



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**ABDÜLLATİF el-BAĞDÂDÎ'nin KİTABÜ'N-NASİHATEYN
ADLI ESERİ: TAHKİK Lİ NEŞİR ve MUHTEVA ANALİZİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Enes TAŞ

BURSA – 2011



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**ABDÜLLATİF el-BAĞDÂDÎ'nin KİTABÜ'N-NASİHATEYN
ADLI ESERİ: TAHKİKİLİ NEŞİR ve MUHTEVA ANALİZİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Enes TAŞ

Danışman:

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

BURSA – 2011

T. C.

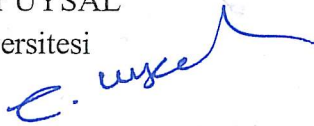
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

..... Felsefe ve Din Bilimleri..... Anabilim/Anasanat Dalı,
..... İslam Felsefesi..... Bilim Dalı'nda2008.2.1007..... numaralı
..... Enes..... Taş.....'in hazırladığı
"Abdullah İbni Bağdadî'nin Kitâbu'l-Nasihatayn adlı eserini tahkiki neşir ve muhteva analizi
.." konuluYüksek Lisans..... (Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta—Yeterlik
Tezi/Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı, 19./07./2011 günü 11:00 - 12:00 saatleri arasında
yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının
.....başarılı..... (başarılı/başarısız) olduğunaoybirliği..... (oybirliği/oy
çokluğu) ile karar verilmiştir.


Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI
Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Enver UYSAL
Uludağ Üniversitesi



Üye
Yrd. Doç. Dr. Hidayet PEKER
Uludağ Üniversitesi



19./07./2011

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Enes TAŞ
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: İslam Felsefesi
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: x + 132
Mezuniyet Tarihi	:
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

ABDÜLLATİF el-BAĞDÂDÎ'nin KİTABÜ'N-NASİHATEYN ADLI ESERİ: TENKİTLİ NEŞİR ve MUHTEVA ANALİZİ

Bu eser, Abdülatif el-Bağdâdî'nin tıp ve felsefe konusunda insanlara iki nasihatinden oluşmaktadır. Eserin birinci bölümünde Bağdâdî, İbn Sina'nın yöntemlerini kullanan kendi döneminin tabiplerini ve onların uygulamalarını eleştirmektedir. Bu eleştirilerde Bağdâdî'nin çıkış noktası, Hipokrat ve özellikle Galen gibi kadim filozof ve tabiplerin tedavide uyguladığı metotların terk edilmiş olmasıdır. Eserin ikinci bölümünde ise Bağdâdî felsefe hususunda İbn Sina ve takipçilerini eleştirmektedir. Bu eleştirilerin temelinde de İbn Sina ve takipçilerinin Eflatun ve Aristoteles felsefesini kendilerine göre yorumlamaları ve bu felsefenin bölümleri üzerinde kendilerine göre tasarruflarda bulunmaları vardır. Çünkü Bağdâdî'ye göre felsefe Eflatun ve Aristoteles felsefesini anlamak ve öğrenmekten ibarettir.

Anahtar Sözcükler:

Abdülatif el-Bağdâdî, tıp, felsefe, nasihat, eleştiri, Aristoteles, Eflatun, Hipokrat, Galen

ABSTRACT

Name and Surname : Enes TAŞ
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy and Religion Sciences
Branch : İslamic Philosophy
Degree Awarded : Master
Page Number : x + 132
Degree Date :
Supervisor : Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

ONE OF ABDULLATIF BAGHDADI'S BOOK CALLED TWO PIECES OF ADVICE: CRITICAL PROSE AND CONTENT ANALYSIS

This study consists two advices of Abdullatif al-Baghdadi about medicine and philosophy to human. First chapter of study, al-Baghdadi criticizes physician using Ibn Sina methods and practices in his time. The starting point of Abdullatif critic is the abandonment of Hippocrates and ancient philosophers methods especially like Galen use in treatment by physicians. The second chapter of the study Baghdadi regarding to philosophy criticizes Ibn Sina and his followers. The basis of this criticism is that Ibn Sina and his followers interpreted Platon and Aristoteles philosophy according to themselves and also they made alteration to their philosophy chapters. Because according to Baghdadi philosophy is about learning, understanding the philosophy of Platon and Aristoteles.

Key Words:

Abdullatif al-Baghdadi, medicine, philosophy, advice, critic, Hippocrates, Galen, Platon, Aristoteles,

ÖNSÖZ

İslam felsefe geleneğinin tam manasıyla anlaşılması, kapalı yönlerinin açığa çıkması için bu geleneğin merkezî şahsiyeti kabul edilen İbn Sina'ın anlaşılması şarttır. Bu geleneğin merkezinde yer alan İbn Sina, kendisinden sonra ortaya çıkan felsefî geleneği derinden etkilemiştir. Bu etkileşim bazen İbn Sina geleneğini destekleyen mahiyette bazen de eleştirel mahiyette ortaya çıkmıştır. Fârâbî ekolüne mensup kabul edebileceğimiz Abdüllatif el-Bağdâdî de İbn Sina geleneğini eleştiren filozoflardan biridir.

Abdüllatif el-Bağdâdî'nin İbn Sina'yı ve onun takipçilerini tıp ve felsefe konusunda eleştirdiği Kitabü'n-Nasihateyn adlı risalesi üzerine yapılan bu çalışma, Bursa İnebey Elyazmaları Kütüphanesi'nde Hüseyin Çelebi 823 numarada kayıtlı mecmuanın 62-101. Varakları arasında yer alan ünik nüshadan hareketle ortaya çıkmıştır. Risalenin tek nüsha olması her ne kadar çalışmayı zorlaştırsa da hattının okunaklı oluşu, tereddüde düşülen yerlerin çok aza inmesini sağlamıştır. Abdüllatif'in eseri üzerine çalışmaya karar verildiği anda ilk olarak, tezin ikinci bölümünü oluşturan, Arapça metnin ortaya çıkması için elyazması metin üzerinde –farklı zamanlarda ve farklı hocalarla- bir dizi okuma gerçekleştirildi. Risalenin yazıldığı dönem itibariyle elyazmasında günümüzde “hemze” ile yazılan kelimeler “yâ” harfiyle yazılmıştı. Bu gibi kelimelerde metinde “hemze” tercih edildi ve bu durum Arapça metnin başında dipnotlarla belirtildi. Ayrıca satır dışında yer alan kelime ve ifadeler de, eserdeki işaretler ve cümlenin anlamı dikkate alınarak mümkün olduğunca en doğru yere konulmaya çalışıldı ve satır dışındaki bu kelimeler dipnotlarla belirtildi. Daha sonra eserde geçen âlim, kitap, ilaç, hastalık ve yer isimleri tahkik edilmeye çalışıldı. Bu tahkik sırasında ilaç ve hastalık isimlerinde İbn Sina'nın “el-Kanun fi't-Tıb” adlı eserinden ve eski tıp terimleriyle ilgili bazı makalelerden yararlanıldı. Kanun'da terim anlamı açısından bilgi bulunmayan bazı hastalık ve ilaç adlarında lügat anlamı itibarıyla açıklama yapıldı. Bu tahkikler üzerinden de Bağdâdî'nin, İbn Sina'ya yönelttiği eleştirinin genel çerçevesini ortaya çıkarmayı amaçlayan ve tezin birinci bölümünü oluşturan muhteva analizi ortaya konulmaya çalışıldı. Elyazması bir risalenin tahkik sürecinin zorluğunu da göz önüne alarak, ortaya çıkacak hatalardan araştırmacıları uzak tutmak amacıyla, araştırmacıların risalede aradıkları bir konuyu kolayca bulmaları ya da eserin içeriğine dair genel bir izlenim edinmeleri için ikinci bölümün sonuna bir indeks koymanın da faydalı ve gerekli olduğu görüldü.

Bu çalışma, iki yıllık, yorucu ve yorucu olduğu kadar da keyifli bir sürecin sonunda meydana geldi. Çalışmamız sırasında ortaya çıkan problemlerde ve ümitsizliğe düştüğümüz zamanlarda, bizi cesaretlendiren ve bu eserin her aşamasında, hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan değerli hocam Prof. Dr. Yaşar Aydınlı'ya özellikle teşekkür etmem gerekir. Ayrıca değerli tashih ve teklifleriyle eserin anlaşılmasında katkılarını esirgemeyen Prof. Dr. Eyman Tealeb ve Doç. Dr. İsmail Güler'e de şükranlarımı sunarım. Tahkik ve tahlillerin bir araya getirilme sürecinde bana yardım eden, değerli dostum Abdullah Çakmak'a ve en sıkıntılı zamanlarda yardımına koşan, ilim yolunda mesai arkadaşım Münir Yaşar Kaya'ya da ayrıca müteşekkirim. Son olarak bugünlere gelmemde maddî-manevî emeğini esirgemeyen muhterem anne-babama ve hayat yolunda önümde giderek yolumu aydınlatan değerli ağabeylerime de minnettârim.

Gayret bizden, başarı Allah'tandır.

Enes Taş

Bahçelievler, Haziran 2011

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1
ABDÜLLATİF el-BAĞDÂDÎ	4
A. Hayatı ve İlmî Seyahatleri	4
Bağdat	8
Musul	9
Şam	10
Kudüs	11
Kahire	12
Kudüs	13
Şam	13
Kahire	14
Kudüs	14
Şam	14
Halep ve Erzincan	14
Bağdat	15
B. Eğitim Hayatı Boyunca Okuduğu Kitaplar	15
C. Abdülatif el-Bağdâdî'nin İlim Talebelerine Tavsiyeleri	19
D. Abdülatif el-Bağdâdî'nin Eserleri	22

I.BÖLÜM

ABDÜLLATİF el-BAĞDÂDÎ'NİN KİTABÜ'N-NASİHATEYN ADLI ESERİNİN MUHTEVA ANALİZİ

KİTABÜ'N-NASİHATEYN	26
1. TIP HUSUSUNDA NASİHAT	26
2. FELSEFE HUSUSUNDA NASİHAT	44
a. Bağdâdî'ye Göre Eflatun Felsefesi	46
b. Bağdâdî'ye Göre Aristo Felsefesi	50
c. Bağdâdî'nin Kendi Dönemi Filozoflarını ve İbn Sina'yı Eleştirisi	57

II. BÖLÜM

ABDÜLLATİF el-BAĞDÂDÎ'NİN KİTABÜ'N-NASİHATEYN ADLI ESERİNİN ARAPÇA METNİ

كتاب النصيحة حَتِين	73
SONUÇ	125
ARAPÇA METİN İNDEKSİ	128
KAYNAKÇA	130
ÖZGEÇMİŞ	132

KISALTMALAR

a.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
a.g.md.	: Adı Geçen Madde
a.g.tb.	: Adı Geçen Tebliğ
a.g.tz.	: Adı Geçen Tez
a.y.	: Aynı yer
b.a.	: Eserin bütününe atıf
Bkz.	: Bakınız
bkz. aş.	: Eserin kendi içinde aşağıya atıf
bkz. yuk.	: Eserin kendi içinde yukarıya atıf
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
k.g.	: Karşı görüş
karş.	: Karşılaştırınız
m.	: Miladî
md.	: Madde
nu.	: Numara

p.	: Page
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfadan sayfaya
ty.	: Basım tarihi yok
v.dğr.	: Ve diğeri
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
Vol.	: Volume
vr.	: Varak
vs.	: Vesaire
y.y.	: Basım yeri yok

GİRİŞ

İslam felsefe ekolünün, Grek filozofların eserlerinin Süryaniceden ve Grekçeden Arapçaya yapılan tercümeleriyle başladığı kabul edilebilir. Yapılan ilk çeviriler daha çok pratik ilimler ve tıbbî metinlerdi. İlk dönemlerde pratik ve tıbbî eserlere ek olarak bazı ahlakî ve hikemî eserler de tercüme edilmeye başlanmıştı. Çeviri faaliyetleri daha çok seçkin ve asillerin himayesi altında yapılıyordu. Ahlakî ve hikemî eserlerin edebî formları seçkinler arasında daha çok rağbet görüyordu. Bu da mütercimleri hamilerinin istekleri doğrultusunda daha çok pratik ilimlerle ilgilenmeye yönlendiriyordu. Grek ilimlerinin nazarî yönüne ilgi daha sonra ortaya çıkmıştı. İlk olarak pratik ilimleri Arapçaya çeviren mütercimler, bu alanda kazandıkları maharet ile daha sonra nazarî ilimlerin çevirilerine yöneldiler. Nazarî ilimlere ilginin başlamasının sebeplerinden birisi –belki de en önemlisi- Grek Felsefesinin, kelimâ tartışmalarda sonuca ulaşmak için yeni yöntemler sunuyor olmasıydı. Bu şekilde başlayan tercüme faaliyetleri, Emevî Emiri Halid b. Yezid, Abbasî Halifesi Me'mun ve İranlı Vezir Ca'fer el-Bermekî gibi önemli şahsiyetlerin gayretleriyle daha da yaygınlaştı.¹

İslam felsefe geleneğinin ilk temsilcileri bu tercüme yoluyla Grek üstatların eserleriyle tanışmışlardı. Klasik dönemin müellifleri Grekçe bilimsel eserlerin (tıp, fizik ve astroloji gibi) yanı sıra Aristoteles üzerine yazılan şerhleri, Plotinus ve Proclus gibi Yeni-Eflatuncular tarafından yazılan eserleri de okumuşlardı.² Bu geleneğin ilk döneminde, Fârâbî'nin ilk ve en büyük temsilcisi olduğu, Meşşâî geleneğin hâkimiyeti göz ardı edilemeyecek düzeydeydi. Söz konusu Meşşâî gelenek, felsefeyi Aristoteles'in eserlerini anlamak ve açıklamaktan ibaret görüyordu. Fârâbî'nin öncülüğündeki bu gelenek Endülüslü filozoflar tarafından takip edilmiş ve İbn Rüşd'de zirvesine ulaşmıştı. Bununla birlikte İslam felsefe geleneği sadece Aristoteles ve onun eserleri üzerine yazılan şerhlerden ibaret değildir. Bu gelenekte Yeni-Eflatuncuların orijinal eserleri de önemli bir yer tutmaktadır. Hatta bu gelenek içerisinde Aristotelesçilik ve Yeni-Eflatunculuk arasında kesin bir ayırım yapmak mümkün değildir. Çünkü İskender Afrodisî dışında, Aristoteles'in eserlerine şerh

¹ Macit Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İklim Yay. İstanbul, 1992, ss. 5-7.

² ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, **İslam Felsefesine Giriş**, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay. İstanbul, 2007, s. 3.

yazan bütün Yunanlı şârihler Yeni-Eflantuncudur. Bu sebeple İslam felsefe geleneğine hangi açıdan bakılırsa bakılsın Yeni-Eflatunculuk göz ardı edilmemesi gereken temel noktadır.

Klasik geleneğin bir diğer önemli yönü de kelamın Arapça felsefe eserleri üzerindeki etkisidir. Bunun en önemli örneği olarak da Kindî zikredilebilir. Bu etkiler klasik dönemin en mühim ve en büyük filozofu İbn Sina'yı anlamak açısından son derece önemlidir. İbn Sina, Aristoteles'i anlama hususunda Yeni-Eflatuncu gelenekten faydalanmış, aynı zamanda kelam geleneğinin meseleleriyle de ilgilenmiştir. Bu sebeple Arapça felsefe geleneği, İbn Sina'nın çalışmalarına yol açan ve onun çalışmalarından kaynaklanan bir gelenek olarak kabul edilebilir. İbn Sina'nın vefatından sonra kaleme alınan bütün Arapça felsefî eserler, İbn Sina'ya çoğunlukla da eleştirel olarak cevap niteliği taşımaktadır.³

İbn Sina, Arapça felsefe geleneğinin iki hâkim anlayışını yani Plotinus ve Proclus'un eserleriyle beraber, Kindî çevresinin Yeni-Eflatunculuğunu ve Fârâbî okulunun yani Bağdat Meşşâîlerinin Aristotelesçiliğini büyük bir maharetle bir araya getirmiştir. Bu iki hâkim anlayışın ilki, felsefeyi, İslam'ı savunma uğruna feda ettiğinden dolayı felsefî bir ilgisizliğe, ikincisi de, felsefeyi, çağın meselelerinden uzak bir şekilde ele aldığı için toplumsal bir ilgisizliğe mahkûm etmiştir. İbn Sina'nın eserlerinde ilgisizliğe mahkûm bu iki anlayışı büyük bir ustalıkla harmanlaması ve toplumun çalışmalarına gösterdiği ilgi sonucunda da kaçınılmaz olarak İbn Sina'ya her iki anlayışın temsilcileri tarafından eleştiriler yöneltilmeye başlanmıştı. İslam felsefe geleneğinin yerli yerine konularak anlaşılması için İbn Sina'nın eserlerinin, görüşlerinin ve kendisinden sonraki dönemlere etkilerinin, ona yöneltilen tüm eleştirilerle birlikte, anlaşılması gerekmektedir. Meşşâî geleneğe mensup kabul edebileceğimiz Abdüllatif el-Bağdâdî (ö. 1231) de İbn Sina'ya tıp ve felsefe hususunda eleştiri yöneltenlerden biridir. İbn Sina'nın felsefeye getirdiği yeni yaklaşımlar, Abdüllatif'i oldukça öfkelenmiştir ve insanları felsefe ve tıp konularında İbn Sina'nın eserlerini okumamaları için uyarmak ve İbn Sina yerine Aristoteles ve Galen üzerine yoğunlaşmaya teşvik etmek için Kitabü'n-Nasihateyn⁴ adlı risalesini kaleme almıştır.⁵

³ Peter Adamson, Richard C. Taylor, a.g.e., ss. 4-6.

⁴ Bu eser Bursa İnebey Elyazmaları Kütüphanesi Hüseyin Çelebi bölümünde 823 numarada kayıtlı Abdüllatif Bağdâdî adına bir mecmuanın içinde yer almaktadır.

⁵ Dimitri Gutas, **İbn Sina'nın Mirası**, çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2004, ss. 137-46.

Bağdâdî'nin İbn Sina'yı tıp ve felsefe hususunda eleştirdiği Kitâbü'n-Nasihateyn adlı risalesi üzerine yapılan çalışmaya geçmeden önce eserin daha iyi anlaşılması ve Bağdâdî'nin daha iyi tanınması bakımından onun hayatının takdim edilmesinde fayda vardır.

ABDÜLLATİF el-BAĞDÂDÎ

Ortaçağ İslam dünyasının eğitim sistemi çok farklı özelliklere sahip âlimler yetiştirmiştir. Bu eğitim sisteminin merkezinde bir vakıf kurumu olan medrese yer almaktadır. Medrese eğitiminde dinî ilimlerin eğitim ve öğretimi yapıyordu. Fakat bu dönemde yetişen âlimler medresede okutulan dini ilimlerle yetinmediler. Dini ilimlerde uzmanlaşmalarına ek olarak ulum-i dâhile denilen yabancı ve antik bilimleri de kendi gayretleriyle tahsil ettiler. Dönemin âlimleri bu ilimleri, -bazen çok uzak bölgelerdeki kütüphanelerden temin ettikleri kitaplar vasıtasıyla kendi evlerinde veyahut medreselerde - nizami müfredatın dışında- hocalarından tahsil etmişlerdir. Bu nedenle dönemi dikkate değer kılan temel nokta, âlimlerin her iki disiplinde de tebahhur etmeleridir.⁶ Abdüllatîf el-Bağdâdî de bu hususiyetlere sahip âlimlerden biriydi.

A. Hayatı ve İlmî Seyahatleri

Tam adı Muvaffakuddin Ebu Muhammed Abdüllatîf b. Yusuf b. Muhammed b. Ali b. Ebî Sa'd'dır. İbn Lebbâd (keçecizade) diye de bilinir.⁷ Safedî, tam adını "Ebu Muhammed en-Nahvî eş-Şafî 'î et-Tabîb" Abdüllatîf b. Yusuf b. Muhammed b. Ali el-Mevsılî el-Bağdâdî şeklinde vermiş, kısaca Ebu Muhammed İbn Ebi'l-'Îz en-Nahvî demiştir.⁸ Bağdat'ta 557/1162-63 senesinde –İbn Hallikan'a göre Rebiulevvel ayında- doğmuş, 12 Muharrem 629/1231 tarihinde yine Bağdat'ta vefat etmiştir.⁹ Aslen Musullu'dur. Babası Yusuf; Kur'an, Kıraat, Hadis, Mezhep ve Hilâf ilimleriyle meşgul olan, aklî ilimlere de değer veren bir âlimdi. Bağdâdî'nin ilim hayatı çocukluk yıllarında başlamış ve yaptığı seyahatlerle ömrünün son anlarına kadar devam etmişti. Bağdâdî'nin eğitim ve öğretim hayatı, seyahatleri ve tahsil ettiği kitaplar hakkındaki bilgiler, oğlu Şerafeddin Yusuf için yazdığı

⁶ Shawkat Toorawa, "A Portrait of Abd al-Latif al-Baghdadi's Education and Instruction", **Law and Education in Medieval Islam**, ed. Joseph E. Lowry, Devin J. Stewart, Shawkat M. Toorawa, Great Britain, 2004, s. 91.

