topak şeklinde benekler.
47a/4 gögüsaġrısı: (T.+T.) Göğüs çevresinde oluşan ağrı, sızı.
48b/10 żıyḳu'n-nefes: (A.) Astım, nefes darlığı.
48b/10 nefes darlıḳı: (A.+T.) Solunum güçlüğü; astım, nefes darlığı.
50a/8 cigeraġrıları: (F.+T.) Karaciğer ağrısı.
50a/9 öyken ağrısı: (T.+T.) Akciğer hastalığı.
51b/11 maØdeaġrısı: (A.+T.) Mide ağrısı.
52b /11göñli bulanma: (T.) Midesi bulanmak.
54a/3 bahaḳ zahmeti: (A.+T.) Abraşlık hastalığı, ondan çekilen sızı.
55b/1 göz akıntısı: (T.+T) Bir tür hastalıktan kaynaklanan göz sulanması.
55b/8 ḳanı olan göz: (T.+T.+T.) Gözü kanlanmak, gözü kızarmak.
56a/2 göz aḳlıġı (göz aġı): (T.+T.) Katarakt.
56b/3 göz aġı: (T.+T.) Katarakt.
56b/5 göze aḳ düşme: (T.+T.+T.) Katarakt olmak, aksu denen perdenin göze inmesi.
57a/5 zulmāṭ: Ar. Gözde oluşan görme kaybı, karartı.
57a/9 it dirsegi: (T.+T.) Göz kapağında oluşan sivilce, arpacık.
58b/5 göz ḳızıl olma: (T.+T.+T.) Gözün kanlanması, göze kanın oturması.
58b/9 gözlerinüñ rengi aḳ olması: (T.+F.+T.T.) Safra maddesinin çokluğu sebebiyle gözün soluk olması.
58b/10 ḳabaḳların birbirine yapışması: (T.+T.+T.) Göz kapaklarının hastalıktan dolayı bir birine yapışması.
59a/4 göz aġrısı: (T.+T.) Göz veya çevresinde hissedilen ağrı.
59a/6 gözüñḥarāreti (T.+A.+T.) Gözde bulunan kızarıklık, yanma hissi.
59a/8 yelden aġrımış göz aġrısı: (T.+T.+T.+T.) Rüzgardan oluşan ağrı.
59b/6 uyumamaḳ: (T.) İnsomnia, uykusuzluk hastalığı.
59b/9 śayru: (A.) Hasta.

60b/6 ḳulaḳaġırlıġı: (T.+T.) İşitme kaybı olması, kulağın iyi duymaması.
60b/6 saġırlıḳ: (T.) İşitme kaybı, kulağın duymaması.
60b/8 ḳulaḳaġırısı: (T.+T.) Kulakta oluşan sızı, kulak ağrısı.
60b/10 ḳulaḳgürültüsi: (T.+T.) Kulak çınlaması, uğultusu.
61a/2 ḳulaġı gürleme: (T.+T.) Kulakta uğultusu, kulağı çınlamak.
61b/3 ḳulaḳśancusı: (T.+T.) Kulakta oluşan batma hissi, sızı, ağrı.
61b/3 ḳulaḳŧutılması: (T.+T.) Kulak ağrısı.
62a/1 yürek oynaması: (T.+T.) Kalp, yürek sıkışması, nefes darlığı.
62a/4 ḳabıż: (A.) Tutma, kabız, büyük tuvaletinin yapamama.
63a/3 yürek burması: (T.+T.) Mide, kalp sancısı.
63a/6 göbek burusı: (T.+T.) Karın, mide sancısı.
63b/10 yürek aġrısı: (T.+T.) Mide ağrısı.
64a/4 ḳarınḳuruldaması: (T.+T.) Midenin, karnın ses çıkarması, guruldaması.
65b/1 Ø̈aḳlızā'il olma: Bayılmak, bilinci kısa süreli yitirmek.
66b/9 ḳasuḳyaruġı: (T.+T.) Fıtık, yarımlık.
66b/9 śılaḳ şişi: (T.+T.) Sivilce.
67a/1 źātü'r-riye: (A.) Zatürre.
67a/2 verem: (A.) Ur, şiş.
68a/5 śarılıḳzaĥmeti: (T.+A.) Sarı renkte olma, sarılık hastalığı.
70b/9 ŧalaḳ (ŧalaḳsancusı) (T.) Dalağın şişmesi, büyümesi.
70b/9 ŧalaḳsancusı: (T.+T.) Dalakta meydana gelen sancı.
71a/8 ŧalaḳ veremi: (T.+A.+T.) Dalakta oluşan şişkinlik, bir tür dalak hastalığı.
71b/5 istisḳā: (A.) Ciğer şişmesi, siroz.
72b/7 ḳulıncrenci: (A.+A.+T.) Bağırsak ağrısı, sancısı, omuzlara kadar yayılan sızı.
72b/7 ḳulınc: A.< G. (kolikos. Ḳulınç) Kabızlıktan ve gaz birikmesinden dolayı bağırsaklarda görülen bir tür sancı.
74a/2 bel aġrısı: (T.+T.) Belde bulunan ağrı, bel ağrısı.
74a/3 diz aġrısı: (T.+T.) Gut hastalığı.
74a/4 ishāl: (A.) Çok daha sık ve sulu büyük abdesti çıkarma, iç sürme, cır cır, sürgün, ötürük, amel.
75b/1 gezer śancusı: (T.+T.) Vücudun özellikle kol, ayak bölgelerinde kan dolaşımı kesildikten sonra kan dolaşımının aniden başlamasıyla hissedilen karıncalanma.
76a/10 göñli dönme: (T.+T.) Midesi bulanmak, bulantı hissi duymak.
76a/11göbek düşmesi: (T.+T.) Göbek sızısı, ağrısı, göbeğin yerinden oynaması ile ortaya çıkan ağrı, sızı.
76b/8 iç (ḳarın) aġrısı: (T.+T.) Karın, iç ağrısı, karın çevresinde oluşan sızı.
78a/1 iç ağrısı: (T.+T.) Dizanteri, karın ağrısı.
78a/5 sidükdutulmaması: (T.+T.) İdrar kaçırma, altına yapma.
78a/5 sidükŧutılması: (T.+T.) Mesanede toplanan idrarı dışarı atarken hissedilen sızı, güçlük, idrar zoru, sidik zoru.
78b /11 bil śovuḳluġı: (T.+T.) Ferngi, sifiliz, sifilis.
78b/2 selesü'l- bevl: (A.) Prostat hastalığı, idrarını tutamama,
80a/4 bevāśİr: (A.) Basur.
81a/2-3 maḳØ̈adzaĥmeti: (A.+A.+T.) Basur, hemoroid hastalığı.
81b/2 beden süstluġı: (A. + F. + T.) Gevşeklik, güçsüzlük, bedenin halsiz güçsüz, düşmesi.
82a/1 mafaśılaġrıları: (A.+T.) Eklem ağrıları.
82b/2 göñüldarlıġı: (T.+T.) İç sıkıntısı, sıkkınlığı.
82b/7 bil aġrısı: (T.+T.) Bel ağrısı, bel fıtığı.

83a/8 kütürüm: (T.) Sakat, yürüyememek.

83a/8 kütürüm olma: (T.+T.) Kötürüm duruma gelmek.

83b/4 balġamĮmarĮż: (A.+A.) Balğam kaynaklı hastalık (Kara safra maddesi).

83b/5 yelden olan bil aġrısı: (T.+T.+T.+T.) Cereyandan dolayı meydana gelen tutulma, bel tutulması, bel ağrısı.

83b/11 nıḳrĮż zahmeti: (A.+A.+T.) Gut hastalığı.

84a/2 nıḳrĮż: (A.) Gut.

84a/5 yan başı: (T.+T.) Siyatik (Ǿırḳu'n-nisā).

84b/1 iĥtiḳān: (A.) Kan yürümesi, kanın bir yerde birikmesi.

87a/2 aǾżāditremesi: (A.+T.) El ve ayak titremesi.

87a/7 gezer bil: (T.+T.) Bel kayması; sırtta oluşan sızı, kaşıntı.

87a/7 ayaḳaġrısı: (T.+T.) Gut hastalığı, niḳri ż, diz ağrısı.

87b/10 bendükşeler ağrısı: (T.+T.) Eklemlerde bulunan ağrı, eklem ağrısı.

88b/6 şiḳāḳ: (A.) El ve ayaklarda derinin çatlaması, bir tür hastalık.

89a/11 aruḳolmaḳ: (T.+T.) Kilo kaybetmek, zayıflamak.

89b/7 rıbǾśıtması: (A.) Nöbeti dört günde bir tutan sıtma.