⁷ İbn Ebi Usaybia, **Uyûnu'l-Enbâ' fi Tabakâti'l-Etubbâ'**, thk. Nizar Riza, Mektebetü'l-Hayât, Beyrut, 1965, s. 683.

⁸ Safedî, **el-Vâfi bi'l-Vefeyât**, I-XXIX, thk. Ahmed el-Arnaut, Türkî Mustafa, İhyau't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2000, C. 19, s. 73.

⁹ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 691; İbn Hallikan, **Vefeyâtü'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman**, I-VIII, thk. İhsan Abbas, Dar-ı Sâdır, Beyrut, t.y, C. 1, s. 103.

Tarih (tarih veya günlük) isimli eserin büyük bir bölümünü oluşturmaktadır.¹⁰ Ayrıca Bağdâdî hayatının çeşitli dönemleri ile ilgili bilgileri bazı eserlerinde zikretmiştir.¹¹ Bağdâdî'nin, eğitiminde etkili olan hocalar ve seyahatleri şöyle sıralanabilir:

a. Ebu'n-Necîb; tam adı Ziyauddin Ebu'n-Necib es-Sühreverdî Abdülkâhir b. Abdullah b. el-Bekrî'dir. Sünni bir mutasavvıftır. Şafii fikhında, Tefsir ve Usulu'd-Din'de âlim bir zattır. 490/1097'de doğdu, 563/1168'de vefat etti.¹² Bağdâdî, oyun eğlence nedir bilmeden Ebu'n-Necib'in elinde tahsile başladığını zikretmiştir.¹³

İbn Ebi Usaybia, Bağdâdî'nin, dedesi ile yakın dost olduğunu, Mısır'da bulunduğu sırada babası Kasım'a ve amcasına ilm-i edeb dersi okuttuğunu zikretmiştir. Amcasının daha sonra Bağdâdî ile Aristo'nun kitaplarını okuduğunu ve Bağdâdî sayesinde Aristo'nun eserlerindeki derin manaları anlayabildiğini zikretmiştir.¹⁴ Burada zikredilen İbn Ebi Usaybia'nın amcası için, Wüstenfeld, (ö.1899) Raşidü'd-Din Ebu'l-Hasen Ali b. Halife olduğunu ve bir hastanenin başhekimi olduğunu zikretmiştir.¹⁵

b. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülbâki b. Muhammed b. Süleyman el-Bağdâdî İbn Battî; 477/1084'te doğmuş ve 564/1169'da vefat etmiştir.¹⁶

c. Ebu Zür'a Tahir b. Muhammed b. Tahir el-Makdisî el-Hemedânî; 481/1088'de doğmuş ve 566/1170'te Hemadan'da vefat etmiştir.¹⁷

d. Ebu'l-Kasım Yahya b. Sâbit el-Vekîl; 566/1170'te 80 yaşında vefat etmiştir. Buna göre doğumu da 480/1087 civarındadır. İbnü'l-İmâd eserinde onun ismini Yahya b. Sâbit b. Bundâr Ebu'l-Kasım el-Bağdâdî olarak zikreder.¹⁸

¹⁰ Shawkat Toorawa, a.g.e., s. 92.

¹¹ Abdüllatif el-Bağdâdî, **Kitabü'n-Nasihateyn**, Bursa İnebey El Yazmaları Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi 823, vr. 89.

¹² Shawkat Toorawa, a.g.e., s. 93.

¹³ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 683.

¹⁴ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 683.

¹⁵ Shawkat Toorawa, a.g.e.'den naklen; Heinrich Ferdinand Wüstenfeld, **Geschichte der Arabischen Ärzte und Naturforscher**, Göttingen, 1840, s. 132

¹⁶ İbnü'l-İmâd, **Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb**, I-X, thk. Abdülkâdir el-Arnâvut-Muhammed el-Arnâvut, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1991, C. 6, s. 354.

¹⁷ İbnü'l-İmâd, a.g.e., C. 6, s. 359.

¹⁸ İbnü'l-İmâd, a.g.e., C. 6, s. 362.

Bağdâdî, babasının yönlendirmesiyle çocukluk döneminde bu üç isimden Hadis tahsil etmiştir. Ayrıca Dâr-ı Zeheb'te –Fahruddin b. el-Muttalib'in inşa ettirdiği iki katlı medresede (مدرسة معلقة)- hadis dinlemekten de geri durmamıştır.¹⁹

e. İbn Fadlan; yani, Cemaleddin Ebu'l-Kasım Yahya b. Ali b. Hibetullah el-Allâme el-Bağdâdî. 513/1121'de doğmuştur, 595/1199'da vefat etmiştir.²⁰ İbn Fadlan özellikle diyalektik ve münazaradaki maharetiyle tanınmış, Bağdat'ta Mustansiriye Medresesi'nde Şafîî fıkhı müderrisliği yapmıştır.

Bağdâdî ayrıca şu isimlerden belâgat dersleri aldı:

f. İbnü'l-Haşşâb; yani Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed İbnü'l-Haşşâb el-Bağdâdî. 492/1098-99'da doğdu ve 567/1172'de –Abdüllatif 10 yaşındayken- vefat etti. Abdüllatif el-Bağdâdî'nin hocalarının çoğu –Vecihüddin, el-Kazvinî, el-Kindî gibi- onun öğrencisidir. Zamanın en önemli dil bilginlerinden birisiydi. Sözlük, Geometri, Felsefe ve satrançtaki maharetine ek olarak, Harîrî'nin Makâmât'ına ve daha birçok belâgat eserine şerh yazdı.

g. el-Enbârî; İbn Ebi Usaybia, babasının Bağdâdî'yi, Nizamiye Medresesi'nden kadim dostu olan Kemaleddin'e gönderdiğini zikreder.²¹ Kemaleddin Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah Ebu'l-Berekât el-Enbârî en-Nahvî. 513/1119'da doğdu, 577/1181'de vefat etti. Gençliğinde, Sa'id b. er-Rezzâz ile beraber fıkıh öğrendiği Bağdat'a geldi ve hilaf (ihtilafî fıkhi meseleler) bilgisini tamamladı. Daha sonra, hukuk okulundaki usta bir hukukçu için doğal olduğu üzere, Nizamiye'nin müdavimi oldu. Nizamiye'den İbnü's-Şecerî ve Arapça gramer hocası Ebu Mansur el-Cevâlikî'den edebiyat (adab) öğrendi. Babasından Enbar'da ve Abdülvabhâb el-Anmâtî'den Bağdat'da hadis öğrendi. Enbârî sonunda Nizamiye'de Arapça grameri hocası olarak yerini aldı. İnanılmaz derecede üretken birisiydi. Çalışmaları, İnsâf fi Mesâ'ilü'l-Hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn'i (Basra ve Kûfe okulları arasındaki gramer farklılıklarına doğru yaklaşım), Mutenebbi'nin Divan'ının, Harîrî'nin Makâmât'ının ve Kuteybe'nin Edebü'l-Kâtib'inin şerhlerini de içerir. En çok da Nüzhatü'l-Elibba fi Tabakâti'l-Üdebâ ile meşhurdur.

¹⁹ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., ss. 683-84.

²⁰ İbnü'l-İmâd, a.g.e., C. 6, s. 524.

²¹ İbnü'l-İmâd, a.g.e., C. 6, ss. 425-26.

Bağdâdî, Fasih'e girişi Enbârî'den okumuş, fakat başlangıçta Enbârî Bağdâdî'nin kendisinde ders okumak için yeterli olmadığını düşünmüş ve onu Zaferiye camisinde, halkasında bulunmuş öğrencisi olan Vecihüddin el-Vâsitî'ye göndermiştir. Bağdâdî, daha sonra Enbârî'nin nahiv, fıkıh, fıkıh usulü, usulü'd-din, tasavvuf ve zühd ile alakalı 130 çalışmasını çok iyi seviyede öğrendiğini zikreder.²²

h. Vecihüddin el-Vâsitî; Vecihüddin'in tam ismi, Ebu Bekr el-Mübârek b. Ebi Talib el-Mübârek b. Ebi'l-Ezher Sa'id Vecihüddin İbnü'd-Dehhân ed-Darîr, biyografisi İbn Hallikan'da yer alır.²³ Bağdâdî, Vâsitî'nin Zaferiye mescidindeki halkasına iştirak ederek tüm nahiv şerhlerini ondan okuyor, ayrıca Enbârî'nin derslerine de dinleyici olarak katılıp Vâsitî'nin okuduğu ve Enbârî'nin şerhettiği kitapları dinliyordu. Akşam odasına çekilince de, bu okuduklarını ezberleyene kadar tekrar ediyordu. Bağdâdî, şeyh ve şeyh'in şeyhi ile yürüttüğü bu çalışma programına düzenli bir şekilde devam etti.²⁴

Vâsitî, genç yaşında Kur'an'ı ve Kur'an'ın es-Sevâdi olarak bilenen şair Ebu'l-Ferec el-'Âlâ' b. Ali ve Ebu Sa'id Nur b. Muhammed b. Sâlim el-Edîb'in usulü üzere tüm okuyuşlarını ezberlemiştir. Sonraları Bağdat'tan Vâsit'e taşındı, burada yerleşti ve Zaferiye camisine devam etti. Ebu Muhammed İbnü'l-Haşşâb en-Nahvî'nin meclisine, el-Enbârî'nin ileri seviye bir öğrencisi (sahib) olarak katıldı. Ebu Zur'a ile Hadis ve -Hanbelî fıkhi ile eğitime başlamasına rağmen- Hanefî fıkhi çalıştı. Nizamiye'de gramer hocası oldu. Vakıf kısıtlamalarının sadece Şâfî bir hocaya izin veriyor olmasından dolayı bu mezhebi değiştirdi. İbn Hallikân'a göre, bazıları tarafından ekoller arası aşikâr geçişlerinden dolayı kınanmıştı. Vâsit'da 532/1137'de doğdu ve 612/1215'de öldü.

Bağdâdî'nin gayreti öğrenme yöntemi ile de kanıtlanmıştır. O, derslerini camiye ya da eve gidip gelirken bile ezberleyip tekrarlayabildiğini söyler. Vecihüddin, ona, sadece gramer yorumlarını öğretmemiş aynı zamanda Enbârî'ye istişare için gittiği zamanlarda onu da yanında götürmüştür. Bağdâdî sonra evine döner ve dersi ezberleyene kadar tekrar tekrar okurdu. Genelde gecenin çoğunu bunu yaparak geçirirdi.²⁵ Bu şekilde uzun süre hocasının ve hocasının halkalarında devam etti. (eş-şeyh ve 'ş-şeyhu'ş-şeyh) İlminde o kadar

²² İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 684.

²³ İbn Hallikan a.g.e., C. 4, ss. 152-153.

²⁴ George Makdisî, **Ortaçağ'da Yüksek Öğretim**, çev. A. H. Çavuşoğlu, H. T. Başoğlu, Gelenek Yay., İstanbul, 2004, s. 146.

²⁵ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 684.

ileri bir seviyeye ulaştı ki kendi öğrencilerini yetiştirmeye, İbnü'l-Cinnî'nin grameri ile alakalı kendi yorumlarını aktarmaya başladı.²⁶

i. İbn Ubeyde el-Kerhî (ö. 605/1208); tam ismi Ebu 'Ubeydullah el-Hüseyin b. Ahmed'tir. Bağdâdî bu âlimin gözetiminde çeşitli eserleri çalışmıştır. Bunların arasında: İbnü's-Serrâc'ın gramerle alakalı Kitabü'l-Usul'u ve İbnü'l-Hatib et-Tebrizî'nin el-'Arûz (vezinle alakalı bir eser) adlı eseri de vardır.

Bağdâdî'nin Bağdat'taki geleneksel eğitimi bu şekildedir. O, geleneksel eğitimini tamamladıktan sonra Bağdat'tan ayrılarak yaklaşık 45 yıl sürecek seyahatlerle ömrünün sonuna kadar ilim tahsil etmeye devam etmiştir.

Bağdat

Enbârî'nin 577/1181'de ölümü ile Bağdâdî eğitiminde, geleneksel ilimleri tamamen terk etmemekle birlikte, esas olarak yabancı ilimlerle (Felsefe, Matematik, Tıp gibi) ilgilenmeye başladı.

j. Eminü'd-Devle İbnü't-Tilmiz'in oğlu; Bağdâdî ondan çok önemli şeyler öğrendiğini söyler.²⁷ İbn Hallikân da bu öğrenci-öğretmen ilişkisine dikkat çeker.²⁸ Bu eğitim, tubbi bir eğitim gibiydi.

k. Abdullah İbn Nâ'ili; Bağdâdî, öncesinde hüküm sürmekte olup, Abdülmü'min'in 524/1130'da tahta çıkmasının üzerine Mağrib'i terk eden Berberî ailesinin²⁹ bu üyesinden övgüyle söz etmektedir. Biyografi çalışmalarında kendisinden söz edilmemektedir.³⁰ Bağdâdî, İbn Nâ'ili'nin öğretme yöntemini garip bulmuşsa da kimya (simya), Tılsımât ve bunlarla ilgili diğer bazı alanlarda kendisine son derece itimat etmektedir. Bilhassa iki yazarın çalışmalarını elinde bulundururdu: Câbir b. Hayyan ve İbn Vahşiyye. İbn Nâ'ili'nin sürekli bahsettiği ilimler, Bağdâdî'de bu ilimlerin hepsine karşı bir sevgi uyandırmıştır.³¹

²⁶ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 684.

²⁷ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 685.

²⁸ İbn Hallikan, C. 6, s. 77.

²⁹ Aslı (المتائم), Shawkat Toorawa'nın makalesinde "Almoravid", ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 685; Shawkat Toorawa, a.g.e., s. 99.

³⁰ George Makdisi, **Rise of Collages**, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1981, ss. 85-86; trc. için bkz. **Ortaçağ'da Yüksek Öğretim**, çev. A. H. Çavuşoğlu, H. T. Başoğlu, Gelenek Yay., İstanbul, 2004, s. 146.

³¹ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 685.

İbn Na'ili, Abbasi Halifesi Nâsır li-Dinillah'a (575-622/1180-1223) katılmak üzere gittiğinde, Onunla Şam'da görüşecek olan Bağdâdî çalışmalarına -son derece ciddi ve dürüst olarak işe koyulup, çok sıkı çalışarak³²- aralıksız devam etti.

Bağdâdî daha sonra, simya dönüşümleri ve deneyleri ile alakalı, Cabir b. Hayyan ve İbn Vahşiyye'ye atfedilen kitaplara çalışmıştır.

Musul

585/1189'da, Bağdâdî 28 yaşına geldiğinde, Bağdat'tan ayrıldı çünkü buradaki entellektüellerin hiçbirisi artık ilgisini çekmiyordu ve Musul'a gitti. Burada da âlimlerin azlığından dolayı hayal kırıklığına uğramıştı. Allah'tan burada umulmadık bir şekilde, bir şeyler öğreneceği birkaç adama rastladı.³³

I. Kemaleddin b. Yunus; Ebu'l-Feth Kemaleddin Musa b. Yunus el-Mevsîlî, 551/1156'de doğdu ve 571/1175'de Bağdat'ta, Nizamiye'de eğitim gördü. İbn Sa'dun el-Kurtubî ve Kemaleddin Enbârî'den gramer öğrendi.³⁴ Babası Yunus el-Mevsîlî'nin ölümünden sonra, Kemaleddin b. Yunus, sonradan Kemaliye Medresesi adını alacak olan medresede ders verdi. Ondan sonra da Musul'daki Amir Zeyneddin camiine bağlandı. Musul'da 639/1242'de hayatını kaybetti.³⁵ Kemaleddin b. Yunus, Bağdâdî'ye göre, simyaya da ilgisi olan yetenekli bir matematikçi ve hukukçuydu.

İbn Muhâcir medresesindeki hocalık konumunun desteği ile sağladığı bir yıllık güçlü ve bağımsız çalışmadan sonra Bağdâdî, insanların, özellikle eski ilimlerle alakalı, hayli övdüğü Şihabüddin es-Sühreverdî (el-Maktul)'den haberdar oldu. Bu nedenle, Kemaleddin'den bazı çalışmalarını edindi ki o da es-Sühreverdî'nin takipçilerinden idi.³⁶ Bağdâdî, Sühreverdî ile ilgili kendi otobiyografisini yazdığı eserde şöyle demektedir: *“İnsanların felsefeci Şihab Sühreverdi'nin konuşmalarını heyecanla dinlediklerini duydum. Halk Sühreverdi'nin, mütakaddimîn ve müteahhirîn âlimlerinden, eserlerinin de kudemanın eserlerinden üstün olduğuna inanıyordu. Bunun üzerine Sühreverdi'nin fikirlerindeki iddiasıyla ilgilenmeye başladım. İbn Yunus'tan –ki o da Sühreverdi'nin görüşlerine*

³² İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 685.

³³ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 686.

³⁴ İbnü'l-İmâd, a.g.e., C. 7, s. 356.

³⁵ Brockelmann, GAL, C. 1, s. 859.

³⁶ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 686.

inanyordu- onun eserlerini istedim. Telvihât, Lemha ve Me'aric elime geçti. Bu eserlerde zamane insanının cehline delalet eden şeylere rastladım. Bu eserlerde kabul etmediğim konularla ilgili birçok haşiyem vardır ki, bu ahmak adamın sözlerinden daha hayırlıdırlar. Onun eserlerinde huruf-ı mukataa da vardır ki, okuyanlara ilahi esrar zannı vermek içindir.”³⁷ Sühreverdi, Selahaddin tarafından 587/1191’de heretik inançları sebebiyle idam edildi.

Şam

Bağdâdî 586/1190’da Şam’a gitti. Orada Selahaddin’in cömert himâyesi etrafına toplanmış bir grup âlim bulmuştur: Ebu’n-Necib’in oğlu Cemaleddin Abdüllâtif, Kâtip İbn Talha, İbn Cüheyr sülâlesi mensupları, daha sonra idam edilecek olan vezir İbnü’l-Attar, ve vezir İbn Hübeyra.

m. el-Kindi el-Bağdadî en-Nahvî; bu Tâceddin Ebu’l-Yumn Zeyd b. el-Hasan (ö. 613/1217). İbnü’l-Haşşâb, Ebu Mansur el-Cevâlikî ve Ebu’l-Sa’âde eş-Şecerî’den eğitim görmüştür. İlk olarak, eski giysiler ticareti yaptığı, Halep’te yaşamıştır. Daha sonraları (Selahaddin’in yeğeni olan) Emir İzzeddin Yusuf b. Eyyub ile arkadaşlık etmiş ve onunla birlikte Mısır’a gitmiş, buradaki büyük kütüphanelerden yararlanabilme fırsatı bulmuştur. Sibeveyh’in Kitâb’ı, Muktadab, İdâh ve Tekmile’nin yanı sıra Kâmil, Kitabü’l-Menhec ve Ebu Ali el-Farisî’nin eserlerini, İbn Mansur’un rehberliğinde çalışmıştır. Bağdâdî onu ve metotlarını garip bulmuş ve terk etmiştir.

Bu dönem boyunca, Bağdâdî kendi kitaplarından birkaçı üzerine çalışmıştır. Şam’dayken, artık Ma’zene’l-Garbiyye’de yaşayan Abdullah İbn Nailî ile tekrar karşılaşmıştır. Aralarında tartışma konusu olmuştu ve etraflarında biri kendisinin lehinde diğeri aleyhinde iki grup oluşmuştu; el-Hatib ed-Devlaî de birinci kesime dâhildi. Bağdâdî kendisinin bizzat İbn Nailî ile konuştuğunu, hem İslamî (ulûmü’ş-şer’iyye) hem de rasyonel ilimlerde (ulûmü’l-akliyye) döneminin eşsiz bir ismi olabilecekken, simya ve felsefeye dalmasından dolayı ona sitem ettiğini kaydeder. İbn Nailî, felsefe ve simyaya olan ilgisinden ötürü birçokları tarafından kötülenmekteydi. Görünüşe göre İbn Nailî, ed-Devlaî’yi Selahaddin’e şikâyet etmek için Akka’ya doğru yola çıktı fakat hasta döndü, hastaneye

³⁷ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 686.

kaldırıldı ve sonrasında öldü. Şam valisi ve hevesli bir simyacı olan el-Mu'temid, İbn Nailî'nin bütün kitaplarına el koymuştur.³⁸

Kudüs

Bağdâdî daha sonra Selahaddin'in kampına katılmak için Kudüs ve Akka'ya yöneldi. İlk olarak kendisinin Musul'daki şöhretinden haberi olan Bahâuddin İbn Şeddâd ile karşılaştı. Ebu'l-Mehâsin Yusuf b. Rafî' el-Esedî el-Mevsilî Bahâuddin İbn Şeddâd (ö.632/1234) Musul'da doğdu, okudu ve daha sonra Bağdat'a gitti ve oradaki Nizamiye'de yardımcı hoca oldu. Daha sonra Halep'e, Şam'a ve Selahaddin'e seyahat etti ve daha sonra 584/1188'den 589/1193'e kadar da Selahaddin'in kazaskerliğini yaptı.³⁹ İbn Şeddâd'ın tavsiyesi üzerine Bağdâdî, İbn Şeddâd'ın⁴⁰ çadırının yakınında olan İmâduddin el-Kâtib'i ziyarete gitti. İmâduddin Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammad el-Kâtib el-İsfahânî (ö.597/1201). Şam'da, Nureddin'e kâtib olarak tayin edilmiş ve kendi onuruna yapılan medresede müderrislik yapmasının yanı sıra bazı diplomatik görevleri de üstlenmiştir. Nureddin'in öldüğü 569/1173 yılında çalıştığı yeri terk edip, hastalığa yakalanacağı Musul'a gitmiştir. Hastalığı atlattıktan sonra iyilik göreceği ve etkisi altında kalacağı Selahaddin'e katılmaya gitti.⁴¹ Bağdâdî, İmâdüddin el-Kâtib'i sülüs yazı yazmakla meşgul buldu ve İmâdüddin Bağdâdî'yi Kelam konularında sınadı. İmâduddin, el-Kâdî el-Fâdıl'a bir ziyaret önerisinde bulundu. Bu kişi Muhyiddin Ebu Ali Abdurrahman b. Ali el-Lahmî el-Beysânî el-Askalânî (ö.596/1200) idi.⁴² Askalan'da doğmuş, Kahire'deki Divanü'l-İnşâ'da eğitim gördü ve Kahireli vezir ailelerine katib olarak hizmet etti. 563/1169'da İbn Hellal'den kâtibliği devralarak 564/1171'de tahta geçecek olan yeni sultanın, Selahaddin'in kâtibi oldu. el-Kâdî el-Fâdıl, Bağdâdî'yi Kur'an ayetleri üzerine sınadı. Bağdâdî bunun üstesinden iyi bir şekilde geldi ve el-Kâdî el-Fâdıl ona Şam'a gitmesini söyledi. Bağdâdî Kahire'ye gönderilmeyi istedi ve diretti ve sonunda tanıtım yazısı ile birlikte izin alabildi.⁴³ Bu sadece el-Kâdî el-Fâdıl'ın etkisinin değil, aynı zamanda Bağdâdî'nin ününün de kanıtıdır.

³⁸ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 686.

³⁹ İbnü'l-İmâd, a.g.e., C. 7, s. 272.

⁴⁰ İbn Hallikan, a.g.e., C. 7, ss. 84-100.

⁴¹ İbn Hallikan, a.g.e, C. 5, ss. 147-53.

⁴² İbn Hallikan, a.g.e, C. 3, s. 158.

⁴³ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 687.

Kahire

Kahire'ye ilk ulaştığında Bağdâdî bir vekil (muhtemelen hazine sorumlusu, vekil beytü'l-mâl) olan İbn Senâ' el-Mülk ile görüştü. İbn Senâ' Bağdâdî'ye para ve erzak verdi ve onu bölgenin muhtelif liderleriyle (erbâb) tanıştırdı. O liderler de kendisine hediyeler verip, dua etti.⁴⁴ Evi el-Hacib Lu'lu Camiindeydi. Bağdâdî bize, Kahire'ye gidişindeki niyetinin üç kişiyi aramak olduğunu bildiriyor: Yasin es-Simya'i, Musa b. Meymun ve Ebu Kâsım eş-Şâri'i. Bildiğimiz kadarıyla Bağdâdî her on günde bir el-Kâdî el-Fâdî'dan talimatlar (vasiye) alıyordu. Fakat tam olarak bu vasiyetlerin mizacı bilinmemektedir.⁴⁵

n. Yasin es-Simyâ'î Şezerât'ta adı geçen Ebu Tâhir İsmâ'il b. Salih b. Yasin es-Sâ'î olabilir. Bağdâdî onu simya ile ilişkilendirmiş, sevmediğini belirtmiş ve onu dolandırıcı (مشعبذ), yalancı (كذاب) ve güzel-konuşan (محالي) sıfatlarıyla tavsif etmiştir.⁴⁶

o. Musa b. Meymun, tam adı Ebu İmran İbn Meymun b. Ubeydullah (Meymun) el-Kurtubî olan ve Maimonides olarak da bilinen ünlü Yahudî dinbilimci, filozof ve hekimdir. Kurtuba'da 527/1135'de doğmuş fakat eziyetten dolayı ailesi ile beraber 533/1149'da İspanya'yı terk etmiştir. Fez'de on yıl kaldıktan sonra doğuya seyahat etmiş ve 561/1166'dan bir süre sonra Mısır'a ulaşmış ve orada ilk olarak kuyumcu olarak çalışmıştır. Bu işten sonra ilk olarak el-Kâdî el-Fâdî'nin ve daha sonra da Mâlik el-Efdal'ın himayesinde hekim olmuş. Astım, basur, kişisel temizlik, cinsel ilişki ve ecza konularındaki özet makalelerinin dışında on iki adet de tıp eseri yazmıştır. Kitaplarını Arapça ve İbranice olmak üzere iki dilde yazmış ve 606/1208'de Fustat'ta ölmüştür. Bağdâdî bize onun tıp eserlerinin Galen'in on altı kitabına dayandığını bildirir. Ve bu da muhtemelen Kitâbü'n-Nabdü'l-Kebir olup dört cilt ve on altı bölümden oluşan kitaptır. Musa, on altı yaşındayken içinde çoğunlukla İbn Sina, Fârâbî ve Gazali'nin eserlerine dayanan Mantık San'atı (Sina'atü'l-Mantık) isimli bir kitap yazmıştır. Ve yine 587/1190'da Delâletü'l-Ha'irîn'i, (İbranicesi: More Nevochim) dostu olan Yahudilere yazmış ve Bağdâdî de bu kitabı okumuştur. Bu kitap hakkındaki değerlendirmesi çok serttir: *"Kitaba göz attım ve kitabı, Musa'nın hukuk ve inanç konularında yapacağı islahlarla baştan çıkarılmış şeytanî bir kitap olduğunu anladım."*⁴⁷

⁴⁴ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 687.

⁴⁵ İbnü'l-İmâd, a.g.e., C. 6, s. 531.

⁴⁶ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 687.

⁴⁷ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 687.

p. Ebu'l-Kasım eş-Şâri'î isimli kişi Ebu'l-Kasım Hibetullah b. Ali el-Ensârî el-Busayrî'dir. (ö.598/1201)⁴⁸ Bağdâdî bu adamdan çok etkilenmiştir. Kahire'de aradığı kişilerden biri de bu adamdı. Camideki bir toplantı sırasında tanıştığı Şâri'î'den klasik ustaların ve özellikle de Fârâbî, İskender el-Afrudisî ve Themistiyus (Themistius)'un eserlerini öğrendi. Bağdâdî, İbn Sina'nın hikmeti tekelinde tuttuğunu düşündüğünü fakat sonra Şâri'î'nin kendisindeki bu düşünceyi yok ettiğini anlatır.⁴⁹

Kudüs

Selahaddin'in Frenkler'le ateşkeş görüşmeleri yaptığı Şaban 588/Ağustos 1192'de Bağdâdî Kudüs'e döndü ve Selahaddin'le görüşme fırsatını yakaladı. Onunla görüşmeye giderken yanına alabildiği kadar kadim kitaplardan aldı. Selahaddin'i cömert ve zeki buldu ve bir süre onun misafiri oldu. Aslında, Selahaddin'i övmesi için bir ön koşul yoktu. Selahaddin, Bağdâdî'ye aylık 30 dinar maaş bağladı; buna ek olarak oğullarının eklemeleriyle beraber toplamda maaşı 100 dinar oldu. Bu, o zamanda çok iyi bir maaşdı. Makdisi'nin belirttiğine göre, *"Bu miktar, o zamanlarda, üniversitede hukuk hocası olan birisinin aylık maaşının on katıydı. 10 dinar, 14.yy da bir doktorun maaşının yarısına tekabül ediyordu."*⁵⁰

Şam

Daha sonra Bağdâdî Şam'a döndü ve Emevi Camii'nde çalışmalarına devam etti. Kendisini kadim uygarlıklara adadı ve araştırdıkça da bu konuyu öğrenme isteği arttı. İbn Sina'ya olan düşkünlüğü oldukça azaldı ve çok geçmeden simyanın mantıksızlığını fark etti.⁵¹ Daha sonraları *"Allah'a şükürler olsun ki beni, çoğu entelektüelin -simya ve İbn Sina'nun kitapları ile- mahvolduğu yoldan kurtardı."* diyerek kendisini iflasa götürecek iki büyük hatadan kurtarıldığını söylemiştir.⁵² Selahaddin'in 27 Sefer 589/3 Mart 1193'te Bağdâdî'ye göre doktorunun yetersiz kan almasından dolayı ölümünden sonra Şam, Selahaddin'in en büyük oğlu olan el-Malik el-Efdal'in yönetimine girdi.

⁴⁸ İbnü'l-İmâd, a.g.e., C. 6, s. 550.

⁴⁹ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 688.

⁵⁰ Makdisi, **Rise of Collage**, s. 87.

⁵¹ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 688.

⁵² İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 688.

Kahire

Bağdâdî, el-Malik el-Aziz, kardeşi el-Efdal'e (592/1196) karşı koymak için Kahire'ye gidene kadar onunla birlikte kaldı. Daha sonra Bağdâdî ona katıldı ve maaşı hazine tarafından karşılandı.⁵³ Kahire'de vaktini yine Ebu'l-Kasım eş-Şâri'î ile geçirdi. O zamanda Ezher Camii'sinde hoca olan Bağdâdî günlük rutinini anlatıyor. Gün doğumundan yaklaşık saat sabah on-on bire kadar, İslâmî ilimler öğretiyor. Gün ortasında, tıp ve diğer yabancı ilimleri öğrenmek isteyen öğrencileri evinde ağırlıyor. Başka öğrencilere ders anlatmak için günün sonunda tekrar Camii'ye gidiyor. Geceleyin de kendi çalışmalarını yapıyordu.⁵⁴ el-Malik el-Aziz'in 595/1198'deki ölümüne kadar hayatına bu şekilde devam etmiştir. Sonrasında Selahaddin'in yaşayan oğullarından aldığı maaşla şehirde bir ev aldı. Bu sıralarda Mısır veba ile cebelleşiyordu. Bağdâdî bu vebayı ve onu takip eden enflasyonu büyüleyici kitabı “Kitabü'l-İfâde ve'l-İ'tibar fi'l-Umuri'l-Müşâhede ve'l-Havâdisi'l-Mu'âyene bi-Ard Mısır” isimli kitabında yazdı.⁵⁵ el-Melik el-Âdil Seyfuddin Ebu Bekr b. Ayyub (ö.619/1218) sultanlığın yönetimini ele geçirdi (596/1199-1200) ve Selahaddin'in oğullarını (kendi öz yeğenlerini) dağıttı. Abbasi Halifesi tarafından 604/1207 yılında tanındı.

Kudüs

Bağdâdî tekrar Kudüs'e gitti ve orada Aksa Camii'nde farklı dersleri (kesir minel-ulum) okuturken birçok da eser yazdı.⁵⁶

Şam

604/1207'de Şam'a gitmek için Kudüs'ten ayrılan Bağdâdî, Şam'da, bağımsız olarak hukuk öğrettiği Aziziye Camii'nde kaldı. Birçok öğrencisi vardı ve ona sadece dilbilgisi dersi için değil, kendisinin de sonradan öğrendiği tıp ilmini öğrenmek için de gidiyorlardı.

Halep ve Erzincan

Bağdâdî Halep'e bir sonraki gidişinde (609/1212'den sonra) birkaç eser yazmıştır. Oradan Anadolu'ya geçti (617/1220'den sonra) ve birkaç yıl kaldı, birkaç eserini ithaf ettiği

⁵³ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 689.

⁵⁴ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 689.

⁵⁵ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., ss. 693-96.

⁵⁶ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 689.

Erzincan valisi el-Melik Alâuddin Davud b. Behram'ın (Davud Şah, ö. 624/1225) hizmetinde bulundu. Davud Şah, Alâuddin Keykubad'ın (616-634/1219-1237) ellerinde ölene (625/1228) kadar onun koruyucusu olmuştu.⁵⁷

Bağdâdî 17 Zi'l-Kâde 629/18 Ekim 1228 ve 9 Şevval 626/31 Ağustos 1229 arasında epeyce gezmişti. Halep, Şihabuddin Atabey'in yönetimi altındaydı ve Bağdâdî oraya gittiğinde çok güzel karşılandı. Orada birçok eser yazdı ve birçok öğrenciye tıp ve kadim ilimler öğretti. Cuma Camii'nde Arapça ve hadis dersleri de verdi. İbn Ebi Usaybi'a'nın bize anlattığına göre, sürekli çalışıyor, yazıyor ve yeni eserler meydana getiriyordu.

İbn Ebi Usaybi'a, bu sırada Bağdâdî ile görüşmek istediğinden ama görüşmenin bazı sebeplerden ötürü gerçekleşemediğinden bahseder.⁵⁸ Bağdâdî, Şam'a (İbn Ebi Usaybi'a ve ailesinin kaldığı yer) gideceğinden bahsetti fakat öncesinde hac yapmaya karar verdi ve Bağdat'a gidip Halife el-Mustansir'a birkaç eserini göstermek ve oradan da hacca gitmeye niyetlendi.⁵⁹

Bağdat

Bağdâdî Bağdat'a varduktan hemen sonra, 12 Muharrem 629/9 Kasım 1231 Pazar günü öldü ve Verdiye Mezarlığında babasının hemen yanına gömüldü.

B. Eğitim Hayatı Boyunca Okuduğu Kitaplar

1. ez-Zeccâc'ın el-Me'âni'si; Bu kitap Ebu İshak İbrahim b. Muhammed es-Sarî ez-Zeccâc'ın Kitab fi Me'ani'l-Kuran adlı eseridir.⁶⁰ Bağdâdî bu çalışmayı, ünlü kadın gramerci Şuhde bt. Ahmed b. el-Ferec b. 'Amr el-İberî'den öğrenmiş olan İbn el-Haşşâb'ın okumasına (kıraat) göre öğrenmiştir.

Bağdâdî, Hadis'in yanında Hat'la (güzel yazı sanatı), Kur'an ezberiyle ve diğer önemli metinlerin ezberleri ile de meşgul olmuştur ki bunların arasında:

⁵⁷ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 690.

⁵⁸ İbn Ebi Usaybi'a, Abdüllatif ile ilgili bölümün baş kısmında şöyle der:" Şam'da bulunduğu sırada -Şam'a son gelişimde- onu gördüm, şeyh kısa boylu, nahif bir bünyeye sahipti." Bkz. İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 683.

⁵⁹ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 690.

⁶⁰ İbnü'l-İmâd, a.g.e., C. 4, s. 51.

2. el-Fasih; Bu Sa'leb'in (ö. 291/904) Kitabü'l-Fasih adlı eseridir. Vefeyât'da "hacmi küçük ama faydası büyük" diye bahsedilmiştir.⁶¹

3. Harirî'nin (ö. 516/1122) Makamât'ı

4. Mutenebbî'nin (ö. 354/965) Divân'ı

5. Sibeveyh'in (ö. 177/793 ile 180/796-97 arası) Kitâb'ı; gramer çalışması geleneğinde sonraki birçok çalışmaya kaynaklık eden ünlü kitaptır. Kur'an'dan çok sayıda örnek ve İslam öncesi şiirinden binden fazla beyit içeren, oldukça geniş, bin sayfa civarı bir çalışmadır.

6. 290/903'de doğmuş ve 368/979'da ölmüş olan Ebu Sa'id Hasan (el-Hasan) b. Abdullah b. el-Merzubân'ın, Sibeveyh'in Kitâb'ı üzerine es-Sirâfi Şerhi; hayattayken bile çok meşhurdu ve Ebu Ali el-Fârisî onu kıskanırdı. Aktarıldığına göre 368/979'da 2 bin dirheme şerhin bir kopyasını, içinde hata bulmak amacıyla satın almış fakat hata bulamamıştır.⁶² Kitab'ın diğer meşhur yorumcuları şunlardır: Müberred (ö. 315/927), İbnü's-Serrac (ö. 316/928), er-Rummânî (ö. 384/994), el-Me'arrî (ö. 449/1057), ez-Zemahşerî (ö. 538/1143) ve İbnü'l-Hacib (ö. 646/1248).

7. Muberrred'in el-Muktedab'ı; el-Kâmil'in yazarı, büyük filolog, Basra'da 211/826'da doğdu ve Bağdat'ta 285/898'de öldü.

8. el-Luma'; büyük ihtimalle, bu kitap Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî el-Mevsilî'nindir. Bağdâdî tarafından 8 ayda ezberlenmiştir. İbn Cinnî, Bizanslı bir köle olan Süleyman b. Fahd el-Azâdî el-Mevsilî'nin oğlu idi. Oldukça üretken birisiydi; çalışmalarının arasında Arapça sesli ve sessiz harfler hakkında Sırru's-Sinâ'a (Sanatın Sırları) başlıklı bir risale ve Mutenebbî'nin divanına bir şerh vardır. Mutenebbî, İbn Cinnî'nin şairliğiyle alakalı, kendisinden daha çok şey bildiğini söylemiştir.⁶³ Asıl hocası Ebu Ali el-Fârisî olan İbn Cinnî, 330/941'de doğmuş ve 392/1002'de ölmüştür.

Bağdâdî'nin sözünü ettiği üç Luma yorumu şunlardır:

⁶¹ İbn Hallikan, a.g.e, C. 1, s. 102.

⁶² İbn Hallikan, a.g.e., C. 3, s. 463.

⁶³ İbn Hallikan, a.g.e., C. 1, s. 313.

9. Samânî (Ebu el-Kasım Ömer b. Sâbit, ö. 442/1050) Şerhi, İbn Cinnî'nin bir öğrencisidir.

10. Şerif Ömer b. Hamza Şerhi (ö. ?)

11. İbn Barhân Şerhi (ö. 456/1064).

Ayrıca erişebildiği bütün yorumları okuduğunu söylemiştir.

12. Edebü'l-Kâtib; ünlü İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889), kadılık memurları için yazdığı bir filoloji-tabanlı elkitabı. Bağdâdî bu eseri altı aydan kısa bir sürede, ezbere öğrendiğini söylemiştir.

13. Takvimü'l-Lisân; İbn Kuteybe'ye atfedilen, Edebü'l-Kâtib'in bir bölümü ile tıpa tıp aynıdır. Bağdâdî bu eseri günde bir fasikül olmak üzere 14 günde ezberlediğini söylemiştir.

14. Müşkilü'l-Kur'an; muhtemelen İbn Kuteybe'nin Kur'an'ın farklı okunuşları, Kur'an'da belagat ve Kur'an'ın taklit edilemezliği üzerine bir risalesi olan Kitâb Te'vil Müşkilü'l-Kur'an'ıdır.

15. İbn Kuteybe'nin Garîbü'l-Kur'an'ı; eserin tam ismi Kitâb Tefsîr Garîbü'l-Kur'an'dır. Kur'an'daki zor kelimelerle alakalı filolojik bir yorumdur.

16a. İdâh; Ebu Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abân (ö. 377/987) tarafından hazırlanmış bir gramer çalışmasıdır. 196 bölüme ayrılmıştır. 1-166 arası nahiv, 167-196 arası tasrif ile alakalıdır.⁶⁴ Bağdâdî bu eserle alakalı birçok şerh de okumuştur.