90a/10 cüźźāmzaĥmeti: (A.+A.) Özellikle sinir sistemini etkileyen bulaşıcı bir hastalık, lepra.

90a/11 cüźźamrenci: (A.+A.+T.) Cüzzam hastalığının etkileri, hastaya yaşattığı sıkıntı.

90b/9 ḳurdeşen: (T.) Deride bazı nedenlerle meydana gelen kaşıntılı döküntüler, ürtiker, kurdeşen.

90b/10 bahaḳ acısı: (A.+T.) Abraşlık hastalığı, ondan çekilen sızı.

91a/8 aḳbahaḳ: (T.+A.) Derinin rengini bozan bir tür hastalık, abraşlık deri hastalığı.

91b/6 sigil: (T.) Ciltte, genellikle ellerde meydana gelen pütürlü ur.

92a/6 Ǿavratdoġurmaġı: (A.+T.) Doğum, çocuk doğurma.

92a/6 ḳısırḳalmaġı: (A.+T.) Çocuk doğuramamak, kısır olmak.

93b/4 oġlantüşürme: (T.+T.) Çocuk düşürmek, düşük yapmak.

94b/5 maraż-ı sulŧān: (A.+A.) Bir tür göğüs hastalığı.

95a/11 ḳızamuḳ: (T.) ateşli, bulaşıcı, ufak kırmızı lekeler döktüren bir hastalık, kızamık.

95a/11çiçek: (T.) Çiçek hastalığı.

95a/7 yel: (T.) Bağırsak ve mide gazı; romatizma.

96b/1 firenkzaĥmeti: (F.+A.+T.) Frengi hastalığı, sifilis, yenirce, firenk.

96b/1uyuz: (T.) Uyuz hastalığı.

97b/6 firenk: (F.) Frengi hastalığı.

97b/10 ḳolḳırılması: (T.+T.) Kolda kırık olma, kol kırılması.

97b/13 temregü: (T.) Bir tür cilt hastalığı, temriye hastalığı.

99b/1 sevdāvĮmarĮżler: (A.). Kara safra maddesi.

99b/11 ḳanġalebesi: (T.+A.) Vücutta kanın çok bulunması, ona bağlı hastalık.

99b/6 vesvese-i fāsid: (A.) Kötü, zararlı kuruntu.

99b/6 tebaĥ-ı endĮşe: (A.) Zararlı, olumsuz kaygı.

99b/8 beñzitaġayyür olmak: (T.+A.+T.) Ten renginin değişmesi, hastalık belirtisi.

99b/12 baş dönmesi: (T.+T.) Baş dönmesi, gözün kararması, düşecek gibi olma durumu.

100b/9 et kesilmesi: (T.+T.) Vücutta kesik meydana gelişi.

100b/10-11 kemükḳırılması: (T.+T.) İnsan anatomisini oluşturan sert beyaz yapının kırılması, erimesi.

100a/1 sevdādan olan göñüldarlığı: (A.+T.) Kara safranın çokluğundan meydana gelen mide, iç bulantısı.

100a/6 uçuḳ: (T.) Havale, epilepsi (śarØa).

100b/13 berelenmüşkemük: (T.) Ezilmiş, çürümüş kemik.

101a/3 āteşyanuġı: (F.+T.) Ateş yanığı.

101a/7 od yanuġı: (T.) Ateş yanığı.

101a/7 aġulıcānavar sokması: (T.+A.+T.) Zehirli hayvan sokması sonucu zehirlenme.

101a/12 ḳuduzŧalama: (T.+T.) Kuduz olmak.

102a/5 ŧāġûn (veba, ḳabarcuḳ): (A.) Çiçek hastalığı.

102a/5 yanıḳara: (T.) karayanık, karakabarcık, şarbon,

103a/1 şiş: (T.) Şişlik, yumru,

103b/5 fālice: (A.) Felç, inme (fālic).

104a/1 sekte: (A.) Felç, inme.

104a/6 merg-i müfācāt: (A.) Kalp durması.

104a/9 erlikten ḳalmaḳ-: (T.+T.) Erkeğin cinsel isteğini, gücünü yitirmesi, iktidarsızlık.

104b/9 raØĮşeye(A.) Titreme hastalığı (Baş, özellikle el titremesi, raØĮşe-yi dest).

105b/9 śıraca: (T.) Bir tür tüberküloz.

105b/11-12 erkek śıraca: (T.+T.) Sıraca hastalığının bir türü.

107a/6Øavrat ĥāmileḳalmaması: (A.+A.+T.) Çocuk doğuramamak, kısır olmak.

108b/6 teşennüc: (A.) Damar büzüşmesi, spazm.

108b/11 siñirleribüzilme: (T.) Kasılmak, sinirlerin katılaşması.

109a/3 ıśırḳu: (A.) Daralmak, bunalmak.

109b/12 daralmak: (T.) Bunalmak.

110b/7 yılan ve çıyan ve Øaḳrebśoḳmas: (T.+A.) Zehirlenme.

111a/4 ḳanistifrāġ eylemek (ḳan tükürme): (T.+A.+T.) Birçok hastalığın belirtisi olan kan kusmak.

111a/11 göz degmesi: (T.) Nazara uğramak, göz değmek.

112a/12 issilik: (T.) Sıcaklık.

112b/1 ĥunnāḳ: (A.) Boğmaca.

112b/8 kābûs (aġırbasmaḳ): Kabus görmek, karabasana uğramak.

112b/9 aġırbaśmak: (T.+T.) Karabasana uğramak, kâbus görmek.

113a/4 śaçśaḳaldökilmesi: (T.) Sakal kıran hastalığı, Alopesiareata.

113a/12 ḳıl bitirme: (T.) Kelliği gidermek, kılların çıkmasını sağlamak.

115a/13 balġamġalabalıġı: (A.+A.+T.) Balgamın çokluğundan oluşan hastalık.

115b/5 ḳanġālib olma: (T.+A.+T.) Kan çokluğunun hastalıklara neden olma durumu.

115b/8 gevdeaġır olma: (T.+T.+T.) Güç kaybetmek, halsizleşmek, bedende güç kaybı,

uyuşukluk olmak.

115b/14 aġzı yarı çoḳ olmak: (T.+T.+T.+T.) Çok fazla tükürük salgılamak.

116a/12 buĥrān günleri: (A.+A.+T.) Hastalıktan dolayı çekilen acı, yaşanan psikolojik sıkıntı.

116b/2 nāḳıśbuĥrān: (A.+A.) Eksik buhran; hastalıktan tam kurtulamamak.

117a/8 ıssı marĮż: (T.+A.) Ateşli hastalık.

117a/8 iştihā az olma: (A.+T.+T.) İştihası olmamak, iştiha kaybı yaşamak.

117a/9 nāzile: (A.) Nezle, soğuk almaktan ileri gelen, burun akması, aksırma.

117a/9 zükām: (A.) Soğuk algınlığı burun akması, aksırma ile beliren hastalık.

120b/13 vebā: (A.) Bulaşıcı bir salgın hastalık (ŧaØûn).

123a/6 ḳulaḳśaġırlıġı: (T.+T.) İşitme kaybı olması, kulağın iyi duymaması, sağır olmak.

123a/6 boġaz dişi: (T.+T.) Boğazda dişe benzeyen, nefes almayı özellikle yutmayı zorlaştıran şişlik.

123a/7 bevāśİrzaĥmeti: (A.+A.+T.) Basur hastalığı, hissedilen ağrı.

124b/1meflûc:(A.) Felç inmiş, felçli.

125a/4 göñül dönmesi: (T.+T.) Mide bulantısı, iç bulantı.

127a/1 kel olma: (T.+T.) Kel olmak, kelleşmek.

127a/6 firenkuyuzı: (F. + T.) Frengi hastalarının vücutlarında meydana gelen yaralar.

127b/8 ufanuḳ: (T.) Ezilmiş, kırılmış.

127b/8 siyāh bel ağrısı: (F.+T.+T.) Bel fıtığı.

127b/13 burun ḳanaması: (T.) Burun kanaması.

127b/13 buĥrān nevbeti: (A.+A.+T.) Hastalığın yaşandığı ağır dönem, hastalık nöbeti.

129b/6 dudaḳ yarılması: (T.+T.) Dudak çatlaması, derinin yarılması.

129b/11 endāmsüstluġı: (F.+F.) Bedenin, vücudun gevşek, halsiz olması.

129b/14 yürek ditremesi: (T.+T.) Kalp, yürek çarpıntısı.

130a/6 gici: (T.) Gicik, giciyik kaşıntı.

130a/12 ḳavİbalġam: (A.+A.) Fazla, yoğun balğam.

131b/10 źātü'lcenb: (A.) Zatülcenp, satlıcan, akciğer zarı iltihabı.