16b. Tekmile; bu da Ebu Ali el-Hasan'ındır. Bazı biyografi yazarları Tekmile ile İdâh'ı ayrı çalışmalar olarak listeseler de Kıftî, Tekmile için İdâh'ın devamı olduğunu söylemektedir.⁶⁵

17. İbn Durustevyh'in (Abdullah, ö. 346/956-57) Kitâb'ı; Kitâbü'l-Kuttâb'ı anımsatmaktadır. İbn Durustevyh, Sa'leb, İbn Kuteybe ve Müberred'in öğrencisi idi.⁶⁶

⁶⁴ İbnü'l-İmâd, a.g.e., C. 4, ss. 407-8; Cemaleddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kıftî, **İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, 1986/1406, I-IV, C. 1, ss. 308-10.

⁶⁵ Kıftî, İnbâh, C. 1, ss. 308-10.

Ayrıca Bağdâdî çok sayıda mebsûtât (uzun çalışmalar) ve muhtasarât (kısa çalışmalar) okumuştur.

18. Kitabü'l-Usul; Bağdâdî bunun İbn Haşşâb (ö. 567/1172) vakfında bulunan bir nüshasını Ribatü'l-Me'muniye'de okumuştur. Bu kitap, Ebu Bekr Muhammed b. es-Sarî, İbnü's-Serrâc'ın (ö. 316/929) Kitabü'l-Usuli'l-Kebir'dir.

19. 'Arud; bu Ebu Zekariya Yahya b. Ali eş-Şeybâni, İbnü'l-Hatib et-Tebrizî'nin (ö. 502/1108) Kâfi fi'l-'Arud ve'l-Kavâfi'sidir.

20. İbn Bâbaşâz'ın Mukaddime'si; bu kişi bir mücevher tüccarı olan Ebu'l-Hasan Tahir b. Ahmed el-Mısri'dir.⁶⁷

21. Mukaddimât Hisâb/Hassâb; bu eser ile ilgili net bir bilgi bulamadık, İbn Haşşâb'ın Mukaddime adlı eseri olabilir.

Büyük bir âlim ve Nizamiye'de hoca olan, İhyau Ulûmi'd-Din'in yazarı Gazali'nin (ö. 505/1111) 4 eserini okudu:

22. Mekâsıd; bu Mekâsıdü'l-Felâsife adlı eserdir.

23. Mi'yâr; Mi'yârü'l-İlm, mantık üzerine.

24. Mîzân; Mîzânü'l-Amel.

25. Mihakku'n-Nazar.

İbn Sina'nın (ö. 428/1037) da büyük-küçük bütün kitaplarını okudu.⁶⁸ Aynı zamanda şu eserin bir nüshasını da edindi:

26. Behmenyar'ın Kitabü't-Tahsil'i; Ebu'l-Hasan Behmenyar b. Merzubân (ö. 456/1067), İbn Sina'nın öğrencisi idi. Kitabü't-Tahsil, İbn Sina felsefesinin mantık, metafizik, fizik ve kozmolojiyi de içeren kapsamlı bir tefsiridir. Behmenyar, Kitab fi

⁶⁶ Celaleddin Abdurrahman Suyutî, **Buğyetü'l-Vüât fi Tabakati'l-Lügaviyyîn ve'n-Nühât**, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, t.y, I-II, C. 2, s. 36.

⁶⁷ Cemalüddin Ebu'l-Mehâsin Yusuf İbn Tagrîberdî(ö. 874), **Nücümü'z-Zâhire fi Mülûk Mısır ve'l-Kahire**, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992/1413, I-XVI, C. 5, s. 105.

⁶⁸ İbn Hallikan, a.g.e., C. 4, ss. 216-19.

Merâtibî'l-Vücûd adlı eseriyle de bilinir. İbn Sina'nın Kitabü'l-Mubâhase'si, bildirildiği kadarıyla, Behmenyar'ın sorduğu sorulara İbn Sina'nın verdiği cevaplardan oluşmaktadır.

27. Telvihât;

28. Lemha;

29. Me'âric

30. Kitabü'l-Cem Beyne Ra'yeyi'l-Hakimeyn Eflâtun el-İlâhi ve Aristutalis; bu kitap İskender el-Afrudisi'nindir. (Alexander Aphrodisaeus) İskender el-Afrudisi ortaçağ Avrupa'sı ve İslam dünyasında göz önünde bulundurulması gereken en önemli Aristo yorumcusudur.

31. Fi'l-Melanhuliya;

32. Fi'l-'İlel Elletî Tahdusu fi Femi'l-Mi'de

C. Abdüllatif el-Bağdâdî'nin İlim Talebelerine Tavsiyeleri

Bağdâdî'nin ilme ve ilim talebelerine bakışını daha iyi anlamak için, onun çeşitli eserlerinde belirttiği ve İbn Ebi Usaybia'nın Tabakat adlı eserinde zikrettiği tavsiyelerini aktarmakta fayda vardır. Onun ilim talebelerine tavsiyeleri şöyledir:

Her gece yatağına yattığın zaman kendini hesaba çekmeli, gün boyunca yaptığın iyilikler için Allah'a şükretmeli, yaptığın kötülükler için O'ndan af dilemeli ve onları bir daha yapmamaya karar vermelisin. Sonra da ertesi gün yapabileceğin iyilikleri düşünmeli ve bu konuda sana yardım etmesi için O'na dua etmelisin.

Anlama kabiliyetin ne kadar iyi olursa olsun, ilimleri herhangi bir yardım almaksızın yalnızca kitaplardan öğrenmemeni tavsiye ederim. Öğrenmek istediğin her ilim için hocalara başvur. Eğer başvurduğun hoca sınırlı bir bilgiye sahipse, ondan daha üstün bir başkasını bulana kadar onun verebileceği her şeyi al. Ona saygı ve hürmet göstermelisin. Eğer sahip olduğun dünyevî servetten ona bir şeyler vermeye gücün yetiyorsa bunu yap. Buna gücün yetmiyorsa, o zaman güzel söz ve övgülerle ona bir karşılık vermeye çalış.

Bir kitap okurken, onu ezberleyebilmek için elinden gelen tüm çabayı sarf et ve onu çok iyi kavra. O kitabın bir anda kaybolduğunu düşün. Bundan hiç etkilenmemeli ve onsuz yapabilmelisin. Bir kitap üzerinde çalışırken kendini tümüyle ona ver, başka bir kitapla

ilgilenme, okuduğun kitaba ayırmayı düşündüğün zamanı bir başkası için harcama. Aynı şekilde, iki ilmi bir arada öğrenmeye çalışma; bir iki yıl ya da ne kadar gerekiyorsa düzenli olarak yalnızca bir ilimle ilgilen, onu hallettikten sonra diğerine geç. Fakat bir ilmi öğrendiğin zaman onu bir kenara bırakabileceğini de zannetme. Aksine onunla ilişkini sürdürmelisin ki, o konudaki bilgilerin zayıflamasın ve daha da gelişsin. Bunun yolu da, sürekli hatırlayarak ve ezberden tekrar ederek o bilgileri canlı tutmaya çalışmaktır. Eğer o konuya yeni başlayan biriysen (mübtedî) sesli okuyarak, sesli çalışarak ve arkadaşlarıyla karşılıklı müzakere ederek, eğer eğitimini tamamlamış bir âlim isen ders vererek ve kitap yazarak bunu yapabilirsin. Bir ilmi öğretme ya da o ilim hakkında münazara yapma görevini üzerine aldığın zaman, onu bir başka ilimle karıştırma. Çünkü her ilim kendi başına yeterlidir ve başkalarına ihtiyaç duymaksızın var olabilir. Bir ilim için bir başka ilme müracaat etmen, o ilmin konularını inceden inceye tetkik etme konusundaki başarısızlığını gösterir; tıpkı iyi bilmediği bir dil için başka bir dilden yararlanan kimse gibi.

İnsan tarih kitaplarını okumalı, geçmişte yaşamış insanların hayatlarını (siyer) ve milletlerin tecrübelerini tetkik etmelidir. Bu sayede, sanki kısa ömrünü geçmişte yaşamış toplumlarla birlikte geçirmiş, onlarla çok yakın ilişkiler kurmuş ve onlar arasındaki iyilerle kötülerini tanımış gibi olacaktır.

Davranışlarında asr-ı saâdeti (es-sadru'l-evvel) örnek almalısın. Bu yüzden, Peygamber'in (s.a.v) hayatını oku, fiil ve davranışlarını incele, O'nun izinden yürü ve O'nu taklid edebilmek için elinden gelen çabayı sarf et. Yeme-içme, giyim-kuşam, uyuma ve uyanma, hastalık ve tedavi, eğlence ve güzel kokular kullanma gibi konularda O'nun alışkanlıklarını, Rabbiyle, eşleriyle, dostları ve düşmanlarıyla kurduğu ilişkileri öğrendiğin ve öğrendiklerinin az bir kısmını bile uyguladığın zaman, çok huzurlu bir insan olacaksın.

Nefsini çok suçlamalı ondan hoşnut olmamalısın. Düşüncelerini âlimlere ve onların eserlerine arz ederek kritik etmeli, acele etmekten kaçınmalı ve teennî ile hareket etmelisin. Kibirden kaçınmalısın, çünkü kendini beğenmek ayağını kaydırır, dikbaşlılık düşmene sebep olur. Âlimlerin kapısına gidip gelerek alnı terlemeyen fazilette derinleşemez, âlimler tarafından kınanmayan insanların hürmetine muhatap olamaz ve âlimlerin eleştirilerine muhatap olmayan kendisini kabul ettiremez. Çalışmanın sıkıntısına tahammül etmeyen bilginin tadını alamaz. Zahmet çekmeyen muvaffak olamaz.

Çalışma ve fikrî faaliyetin sona erince, özellikle yatma vaktinde, dilini Allah'ın zikriyle ve O'na hamd ile meşgul et ki, ruhun O'na doysun, hayalin O'nunla dolsun ve uykunda bile O'nu an.

Dünya işleri sebebiyle sevinip mutlu olduğun zaman, ölümü, hayatın fânîliğini ve nice hayal kırıklıklarıyla dolu olduğunu hatırla. Seni üzen bir durumla karşılaştığın zaman, 'Biz Allah'a aitiz ve O'na döneceğiz' de. Gafletle bir şey yaptığın zaman istiğfar et. Ölüm düşüncesini gözünüün önünden ayırma, ilim ve zühdü ahret azığı yap.

Allah'a itaatsizlik yapmak istersen, bunu yapmak için O'nun seni göremeyeceği bir yer ara. Fakat bil ki, kulunun yaptıklarını gören gözler olarak insanlar O'na hizmet etmektedir ve Allah gizlemeye kâdir olsa bile kulundaki güzellikleri ve örtmeye kâdir olsa bile ondaki çirkinlikleri insanlara gösterir. Her kulun içindeki benlik Allah'a âşikârdır ve Allah da onu kullarına âşikâr eder. Öyleyse sen de içindeki benliği (bâtın) dışındakinden (zâhir) daha iyi hale getirmeye ve kimsenin bilmediği özel hayatını (sır) toplum içindeki hayatına (alâniyet) göre daha temiz hale getirmeye özen göster.

Bu dünya sana sırtını dönerse sakın şikâyet etme. Çünkü sana ilgi ve alaka gösterecek olsa, seni fazîletleri elde etmekten alıkoyacaktır. Zengin bir kimsenin ilmin derinliklerine dalması az rastlanan bir durumdur. Bu ancak, çok onurlu olması ya da ilmi elde ettikten sonra zengin olması halinde mümkün olabilir. Ben, bu dünyanın ilim peşinde koşan kişiye yüz çevireceğini söylemiyorum. Aksine o dünyaya yüz çevirmelidir. Çünkü onun her türlü çabası ilim içindir, dünyevî şeylere ayıracak zamanı yoktur. Dünyevî şeyler ancak hırsla elde edilebilir, onları elde etme yollarına ve araçlarına çok kafa yormak gerekir. Dünya, sebeplerine sarılmayan kişinin ayağına gelmez. Ayrıca ilim peşinde koşan kişi, bayağı işlerle, değersiz menfaatlerle ve bin bir türlü ticaretle uğraşmayacak kadar, kendisini zenginlerin yanında küçük duruma düşürmeyecek ve huzurlarına girebilmek için kapılarında beklemeyecek kadar şerefliidir. Bir arkadaşımın bununla ilgili olarak şöyle bir beyti vardı:

“İlimleri peşinde iştiyakla koşan kişiyi mahrum bırakır,

Hırslı kazancın bayağılığından ilimlerin şerefi”

Bu dünyaya ait şeyleri elde etmek için başvurulacak her türlü yol, boş zaman, kabiliyet ve yoğun bir çaba ister. Çalışmalarına kendisini vermiş bir öğrenci, bunların hiçbirisine güç yetiremez. Fakat elinde dünyayı elde etmesine yarayacak araçlar olmaksızın, dünyanın onun

ayağına gelmesini bekler. Yani kendisi gerektiği gibi dünya için çaba sarfetmeyecek ama dünya onun peşinden gelecektir. Böyle düşünmesi haksızlık ve insafsızlıktır. Ancak öte yandan, bir kimse bir ilme hâkim olur ve o alanda meşhur olursa, insanlar her taraftan etrafını sarar, kendisine pek çok makam teklif edilir, böylece dünya ayağına gelmiş ve şerefini feda etmeksizin dünyayı elde etmiş olur, şerefi ve dindarlığı da tertemiz kalır.

Bil ki ilim, sahibinin üzerinde onu belirgin hale getiren bir iz ve hoş bir koku bırakır, onun üzerinde dikkatleri çeken bir aydınlık ve nur oluşturur; tıpkı yeri gizlenemeyen ve ne sattığı herkesçe bilinen bir misk tüccarı ya da gecenin zifiri karanlığında el feneriyle yürüyen bir adam gibi. Dahası ilim adamı nerede ve hangi durumda olursa olsun ilgi ve itibar görür; çevresinde daima kendisine ilgi duyan, onun yanında onunla birlikte olmaya çalışan ve ona yakın olmaktan mutlu olan insanlar toplanır. Şunu da bil ki, ilim yavaş yavaş sızar ve sonra bitkini büyümesi ya da kaynak suyunun fışkırması gibi birden fışkırmaya başlar, toplumdun topluma, ülkeden ülkeye intikal eder.⁶⁹

D. Abdüllatif el-Bağdâdî'nin Eserleri

Klâsik kaynaklarda, Bağdâdî'ye ait eserlerin geniş bir listesi yer almaktadır. Tıp, felsefe ve mantık alanları başta olmak üzere, 160'tan fazla eseri vardır, bunların elli üçü tıp ve farmakoloji, dördü zooloji, dördü botanik, yirmisi mantık, on sekizi felsefe, on üçü nahiv, sekizi hadis, ikisi tefsir, ikisi fıkıh, ikisi kelâm, onu metodoloji ve tarih, dördü de ahlak ve siyaset konularında kaleme alınmıştır. Geri kalanlar ise dil, edebi tenkit, matematik, seyahat hatıraları, mineraloji gibi çok değişik ve farklı konulardadır.⁷⁰ R. Taylor, Bağdâdî'nin Mahz el-Hayr (Liber de causis) adlı Aristo'ya nispet edilen Yeni-Eflatuncu eser üzerine bir şerh yazdığını belirtmektedir.⁷¹ Bağdâdî'nin eserleriyle ilgili kaynakların verdiği listeden günümüze kadar ulaşanların sayısı ise ancak birkaç eserden ibarettir.

1. el-İfâde ve'l-İ'tibar fi'l-Umûri'l-Müşâhedeti ve'l-Havâdisi'l-Muâyeneti bi Ardi Mısır: Batı'da ve İslam âleminde bilinen en meşhur eseridir. Mısır'da bulunduğu sırada kaleme aldığı hacim bakımından küçük, fakat muhteva açısından çok zengin olan bu eser, o

⁶⁹ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., ss. 691-93.

⁷⁰ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., ss. 693-96.

⁷¹ Richard Taylor, "Abd al-Latif Baghdadî's Epitome of the Kalam fi Mahd al-Khayr (Liber de Causis)", **Islamic Theology and Philosophy**, ed. Michael Marmura, State University of New York Press., Albany, 1984., s. 236.

dönemdeki Mısır'ın coğrafi, topoğrafik, sosyal ve iktisadi durumu hakkında oldukça değerli bilgiler vermektedir. Eser, XVIII. yüzyıl başlarından itibaren Batı dünyasında da tanınmış, Lâtince, Almanca ve Fransızcaya tercüme edilmiştir.

2. Makaletân Fi'l-Havas: Müellifin beş duyuyu tıp açısından inceleyen iki makalesi,

3. Risale fi'l-Marazi'l-Müsemma Diyabitis: Şeker hastalığı hakkındaki eseri, Diyabet Risalesi adıyla neşredilmiştir. Bu eserin yazması Bursa İnebey Elyazmaları Kütüphanesi Hüseyin Çelebi 823 numaradaki Bağdâdî mecmuasında mevcuttur.

4. Kelâmü Abdillatif b. Yusuf b. Muhammed b. Ali el-Bağdâdî alâ Şey'in mimmâ Kâlehu İbn Hatîb er-Reyy alâ Ba'zı Kitâbi'l-Kânûn fi't-Tıb li'bni Sina (Afellahu ani'l-Cemî'): Bağdâdî'nin Fahreddin Razi'yi, İbn Sina'nın el-Kanun adlı eserindeki bazı bölümler üzerine söyledikleri hususundaki eleştirisini içeren bu eser yazma olarak Bursa İnebey Elyazmaları Kütüphanesi Hüseyin Çelebi 823 numaradaki Bağdâdî mecmuasında mevcuttur.

5. Kavlu Abdillatif b. Yusuf alâ Hâli İbn Hatîb er-Reyy fî Tefsîrihi Sûreti'l-İhlâs: Bağdâdî'nin Fahreddin Râzi'yi İhlas Suresi tefsiri hususunda eleştirisini içeren bu eser Bursa İnebey Elyazmaları Kütüphanesi Hüseyin Çelebi 823 numaradaki Bağdâdî mecmuasında mevcuttur.

6. Risaletün fî Mücadeleti'l-Hakîmeyn el-Kimyâî ve'n-Nazarî: Kimyacı ve Teorik felsefeci (Nazarî) iki hakîmin tartışmasını içeren bu eser Bursa İnebey Elyazmaları Kütüphanesi Hüseyin Çelebi 823 numaradaki Bağdâdî mecmuasında mevcuttur.

7. Risâletün fi'l-Meâdin ve Keşfu Şübehi Ehli'l-Kimyai (Fusûlün Hikemiyetün Mütenezzi'atün): Madenler ve Kimyacıların (simyacıların) şüpheleriyle ilgili bu eser Bursa İnebey Elyazmaları Kütüphanesi Hüseyin Çelebi 823 numaradaki Bağdâdî mecmuasında mevcuttur.

8. Risâletün li'l-İskender fi'l-Fasl Hâssaten ve Mâ Huve Kelimâtun Tayyibe: Bu eser Bursa İnebey Elyazmaları Kütüphanesi Hüseyin Çelebi 823 numaradaki Bağdâdî mecmuasında mevcuttur.

9. Makâletün fi'l-Mizâc: Mizac ile ilgili bu eser Bursa İnebey Elyazmaları Kütüphanesi Hüseyin Çelebi 823 numaradaki Bağdâdî mecmuasında mevcuttur.

10. Makâletün fi'l-Mekân: Bu eser Bursa İnebey Elyazmaları Kütüphanesi Hüseyin Çelebi 823 numaradaki Bağdâdî mecmuasında mevcuttur.

11. Kitâbü'n-Nasihateyn: Tıp ve Felsefe konusunda Bağdâdî'nin iki nasihatini içeren bu eser Bursa İnebey Elyazmaları Kütüphanesi Hüseyin Çelebi 823 numaradaki Bağdâdî mecmuasında mevcuttur.

I.BÖLÜM

**ABDÜLLATİF el-BAĞDÂDÎ'NİN KİTABÜ'N-NASİHATEYN ADLI
ESERİNİN MUHTEVA ANALİZİ**

KİTABÜ'N-NASİHATEYN

1. TIP HUSUSUNDA NASİHAT

Eserin tam adı “Kitabü'n-Nasihateyn min Abdülatif b. Yusuf ile'n-Nâsi Kâffeten” şeklindedir. Abdülatif el-Bağdâdî, Kitâbü'n-Nasihateyn adlı eserine kitabın tanıtımını yazarak başlar. Bu eserin, “arkadaşlarına farklı ülkelerdeki dostlarına, meliklere, emirlere, valilere ve insanlardan iyilik ve mutluluğu isteyenlerin tamamına bir nasihat ve irşad olduğunu” belirtir. Bu nasihat ve irşad hususunda gösterdiği çabadan dolayı kitabını Allah'a yakınlaşma vesilesi olarak görür. Allah'a hamd ve peygambere salavât getirir, daha sonra peygamberlerin yolundan giden, önce kendi nefislerini daha sonra da ortaya koydukları faydalı ve faziletli ilimlerle insanları irşad eden büyük filozoflara şükreder. Bu şükrünün sebebini de şöyle dile getirir:

“O filozoflar ki hikmeti hayatlarının gayesi kıldılar, onu elde etmek için çaba sarf edip, zaman harcadılar ve sadece onunla yetindiler.”⁷²

Ayrıca o, bu filozofların hikmetle yetinmeyi Allah'a en faziletli yakınlaşma aracı olarak gördüklerini belirtir. Bağdâdî'ye göre bu filozoflar hikmetle elde ettikleri fazilet sayesinde; Tıp, Astronomi, Denizcilik⁷³, Ziraat, Matematik ve Alan Hesaplama ilmi⁷⁴ gibi insanların hem ruhlarına hem de bedenlerine faydalı ilimler ortaya koydular. Kim onların yolundan giderse onlar gibi ecir kazanır. İnsanlar, meliklere, ulu'l-emre itaat ettikleri ve onların peşinden gittikleri için, şayet melikler ve ulu'l-emr hikmetin yaygınlaşmasına yardım ederse kat kat ecir kazanırlar. Bilakis hikmeti engelleyenler de büyük bir vebal yüklenmiş olur.

Bağdâdî bu kitabı yazma amacını şöyle belirtir:

“Amacım, arkadaşlarıma –Allah onları irşad etsin- nasihat etmek, onları gaflet uykusundan uyandırmak, zararları bedene ve nefse yayılmış olan belaya karşı uyarmaktır.

⁷² Abdülatif el-Bağdâdî, a.g.e., vr. 63/1

⁷³ ملاحه: Asım Efendi bu terim için Kamus'ta gemicilik, gemi yapımı manasını vermiştir. Bkz. Âsım Efendi, **Kâmus Tercemesi**, I-III, Matbaatü'l-Osmaniye, İstanbul, 1305, c. 3, s. 522

⁷⁴ مساحة: Yeri ölçmeye yarayan bilim. Bkz. Âsım Efendi, a.g.e., c.III, s.522

*Kim söylediklerime inanırsa, ona güvensin ve sarılsın. Kim de söylediklerimin doğruluğuna inanmıyorsa, inanmasını umarım. Dünyada bir kişi bile söylediklerim sayesinde hidayete ererse, onun eciri ve övüncü bana yeter.”*⁷⁵

Bağdâdî eserinde ara ara geleneksel eser tasnifinde âlimlerin –çoğunlukla fukahanın- sıkça kullandığı farazî soru-cevap usulünü kullanır. “Şayet bana sorarsanız... size şöyle derim...” şeklindeki bu tarz farazî bir soruyla “hikmetin yokluğundan daha tehlikeli/kötü bir durum olup olmadığının cevabını verir. Vehme dayalı (mümevvihe), yani sahte ve boş hikmetin varlığını, hikmetin yokluğundan daha tehlikeli görür. Tıpkı Mantık ilminde cehl-i mürekkebin, cehâletten daha tehlikeli/kötü kabul edildiği gibi. Çünkü müellife göre hikmetin yokluğu insanlarda ona karşı istek meydana getirir ve bu sayede insanlar onu arar ve elde etmek için gayret ve azimle çalışırlar. Hâlbuki sahte/boş hikmete sahip olanlar ise, kendini zengin zanneden fakirlerdir. Öğrenmeye ve ıslah edilmeye muhtaç oldukları halde, kendilerini öğretmeye ve ıslah etmeye ehil görürler. Müellif bunu, insanların peygamberin çağrısına inanmasına, onu kabul etmesine benzetir. İnsanlardan herhangi bir dine inanmayan kimsenin, sapkın inançlara sahip olanlara göre peygamberin davetine daha kolay icabet ettiğini belirtir. İnsanda hikmetin yokluğunu beyaz, boş bir sayfaya, sahte/boş hikmetin varlığını ise karalanmış bir kâğıda benzetir. Nübüvvetin de bu konuya işaret ettiğini; “Her doğan çocuk İslam fitratı üzerine doğar...”⁷⁶ hadisiyle bunu örnekendirir.⁷⁷ Bu konuya son olarak Eflatun’un Kitâbu’s-Siyase⁷⁸ adlı eserinden örnekler verir: “*Kötülük (iyiliğin zıddı olarak kötülük), iyiliğin yokluğundan (selbi’l-hayr) daha şiddetlidir.*” Yine Eflatun’dan; “*İlim nefsin boyasıdır ve bir şeyin boyası, pislikleri temizleninceye kadar parlamaz*” sözünü aktarır.⁷⁹

Bağdâdî eserin ismindeki iki nasihatın (nasihateyn) ne olduğunu ve eserde ilk olarak anlattığı nasihati neden diğerine göre öncelediğini şöyle açıklar:

“İnsanları ona karşı uyararak mükâfat kazanmayı umduğum bu musibet, konusu bedeni hastalıklardan kurtarmak olan Tıp (sahasında) ve konusu nefsi cehaletin eleminden,

⁷⁵ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 63/2-64/1.

⁷⁶ Buhârî, Cenaiz, 80.

⁷⁷ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 64/1.

⁷⁸ Eflatun’un Politeia adlı eseri Cumhuriyet ya da Devlet adıyla Türkçe kaynaklarda, Arapça kaynaklarda da Kitâbü’s-Siyase adıyla geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fahrettin Olguner, Eflatun Md., D.İ.A., c.10, s. 469-477.

⁷⁹ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 64/1.

marifetin selametine ve hakikatin idrakinin sıhhatine ulaştırmak olan Hikmet sahasında cereyan etmektedir. Biz ilk olarak var olan musibeti Tıp cihetinden açıklayacağız, çünkü Tıp alanındaki kötülük, herkese dokunması bakımından daha yaygındır. Herkes bedenini elemenden kurtarmaya önem verir. Hâlbuki insanların her biri nefsinin cehaletten kurtarmaya önem vermez.”⁸⁰

Bağdâdî, tabibler arasında ‘müsterzika’ olarak adlandırdığı ‘rıзык isteyenler’ şeklinde anlamlandırılabilir bir gruptan bahseder. Tıptan rızıklanan bu grubun tıp sanatının değerini düşürdüğünden ve onu mahvettiklerinden bahseder. Bu tıptan rızıklananlara karşılık, genel olarak tıp sanatının ve özel olarak da hâzık⁸¹ tabiplerin özelliklerinden bahseder. Tıp sanatının şartlarına riayet edildiğinde tıpta asla hata olmayacağını, fakat hâzık tabibin bile nadiren de olsa hata yapabileceğini ifade eder. Buna da Galen’in kitabından örnek verir:

“Hâzık tabibin hatası kat’i, büyük ve doğruyla tamamen alakasız değildir. Onun durumu okçulukta ok atanın durumu gibidir; çoğunlukla isabet eder (doğru karar verir), şayet hata yaparsa da oku hedeften çok uzağa düşmez. Onun oku hedefe yakın olur, hedefin tamamen tersine düşerse de bu tabibin hatası olur. Tıbbın değildir.”⁸²

Bağdâdî, tıpta hâzık tabipten bahsettikten sonra câhil tabibi anlatmaya başlar. Câhil tabibin dost giysisi altındaki bir düşman, panzehir görünümlü zehir olduğunu söyler. O, faydası ile bilinen ilaçları, yanlış hastalıkta, şartlarına uymaksızın kullanır, bu da o ilaçları öldürücü zehir yapar. Bu ilaçlara örnek olarak; Sina⁸³, Bısbayic⁸⁴, Tırbit⁸⁵, Şahmu’l-Hanzal⁸⁶ ve Sakamunya⁸⁷ gibi zehirli müşhil ilaçlarını verir. Tehlikeli hastalıklarda bu ilaçların zararı tabibin hatalı kullanımından kaynaklanır. Çünkü bu ilaçlar bazı hastalara verildiğinde öldürücü olur, bazı hastalara da verilmediğinde hastanın ölümüne sebep olur. Bağdâdî bu durumla ilgili Hipokrat’ın şöyle dediğini belirtir:

⁸⁰ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 64/2.

⁸¹ حنق: Mâhir, becerikli olmak. Bkz. Mevlüt Sarı, el-Mevarid Arapça-Türkçe Lügat, Bahar Yay. İstanbul, 1980, s. 284.

⁸² Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 65/1.

⁸³ Bu ilaç sinamekidir, drog olarak Kanun’da bulunmamakla birlikte, İbn Sina onun için Hıyar-ı Şenbere demiştir. Bkz. İbn Sina, **el-Kanun fi’t-Tıb**, , çev. Esin Kahya, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 2003, C. 2, s. 137.

⁸⁴ Besfayec, Çıyan otu, Benekli eğrelti, Polypodium vulgare. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sina, a.g.e., C. 2, s. 150.

⁸⁵ Türbid, Ipomoea turpethum. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sina, a.g.e., C. 2, s. 586.

⁸⁶ Hanzal, Ebu Cehil karpuzu, Koloşint, Citrullus colocynthis. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sina, a.g.e., C. 2, s. 259.

⁸⁷ Mahmude, Kısa Mahmut Otu, Canvalvulus scammonia. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sina, a.g.e., C. 2, s. 435.

*“Tabibin kullandığı ilacı sahte tabip de kullanır, bu sebeple halk da tabibi sahte tabipten ayırt edemez. Hakiki tabip bu ilacı vaktinde kullanır, sahte tabip ise yanlış zamanda kullanır. Halk işte bu durumu fark edemez.”*⁸⁸

Hipokrat⁸⁹ (ö. M.Ö 375[?]), Şiddetli Hastalıklar Kitabı'nın (Kitâbu Emradi'l-Hâdde)⁹⁰ baş kısmında bu manada sözler söylemektedir. Hipokrat'ın ayrıca tabibin edebi hususunda (fi edebi't-tabib) ve tabibin sıfatları hususunda (fi sıfati't-tabib) kitapları olduğunu nakletmektedir. Bu eserde (tabibin sıfatları hususundaki eser) Hipokrat bir tabibin sıfatlarının nasıl olması gerektiğini nakleder. Ayrıca Bağdâdî, Galen (ö. 200[?])'in⁹¹ de tabibin imtihan edilmesi hususunda bir kitabı (Kitabun fi İmtihani't-Tabib)⁹² olduğunu zikreder. Bağdâdî'ye göre tabip olmak isteyen kimse bu kitabın üzerinde durmalı ve bu kitapta yazılı olanlarla kendini eğitmelidir. Bu noktada, tıbbın önemine ve tabibin nasıl olması ve nasıl olmamasına dair Galen'in mezkûr eserinden -muhtemelen kendi anladığı şekilde- uzunca bir bölüm aktarır. Bağdâdî'nin tıp sanatına bakışını ve ona göre tabibin nasıl olması gerektiğini anlamak bakımından bu bölümü olduğu gibi aktarmakta fayda var.

“Liderler ve zenginlerin çoğu tıp sanatına zaman ayırmazlar. Hâlbuki onlar hastalandıklarında tabibe ihtiyaç duyarlar. Hâzık tabip onları elemden kurtarır, cahil tabip ise onları sahip oldukları elemde daha kötüsüne düşürür ki, o da ölümdür. Bu yüzden liderler ve zenginlerin sahte tabip ve hakiki tabibi ayırt edecek özellikleri bilmeleri gerekir ki, bu bilgiyle o ikisinin durumlarını sınavabilsin ve hayatını hakiki tabibin eline teslim edebilsin. Tıpkı zehir ile panzehiri ayırt etmeye yarayan bilgiye sahip olmak gibi. Ayrıca tabibin doğuştan kendisine verilen kavrayışı/akıl sağlığını, isti'dâdını, fıtratını inceledikten

⁸⁸ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 65/2

⁸⁹ Tıbbın babası sayılan, İlkçağ'ın en ünlü hekimi. İslam kaynaklarında adı Bukrât, Bukrâtîs, Ebukrât, İbukrât, İbukrâtîs gibi şekillerde geçen Hipokrat hakkında Müslümanlar köklü bir imaja sahiptir. Bunun en önemli delili onu ilki Asklepios, sonuncusu Câlînûs (Galen) kabul edilen sekiz tıp ustası arasında saymalarıdır. Ayırtıntılı bilgi için bkz. Esin Kahya, Hipokrat Md., D.İ.A., C. 18, ss.119-21.

⁹⁰ Günümüze Hipokrat adına nispet edilen bir tıp külliyesi (Corpus Hipocraticum) ulaşmıştır. Hepsisi de İyonya lehçesiyle yazılmış olan bu 59 eserden çoğu otantik değildir. Bu külliye birçok elden çıkma, değişik tarihlerde yazılmış, çok farklı bakış açılarına sahip eserlerden meydana gelmektedir ve hiç birinin Hipokrat'a aidiyeti kesinlik kazanmamıştır. Muhtemelen bunlar Kos Tıp Okulu kütüphanelerinden milattan önce III. Yüzyılda İskenderiye'ye taşınmış ve burada Hipokrat'a nispet edilmiştir. Dolayısıyla Hipokrat'ın eserlerinden değil, ancak Hipokratik eserlerden bahsetmek mümkündür. Bu Hipokratik eserlerin pek çoğu Câlînûs şerhleriyle birlikte Huneyn b. İshak ve okulunun öncülük ettiği tercüme faaliyetleri sırasında Arapça'ya kazandırılmıştır. el-Emradu'l-Hadde diye bilinen eser de bunlardan biridir. Bkz. Esin Kahya, Hipokrat Md., D.İ.A., C. 18, ss. 119-21.

⁹¹ İslam tıbbını etkileyen ünlü Grek tabip ve filozofu. Bkz: İlhan Kutluer, “Câlînûs” Md., D.İ.A., C. 7, ss. 32-34.

⁹² Galen'in eserleri için bkz. C.G. Kühn, Claudii Galeni Opera Omnia, I-XX, 2. Baskı Hildesheim, 1964-65.

sonra onun hâlihazırda hayatını nasıl geçirdiğinin ve ömrünün ilk yıllarını nasıl değerlendirdiğinin de incelenmesi gerekir. Daha sonra dinine, emanetine, mürüvvetine, sır tutup tutamadığına ve bütün bunların sözlerinde değil fiillerinde olmasına bakılmalıdır. Sözde, bütün insanlar iyidir. Güzellik, insanlara karşı fiillerde ortaya çıkar. Ayrıca midesine ve şehvetine düşkün olup olmadığına, para kazanma hürsüne da bakılmalıdır. Eğer paraya kul oluyorsa onda hayır yoktur, o dünyasını ve ahiretini bir dirheme satabilir, ona güven olmaz. Şayet fıtrat olarak anlayışı kıt (gabiyy), yaratılıştan kötü mizaçlı ise ondan hayır bekleme, onu faziletli bir kişi yapmaya çalışmak, bilgisini artırmaya çalışmak mümkün değildir. Bilakis bu, onun şerrini ve fesadını artırır.”⁹³

Bağdâdî, anlayışı kıt, yaratılıştan kötü mizaçlı kimseyi faziletli kılmaya çalışmanın tehlikesi ile ilgili bir şairden alıntı yaparak bu konuyu şöyle örneklendirir:

*İlim zeki kimse için artma, ahmak kimse için de eksilmedir.
Tıpkı gündüzün, gören göze aydınlık, yarasaya karanlık olması gibi*⁹⁴

Bağdâdî’ye göre bu şiir sanki Eflatun’un şu sözünün nazma girmiş hali gibidir: “İlim kötünün kötülüğünü arttırır. Çünkü o, ilmi, aslanın pençesini kullandığı gibi parçalamak için kullanır.”

Bağdâdî Galen’den alıntıya devam ederek şöyle der:

*“Tabipte haset, dalkavukluk ve açgözlülük varsa onda bütün kötülük alametleri toplanmış demektir. Bunlara, yalan, dinde ihmalkârlık eklenirse, ondan en tehlikeli varlıktan kaçır gibi kaç. Şayet yaratılıştan kavrayışı ve anlayışı iyi ise, fakat gençliğini tembellikle ve ticaretle geçirmişse, ondan sanatta uzmanlık (hızk) bekleme. Şayet hâlihazırdaki vaktini lezzet peşinde geçiriyorsa o rezilliklerde boğulduğu nispette faziletten uzaktır.”*⁹⁵

Bağdâdî’ye göre tabip ilk olarak iyi karakter sahibi bir insan olmalıdır. O, eserinde sürekli kendi döneminin tabiplerini eksik, yetersiz bulmakta, eksik olmalarının sebeplerini bu sanata girerken bu sayılan özelliklere dikkat edilmemesine bağlamaktadır. Yetersiz tabiplere ek olarak kötü niyetli kişilerin de bu sanatta söz sahibi olmak istemelerini de rızık peşinde koşmalarına bağlamaktadır. Bu sebeple Bağdâdî, tıp sanatı ve tabiplik ile ilgili

⁹³ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 66/1.

⁹⁴ العلم للرجل اللبيب زيادة و نقیصة لأحمق الطیاش
مثل النهار یزید أبصار الوری نورا و یُعشی أعین الخفاش

⁹⁵ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 66/2.

yapılması gerekli olan düzenlemeler hususunda sürekli Hipokrat ve Galen'i otorite olarak, onların eserlerini de kaynak olarak işaret etmektedir. Bu bağlamda da o, tabibin durumu ile ilgili Galen'den alıntı yapmaya devam eder ve şöyle der:

“Eğer tabip vaktini ve gayretini, geceleri haz peşinde koşarak gündüzleri ise liderlerle görüşerek geçiriyorsa onda hayır vardır fakat fazilet yoktur. Gecelerini ve boş saatlerini kıraat, taallüm ve tefekkürle geçiriyorsa insanların maslahatlarıyla, hasta tedavi etmekle, hastaları iyileştirmek için gayretle, onları acıdan kurtarmak için hırsla çalışarak geçiriyorsa işte bu hayırlı ve faziletli bir tabiptir. Ona güvenmek, onun görüşüne ve çözümüne razı olmak gerekir. Bununla birlikte böyle bir tabip, sertlik ve kabalıktan uzak şefkat ve merhamete sahip olmalıdır. Onun sezgilerinde isabet etmesinden kaynaklanan mutluluğu para kazanmasından kaynaklanan mutluluğundan daha fazladır. Akıllı bir kişi hayatını, geceleri sarhoş (sekran), sabahları yarı sarhoş (mahmur) olan kişiye nasıl teslim eder ki, o tabip hem nefis hem de beden olarak hastadır. İki hastalık sahibi birisi, tek hastalık sahibi kişiyi nasıl tedavi eder. İçki içenin durumu hazık bir tabip olmaya uygun değildir. İçki içen kimse de (alkolden dolayı) zihin bulanıklığı hastalığı vardır. (Alkol) bedenin hareketlerini engeller, ruhu kedere boğar, duyuları zayıflatır, hayat nurunu söndürür, fikri bozar, karar verme melekelerini tahrip eder. Hiç gecelerini uyanık ilim ve tefekkürle geçiren, gündüzleri yaptıkları ve bildikleriyle insanlara faydalı olmaya gayret eden kişiyle, gayesi dünya ve para olan kişi, bir olabilir mi?”⁹⁶

Bağdâdî, hem Hipokrat hem de Galen ve onların yolunu tutanların kendi dönemlerinin tabiplerinin cehaletinden, bilgisizliklerinden şikâyet ettiklerini nakleder ve ardından da onların kendisinin zamanını görmemelerine rağmen bu şikâyetlerde bulunmalarını garip karşılar. Çünkü Bağdâdî'nin zamanındaki tabipler ile Hipokrat ve Galen devrinin tabipleri arasında kayda değer büyük farklar olduğunu, Bağdâdî'nin devrinin tabiplerinin daha kötü ve rezil durumda olduklarını, insanları öldürmekte araç olarak dahi tabipliği kullandıklarını vurgular.

Bağdâdî, Hipokrat ve Galen'in eserlerinden yola çıkarak o dönemdeki tabiplerin bilgilerindeki eksiklikten dolayı hata ve kusurlu olduklarını ancak faziletli olduklarını söyler. Galen, Meyamir ve Katacanis adlı kitaplarında bu tabiplerden çokça bahseder.

⁹⁶ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 66/2-67/1.