131b/10 Ǿırḳu'n-nisā: (A.) Kalça sinirlerinde, alt bölgede oluşan ağrılı hastalık, (siyatik).

131b/10źātü'lcenb: (A.) Zatülcenp, akciğer zarı iltihabı, satlıcan.

Çalışmada hastalık adlarının nasıl tanımlandığı üzerinde duruldu. Hastalık adlandırma yolları incelendi. Hastalıkların meydana geldiği organlar, bedendeki bölgeye ilişkili olan terimlerin ağırlıkta olduğu gözlemlenmektedir. Bu terimlerde belirleyici olan hastalığın oluştuğu düşünülen beden, organın adının nitelenen taraf 'ağrı + -sI, zahmet + -İ, renc+İ, sızı+sI' tamlamalarından yapılmıştır:

19b/4 baş aġrısı44a/10 eñseaġrısı 44a/11siñir aġrısı87a/7 ayaḳağrısı

90a/10 cüźźāmzaĥmeti90a/11 cüźźamrenci 123a/7 bevāśİr zahmeti

55b/1 göz akıntısı

Bu durumda hastanın çektiği ağrı, acı veya sıkıntı ile bedeninin gördüğü zararlar anlatılmak istenmiştir. Bundan dolayı çağdaş tıp literatürüne ve genel sağlık terminolojisine göre hangi hastalığın anlatıldığı anlaşılmamaktadır. Bu durumda çağdaş tıp dilinde hangi terimi karşıladığı belirsiz, karmaşık bir durum alıyor. İncelenen metinde bazı hastalıkların türü belirlenip adlandırılırken terimleştirmede çoğu zaman kalıplaşmış sözcük grupları kullanılmıştır. Bu tür sözcük gruplarında sıfat tamlamaları, isim-fiil grubu + iyelik ekleri, sıfat-fiil grubundan yararlanılarak terim meydana getirilmiştir:

55b/8 ḳanı olan göz 56a/2 göz aḳlığı 125a/4 göñül dönmesi 127a/1 kel olma

SONUÇ

İncelenen metin sağlık gibi geniş ve zengin bir sahada kaleme alınmıştır. Söz varlığı bakımından zengin olan eser Türk dili yanında halk bilimi, bilim tarihi, farmakoloji gibi pek çok alan araştırmaları için çalışanlara kaynaklık edecek bir yeterliliktedir. 14. Yüzyılda Anadolu'da yaygın olarak kullanılmaya başlanan Arapça ve Farsçanın Türkçeye olan etkisi bilim amaçlı yazılan genel sağlık eseriTertįb-i Muǿālece'dede gözlemlenmektedir. Eserde yabancı terimlerin kullanımı yanında müellifin Türkçe kökenli terim yapma yollarını da tercih ettiği görülmektedir. Metinde bir hastalığı

adlandırmak için zaman zaman aynı yabancı dile ait iki farklı terim: fālice/sekte, nāzile/zükâm kullanılmıştır. Bazen de aynı hastalık için bir yabancı bir de Türkçe terim dil tercih edilmiş: gevde<endām, bendükşeler<mafāśıl, kötü koku <bed rayiha, żıyḳu'n-nefes < nefes darlığı. Ayrıca yabancı terimlere Türkçe kelime: nefes darlıḳı, āteşyanuġı, Ǿavratĥāmileḳalmaması veya ek getirilerek farklı bir terim yapma yoluna gidilmiştir: dimāġyābislügi, maḳǾad zahmeti.

Çalışmada hastalık adlarının nasıl tanımlandığı üzerinde duruldu. Hastalık adlandırma yolları incelendi. Hastalıkların meydana geldiği organlar, bedendeki bölgeye ilişkili olan terimlerin ağırlıkta olduğu gözlemlenmektedir. İncelenen metinde bazı hastalıkların türü belirlenip adlandırılırken terimleştirmede çoğu zaman kalıplaşmış sözcük grupları kullanılmıştır. Devrin hastalık adını belirleme, onları adlandırma anlayışı çağdaş tıp literatürüneve genel sağlak terminolojisine göre oldukça farklı olduğu için hangi hastalığın anlatıldığı anlaşılmamaktadır. Bu durumda çağdaş tıp dilinde hangi terimi karşıladığı belirsiz, karmaşık bir durum almaktadır.

KAYNAKÇA

Adıgüzel, A. (2016). Râhatu'n-Nüfûs Üzerine Bir Dil İncelemesi (İnceleme-Metin-Dizin-Sözlük-Terimler), Girne Amerikan Üniv. (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

Altıntaş, A., (1988), "DivânuLugati't-Türk'teki Tıp Terimleri", Tıp Tarihi Araştırmaları, S:2, s.65-73.

Başdaş, C., (2006), "Türkçe Organ Adlarında Kelime Sonu –k Ünsüzü ve Çokluk", İlmi Araştırmalar, S:21, s: 53-64.

Bayat, A. H., (1999), Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar, Ankara: AKM Yayınları.

Gümüşatam, G., (2009), HaźāKitāb U Ĥükemā-yıTertįb-i MuǾālece AdlıEser Üzerine Bir Dil İncelemesi (İnceleme-Metin-Dizin-Terimler Sözlüğü) AnkaraÜniv Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dilive Edebiyatı (Yeni Türk Dili) Anabilim Dalı

İhsanoğlu, E. ve diğerleri, (20049, Osmanlıca Tıp Terimleri Sözlüğü, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kahya, E., (19959, İbni Sina El-Kanun fi't-Tıbb (Birinci Kitap, Ankara: AKM Yay.

Kaya, E., (2008), MuyîddinMehî'ninMüfîd (Nazmü't-Teshîl Adlı Eseri (İnceleme-Metin-Dizin ve Bu Eserin 15. Yüzyıl Türk Tıp Dilinin Oluşmasındaki Yeri, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Önler, Z., (1985), "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Yazılmış İki Tıp Kitabında Yer Alan Sağlık Bilgisi Terimleri" Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten, s.87-130.

Önler, Z., (2006), "DivanüLügati't-Türk ve Kutadgu Bilig'de Tıp Terimleri", Kebikeç, S.22.

Şeşen, R., (1993), "Ortaçağ İslâm Tıbbının Kaynakları ve XV. Yüzyılda Türkçeye Tercüme Edilen Tıp Kitapları", Tıp Tarihi Araştırmaları, S:5.

Türkmen, S., (2006), Eski Anadolu Türkçesinde Tıp Terimleri, Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

Uludağ, O. Ş., (1991), Beşbuçuk Asırlık Türk Tebâbeti Tarihi, (Haz. İlter Uzel Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Uzel, İ., (2000) "Osmanlı Türk Tıbbı", Osmanlı Ansiklopedisi, İstanbul: Ötüken Kitabevi, C:6.

Uzel, İ., (2003/1), "On Beşinci Yüzyılda Osmanlılarda Bilimsel FaaliyetlerinKısa Bir Değerlendirmesi" Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler EnstitüsüDergisi.

Uzluk, F. N., (1959), Genel Tıp Tarihi I, Ankara: Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Yay.

Yücel, H. A., (1937), Bir Türk Hekimi ve Tıbba Dair Manzum Bir Eseri, İstanbul: Devlet Basımevi.

EMRÎ DÎVÂNI'NDA TABABETLE İLGİLİ KULLANIMLAR

Ömer Faruk GÜLER*

GİRİŞ

Klasik Türk edebiyatının ana unsurlarından olan dîvânlar ve diğer edebî metinler, metin esaslı çalışmaların dışında muhteva olarak detaylı incelemelere tabi tutuldukça bu edebiyatın aslında zannedildiği gibi dönem insanlarının yaşantısından uzak olmadığı, o insanların hemen her yönünü yansıttığı açıkça görülmektedir. Özellikle son yıllarda artan tahlil ve muhtevaya yönelik çalışmalar, gün geçtikçe "dîvân edebiyatının" *yüksek zümre edebiyatı* yahut *saray edebiyatı* gibi yakıştırmaları hiç de hakketmediğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte birçok şairin geçimini sağlamak gibi çeşitli maksatlar doğrultusunda padişah ve saray erkânı başta olmak üzere diğer devlet adamlarına yönelik azımsanması veya göz ardı edilmesi mümkün olmayacak sayıda şiirler kaleme aldığı, bir şair-patron geleneği oluşturduğu da muhakkaktır.[1] Fakat bu durum klasik Türk edebiyatının yalnızca bir kesime hitap ettiği şeklindeki kalıplaşmış düşünce ile halkın yaşantısına ayna tuttuğu gerçeğine gölge düşürmemelidir.

Dîvân şairleri şiirlerini kaleme alırken sosyal hayatın birçok yönünden faydalanmışlardır. Tababet bu hususlardan yalnızca biridir. Şairler, çeşitli tasavvurlar oluşturma yolunda hastalıkları, tedavi yöntemlerini ve tıp ile alakalı diğer pek çok unsuru da kullanmışlardır. Bu kullanımlar edebî eserin meydana getirildiği dönemdeki hastalıklar ile özellikle günümüzde "halk hekimliği" olarak adlandırılan tedavi yöntemlerini ve cerrahi gereçleri de tanıtmaktadır. Bütün bu bahsedilenler, klasik Türk şiirinin tababet çerçevesinde de ele alınmasını yararlı kılmaktadır.

Çalışmamızın konusu etrafında bir tarama yapıldığında dîvân şairlerinin tababet hususunda zengin sayılabilecek bir terminolojiye sahip oldukları görülmektedir. Bu minvalde sahada önemli çalışmalar yapılmıştır.[2] Bu çalışmada da XVI. yüzyılın önde gelen şairlerindenEmrî'nin, Dîvânı'nda geçen tıp ile alakalı kullanımlara dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Emrî, şiirlerinde bu unsurlara yer vererek yeni tasavvurlar ve telakkiler geliştirmeye çalışmıştır. Sevgilinin aşkı karşısında daima hasta bir vaziyette olan şair/ âşık, bu acı verici durumunu anlatırken aynı zamanda dönemin hastalıklarını ve tedavi yöntemlerini de ifade etmiştir. Çalışmada bu kullanımlar ele alınarak sınıflandırılmış ve bir Osmanlı şairinin bu unsurlardan ne derece faydalandığı ile bunları nasıl yansıttığı ortaya konulmuştur.

1. Hastalıklar

İnsan vücudunda safrâ, dem, balgam, sevdâ olmak üzere dört unsur (ahlât-ı erba'a) bulunduğuna inanılır ve insanın sağlığı bu unsurların vücuttaki dengesine bağlanır. Yani

*Arş. Gör., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, TDE Bölümü. ofguler@agri.edu.tr
OrcİD: https://orcid.org/0000-0002-6697-556X
*Arş. Gör. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, TDE Bölümü. ofguler@agri.edu.tr
OrcİD: https://orcid.org/0000-0002-6697-556X

[1] Halil İnalcık, *Şâir ve Patron – Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005).

[2] Emine Yeniterzi, "Divan Şiirinde Sağlık ve Hastalıklarla İlgili Bazı Hususlar", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1999); Bilal Kemikli, "Divan Şiirinde Hastalık ve Tedavi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007); Mihrican Aynacı, "Divan Şiirinde Geçen Göz Hastalıklarının Klâsik Dönem Tıp Metinleri Ekseninde Değerlendirilmesi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 9 (2012); Fatih Sona, "Klasik Türk Şiirinde Bir Göz Hastalığı: Remed", *Prof. Dr. Ahmet Mermer Armağanı*, ed. Neslihan Koç Keskin – Muvaffak Eflatun (Ankara: Akçağ Yayınları, 2018).

bir insan, bu dört unsur vücudunda orantılı bir şekilde bulunursa sıhhatli, denge bozulduğunda ise hasta olur. Dolayısıyla hastalık, "insan vücudunda uzvî vazifelerden, yani ahlât-ı erbaadan birinin diğeri üzerine galebesinden hâsıl olan keyfiyet"[3] olarak tanımlanabilir. Dîvân şiirinde vücudunda ahlât-ı erba'adan *sevdâ*nın ağır bastığı âşık daima hasta, sevgili ise tabip konumundadır. Sevgilinin mahallesi bir dârüşşifâ, dudakları tedavi edici bir ilaç olarak telakki edilir. Emrî Dîvânı'nda "sarılık, sıtma, çeşitli göz hastalıkları, âzâ seğirmesi, hafakân ve tebhâle (uçuk)" gibi hastalıklardan bahsedilmiştir. Bunların hemen hepsi bugün dahi karşılaşılan hastalıklardır.

Sarılık, başlı başına bir hastalık olmayıp birçok hastalığın habercisi niteliğindedir. Sevgiliye olan aşkı nedeniyle hastalıklara gark olan ve vücudu sararıp solmuş, tamamen tükenmiş bir vaziyete gelen Emrî, bu durumunu sarılık hastalığı ile izah etmektedir:

Cismüm k'ihâta kıldı anı Emrî ***saruluk***
Ol râ-durur ki ortaya almışdır anı zerd (G.69/5)

Sivrisinekler tarafından bulaştırılıp en belirgin semptomları şiddetli ateş ve titreme olan **sıtma**, Dîvân'da bahsi geçen diğer bir hastalıktır. Kaynaklarda sıtmaya tutulan kişi için uygulanan tedavi dikkat çekicidir. Bu tedavi yöntemine göre ergenlik çağına ulaşmamış bir kızın eğirdiği iplik efsunlanır, ipliğe birkaç düğüm atılır ve bu iplik sıtmaya tutulan kişinin boynuna asılır.[4] Bu tedavi yöntemi bazı hastalıkların önceleri **büyü** ile de tedavi edilmeye çalışıldığını gösterir. Şair bir beyitte sevgilinin saçının gamı sebebiyle titreme nöbetleri geçirmekte ve bu hastalığının çaresini sevgiliye sormaktadır:

Zülfün gamıyla ditrer iken çağırup dirin
Dün ***sıtma****sı esîrine ayâ ne çâredür* (G.79/3)

Klasik Türk şiirinde en sık söz konusu edilen göz hastalıklarından olan **remed**[5], genel itibarla gözde meydana gelen her türlü ağrı olarak tarif edilmektedir. Kaynaklarda "göz yangısı"[6], "göz ağrısı, göz iltihabı"[7] şeklinde tanımlanan ve göz kapağını çepeçevre kaplayan bir iltihap olarak görülen remed hastalığının *remed-i mütekayyih* diye adlandırılan "irinli göz nezlesi"[8] türü de vardır. Bu illetin belirtilerinden birisi gözde kızarıklık oluşmasıdır.[9] Remed hastalarının gözlerine siyah, sarı yahut kırmızı kumaştan örtüler örtüldüğü[10] de kimi kaynaklarda ifade edilen bilgiler arasındadır. Bir beytinde bu göz rahatsızlığına değinen şair, onun tedavi şekillerinden biri olan gül suyu damlatılmasını da tavsiye etmektedir. Emrî, lalenin sevgilinin yanaklarına olan aşkından dolayı remed hastalığına yakalandığını, bu yüzden çiğ tanesinin her seher vakti lalenin gözüne gül suyu damlattığını söyleyerek hüsn-i tâlil sanatına başvurmuştur:

Ruhunçün aglamakdan kıldı tahsîl-i ***remed*** *lâle*
Gül-âb akıtsa tan mıdur gözine her seher jâle (G.470/1)

Remed hastalığının verdiği sıkıntılardan bahsettiği diğer beyitlerde şair, bu illetin sevgiliyi görmesini engellediğinden şikâyet eder. Bununla beraber *sürme*nin remed rahatsızlığına iyi geldiğini ifade eden Emrî, sevgilinin toprağına daima yüz sürmesini bu şekilde açıklamıştır:

Devâ-yı derd-i ***remed*** *olsa toprağı n'ola kim*

---

[3] Ahmet Talât Onay, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, (Ankara: Birleşik Yayınları, 2007), "Ahlât-ı Erbaa", 24.
[4] Mütercim Âsım Efendi, *Burhân-ı Katı*, haz. Mürsel Öztürk-Derya Örs, (Ankara: TDK Yayınları, 2009), "Rişte-i Teb", 632.
[5] Sona, "Klasik Türk Şiirinde Bir Göz Hastalığı: Remed", 683-704.
[6] Ekrem Kadri Onat vd., *Osmanlıca Tıp Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: TTK Yayınları, 2004), "Remed", 305.
[7] İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı, 2011), "Remed", 1020.
[8] Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (Ankara: Aydın Kitabevi, 2013), "Remed-i Mütekayyih", 1035.
[9] Aynacı, "Divan Şiirinde Geçen Göz Hastalıkları", 33.
[10] Onay, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, 322.