Ayrıca Galen Kitabı'l-Fark isimli kitabında tabiileri üç gruba ayırır. Bunları ashâbu'l-hiyel, ashâbu't-tecrübe ve ashâbu'l-kıyas olarak isimlendirir.⁹⁷ Galen ve Hipokrat'ın şikâyetleri ilk iki gruba yöneliktir. Bağdâdî ise Galen'in tasnifine ek olarak kendi dönemindeki dördüncü grubu ekler ve gayet sitemkâr ve alaycı bir biçimde onlara "bâbu'l-baht" (atıp-tutan grup) adını verir ve onların tedavi usullerini, körün hedefin yönünü bilmeden ok atmasına benzetir.⁹⁸

Bağdâdî, Galen'in şikâyet ettiği ashabu'l-hiyel ve ashabu't-tecrübe'nin en azından hedefin yönünü bildiklerini fakat hedefi tutturmak için gerekli bilgiye sahip olmadıklarını belirtir. Ashabu'l-kıyas ise hedefin yönünü, hedefe ulaşmak için gerekli olanı bilir ve oku en doğru şekilde hedefe gönderir. O, alaycı bir üslupla kendi zamanındaki tabiilerin ise hedefi tutturamamalarına değil, tuturmalarına şaşılması gerektiğini vurgular.

Ashabu'l-kıyas, tecrübe ve bilgiyi mezcederek tedavi uygulayan tabiilerdir. Bu sebeple ashabu'l-kıyasın tedavide isabet etmesine değil hata etmesine şaşılır. Çünkü o sahip olduğu bilgi ve beceriyle nadiren ve tedavidinin teferruatında hata yapar. Bu da hastada çok tehlikeli bir etkiye neden olmaz. Bağdâdî'nin "müsterzika" olarak adlandırdığı babu'l-baht ehli ise ne bilgi ne de tecrübe ve beceri sahibidir. Bu yüzden tedavi de çoğunlukla hata yapar ve bu hata tedavinin özünde olduğu için hastanın canına dahi mâl olabilir.⁹⁹

Bağdâdî, eserinde bahsettiği bu grupların durumlarını daha net ifade etmek ve aralarındaki farkların altını çizmek için, bir hasta üzerinden örnek vererek, bu tabiilerin tasarruflarını şöyle anlatır:

*"Hummalı bir hastaya sahibü'l-hiyel grubunda sayılan tabip, humma hastalığı bir ihtikan (kan, idrar vb. toplanma) olduğu için, istifrağ (vücuttaki toksinleri kan alma ve ishal yoluyla attırma, detoks) metodunu kullanır. Sahibü't-tecrübe ise, ben defalarca bu adam gibi hummalı hastaları tedkik ettim ve onlardan belirli miktarlarda bayılıncaya kadar kan aldım, der ve bu usulü uygular."*¹⁰⁰

⁹⁷ Antikçağ tıbbında metot açısından, aklî istidlâl yanlıları (ashâbu'l-kıyas) ve deney-gözlem yanlıları (ashâbu't-tecrübe) şeklinde iki farklı görüş mevcuttur. Hipokrat ve Galen birinci anlayışın temsilcileri olarak bilinmektedir. Bkz. İlhan Kutluer, Câlînûs Md., D.İ.A., C. 7, s.32.

⁹⁸ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 67/2.

⁹⁹ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 68/1.

¹⁰⁰ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 68/1.

Abdüllatif -kendisine göre orta yolda saydığı- bu iki grubun tasarruflarını zikrettikten sonra, önce olması gereken usulü -ki Abdüllatif'e göre kıyas ehlinin usulüdür- daha sonra da, kendi dönemindeki müsterzikanın durumunu uzun uzun anlatır.

“Sahibü'l-kıyasa gelince, o hummayı bir tür (hastalık türü) olarak kısımlara ayırır. Onun üç türü olduğunu söyler ve bu adamın hummasının bu türlerden hangisi olduğuna karar verir. (Mesela) Hummanın zâtü'l-madde olduğunu tespit eder ve bunu da maddesine göre kısımlara ayırır ve demevî (kanlı) olduğunu tespit eder. Demevî hummayı da hâlisâ (saf) ve meşûbe (karışık) diye kısımlara ayırır ve hâlisâ olduğuna karar verir. Bu hâlisâyı da 'ma ukira' (pasif) ve 'ma uhize fi'l-galeyân' (aktif) diye kısımlara ayırır ve 'ma uhize fi'l-galeyân' olduğuna karar verir. Sonra hastanın yaşadığı şehre, yaşına, bulunduğu zamana, alışkanlıklarına, daha önceki tedavilerine ve hükmü değiştirecek bir durum olup olmadığına bakar. Bütün bunlar yapılacak tedavinin gerekleridir. Sonra bayılıncaya kadar ondan kan alır.”¹⁰¹

Bağdâdî bu üç grubu bu şekilde anlattıktan sonra kendi döneminin müsterzika diye adlandırdığı tabiplerine geçmeden önce bu üç grubun karşılaştırmasını “*keşke bu üç gruptan hangisinin doğru davrandığını bilseydim?*” şeklinde imalı bir soru sorarak yapar. Ardından kendi döneminin tabiplerinin böyle bir durumla karşılaşınca akıllarına nasıl gelirse öyle karar vereceklerini, kararlarının tıp sanatıyla ilgisi olmayan bir zanna dayandığını ifade eder. Kıyas, delil, tecrübe ve tetkike dayanarak karar veren birini bulmanın çok zor olduğunu belirtir. Bağdâdî, tıp sahasında kendi dönemindeki bu başıboşluğun melik ve liderlerin ihmalinden kaynaklandığını belirtir. Bu noktada da meliklerin ve liderlerin yemekleriyle ilgilenen kişilere, maiyetlerindeki özel adamlara dikkat etmelerine rağmen en önemli, en şerefli ve üzerinde en çok düşünülüp dikkat edilmesi gerekli olan tıp sanatını ihmal etmelerini garip karşılar. Garip karşıladığı bir diğer konu da, insanın eşeği ya da atı için en iyi, en mahir baytarı seçip, kendi hayatını bilgisine ve maharetine güvenilmeyen kişiye teslim etmesidir. Yiyeceklerin ekilip, pişirilmesine dikkat edilip, rastgele bir tabibe hayatın teslim edilmesi gariptir. Bağdâdî'ye göre bir başka garip durum da, fukahanın kitaplarına mallar bölümü (babü'l-emvâl) koymalarına rağmen tıp ile ilgili bölüm koymamalarıdır. Mal konusunda, emanet konusunda şahadet aranırken, can konusunda tabibin hiçbir özelliğine bakılmamasıdır. İçtihat derecesine ulaşmış olan bir fakihin, tıp konusunda bir risale bile

¹⁰¹ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 68/1-2.

okumamış tabibe hayatını teslim etmesinin de çok garip olduğunu belirtir. Bu fakihlerin, peygamberimizin “Kim tıp konusunda hiçbir şey bilmeden tabiplik yapıp birini öldürürse o katildir”¹⁰² hadisini ihmal edip, tıp sanatına önem vermemeleri de yazara göre bir başka garipliktir. Burada Bağdâdî, Kelam ilminin konularından “kulun fiilleri” ve “kaza-kader” meselesine küçük bir atıf yapar. Tabibin hatasıyla ölen kişi için insanların ‘eceliyle öldü’ demelerine karşı çıkararak, katl fiilinin gerçekleşmesi için ille de boyun vurmak mı gerekir, sorusunu sorarak dikkatleri bu noktaya çekmeye çalışır.¹⁰³

Bağdâdî, tıp sanatına önem verilen, tabiplere itibar edilen bir yer olarak Konstantiniyye’yi (İstanbul) zikreder ve şöyle der:

“Bir kişinin tıp sanatının bölümlerinde derece derece yükselmeksizin orada (Konstantiniyye) tabiplik yapmasına izin verilmiyordu. (Bir kişi tabip olmak için) tıp sahasında uzun süre çalışır, üzerinden yıllar geçerdi ve onun bu meslekteki çalışmasına âlimlerin şahitlik etmeleri gerekirdi. Ardından da meclis toplanır. Şeyhler meclisinde farklı hastalıklara sahip hastalar getirilir. O kişi bu hastalara uygulayacağı tedaviyi şeyhlerin huzurunda tatbik eder. Şeyhler, yaptıklarını uygun bulduklarında ondan Hipokrat Yemini alırlar. Bu Hipokrat yemini Hipokrat’ın gariplere karşı kendine verdiği sözdür. Hipokrat yemini alındıktan sonra, o kişiyi kendi aile ve akrabalarından biri sınıfına dâhil ederler.”¹⁰⁴ Bu durum, Konstantiniyye’yi Rumların yönettiği dönemde böyleydi. Şu anda mülk Frenklere geçti ve Frenkler birçok güzel uygulamayı kaldırdılar ve kadim büyük merasimleri mahvettiler. Şu an ne durumdalar bilmiyorum.”¹⁰⁵

Bağdâdî Konstantiniyye’nin durumunu bu şekilde aktardıktan sonra, kendi coğrafyasına dönerek, Bağdat, Mısır ve Şam’ın tıp sanatı açısından durumlarının –en kötü durumda olduğunu söylediği Halep’e göre- biraz daha iyi olduğunu belirtir. Halep’in durumunun çok kötü olduğunu bu sebeple de insanların büyük bir sefalet içinde yaşadıklarını, tabiplerin de tam bir fesat içinde olduklarını belirtir. Bağdâdî’ye göre tabiplerin bu fesadını engelleyecek ne bir sultan, ne bir din ve ne de tabiplere rehberlik edecek bir ilim ya da reis vardır. Tabiplerin tedavide tek bir usulleri vardı o da; şerbeti verip

¹⁰² Sünen-i Ebu Dâvud, Diyet, 25.

¹⁰³ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 69/1.

¹⁰⁴ İbn Ebi Usaybia, Uyun adlı eserinde Hipokrat Yemininden bahseder ve bu yemini eden kişinin tıp üstatlarını ailesinden birileri gibi gördüğünden bahseder. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 45.

¹⁰⁵ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 69/2.

parayı almak. Onlara, hangi hastalıktan muzdarip olursa olsun, bir hasta geldiğinde, hastalığın şartlarına bakmaksızın, hemen müşhil şerbetini verip parayı almaya bakıyorlardı. Çeyrek dirheme insan hayatını nasıl sattıklarını, şerbetle insanları nasıl öldürdüklerini hiç düşünmüyorlardı.¹⁰⁶ Bağdâdî'ye göre Halep'in bu kötü durumunun sorumlusu, önceleri Müslüman iken irtidat edip Yahudi olan, fakat görünürde dini konusunda ihmalkâr bir Müslüman zannedilen Mağripli kurnaz bir şeyhtir. Bu adamın insanları öldürmeye karşı bir meyli vardı. Ne Hâlık'tan ne de mahlûktan korkuyordu. Abdüllatif, 613-14 (1216-17) senelerinde meliklerden ve halkın ileri gelenlerinden bir grubu öldürdüğünü, bunların bir kısmına şahit olduğunu bir kısmını da duyduğunu nakleder. Melik Zahir Gazi b. Yusuf¹⁰⁷ (ö. 1216) da onun öldürdüklerinden biriydi. Bağdâdî, bu adamın Melik Zahir Gazi b. Yusuf'u tedavi adı altında nasıl öldürdüğünü uzun uzun anlatır.¹⁰⁸

Bağdâdî, bu Mağripli şeyhin kötülüklerini anlattıktan sonra, tekrar tıp ve tabiplerin durumunu anlatmaya devam eder. Hipokrat'ın *"hastayı kendi haline terk etmek kötü bir doktora teslim etmekten daha iyidir"* sözünü, Râzî'nin¹⁰⁹ (ö. 925) de *"Tabipleri bir araya toplayan, onların hatalarını da toplamış olur"* sözünü aktarır. Galen'in de kitaplarını bilgisiz tabiplere karşı uyarılarla doldurduğunu belirtir.¹¹⁰ Bunlardan biri de;

*"Fakirlerin hastalandıklarında durumları, zenginlerin durumundan daha iyidir. Çünkü fakir hastalandığında tabip tutmaya güç yetiremez, kendi halinde iyileşmeyi bekler. Zenginin durumu ise; bütün tabipler onun etrafına toplanır ve ona çeşit çeşit ilaç ve şerbetler içerirler. Bu ilaçlar yanlış zamanda kullanılıp, yanlış yere isabet eder. Bu (hatalı) ilaçların miktarına göre zengin ölür. Bu arada fakir de iyileşir ve muhtemelen zengin cenazesine katılır."*¹¹¹

Bağdâdî bu konuda Hipokrat, Râzî ve Galen'den yaptığı alıntılara kendi fikrini de ekler. Ona göre koca karı tıbbı, cahil tabiplerin tedavilerinden daha iyidir. Çünkü koca karı tıbbında, faydası ve sonucu görülen ilaçlar kullanılır ve bu nokta da tecrübeye dayanır. Cahil

¹⁰⁶ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 69/2.

¹⁰⁷ Bu kişi Selahaddin'in ölümünden sonra Halep bölgesine hâkim olan üçüncü oğludur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Şeşen "Eyyubiler" Md., D.İ.A., C.12, s. 25.

¹⁰⁸ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 70/1.

¹⁰⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, meşhur hekim ve filozof. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, "Râzî" Md., D.İ.A., C. 34, ss. 479-85.

¹¹⁰ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 71/2.

¹¹¹ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 71/2.

tabipler ise yanlış kıyas ve boş zanla tedavi etmeye çalışırlar. Ayrıca koca karı tıbbında çok nadiren kuvvetli ilaçlar ve tehlikeli müshiller kullanılır. Müsterzika ise ilaçların kuvvetlerini ve suretlerini bilmeden, denemeden, etkilerini müşahede etmeden, dikkatsizce kullanırlar. İlacın kuvveti bir yana suretini bile bilmeyen bu tabiplerin en iyisi bir kitaba göre tedavi uygulayandır. Müfret ilaçların kuvvetlerini bilmez, tecrübeye dayalı bir bilgisi de yoktur. Mürekkep ilaçların da kuvvetlerini bilmez, kitaplarda yazılı olan formüllere bakar. Kitaplardan baktığı formüllerde de kendi cehaletleriyle nitelik ve nicelikte tasarrufta bulunurlar. Ayrıca hiçbir şey bilmeksizin hastalıkları kendi zıtlarıyla tedavi etmeye çalışırlar.¹¹² Fakat zıtların alakasını da zıtlık türlerini de bilmezler. Hâlbuki tabip, şahsî olmaksızın türsel zıtlığın bilgisi sayesinde ilacın doğru olduğu kanaatine ulaşamaz, çünkü tabip şahısları tedavi eder, türleri değil.¹¹³

Bağdâdî'ye göre, akıllı hâzık tabip müshil edici ilaçları kullanma noktasında çok dikkatli olmalıdır. Sadece zorunlu durumlarda kullanılmalıdır. Çünkü müshil ediciler kendilerinde bulunan zehirle ve hastalığın tabiatının da etkisiyle, hastalıktaki zehri atar. Tıpkı kötülüğün kötülükle def edilmesi gibi, müshil edicilerdeki zehir sayesinde vücuttaki daha kuvvetli bir zehir atılır. Müshil edici doğru zamanda ve doğru yerde kullanılırsa, hasta rahatlar, yanlış yerde kullanıldığında ise hastanın hastalığı artar. Bağdâdî, hukemanın bu konuda şöyle dediğini söyler:

“Panzehir özellikli ilaçlar bedende zehir varken içildiğinde faydalı olur, fakat beden zehirden temiz iken içildiğinde ilaç zehre dönüşür. Panzehir özellikli ilaçlar salt zehir ile salt ilaç tabiatının ortasındadır. Galen de bedeni dolu olan (kesîru'l-imtilâ') kişilerde müshil edici ilaçların kullanılmaması gerektiğini İyileşmenin Çareleri Kitabı'nda (Kitabu Hiletü'l-Berâ') özellikle belirtmiştir.”¹¹⁴

Daha sonra Bağdâdî müshil kullanımında nelere dikkat edilmesini, bitkin durumdaki hastalarda -özellikle de humma hastalarında- müshil kullanıma çok dikkat edilmesi gerektiğine vurgu yapar. Müshil edicilerin sıcak tabiatlı oldukları için, humma hastalığında tehlikeli olabileceğine dikkat çeker. Buradan yola çıkarak da kan almanın müshil

¹¹² Buradaki zıtlı tedavi etmek anladığımız kadarıyla, hararetin serinletmeyle, kuruluşun nemlendirmeyele tedavi edilmesi gibi bir yöntemdir.

¹¹³ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 72/1.

¹¹⁴ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 72/2.

kullanımına göre daha az tehlikeli olduğunu söyler. Çünkü kan alma temel uzuvları/kuvveleri zayıflatmaz, müşhil ediciler ise iç organları zayıflatır. Bağdâdî, bütün bunları tıp sanatına giriş konusundaki bir makalesinde anlattığını belirtir.

“Tıp sanatına giriş hususunda müfred bir makalemizde bunları anlattık. Bu makale, insanlar ona ihtiyaç duydukları için var. Zaman içinde bu eser eskir, kaybolursa, Allah, tıp sanatının kaybolan erkânını ve merasimlerini tekrar canlandıracak kimseyi göndersin. Tıpkı Hipokrat zamanında olduğu gibi, Hipokrat büyük dedesi Eskalbiyâdis’in¹¹⁵ tıbbını tekrar canlandırdı. Sonra Galen de kendi döneminde Hipokrat’ın tıbbını tekrar canlandırdı. İslam dünyasında da Ebu Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Ebi’l-Eş’as¹¹⁶(ö. 970-79?) buna örnektir.”¹¹⁷

Müellif daha sonra kendi döneminde tıp sanatıyla ilgilenenlerden bahseder. Onların sadece Kânun’dan¹¹⁸ bir şeyler okuduklarını, Kanun’dan tıbbın tanımını, ilkenin (ustaks) tanımını, mizacın tanımını ve bunlara benzer şeyleri ezberlediklerini söyler. Ayrıca onların bu bilgileriyle tartışmalara girip, çarşıda pazarda seslerini yükselttiklerini belirtir. Bununla da kalmazlar, tamamen zanna dayalı olarak, faydalı olduğunu düşündükleri ilaçları hastalara verirler. Onlara göre tıbbın değeri, hummayı ve diğer bazı hastalıkları iyileştirmek ve onların türlerini bilmekten ibarettir.¹¹⁹

Müellif, tabip olmayı isteyip, nasihatini kabul eden kimseye, Galen ve Hipokrat’ın eserlerini ihmal etmemelerini tavsiye ederek eserine devam eder. Şayet bu nasihatte kendisinin samimiyetine güvenmeyen varsa, ona, tıp eserlerinden biri –belki de en önemlisi- Galen’in Kitabı’l-Mizac adlı eserini okumasını tavsiye eder. Sonra da aynı konuları Kanun’dan okuyup karşılaştırmasını, şayet Kanun’da, Galen’in söylediklerinden başka bir şey bulursa, o kişiye, artık kendisinin hiçbir söylediğini kabul etmemesini tavsiye eder. Müellif, bilakis Galen’i okurken o kişi, kendisinde onların eserleri gibi eserler yazmaya bir güç bulursa o zaman kendisinin sözüne itimat etmesini ister. Karşılaştırmaya devam edip aynı şeyi, Galen’in Küçük Nabız Kitabı’yla, Kanun’un nabız ile ilgili bölümlerinde

¹¹⁵ Abdüllatif Hipokrat’ın büyük dedesinin adını Eskalbiyâdis olarak zikreder, oysa İbn Ebi Usaybia Uyun adlı eserinde bu ismi Eskalbiyûs olarak zikreder. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ebi Usaybia a.g.e., s. 43.

¹¹⁶ Bu kişi Galen’in eserlerini şerh eden tertip eden hikmet sahibi aslen İranlı, Musul’da yaşamış ve çok sayıda talebe yetiştirmiş bir tabiptir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ebi Usaybia, a.g.e., s. 331-32.

¹¹⁷ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 73/2.

¹¹⁸ İbn Sina’nın meşhur el-Kanun fi’t-Tıb adlı eseri.