Hevâ-yı hâk-i derün kıldı tûtiyâyı türâb (G.56/3)
Mâni' oldı gül yüzüne bakmaga ey lâle-had
Dîde-i pür-hûnumı incitdi gayetle ***remed*** (Kt.56)
Remed *derdinden ey çeşmüm esîr-i tûtiyâ mısın*
Yâ hâk-i hûna müstagrak şehîd-i Kerbelâ mısın (Kt. 349)

Klasik Türk şiirinde sık karşılaşılan göz hastalıklarından birisi de "**göze ak düşmesi**"dir. Kaynaklarda bu hastalığın remed ve sebel gibi rahatsızlıklar sonucunda gözde hasıl olan beyazlık olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca göze ak düşmesinin "gözleri devamlı kapatmak ve göze ışığın hiç girmemesi sonucu oluştuğu belirtilir."[11] Gözün ak renge bürünüp göze perde inmesi şeklinde açıklanan bu göz rahatsızlığının günümüzde "katarakt"a karşılık geldiğine de değinilmiştir.[12] Bir beytinde Emrî, sevgili için döktüğü gözyaşlarını inciye benzetir ve sadefin içinde oluşanın inci olmadığını, sadefin *gözüne ak düştüğü*nü söylemiştir. Başka bir beyitte incinin pamuk içine konulması âdetini hatırlatan şair, gözünde meydana gelen beyazlıkları pamuğa teşbih etmiştir:

Dür-i dendânun içün dîdeden ey pâk-gevher
Sadefün ***gözine ak düş****di degüldür gevher* (G.133/1)
'Aks-i dendânun ***agarmış gözde*** *saklarsam n'ola*
Dürri 'âdetdür iderler penbe içinde nihân (G.361/3)

"Yürek oynaması, çarpıntı, yürek sıkıntısı"[13] olarak tanımlanan **hafakan**, kalpte meydana gelen tehlikeli bir titreme[14] şeklinde olabildiği gibi psikolojik bir rahatsızlık ve iç sıkıntısı biçiminde de karşımıza çıkar. Emrî Dîvânı'nda hafakan, bu özellikleri doğrultusunda kullanılır:

Düşürdi gönlüme hicrânun ıztırâbların
Bu hastanun gelüp oynatdı yüregin ***hafakân*** (G.409/2)

Bazı kaynaklarda "Genellikle vücudun bir yerinde deri ile birlikte derinin hemen altındaki kaslar hafifçe oynamak"[15] şeklinde tanımlanan **seğirmek**, bir hastalıktan çok umumiyetle gelecekte olacak bir olayın habercisi olarak görülen[16] bir durumdur. Bu nedenle oldukça rağbet gören bu hâl üzerine "seğir-nâme" adı verilen eserler kaleme alınmıştır. Bir beyitte Emrî, ayrılık acısını çeken gönül için *hafakan* gibi tehlikeli bir kalp çarpıntısı rahatsızlığının yalnızca bir *âzâ segirmesi* gibi geleceğini söyleyerek iki hastalığı aynı beyitte zikreder:

Dil-i bîmâruma ***a'zâsı segirmek*** *gibidür*
Iztırâb-ı elem-i fürkate nisbet ***hafakân*** (G.379/3)

Tebhâle; korku, endişe, bunalım yahut ateşli hastalık sonucunda genellikle dudakta oluşan içi sıvı dolu bir kabarcıktır. Bu hastalık günümüzde *uçuk* olarak karşılık bulur. Dîvân'da tebhâlenin korku sebebiyle oluşmasına değinilmiştir. Emrî, gökyüzünde görünen cisimlerin yıldız değil, *âh*ının korkusundan feleğin dudaklarında çıkan uçuklar olduğunu iddia etmiştir. Yine başka bir beyitte şair, goncanın üzerindeki çiğ tanelerinin bülbülün güçlü sadâsı korkusundan oluşan uçuklar olduğunu söylemiştir:

Tebhâle*ler çıkardı lebinde degül nücûm*
Âhum sadâsı çarhı ***belinlet****di Emriyâ* (G.3/5)
Gonca tıflın ***korkı****dupdur na'rasıyla 'andelîb*

---

[11] Aynacı, "Divan Şiirinde Geçen Göz Hastalıkları", 37.
[12] Ahmet Atilla Şentürk, *Taşlıcalı Yahyâ Beğ'in Şehzâde Mustafa Mesiyesi yahut Kanunî Hicviyesi*, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014), 138.
[13] Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, "Hafakan", 455.
[14] James W. Redhouse, *Müntehabât-ı Lügât-i Osmâniyye*, (Ankara: TDK Yayınları, 2016), "Hafakan", 123.
[15] Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, (Ankara: TDK Yayınları, 2011), "Seğirmek", 2057.
[16] Yusuf Ziya Sünbüllü, "Seğir-nâme ve Segirmek Manaları Üzerine Bir İnceleme", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Ensitüsü Dergisi* 32 (2007).

Leblerinde görinen jâle degül ***tebhâledür*** (K.100/2)

2. Tedavi Yöntemleri ve İlaçlar

Emrî, Dîvânı'nda dönemin bazı tedavi şekillerinden ve ilaç olarak kullanılan maddelerinden bahsetmiştir. Şairin yaşadığı dönemde mercimeğin kanı durdurma özelliği olduğuna inanılmış ve mercimek bu amaç doğrultusunda kullanılmıştır. Aşağıdaki beyitte şair, mercimeğin bu özelliğine vurgu yapmıştır:

Hâlün hayâli hûnı revân itdi dîdeden
Dirlerdi gerçi kat' idicidür demi ***'ades*** (G.222/2)

Halk hekimliğinde özellikle öksürüğe iyi geldiği düşünülen, şeker, su ve krem tartardan yapılan bir şeker çeşidi[17] olan **nebât (nöbet şekeri)**, Dîvân'da adı geçen bir tedavi maddesidir. Nöbet şekeri pek çok faydası sebebiyle bugün dahi aktarlarda satışı yapılan bir üründür. Emrî'nin bahsettiği şekliyle *nebât*, eskiden gözdeki kanı gidermek maksadıyla da kullanılmıştır:

Gözden olan demi kat' eyler iken Emrî ***nebât***
La'l-i şîrîn hayâli gözüm itdi tolu kan (G.380/5)

Daha çok Uzak Doğu coğrafyası ile iklimi müsait diğer ülkelerde yetişen bir ağacın zamkından elde edilen kâfur, beyaz renkli ve ağır kokulu bir maddedir.[18] Bu maddeden yapılan merhemin eski dönem tıbbında oldukça yaygın kullanıldığı kaynakların verdiği bilgiler arasındadır. Öyle ki klasik Türk şiirinde **kâfurî merhem** yahut **merhem-i kâfur** gibi kullanımlara sık rastlanılır. Bu merhemin ateş yanıklarına ve diğer çeşitli yaralara uygulandığı bilinir. Yara üzerine kâfur gibi şifalı bitkilerden hazırlanmış merhemin sürülmesine bir tıp terimi olarak "tîmâr" denildiğinin de burada ifade edilmesi yararlı olacaktır.[19] Emrî, aşkından dolayı ettiği âhların gökyüzünde yara açtığını, samanyolu galaksisi zannedilen bölümün ise bu yara üzerine tedavi maksadıyla konulmuş pamuk yahut sürülmüş kâfur merhemi olduğunu iddia eder:

Sipihre tîg-ı âhum yara açmışdur benüm ey meh
Degüldür kehkeşân yâ penbe yâ ***kâfurî merhemdür*** (G.161/2)
Hayâl-i tîr-i gamzen zahm-nâk itmiş-durur cismüm
Beyâz-ı dîde zahmına urupdur ***merhem-i kâfûr*** (G.155/3)

Genellikle tûtiyâ ve kühl olarak zikredilen **sürme**, güzellik kaygısı yanında gözün kuvvetlenmesi ve göze şifa vermesi sebepleriyle de kullanılan bir maddedir. Sürmenin menşei İsfahan şehridir. Klasik Türk şiirinde sık karşılaşılan bu maddenin şifalı olduğu, " 'İsmit' ile sürmelenin. Hem göze parlaklık verir, hem kirpiklerinizi büyütür"[20] hadis-i şerifinde de zikredilir. Âşığın sürme yerine gözlerine sürdüğü ise sevgilinin ayağının tozu ve toprağıdır. Dolayısıyla sürekli ağlamaktan görme yetisi zayıflayan âşık; sevgilinin, hatta sevgilinin atının yahut mahallesinin köpeğinin ayak tozunu gözlerine sürme yaparak göz sağlığına yeniden kavuşmayı amaçlar. Emrî Dîvânı'nda da sürme pek çok beyitte geçer. Beyitlerde şair, sürmenin İsfahan'dan gelmesi ve göze şifa olması özelliklerine değinmiştir:

N'ola görinmese gözüme ***kühl-i Isfehân***
Mir'ât-ı dîdem üzre anun hâk-i pâsı var (G.87/2)
Hâk-i pâyundan karanfül eylese ***kühl****-i basar*
Çeşm-i ma'lûlinde *bitmezdi anun mûy-ı sefîd* (G.72/3)

---

[17]Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, "Nöbet Şekeri", 938.
[18] Bayram Ali Kaya, "Klâsik Türk Şiirinde Şifâlı Bitkiler Üzerine Bir Deneme", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 15 (2015), 268; Onay, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, "Kâfûr", 219.
[19] Kemikli, "Divan Şiirinde Hastalık ve Tedavi", 31.
[20] Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, *Ramûz el-Ehadîs*. Çeviri: Abdülaziz Bekkine, *Ramûz el-Ehâdis (Hadisler Deryası)*, (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1997), 1/79.

*Çeşm-i zamâna **kühl-i cilâdur** gubârumuz*
Pîr-i tarîkatün sanemâ hâk-i râhıyuz (G.206/3)

Yukarıda bahsi geçen göz hastalıklarından birisi olan remed, Dîvân'da ifade edildiğine göre *serâb* ve gül suyu ile tedavisi sağlanabilen bir rahatsızlıktır. Şaire göre nasıl ki remed hastalığına kapılmış bir göze *serâb* iyi geliyorsa âşığın gözüne de sevgilinin şarap renkli dudağının hayali şifadır:

Mey-gûn lebün hayâli göze hôş gelür müdâm
*Çeşm-i **remed**-girifteye **nâfi'**-durur **serâb*** (G.32/2)
*Ruhunçün aglamakdan kıldı tahsîl-i **remed** lâle*
***Gül-âb** akıtsa tan mıdur gözine her seher jâle* (G.470/1)

Dîvân'da tedavi yöntemi olarak bahsedilen diğer unsurlar **tiryâk** ve **şişe çekmek**tir. Kaynaklarda yılan zehrinin işlenmesi sonucu elde edilen *tiryâk*in, akrep ve yılan zehirlenmelerinde kullanılan bir macun olduğu zikredilir. Emrî, *tiryâk*in yılan zehrine karşı panzehir olduğuna gönderme yapar:

Gam-ı zülfün komaz gönlümde la'lün
Yılan zehrini eyler def' tiryâk (G.280/4)

Şişe çekmek, soğuk algınlığı ve vücuttaki çeşitli ağrıların giderilmesi için başvurulan bir tedavi yöntemidir. Bir beyitte şair, akarsu üzerinde oluşan su kabarcıkları ile şişe çekmek arasında bir bağlantı kurmuştur:

*Bâd-ı âhumdan sirâyet itmese **yil zahmeti***
*Dem-be-dem âb-ı revâna **şîşe çekmezdi** habâb* (G.36/3)

Hadis-i şerifler doğrultusunda dinen de tavsiye edilen tedavi yöntemlerinden birisi kan aldırmaktır. Bu yöntemin, önceleri zehirlenmeleri ve yara enfeksiyonlarını önlemek, özellikle vücuttaki ağrıları dindirmek maksadıyla[21] sık başvurulan bir tedavi şekli olduğu söylenebilir. Dîvân'da bu tedavi şekli üzerine de tasavvur geliştirilmiştir:

Kan mı tutdı gonca-i hamrâyı bu dem ki tutar
*Şâh-ı gülden **fasd** için pîrûzeden neşter çemen* (Kt.2/8)

3. Diğer Unsurlar

Emrî Dîvânı'nda hastalık çeşitleri ve tedavi yöntemleriyle beraber tıpla ilgili diğer bazı kavramlara da yer verilmiştir. Sürekli hasta olan âşık, âşığın gönlü ve cânı için sevgili veya sevgiliyle ilişkili birçok şey bir tabip yahut hastahane yani şifa kaynağıdır. Bir beyitte hasta gönlünün sevgilinin gözünün köşesinde karar kılmış olduğunu söyleyen şair, bu durumu hasta ve hastahane ilişkisi ile açıklar. Bir hastanın bîmâr-hânede olması nasıl normal karşılanan bir durumsa hasta bir gönlün de şifa kaynağı olan sevgilinin vücudunda yer edinmesi o derece olağan bir vaziyettir:

Gönlüm ki kıldı kûşe-i çeşmünde hôş karâr
*Bir **hasta**dur ki meskeni **bîmâr-hânedür*** (G.82/2)

Kemiklerin içini dolduran yağlı bir madde olup vücut için hayati öneme sahip olan ilik, Dîvân'da bahsi geçen unsurlardandır. Bir beyitte Emrî, ayrılık üzüntüsünün hasta bedeninin kemiklerindeki iliğin tükenmesine sebep olduğunu ifade eder:

*Komamışdı derd-i hicrânun **ilik** ben **hastada***
*Ey kaşı yâ geldi tîrün oldı **magz-**ı üstühân* (G.364/2)

Güçten düşüp dermansız kalan hastalar, yürümekte zorlandıklarından bir baston yardımıyla gezmek durumunda kalabilmektedir. Hastaların bu hâline bir gönderme yapan Emrî, aşk hastalığına yakalandığı için bastona benzettiği âh dumanıyla dolaştığını söyler:

Dûd-ı âh ile gezer ışka düşelden Emrî
*Kişi **ehl-i maraz** olınca **'asâ** ile yürür* (G.147/5)

---

[21] Yeniterzi, "Divan Şiirinde Sağlık ve Hastalıklarla İlgili Bazı Hususlar", 97.

Dîvân'da günümüzde güncelliğini koruyan tıp terimlerinden olan cerrâh ve neşter kelimeleri de eski dönemlerde tababetle ilgili kullanılan unsurlar olarak karşımıza çıkar:

*Sîneden çün tîrinün **cerrâh** peykânın çeker*
Zahmumun agzından ol dem sanki dendânın çeker (G.116/1)
Kan mı tutdı gonca-i hamrâyı bu dem ki tutar
*Şâh-ı gülden fasd içün pîrûzeden **neşter** çemen* (Kt.2/8)

Tabîb-i cân, *tabîb-i dil ü cân* gibi terkipler klasik Türk şiirinde sevgili için yaygın olarak kullanılan ifadelerdendir. Emrî de bu terkiplere şiirlerinde yer vermiş ve sevgiliden şifa talebinde bulunmuştur. Yine hastalıkları iyileştirme ve âşığa yeniden can verme özelliklerinden dolayı sevgili, ölüleri diriltme mucizesine sahip olan Hz. İsa'ya teşbih edilmiştir:

*Ey **tabîb-i dil ü cân** lutf ile vir **şâfî cevâb***
Öle mi hasta gönül ire mi dermâna yine (G.497/2)
*Ol **cân tabîbi** çâre degül bir nazar kılup*
*İtmez bu **derd-mende devâyı** meded meded* (G.74/3)
*Hayâlün deyr-i dilde nakş idelden **ey Mesîhâ-dem***
***Tabîb-i câna** irdüm derdümi **dermân**a tapşurdum* (G.345/4)

Özellikle uzun süreli hastalıklar insan vücudunda farkedilebilir değişimlere neden olur. Sevgiliye olan aşkından dolayı hastalanan ve zayıflayıp iki büklüm olan Emrî, bazı beyitlerde bu durumuna değinerek boyunun *nûn* (ن) harfine benzediğini ifade etmiştir:

***Nûn** oldı kâmetüm ten-i mihnet-keşîde zâr*
*Peyveste kaşun eyledi ben **hastayınizâr*** (G.77/1)

Eskiden ahlât-ı erba'adan *sevdâ*nın insan vücudunda ağır basması sonucu hasıl olan bir rahatsızlık olarak görülen *sevdâyî* yahut *sevdâvî,* Dîvân'da söz konusu edilen hastalıklardandır. Bir beyitte kalemin siyah mürekkeple yazılar yazmasını şair, onun sevgilinin ayva tüylerine olan sevdası dolayısıyla kara kanlar kusmasıyla açıklar. Beyitte zehirlenme yahut bazı mide rahatsızlıklarında başvurulan ağza parmak sokulup midedekilerin dışarıya çıkarılması yönteminin işlenmesi de Dîvân'da tababetle ilgili kullanımlar arasında yerini alır:

*Agzına barmak bıragup kara kanlar ***kay'** ider*
*Ol hat-ı reyhân içün **sevdâyî** olmışdur devât* (G.58/3)

Klasik Türk şiirinde sevgilinin gözü baygın bakışları nedeniyle çoğu zaman hastaya teşbih edilmiştir. Yine şeklinden dolayı göze benzetilen nergis çiçeği de zaman zaman hasta olarak anılır. Emrî Dîvânı'nda nergisin ve sevgilinin gözünün bu yönleriyle ele alınıp *bîmâr* şeklinde zikredildikleri görülür:

*'Ayn-ı 'ömrüm benüm ol **nergis-i bimâra** fedâ* (Mrb.1)
*Gerekse derd ile dön çeşm-i dilber gibi **bîmâre*** (Mrb.3)

SONUÇ

Klasik Türk edebiyatı edebî metinlerinin muhteva yönünden incelenmeleri, onların günlük yaşamla iç içe olduklarının gösterilmesi açısından önemlidir. Bu tür çalışmalar yapıldıkça klasik dönem edebî metinlerinde halkın giyim kuşamı, yiyecek içeceği, dinî yaşantısı, eğlence hayatı, sevinci, hüznü, mesleği, konuşma biçimi, eleştirdiği noktalar, musiki aletleri, haberleşmesi ve sağlığı gibi daha pek çok yönüne ayna tutulduğu görülmektedir.