¹¹⁹ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 74/1.

yapmasını tavsiye eder. Şayet bu kitapları uzun bulursa karşılaştırmayı, Galen'in tıbbı giriş mahiyetindeki Küçük Sanat Kitabı'nda ve Aglufez adlı kitabında yapmasını tavsiye eder. Aynı konularda müteahhirin âlimlerinin eserlerini de okumayı tavsiye eden Bağdâdî, kim Kanun'un ya da Kitabı'l-Maiyye ya da el-Melekî adlı eserin yeterli olduğunu –Galen'in kitaplarına ihtiyaç olmadığını- iddia ederse, onun bu iddiasının saçmalık olduğunu söyler. Bağdâdî bu noktada, müteahhirin âlimlerinden İbn Sermûn'un Künnâş'ını (Temel Prensipler) madde tasnifleriyle daha iyisini görmediği bir künnâş olarak tavsif eder.¹²⁰

Bağdâdî, Galen'in söylediklerine itiraz eden kişiler gördüğünü ve onlardan –varlığın esrarına muttali olmuş, âlemin gizemlerine vâkıf olmuş!- birinin; *“Eskilerin tıbbının, sabit yıldızların hareketiyle tabiatın değişmesinden dolayı bugün geçersizdir. Tarih Bağdatlıların sıcak tabiatlı ilaçlarla tedavi olduğunu fakat şimdi soğuk tabiatlı ilaçlar kullanılıyor.”* dediğini zikreder. Yine onlardan birinin; *“Hipokrat ve Galen tıbbı Yunan beldelerine göredir. Şam ve Irak ise Yunan beldeleri gibi değildir.”* sözünü aktarır. Bu söz hakkında Bağdâdî *“Kudemanın kitaplarından hiçbir şey okumamış ve tecrübe etmemiş birinin sözüdür”* der ve bu iddiaya şöyle itiraz eder:

“Acaba yıldızların hareketiyle diğer hayvanlar ve bitkiler olmaksızın sadece insanların tabiatı mı değişti? Eğer böyleyse bu gerçekten çok garip bir durum. Tam tersi hepsi değiştiyse, o halde afyon sıcak, biber soğuk tabiatlı olmalı, balıketi sıcak, aslan eti soğuk tabiatlı olmalı ya da aslan korkak, tavşan cesur olmalı değil mi? O halde bitkisel, hayvanî ve madenî ilaç ve gıdalar üzerine onların koyduğu hükümler de değişmelidir. Hem biz, Hipokrat'ın eşyanın tabiatı konusunda kendisinden uzun asırlar öncesiyle muvafık olduğunu görüyoruz. Hipokrat kendisinden öncekilerin söylediklerini denemiş, kendi zamanına uygun bulmuş ve kendisinden öncekilerin hükümlerini değiştirmemişti. Aynı şekilde Galen de Hipokrat'ın söylediklerini denemiş ve aralarında 600 sene olmasına rağmen Hipokrat'ın hükümlerini uygun bulmuştu. Hala insanlar Galen'in hükümlerini günümüze uyguluyorlar ve Galen'den bu güne 1200 sene olmasına rağmen onun hükümlerini uygun buluyorlar.”¹²¹

¹²⁰ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 74/2.

¹²¹ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 75/1.

Bağdâdî, burada istifham yaparak; “Bağdatlıların, felç (fâlic), yüz felci (lakve) apopleksi, (inme, sekte), epilepsi (sar‘a) ve siroz (istiska)¹²² gibi balgam¹²³ hastalıklarına yakalanmadıklarını mı gördün? Bu hastalıkların sabit yıldızların hareketinden dolayı soğuk şeylerle tedavi edildiğini mi gördün?” der. Ardından da “keşke tabiatın hangi sınıfının sabit yıldızların hareketiyle değiştiğini bilseydim ya da hangi ilacın Yunan beldelerine has olduğunu Irak’ta kullanılamayacağını bilseydim” diyerek imalı anlatımına devam eder. Bütün bunların saçmalık olduğunu ve kitapları dolduran Hint tıbbı olduğunu söyler. Buna benzer uyuşturucu etkili bilgilerin “Akrabanzıynab’ta” bolca olduğunu söyler. Ayrıca müellif, “Hipokrat ve Galen tıbbı Yunan beldelerine göredir” iddiasında bulunup Hint tıbbını uygulayan kişiye, “Hint beldeleri birinci iklim bölgesinde, Yunan beldeleri dört ve beşinci iklim bölgesinde, Irak ise üç ve dördüncü iklim bölgesinde, bu durumda Yunan beldeleri Irak’a Hint beldelerinden daha yakındır” diyerek itiraz eder. Yine Bağdâdî, Mısır ve Şam’ın çoğu durumda Yunan beldelerine dâhil edildiğini, Galen’in Mısır ve Şam’a giderek, buraların tabiatına göre hüküm verdiğini, İskenderiyye ehlinin âdetlerini gördüğünü ve kitaplarında aktardığını nakleder. Ayn Zerbi¹²⁴(ö. 1154) ve birçok Yunan filozofun Mısır, Şam ve filozoflar diyarı Konya’dan çıktığını, aynı şekilde büyük bir kütüphanesi ve felsefe eğitimi yapılan medresesi (Daru Ta‘lim li’l-Hikme) olan Malatya’dan çıktığını, Malatya’nın Şam ile iç içe olduğunu aktarır.¹²⁵

Bağdâdî, bu konuda son söz olarak; “kudemanın ilaçlarını şartlarına uyarak kullandınız da faydasını göremediniz mi?” diye sorar ve ardından “gerçek şu ki sizden biri, yaşı doksana ulaşmış, hasta tedavi ediyor, kudemanın kitaplarından hiçbir şey kullanmıyor, kudemanın usullerinin doğru olup olmadığını da bilmiyor.” der. Bağdâdî döneminin tabiplerini eskilerin tıbbını bilmemekle suçlar ve bu sebeple kadim tıp usullerinin, kullanmaktan aciz olduğu için, şartlarını yerine getirmedeki bilgisizlik yüzünden, terk edilmiş halde olduğunu söyler. Bu bağlamda muhataplarına bir dizi soru yönelir.

¹²² İstiska terimi için kaynaklarda bedenın herhangi bir yerinde su toplanması manasını vermektedir, özellikle de siroz için kullanılır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zafer Önler, **Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Yazılmış İki Tıp Kitabında Yer Alan Sağlık Bilgisi Terimleri**, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten- 1958, ss. 87-130

¹²³ İnsan bünyesini oluşturan dört ana maddeden biri. Eski tıpta, besinlerin insan vücudunda 'kan', 'safra', 'sevda' ve 'balgam' olmak üzere dört ana maddeye dönüştükleri kabul edilir. Bkz Zafer Önler, a.g.m., s. 96.

¹²⁴ Muvakkuddin Ebu Nasr Adnan b. Mansur Ayn Zerbeli’dir. Galen’in Kitabü’s-Smaati’s-Sağîra adlı eserine şerh yazmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ebî Usaybia, a.g.e., s. 570.

¹²⁵ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 76/1.

“Sizden kim hummalı birini bayılana kadar kan almak suretiyle tedavi edebilir? Ya da kim hummalıyı kar suyuyla soğutabilir? Kim zatü'l-cenbi'l-harîk (plörezi, ateşli akciğer iltihabı) hastalığında ilaç verip siyah kusturabilir? Ya da kim mecnub'ta (akciğer iltihabı olan kişi) siyah kusma ihtiyacının sebebini bilebilir? Hastalığının maddesi kan olduğu halde nasıl onun bedeninde (siyah kusmanın) ortaya çıktığını kim bilebilir? Ya da kim akciğer iltihabını başlangıcında fâruk panzehir ile tedavi edebilir? Vereme dönüşmesini engelleyebilir? Sizden kim sar'a (epilepsi) hastasını çevirerek (dûlâb) tedavi edebilir? Kadîm filozoflar hastalığı yerleşmeden önce sonlandırmakla övünürlerdi. Hastalık yerleştiğinde çareler azalır. Sizden kim akciğer iltihabı olan kişiyi sirke ile tedavi edebilir? Eskilerin tıbbını denememişseniz doğru mu, yanlış mı olduğunu nereden bileceksiniz? Ya da şu beldeye uygun, bu beldeye zararlı olduğunu nereden bileceksiniz? Acaba Kitabü'n-Nabz, İlmü'l-Bevl ve Kitabü'l-Fusûl'de yazılı olanlar¹²⁶, Kitabü'l-Ehviye ve'l-Buldan'daki¹²⁷ bilgiler sabit yıldızların hareketiyle değişti mi? Acaba halebiyyat ilaçlar, biberli macunlar etkisini yitirdi mi? Artık bunlara ihtiyaç kalmadı mı?¹²⁸

Bağdâdî bu sorularla Hint tıbbı etkisiyle iddia edilen sabit yıldızların hareketiyle tabiatın değişmesi iddiasını ve Yunan tıbbının Irak ve Şam'a uygun olmadığı iddiasını çürütmeye çalışmaktadır. Onun sorduğu sorulardaki iddiası bunların kadim filozofların tedavi yöntemleri olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca müellif okuyucuya karşılık beklemeksizin nasihatte bulunduğunu, kabul edenin de etmeyenin de kendisine karşı sorumlu olduğunu belirtir. Kendi nefesine tavsiye ettiğini okuyucuya da tavsiye eder ve şöyle der:

“Bir hasta konusunda görüşün istenirse, hükümde acele etme, incele, araştır, sorgula, düşün ki hasta olan sensin. Hüküm verirken kendi hastalığına hüküm verir gibi hüküm ver. Düşmanın bile olsa, hata yapmaktan tıpkı kendine karşı hata yapmaktan korktuğun gibi kork. Sana çokça karşılaştığım nükteli bir durum ile bunu anlatayım; ‘tabiplerden biri, kendisi veya onun biricik oğlu hastalandığında bana danışıyor, düşünüyor. Fakat bir garip hasta geldiğinde, hiç düşünmeden, bana ya da başkasına danışmadan aceleyle hüküm veriyor, gerekeni yapıyor. Sanki yabancılar tıbbı uzmanı, akraba tıbbını bilmiyor.’ Önce

¹²⁶ Bu eserler Galen'e nispet edilen eserlerdir.

¹²⁷ Hipokratik eserlerden Kitâbü'l-Ehviyye ve'l-Miyâh ve'l-Büldân adlı eserdir.

¹²⁸ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 76/2.

düşün, sonra hüküm ver. Geç de olsa doğru cevabı vermek, insanı ulema mertebesinden çıkarmaz. Hâlbuki hatalı karar, hızlı ya da yavaş verilmiş olsun faziletli sayılmaz. İnsan kendini sakın (teenni ile) hareket etmeye alıştırsa, cevabı hızlı ve kolay bulur, şayet kendini ihmale ve aceleciliğe (hakikatten uzak bir acelecilik) alıştırsa, bu onun için, ihtiyaç duyduğunda değiştiremeyeceği kötü bir meleke olur. Sanki cevap için durup düşünmek, beklemek onların kadrini/kıymetini azaltacak. Bu yüzden acele ediyorlar ve acele edip hata yapmak onlarda kötü bir alışkanlık ve meleke haline geliyor. Bunu sonra değiştirmek isteseler de yapamıyorlar. Şayet (hüküm vermeden önce) durup düşünseler ve başarıya ulaşırsalar, halkın onlara olan güveni daha da artacak. Halk onların faziletli, azimli ve hırslı olduğuna inanır. Garip olan şu ki; Galen ve takipçileri, çoğu hastalıkta hüküm vermeden önce bir gün, iki gün hatta daha fazla durup düşünüyorlardı. Hâlbuki sen, bu tıptan rızıklananlardan (müsterzika) birinin zor bir hastalıkla karşılaştıklarını göremezsin. Bilakis onlar her şeyi bilir ve her şeye hüküm verirler. Ey nefesine (kendine) nasihat eden, onu seven faziletli yetinen, acele etmekten sakın! Çünkü acele şeytandandır. Sana teenni, nezaket (rifk), hakikati sevme ve doğruyu bulmanın hazzı yaraşır. Böyle olursan, kapalı (kapılar) sana açılır. Hakikat, ulaşmaya çalışırken seni yorar, sonrasında ise seni rahata kavuşturur. Tıpkı sağlam temeli olan bina gibidir. Batıl ise, seni başta rahatlatır, sonrasında ise sürekli eziyet verir, yorar. Tıpkı zayıf/çürük bir temel üzerindeki bina gibi, yıkılır gider.”¹²⁹

Bu uzun nasihatten sonra Bağdâdî, Mısır'ın, Bağdat'ın ve bu ikisi arasındaki yerlerin tabielerini gördüğünü, kimisinden ders aldığını, kimisine de ders okuttuğunu belirtir. Halep'teki mağripli mel'undan daha kötüsünü, İbn Tilmiz (ö. 1165)¹³⁰ olarak bilinen İbn Hibetullah Sâid'ten de daha iyisini görmediğini zikreder. Karışıklığı önlemek için bu İbn Tilmiz'in Şeyhu'l-Musannif lakaplı kişi olmadığını, onun oğlu olduğunu belirtir ki Şeyhu'l-Musannif'e yetişemediğini onun oğlu olan İbn Tilmiz ile tanıştığını, bu sırada İbn Tilmiz'in yetmiş yaşını aştığını belirtmiştir. İbn Tilmiz'in müthiş bir melekeye sahip olduğunu, hastalıklar konusunda sanki bizzat hastalığı yaşamış gibi hüküm verdiğini zikreder. Onun için Bağdâdî; “sanki beden şeffaf bir cam, arkasında olanları tavsif ediyor” der. Ayrıca

¹²⁹ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 77/2.

¹³⁰ Hıristiyan Arap hekimi ve eczacı, ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Doğruyol, “İbnü't-Tilmîz” Md., D.İ.A, C. 21, s. 233.

onun, eskilerin söylediği gibi, yavaş hareket etmediğini, hata etmediğini, hastayla ilgili tavsifi uzatmadığını, ilaç terkiplerini tekrar tekrar kullanmadığını belirtir. Onun çoğunlukla müfred ilaçlarla tedavi ettiğini, terkip yaparsa da hafif terkipler yaptığını belirtir. Kendine olan güveninden aldığı güçle bir ilaçtan diğer ilaca geçmediğini, bilakis tedavide kullandığı ilacın etkileri ortaya çıkana kadar beklediğini belirtir. Bunu da Hipokrat'ın şu sözüne bağlar: *“Gerekli olan bütün her şeyi yaptığın halde gerekli olan (değişimi) görmediğinde, gerekli olan şeyden (başka bir şeye) intikal etme. İşin başından itibaren gördüğün şey sabittir.”*¹³¹

Bağdâdî eserin başından beri insanları, kendilerine karşı uyardığı sahte tabipler ve tıptan rızıklananlarla ilgili eserin sonunda son uyarılarını yapar. Onların tuzaklarından birinin de reçeteyi uzatmak, nasıl bir şey olduğu konusunda bilgi sahibi olmaksızın, etkileri bakımından bir ölçü olmaksızın müfred ilaçları arttırmak olduğunu belirtir. Bunu da, ya halk onların bilgisine hayret etsin diye yaptıklarını, ya da kâr elde etmek, kazancı artırmak için yaptıklarını belirtir. Çünkü müellife göre ilaçları ya kendileri satıyorlar, ya da ortak oldukları attâr satıyor. Bağdâdî, onların hastanın yanına bir günde defalarca girdiklerini ve her girişlerinde yeni bir ilaç söylemek suretiyle ne kadar çok çalıştıklarını, gayret ettiklerini gösterme çabası içinde olduklarını belirtir. Onların iyi olanlarının benzer ilaçlar arasında değişiklikler yaptığını, mesela başka bir doktorun reçetesi varsa, o reçete üzerinde faydası ve zararı olmayan değişiklikler yaptığını zikreder. Abdülatif'e göre bundaki amaç kendisinin, başka doktorlara göre daha üstün olduğunu göstermek, bulunduğu önemli konuma dikkat çekmektir. Bu ve buna benzer tabipleri Bağdâdî ilk gruptakiler gibi kötü ve tehlikeli görmediğini, insanlara zararlı olan ve kınadığı tabiplerin bu ilk gruptakiler olduğunu belirtir. Ahiretini dünyasına satanlardan olmamayı, dinini hevâsına tercih eden kimselerden olmamayı tavsiye eder. Genel olarak bütün insanlara, özel olarak da tıp sanatıyla ilgilenenler için yaptığını söylediği bu nasihatteki amacının bu ilk gruptakilere karşı uyarı olduğunu belirtir. Bağdâdî tıp bölümünü şu nasihatle bitirir:

“Galen'in kitaplarını okumaktan başka bir şeye ihtiyacın yok ve bunu yapmak senin için hiç de zor değil. Sana sonrakilerin (müteahhirin) kitaplarını terk etmen gerektiğini söyleme ihtiyacı duymuyorum bile. Galen'in kitaplarını okuduğun zaman zaten onun

¹³¹ Abdülatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 78/1.

dışındakileri terk edersin. Şayet o kitapları Galen'in eserleriyle birlikte okursan sana bir zararı dokunmaz."¹³²

Abdüllatif, bu Şekilde, Allah'a hamd ve peygambere salâvat ile başladığı eserinin ilk bölümünü yine Allah'a hamd ve peygambere salâvat ile bitirir.

¹³² Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 78/1.

2. FELSEFE HUSUSUNDA NASİHAT

Bağdâdî, Kitâbü'n-Nasihateyn adlı eserinin ilk bölümünde tıp ve tabiplerle ilgili kendi döneminin kötü durumunu Hipokrat ve Galen'in dönemiyle karşılaştırarak, örnekler vererek anlattıktan ve insanları tıp ve tabiplik hususunda uyardıktan sonra eserin ikinci bölümüne geçer. Bu bölümde kendi döneminde, insanların ruhlarına tesir eden hikemî/felsefî vaziyeti anlatır ve felsefe konusunda insanları uyarır. Bu felsefe hususundaki nasihatini, nefsinin sapkınlıktan kurtarmak isteyen insanların ahirette kurtuluşunun hikmette olmasından dolayı yaptığını söyler. Birinci bölümde söylediği “*hikmetin yokluğunun, saptırıcı (mümevvih) hikmetin varlığından daha iyidir*” sözünü tekrar hatırlatır. Hikmet ehlinin durumuna baktığında onların durumlarının daha önce ele aldığı tabiplerin durumundan daha kötü olduğunu söyler. Bunun sebebini de; hikmet ehlinin azlığına, hikmeti arzulayanların azlığına, hikmetin yani felsefî konuların zor anlaşılır olmasına, insanların eskilerin kitaplarına yüz çevirmelerine neden olan dönemin kitaplarının kötülüğüne bağlar. İnsanlar sahip oldukları felsefeyle ilgili yetersiz ve kötü kitaplar yüzünden eskilerin kitaplarına (felsefenin temel kaynaklarına, Eflatun, Aristo ve takipçilerinin kitapları) yüz çevirdiler. Bundan dolayı da kim eskilerin kitaplarından bir şeyler nakletse, ona saçma sapan şeyler söylüyormuş muamelesi yapıyorlardı. Bağdâdî, insanların böyle yapmaya devam etmeleri halinde, hikmetin yok olup gideceğini ve hikmet ile ilgili bu belayı kimsenin ortadan kaldırmadığını söyler. Eskilerin kitaplarının ciltler dolusu olduğunu, fakat insanların ellerindeki bu değerli cevheri değersiz bir madenle değiştirdiklerini söyler. Bu durumu şöyle tavsif eder:

“İnsanlar, yiyecek ya da panzehir yerine zehri tercih ediyorlar. Onlar, fakirliğin kendisinden daha hayırlı olduğu bir şeyle zengin oldular. Onlar, cehâletin kendisinden daha hayırlı olduğu bir bilgiye güvendiler.”¹³³

İnsanlar sahip oldukları bu eksik ve yanlış bilgilerle sözlerini süsleyerek ilim meclislerinde konuşuyorlardı. Hatta Bağdâdî'ye göre onlardan kendince yüksek derecelere ulaştığına inanan kimse, hemen hocasını ve hocasının eserlerini reddeden eserler yazıyordu. Hocasının sözlerini saçma ve hatalı buluyordu. Bağdâdî'ye göre daha garibi, onlardan birinin elli yıl öğrenerek ve öğreterek yaşamasına rağmen Aristo'nun eserlerini tam

¹³³ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 79/1.

manasıyla anlamak için, içinde bir arzu olmamasıdır. Bununla birlikte bu kişi Aristo'nun sözlerinden alıntılar yapan insanları dinliyor. Kendisi de Aristo'nun eserlerine tam manasıyla vâkıf olmadan, bu kitaplardan alıntılar yapıyor. Abdüllatif bunun, gafletten, basiretsizlikten ve himmetin yani gayretin azlığından kaynaklandığını düşünür. Abdüllatif bu bahsettiği kişinin İbn Sina olduğunu ve –her ne kadar az önce onun gayretinin az olduğunu söylemiş olsa da- onun gayret, hırs ve kavrayış sahibi olduğunu söyler. Ayrıca onun, eskilerin kitaplarını incelediğini, gücü yettiği kadar çıkarımlarda bulunduğunu, bazen doğru fikirler, bazen de hatalı fikirler ortaya koyduğunu ve genel olarak fazilet bakımından inkâr edilemeyecek bir mertebeye ulaştığını söyler. Bu noktada Bağdâdî, okuyucuya “*Siz ey acizler!*” diyerek, dönemindeki âlimlerin tembelliklerine vurgu yapar.¹³⁴

Bağdâdî, “*İbn Sina çok gayret edip yoruldu ve insanlara hikmetten elde ettiklerini azar azar vermek suretiyle onları yorulmaktan ve sıkıntıdan kurtardı. İbn Sina kimseye verilmeyen bir kuvvetle desteklendi, sonrakilerin hataya düştüğü konularda İbn Sina tam bir bilgiye sahipti.*” denilirse, “*tartışmaya girmeyeceğim fakat sadece basit bir karşılaştırma yapılmasını istiyorum.*” der. O, bu karşılaştırmannın, Aristo'nun bazı eserleriyle, özellikle de en önemli eserlerinden bir olan Kitâbü'l-Kıyas¹³⁵ ile İbn Sina'nın eserleri üzerinde yapılmasını ister. Bu karşılaştırmadan sonra karar verilmesini ister. Şayet Aristo'nun eserlerinde bir şeye rastlanılmazsa bu karşılaştırmayı Fârâbî'nin (ö. 950) eserlerinde yapılmasını tavsiye eder. Bu karşılaştırmannın da önce lafız, ibare ve belagat (fusâha) daha sonra da mana ve mananın zabtı hususunda yapılmasını tavsiye eder. Bundan sonra kararın verilmesini ister. Kabul eden, kendisi için kabul eder. Kabul etmeyen de kendisi için kabul etmemiş olur. Bu noktada da Bağdâdî, “*Hiçbir günahkâr da diğerinin yükünü çekecek değildir*”¹³⁶ âyetini zikrederek, kimsenin kazandığı iyilik ya da kötülüğü kendi üzerine almaya ve kendisi için bir fayda elde etmeye ya da bir zararı kendisinden uzaklaştırmaya çalışmadığını zikreder. Ayrıca o, sözünün aldatıcı veya yalan olduğunu da kabul etmez. Amacının nasihat etmek ve bu nasihat ile önce Eflatun ve Aristo'nun felsefelerinin, sonra İbn Sina'nın felsefesinin, en son olarak da kendi düşüncelerinin tam olarak anlaşılmasını

¹³⁴ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 79/2.