Çalışmamızda XVI. yüzyıl klasik Türk edebiyatının önemli şairlerinden Emrî'nin, şiirleri tababetle ilgili unsurlar çerçevesinde incelenmiştir. Bu inceleme neticesinde şairin dönem insanlarının birçok yönünü olduğu gibi sağlık ve sağlıkla ilgili hususlarını da yansıttığı görülmüştür. Emrî sıtma, sarılık, remed, göze ak düşmesi, tebhâle, hafakan ve âzâ seğirmesi hastalıklarını şiirlerinde kullanmıştır.

Dîvân'da bazı rahatsızlıkların dönem şartlarındaki tedavi yöntemleri de zikredilmiştir. Buna göre mercimeğin kanı durdurmak, nebât (nöbet şekeri)'ın ise gözdeki kanlanmayı kesmek maksadıyla kullanıldığı ifade edilir. Ayrıca *kâfur*dan yapılan merhemin çeşitli yaralara uygulandığı, sürmenin de göz sağlığı için yaygın olarak kullanıldığı elde edilen bilgiler arasındadır. Emrî, remed diye isimlendirilen göz hastalığına gül suyunun iyi geldiğine de değinir. Bir beyitte özellikle yılan ve akrep zehirlenmelerinde, yılan zehrinin bazı işlemlerden geçirilmesi sonucu oluşan *tiryâk*in kullanıldığı söylenir. Bazı vücut ağrılarının giderilmesi maksadıyla uygulanan *şişe çekilmesi* ve *kan aldırılması* Dîvân'da söz konusu edilen diğer tedavi yöntemleridir. Öte yandan bîmâr, bîmâr-hâne, ilik, magz-ı üstühân, maraz, asâ, cerrâh, neşter, tabîb, Îsâ, Mesîh, sevdâyî, kan kusmak gibi ifadeler Dîvân'da tababetle ilgili zikredilen terimlerdendir.

KAYNAKÇA

Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî. *Ramûz el-Ehadîs*. Çeviri: Abdülaziz Bekkine, *Ramûz el-Ehâdis (Hadisler Deryası)*. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1997.

Akalın, Şükrü Halûk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları, 11. Baskı, 2011.

Aynacı, Mihrican. "Divan Şiirinde Geçen Göz Hastalıklarının Klâsik Dönem Tıp Metinleri Ekseninde Değerlendirilmesi". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 9, (2012), 29-48.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı, 2. Baskı, 2011.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 30. Baskı, 2013.

İnalcık, Halil. *Şâir ve Patron – Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Baskı, 2005.

Kaya, Bayram Ali. "Klâsik Türk Şiirinde Şifâlı Bitkiler Üzerine Bir Deneme", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 15 (2015), 263-314.

Kemikli, Bilal. "Divan Şiirinde Hastalık ve Tedavi". *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 19-36.

Mütercim Âsım Efendi. *Burhân-ı Katı*. haz. Mürsel Öztürk - Derya Örs. Ankara: TDK Yayınları, 2. Baskı, 2009.

Onay, Ahmet Talât. *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*. haz. Cemal Kurnaz. Ankara: Birleşik Yayınları, 2007.

Redhouse, S. James W. *Müntehabât-ı Lügât-i Osmâniyye.* Ankara: TDK Yayınları, 2. Baskı, 2016.

Redhouse, S. James W. *Turkish and English Lexicon*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 4. Baskı, 2011.

Saraç, M. A. Yekta. *Emrî Divanı*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2002.

Sona, Fatih. "Klasik Türk Şiirinde Bir Göz Hastalığı: Remed". *Prof. Dr. Ahmet Mermer Armağanı*. ed. Neslihan Koç Keskin – Muvaffak Eflatun. 683-704. Ankara: Akçağ Yayınları, 2018.

Sünbüllü, Yusuf Ziya. "Seğir-nâme ve Segirmek Manaları Üzerine Bir İnceleme". *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Ensitüsü Dergisi* 32 (2007), 53-69.

Şentürk, Ahmet Atilla. *Taşlıcalı Yahyâ Beğ'in Şehzâde Mustafa Mersiyesi yahut Kanunî Hicviyesi*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014.

Unat, Ekrem Kadri vd. *Osmanlıca Tıp Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TTK Yayınları, 2004.

Yeniterzi, Emine. "Dîvan Şiirinde Sağlık ve Hastalıkla İlgili Bazı Hususlar". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/4 (1999), 87-103.

SONUÇ

Sağlık insanoğlu için hayati bir meseledir. İlk medeniyetle birlikte sağlıkla ilgili beşerî tecrübeler de kayda geçirilerek nesilden nesle aktarımı sağlanmıştır. Baştan itibaren hastalıkların teşhis ve tedavisinde, dönemin bilgi, birikim, tecrübe, teknik ve kültür düzeyine göre büyü, doğaüstü güçler ve bitkilerle yapılan ilk tedavi şekillerinden bugün DNA analizlerine kadar inen modern bilimsel yöntemlere kadar birçok farklı yöntemler ve teknikler kullanılmıştır. Tıp alanındaki baş döndürücü gelişmeler neticesinde ulaşılan günümüz sağlık uygulamalarında geçmiştekibazı tedavi şekilleri hala geçerliliğini korurken, diğer bazı tedavi şekil ve yöntemleri ise batıl inanç, dinsel-büyüsel pratikler olarak değerlendirmektedir.

Her konuda olduğu gibi sağlık konusunda da insanlara isabetli ve olumlu inanç desteği sunmak vicdani ve toplumsal bir görevdir. Bütün dinlerin temel amaçlarından biri, hiç kuşkusuz, mensuplarına mutluluk verici bir yaşam tarzı sunmaktır. Bunu yaparken din, sadece inanç ve ibadet ilkeleri tetkin etmekle yetinmez, aynı zamanda ruh ve beden sağlığına ilişkin de önemli bazı ilkeler önerir. Bu yönüyle din, gerek fiziksel/bilişsel gerekse psikolojik ve ahlakibakımdan tutarlı ve dengeli, toplumla bütünleşmiş, sosyal ilişkilerinde ölçülü, ümit ve beklentilerinderasyonel bir kişilik tipinin oluşmasında önemli bir rol oynar.

İslâm; din, can, akıl, nesil ve malı, korunması gereken beş zorunlu esas (zarûriyât'ı-hamse) olarak kabul eder. Bu esaslar, özellikle de canı ve aklı koruma zarureti, İslâm'ın ruh, zihin ve beden sağlığını koruma altına alma gayesini doğrudan ortaya koyar. Hastalık öncesi korunma yöntemlerinden hastalık sonrası tedavinin meşruiyetine kadar sağlıkla ilgili hemen her safhada söyleyecek bir sözü bulunan İslâm'da, hastalığın tedavisi kadar doktor ve hasta haklarının korunması da önemlidir.

İslâm kültüründetemizlik imanın yarısına denk görülür. Bu, hem maddî hem manevî temizliği kapsar. Manevî temizlik, emrâz-ı kalbiyye denilen manevî hastalıkların, yani kötü ahlâkın kalpten sökülüp atılmasıyla, maddî temizlik de bedensel hastalıklara yol açması muhtemel varlıklarla yer ve ortamlardan uzak durulmasıylaolur.

Kur'an manevî hastalıklara çözüm ürettiği gibi maddî hastalıklara karşı da çözümler önerir. Bu bağlamda tarihte karşılaşılan bazı hastalıklara yaklaşımıylabir taraftan bedensel hastalıklara karşı gerçekçi tedavi yöntemlerinin araştırılmasını teşvik ederken, diğer taraftan cahiliye döneminin mitoloji ve astroloji karışımı tedavi uygulamalarına karşı uyarır.

Hastalıkların çıkmadan önce tedbirlerin alınması anlamına gelen Koruyucu Hekimlik, Hz. Peygamber'in sağlık anlayışında önemli bir yer tutar.Koruyucu Hekimlik, bir başka deyişle, Hıfzıssıhha,Hz. Peygamber'in (s.a.s.), insan sağlığıyla ilgili tasarruflarını bütüncül bir şekilde ortaya koyan, bedensel ve ruhsal, bireysel ve sosyal yönden tam bir iyilik halini temsil eden sağlığın muhafazasını ve hastalığın önlenmesini merkeze alan, tedaviyi hekimlere bırakmakla beraber hukukunu/ahlakını kendisi belirleyen, bu arada geleneksel bazı tamamlayıcı tedavi yöntemlerini de öneren yaklaşımıdır.

Kur'an ve Sünnet birlikteliğiyle oluşan ve "Her hastalığın muhakkak bir tedavisi vardır." görüşünün hâkim olduğu İslâm kültüründe; Koruyucu Hekimlikle ilgili şu ilkelere

dikkat çekilmiştir: Sağlık bir nimet ve emanettir. Sağlıklı beslenme, dinlenme ve yeteri kadar uyuma alışkanlık haline getirilmelidir. Birçok hastalığın sebebi olan kan, ölü ve vahşî hayvanlar yemek kültüründen çıkarılmalıdır. Hayvansal ürünler hazırlanırken koruyucu tedbirler alınmalı, çiğ etler tüketilmemelidir. Her zaman ve mekânda temizliğe dikkat edilmelidir. Yemekten önce ve sonra, tuvalet ihtiyacı giderdikten sonra eller muhakkak yıkanmalıdır. Gerek ibadetlerin kabulü için gerekse hastalıklara karşı korunma tedbiri olarak kirli cisimler ve yüzeylere temastan kaçınılmalıdır. Beden, elbise ve çevre temizliğine özen gösterilmelidir. Ağız ve diş sağlığına dikkat edilmelidir. Bulaşıcı hastalıklarda karantina şartlarına riayet edilmelidir. Bulaşıcı hastalığa yakalananlar, bulundukları mekânda kalmalıdırlar. Bulaşıcı hastalıkların bulunduğu yerlere ve ortamlara gitmekten kaçınılmalıdır. Sağlık işleri ehline verilmelidir. Hastalığın teşhis ve tedavisinde erken davranılması, iyileşmede kritik bir öneme sahiptir. Ayrıca inanç, ibadet ve duanın da ruhî motivasyon ve moral destek sağlaması yönündenruhsal rehabilitasyonlar ve fiziksel tedavilerdeki olumlu etkisi inkâr edilemez.

İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma ilkesi üzerine kurulan İslâm hukuk sistemi sedd-i zerâiyi, yani önleyici tedbirlerle insana zarar verebilecek her türlü iş ve eylemi önceden bertaraf etmeyi ilke edinmiştir. Bugün tıbbın yarısı olarak kabul edilen koruyucu hekimlik bu mantık üzerine kurulmuştur. İnsanın beden ve ruh sağlığını aynı anda temin eden bu ilke, insana zarar verebilecek her türlü faaliyeti, önleyici tedbirler ve caydırıcı cezalarla önlemeyi hedeflerken, insana yarar sağlayan her türlü söylem ve eylemi de iyilik kategorisinde değerlendirerek ödüllendirmeyi amaç edinmiştir.

İslâm dini hastalıkları önleme ve tedavi etme bağlamında sadece bir takım öneri ve tavsiyeler vermekle kalmamış, ilk dönemlerden itibaren bu yönde somut adımlar da atarak gelecek nesillere rehberlik etmiştir. Bireyin dünyevi ve uhrevi faydası için evrensel kurallar getiren İslâm'ın genel olarak ilme verdiği ihtimamın bir neticesi olarak tıp ilmi de hızla gelişerekdaha hicrî birinci ve ikinci asırlarda İslâm dünyasının hayati disiplinlerinden birisi durumuna gelmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde Medine'de kurulan bir türsahra çadırı ve "Dâru'ş-Şifâ" adı verilen sağlık ocağıyla kurumsallaşmaya başlayan tedavi merkezleri de zamanla gelişerek bugünbilim ve teknolojideki gelişmelere paralel olarak her türlü hastalığın tedavi edildiği tam donanımlı hastanelere dönüşmüştür.

Salgınları önleme bağlamında da Müslüman otoritelerce, hac gibi muhtelif coğrafyalardan çeşitli milletlerin katılımıyla gerçekleştirilen toplu ibadetler yoluyla dünya ölçeğinde yayılma eğilimi gösteren veba ve kolera gibi salgın hastalıkların pandemiye dönüşmesini önlemeye matuf olarak tedâbîr-i sıhhiye ve tahaffuziyye adıyla temizlik, karantina, muayene istasyonlarını ve modern tıbbi araç gereçlerin artırma gibi bir takım tedbirlere başvurulduğu görülür.

Öneriler

İslâm'ın, Kur'an ve Sünnet bütünlüğünde insanın maddive manevî temizliğini aynı düzlemde ele aldığı görülmektedir. Bireyin ruh ve beden sağlığının korunması sağlıklı bireylerin ve toplumların inşası için temel başlangıç noktasıdır. Bu nedenle sağlıklı olmak, aynı zaman Allah-varlık-insan ilişki düzleminde Hakkın belirlediği yerde ve Hak üzere uygun bir konumda olmaktır. Bunun için de birey, hem ruh ve beden sağlığını korumalı hem de toplumun ruh ve beden sağlığını korumada gerekli tedbirleri almalı, ayrıca bütün bunları Allah Teâlâ'ya karşı kulluğunun gereği olarak gerçekleştirmelidir.

Yaşanan salgının acı veren sonuçları devletimizin tüm kurumlarınca hafifletilmeye çalışılmakla birlikte, bizlerin de birey, sosyal grup ve toplum olarak inanç temelli bir hassasiyetle üzerimize düşeni yapmamız gerekmektedir. Ayrıca İslâm'ın

belirlediği sağlık ilkelerinin tüm boyutlarda karşılık bulabilmesi için akademik bir zemin oluşturulması ve ilgili bilginin kurumsal düzlemde işlerlik kazanmasında gerekli katkıların sunulması da elzemdir.

COVİD-19 virüsünün gerek kaynağı gerekse bulaşma yolları ve tedavi yöntemlerine yaklaşım konusunda modern tıbbın yaklaşımıyla büyük oranda örtüşen İslâm'ın temel kaynaklarında fert ve cemiyetin ruh ve beden sağlına dair yer alan naslar, bilim insanlarınca da tarafsız bir gözle ve bilimsel yöntemlerle yeniden değerlendirilerek bir bütünlük içerisinde modern insanın hizmetine sunulmalıdır. İslâm dinine karşıdışa vurulan ve bir tür cinnet halini yansıtan İslâmofobiya gibi duygusal ve tarihsel tepkiler bu hizmete mani olmamalıdır.

Son olarak mevcut pandemi sürecinde COVİD-19 virüsüne yakalanan hastalarımıza Yüce Allah'tan acil şifalar, hayatını kaybedenlere rahmet, yakınlarına ve sevenlerine başsağlığı ve sabrı cemiller dileriz.

Bilindiği gibi tüm dünyaya yayılan ve pandemi olarak kabul görülen önemli bir salgınla birlikte yaşamaktayız. Bu konuda iki önemli terim olarak "İSLÂM" ve "SAĞLIK" terimlerine dikkatleri çekmek istemekteyiz. Bu temayı seçmemizin maksadı, insanî ve İslâmî hassasiyetin önemli iki unsuru olan "din" ve "sağlık" konusuna vurgu yapmaktır. Zira İslâm dini insan hayatına ve sağlığına büyük önem vermiştir. Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hadislerinde hayat ve sağlığın Yüce Allah'ın insana en büyük emaneti ve nimeti olduğu beyan edilmektedir. Böylece bunların korunmasının hem dinî, hem de insanî bir görev olduğu hatırlatılarak insan sağlığının korunması emredilmiştir. İslâmî anlayışa göre hastalıklardan korunmak, tedaviden önce dikkat edilmesi gereken bir görevdir. Zaten günümüz tıbbının da en önemli konusu da koruyucu hekimliktir. Dolayısıyla İslâm'ın tıp anlayışıyla günümüz tıp anlayışı bu noktada paralellik arz etmektedir. Buradan da şunu anlamaktayız ki son birkaç asırda bazılarınca iddia edilenin aksine "bilim" ile "din" arasında hiçbir çatışma söz konusu değildir. Bir fizikçi bilim insanı olarak şunu rahatlıkla söyleyebilirim ki, bu tür çatışma söylemleri derin analizden ve bilimsel objektiflikten mahrum bir takım yanlış algılardan kaynaklanmaktadır. İşte elinizdeki çalışmamızın bu açıdan da önemli mesajlar vereceğine inanmaktayız.

Prof. Dr. Abdulhalik KARABULUT
AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ REKTÖRÜ