¹³⁵ Bu Kitap Aristo'nun I. Analitikler (Analytica Priora) adlı eseridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, “Aristo” Md., D.İ.A., C. 3, ss. 375-78.

¹³⁶ Zümer Suresi 7.

sağlamak olduğunu söyler. Anlatma ve açıklamanın kendi vazifesi, inanmak ve kabul etmenin de okuyucunun vazifesi olduğunu belirtir.¹³⁷

Bağdâdî zikrettiği bu amaç doğrultusunda önce Eflatun'un felsefesini daha sonra da Aristo'nun felsefesini anlatmaya başlar. Eflatun ve Aristo felsefesini açıklamada kullandığı kaynak –kendisinin de söylediği üzere- Fârâbî'nin eserleridir. Fârâbî'nin “Eflatun Felsefesi” ve “Aristo Felsefesi” adlı eserlerinden ayrıntıları atlayarak, çoğunlukla birebir aynı cümleleri kullanarak alıntılar yapmıştır.¹³⁸

Bu bölümde Bağdâdî'nin Fârâbî'den alıntıladığı Eflatun Felsefesi özetini, özetin alıntısının alıntısı karışıklığına düşmemek için elimizden geldiği kadarıyla, doğrudan sözü Bağdâdî'ye vererek anlatmaya çalışacağız. O, Eflatun felsefesinin kademe kademe anlatılması gerektiğini söyleyerek anlatmaya başlar.

a. Bağdâdî'ye Göre Eflatun Felsefesi

Eflatun önce her varlığın kendine has ve kendisinden dolayı var olan kemali olması sebebiyle, insanî kemali araştırdı. Bu kemalin bir bilgi ve bir yaşayış olduğunu buldu. Zenginlik, güzellik ve buna benzer şeyler olmadığını da anladı. Sonra bu bilginin ne olduğunu araştırdı ve onun varlıklardan her birinin özünü bilmek olduğunu buldu. Bu bilginin insanî kemalin en şerefli mertebesi olduğunu buldu. Çünkü insanın mutluluğu bu bilgi ve yaşayıştaır veya bu bilgi ve yaşayışla insan mutluluğa ulaşır. Eflatun işte bu mutluluğun ne olduğunu araştırdı. Bu mutluluğun hangi bilgiden, hangi melekedden ve hangi fiilden kaynaklandığını açıkladı. Bu mutluluğu, mutluluk olmadığı halde mutluluk zannedilen şeyden ayırt etti. Bu mutluluğa faziletli yaşama ve gerçek bilgi sayesinde ulaşılır. Bu bilgi ve bu yaşayışın da elde edilmesi mümkündür. Bu bilgiyi rastgele ve şansla elde etmenin mümkün olmadığını, bilakis araştırmayla, öğrenme ve öğretme metoduyla elde etmenin mümkün olduğunu açıkladı. Sonra, bu araştırmanın ne olduğunu ve bu (gerçek) bilgiye götüren yolların (metotların) neler olduğunu açıkladı. Sonra tek tek araştırma yöntem ve metotlarını sıladı. Araştırma yöntem ve metotlarından istenilen bilgiye götüreni ve onun ne miktarda o bilgiyi verdiğini inceledi. İstenilen bilgiyi veren ve istenilmeyen bilgiyi veren

¹³⁷ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 80/1.

¹³⁸ Tercümesinden karşılaştırmak için bkz. Hüseyin Atay, **Fârâbî'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974.

metotları inceledi. O metotlardan gerçek yaşayışlara, sahte yaşayışlara, her türlü görüş ve inanişe götüren, bütün metotları ayırt etti. Bunların derecelerini ayırt etti ve bazısını bazısına nispet etti. Sonra şiir metodunun, hitabetin ve safsatanın istenilen amaca götürmediğini açıkladı. Metot metot, yaşayış yaşayış ilm-i burhan metodunu ve gerçek insanî mutluluğa götüren faziletli yaşayışı öğreninceye kadar araştırmaya devam etti. Bu bağlamda burhanî olmayan, faziletli olmayan yaşayışı da araştırdı, öğrendi. Cedel yönteminin de eğitim ve yetenek kazanma hususunda burhan metodu gibi faydalı olduğunu anladı.¹³⁹

Sonra, tam manasıyla kazançlı, faydalı ve faziletli olan şeyleri araştırdı. Bunlardan hangisinin hakiki, hangisinin zanna dayalı olduğunu açıkladı. Arzulanan hakiki kemalin, ikiyüzlü kimselerin ve safsatacılarının yaşama tarzıyla elde edilip edilmeyeceğini araştırdı. Sonra ehli zevkin yaşama tarzlarının, insanı istenilen kemale ulaştırıp ulaştıramayacağını araştırdı. Hakiki zevkin ve zanna dayalı, aldatıcı zevkin ne olduğunu açıkladı.¹⁴⁰

Eflatun, hakiki ilmî sanatın felsefe olduğunu anladı. Felsefenin hem zorunlu, hem de faydalı olduğunu açıkladı. Sonra filozofun anlamının, onun fiillerinin ve sıfatlarının ne olduğunu açıkladı. Sonra amaçlanan yaşayışı veren, fiilleri düzenleyen ve nefsteki mutluluğa doğru götüren amelî sanatı araştırmaya başladı. Bunun hakanlık mesleği ve medenî sanat olduğunu anladı. Sonra meşhur olan iffeti ve hakiki iffeti araştırdı. İffetli zannedilen ile gerçekten iffetli olanı ve bunların yaşayışlarını inceledi. Buna örnek olarak cesurluk, doğruluk ve bunun gibi şeyleri araştırdı. Sonra devlet adamı veya filozof olmaya niyet eden veya faziletli bir şeye ulaşmaya niyet eden insanın nasıl olması gerektiğini, insanın aradığı nesnenin nasıl kendisine hâkim ve kendisinin ona düşkün olması gerektiğini yakından araştırdı. Bu şeye düşkünlük ve şiddetli istek, aşkın cinsi altına girdiğinden ötürü, aşkı ve aşkın cinsinin ne olduğunu araştırdı. Aşkın övülen ve yerilen türlerini açıkladı. Övülen delilik, kuşku ve aşkın, ilahi olduğunda nasıl olduğunu, hangi nefsin ve hangi insanın buna sahip olacağını araştırdı. Buna ilahî nefsin sahip olduğunu anlattı. Bu ilahî nefis de ilahî şeylere özlem duyar. Bu ilahî nefsi açıklamaya başladı. İlmî ve amelî felsefenin ilahî şeylere nail olamadığını, gaye olarak bir şeyi isteyen, o şey için delirmeyi göze alan insanın nefsinin nail olacağını açıkladı. Medenî ve filozoflardan birinin de bu faziletli gayeye ulaşması mümkün değildir. Bu ikisi şiddetli bir istekle bu gayeyi delicesine isterse bu

¹³⁹ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 80/1-2.

¹⁴⁰ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 80/2.

gayeye ulaşmaları mümkün olur. Sonra bu gayeye götüren yolu araştırdı. Bu yolun talim metodu olduğunu buldu. Talim metodunun da iki yöntemi olduğunu açıkladı. Birinci yöntemin hitabet, ikincisinin de cedel yöntemi olduğunu söyledi. Bu iki yöneme duyma ve yazmayla ulaşılabileceğini açıkladı. Sonra bu iki yöntemden her birinin diğerine göre üstün ve zayıf olan yönlerini açıkladı.¹⁴¹

Sonra bilgisine sahip olunca insanı filozof yapan şeyleri açıkladı. Sonra bu şeylerin kendi zamanındaki millet ve toplumlarda meşhur olan (hakiki ve faziletli sayılan) yaşayış ve meşhur sanatlar olmadığını açıkladı. Sonra filozof olmak isteyen kimsenin bu yaşayışı istemesinin zorunlu olduğunu açıkladı. Mevcut kötü yaşayışla yetinmemesi gerektiğini, kötü yaşayıştan kaçınması gerektiğini açıkladı. Kötü fiiller, çirkin yaşayış ve bilgisizce yaşamı hayatta kalmak için tercih etmemelidir. Cahilce ve kötü yaşayışla hayvanî yaşayış arasında fark olmadığını açıkladı. Hayvanî yaşayışın ölümden daha kötü olduğunu, rezil hayatın ölmeyi tercih etmeyi gerektirdiğini açıkladı. İnsanın rezil hayatta ancak hayvanî fiiller ortaya koyacağını ve böyle insanın olabileceği en kâmil hayvan olmasıyla, onun öldüğünün ve bu hayvanın hilkatine dönüştüğünün vehmedilmesi arasında fark olmadığını açıkladı. Yine insan olup fiillerin balık fiilleri olmasıyla, balık olup yaratılışının insan yaratılışı olması arasında fark olmadığını açıkladı. Onun şeklinin insan şekli olmasından başka değeri yoktur. Fiillerine gelince onun fiilleri olabileceği en mükemmel haliyle bu hayvanın fiilleridir. O, bu hayvanî fiillerini iyileştirmek için aklını kullanan bir insandır. İnsanın hayvanî fiillerde ne kadar olgunlaşırsa, insanlıktan o kadar uzaklaştığını açıkladı. Bu sebeple Eflatun hakikati araştırmayan kimsenin hayatının insan hayatı olmadığını gördü.¹⁴²

Nefsin fazileti adaletli toplumda ortaya çıktığı için adalet nedir, nasıl olur, şehirlerde nasıl uygulanır, araştırmaya başladı. Güzel yaşayıştan ve felsefî erdemlerden uzaklaşıldığında şehirlerde ortaya çıkan hastalıkları ve şehrin sıhhatinin erdemlerin şehirde yaygın olduğu müddetçe devam ettiğini araştırdı. Bundan dolayı erdemli şehrin insanların kendisiyle doğrulandığı ve bilgisiyle erdemli oldukları, çıkarımda bulunmak için eksik olan kısımları üzerinde düşünmeye ve araştırmaya kendilerini alıştırdıkları ilahî ve tabîî varlıkları incelemeye başladı. Sonra bu şehir halkının yönelmesi gereken faziletli yaşayışı araştırdı. Sonra amelî, nazarî ve medenî ilimleri toplayan kimseyi hangi kemalin insanlığa

¹⁴¹ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 81/1-2.

¹⁴² Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 82/1.

ulaştıracağını araştırdı. Bunu bilmekten, tespit etmekten ve açıklamaktan sorumlu kimsenin, ilmî araştırmaya gücünün yetmesi gerektiğini ve adaleti ve diğer erdemleri araştırması gerektiğini açıkladı. İnsanlardan kötü yaşayışı, kötü görüş ve fiilleri alışkanlık haline getirdiği gözlenen kimseyi düzeltme veya başka bir yere gönderme gücünün de olması gerektiğini açıkladı. Bu kişi her toplumun her tabakasına ihtiyacı olan ve en iyi ilacı vermelidir. Bu da son noktadaki insanî kemaldır. Bütün insanların kendileri için mümkün olan son kemale ulaşması gerektiğini açıkladı. İnsanların liderine gelince, onun mutlak kemale ulaşması gerektiğini açıkladı.¹⁴³

Bu anlatılanlar, Bağdâdî'nin Fârâbî'den alıntıladiğı Eflatun Felsefesinin özetidir. Bağdâdî kendi döneminde mevcut kötü ve yanlış düşünceleri anlatırken ve düzeltmeye çalışırken Eflatun ve Aristo'nun görüşlerine dayandığı ve bu ikisinin sözleriyle kendi görüşlerini desteklediği için ve onun düşüncesinde Eflatun ve Aristo felsefesinin yerini anlamak bakımından bu kısmı olduğu gibi anlatmak gerekliydi.

Bağdâdî, Eflatun felsefesini anlattıktan sonra Fârâbî'nin bu özetinin Eflatun'un yaklaşık elli kitabına yayılmış bilgilerden elde edildiğini zikreder. Bu kitapların okunması ve öğrenilmesi için “terbî” (dörtlük) denilen bir tertibi olduğunu söyler. Yani her dört kitap bir mertebede birlikte okunur. Okuyucu dört kitabı okumayı tamamlayınca diğer dörtlüğe geçer. Bağdâdî, Eflatun, arkadaşları ve hemşerilerinin insanî saadeti elde etme hususunda en erdemli yolda olduklarını belirtir. Ayrıca Eflatun'un öğretirken nefis ve bedeninin birlikte gelişmesi için yürüdüğünü, Kitâbü's-Siyâse'de de hamile kadınların, bebeğin daha ilk andan itibaren gelişime alışkın hale gelmesi için, yürüyüş yapmalarını emrettiğini nakleder. Bu nedenle Eflatun'un takipçileri “meşşâiyyûn” (yürüyenler) diye adlandırılırlar. Bağdâdî, Eflatun'un Timaios kitabında “bir söz ortaya koymak istediğinizde ‘yüce varlıktan yardım dileriz’ deyiniz” dediğini de aktarır. Ayrıca Eflatun'un başkanın ve muallimin halkından ve öğrencilerinden önce kendisini düzeltmesi gerektiğini, şayet böyle yapmazsa dalı düzeltmeden yamuk bir dalın gölgesini düzeltmeye çalışsan kimsenin durumuna düşmüş olacağını söylediğini nakleder.¹⁴⁴

¹⁴³ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 82/1-2.

¹⁴⁴ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 82/2.

b. Bağdâdî'ye Göre Aristo Felsefesi

Aristo felsefesine gelince, Aristo, insanın kemali hususunda Eflatun'un düşündüğü gibi düşünür fakat ondan daha da ileri giderek, insanın kemali kendiliğinden açık olmadığından Eflatun'un açıklamaya başladığı konunun öncesinden başlamayı uygun görmüştür. İlk olarak insanın arzuladığı şeylerin dört şey olduğunu belirtmiştir:

1. Beden sağlığı.
2. Duyuların sağlığı.
3. Bunları ayırt etmeyi sağlayan kudretin sağlığı.
4. Bunların sağlığına götüren çalışmayı yapacak kuvvetin sağlığı.

Sonra nefste, duyulur şeylerin sebeplerine vakıf olmaya yönelik ve bu dört şeyin dışında nefste kendiliğinden var olan, akla birden gelen şeylerden hakikat olanları bilmeye yönelik bir özlem, bir istek olduğunu keşfetti. İnsan bu olayların sebeplerindeki şeye vakıf olduğunda onda bir neşe ve ferah ortaya çıktığını anladı. İnsanın bu bilgisi ne kadar güvenilir olursa, bu sahip olduğu bilgidен elde ettiği mutluluk ve lezzet de o kadar büyük olur. Aristo, başka insanlar farkına varmasa da, insanın idrak ettiği şeyden bir fazilet ve bir ululuk (celalet) elde ettiğini, özellikle de bilgisini elde etmenin ve tanımanın zor olduğu konularda bu keyfin daha fazla olduğunu keşfetti.¹⁴⁵

Aristo'ya göre insanın arzuladığı bilgi iki kısımdır: 1. Dört sağlık hususunda kendisinden faydalanılmasından dolayı istenilen bilgi. 2. Bizzat kendisinden dolayı istenilen bilgi. Burada bir sınıf daha vardır ki, o da, elbette bunların dışında, idrakinden kaynaklanan lezzetten dolayı istenen bilgidir. Örneğin, efsaneler (hurâfât) ve milletler tarih ki bunların gayesi kendileriyle insanın ferahlaması ve rahatlamasıdır. Eğlendirici şiir ve şarkılarla güldürücü şeyler de bu kabildendir.¹⁴⁶

Sonra insanla birlikte var olan, duyuların idrak ettiklerine artı olarak zaruri bilgiler olduğunu keşfetti. İnsan duyuların elde ettiği bilgiler yetersiz olduğunda onlara yönelir. Sonra insan bu bilgileri düşündüğünde bu bilgiler onu gizli bir bilgiye yönlendirir. Bu gizli

¹⁴⁵ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 83/1.

¹⁴⁶ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 83/1.

bilgilerin bazılarıyla ilk bilgilerden elde edilene benzeyen güvenilir bir bilgi elde edilir. Bilgilerin bazıları da zayıf asılsız şeylerdir, bir diğeri bazıları da yok olmaz zannedilen, bir adım ileri gidince yok olan bilgilerdir. Böylece bilgiler üç kısma ayrılmış olur:

- 1- Duyular ile elde edilen bilgiler.
- 2- İlk bilgiler.
- 3- İlk bilgileri düşünmek ile elde edilen bilgiler.

Sonra insanın kendisinden dolayı gayret ettiği gayeyi bilmeksizin, insanın elde etmek istediği belirli bir gaye olmaksızın, faydalı şeyleri elde etmeye yönelik gayretin nasıl ve neyle olduğunu bilemediğini anladı. Aristo insanın dört sağlığın selameti için gayret ettiğini anladı. Bu dört sağlığın her birinin selameti mi amaçtır, yoksa onlardan biri amaç diğerleri bu amaca yardım eden şeyler midir? Tıpkı bedenın selametinin duyulardan dolayı ya da duyuların bedenın selametinden ortaya çıkması gibidir. Şayet bu dört sağlığın tamamı ya da biri amaç olursa bu dört şey hayvanlarda da mevcuttur ki, bu durumda da hayvan ile insan arasında ayırt edici bir şey olmamış olur. Yine insanın aklına gelen bilgi ve şahit olduğu şeylerin sebeplerinin bilgisine duyduğu arzudan ortaya çıkan bilgi boş ve abes olur ve bu da tabiatı inkâr olur. Aynı şekilde düşünme, seçme (ihtiyar), tefekkür ve çıkarım (istinbat) da boş olmuş olur.¹⁴⁷

Bu sebeple insanın kemali olan gayenin ne olduğunun düşünülmesi gerekir. O insanın cevheri midir, yoksa insanın cevherinden ortaya çıkan, kendisiyle cevherini elde ettiği, insanın cevherinin bir fiili midir? Bu tabiatın elde edilen bir şey midir, yoksa tabiat o kemale hazırlık olsun diye onu madde olarak veya o kemale ulaşmada bir başlangıç ya da alet olarak mı verir? Duyuların ve bedenın selameti insanın kendisiyle cevherleştiği şeyin selameti midir, yoksa böyle bir iddia beden ve duyular hususunda insan ile hayvanın ortak olmasından dolayı çirkin, gereksiz bir şey midir? Bu ikisi insan olmak bakımından insanın kendisiyle cevherleştiği şey için bir başlangıç mıdır?

İnsani kemal ve ona götüren fiiller, ancak insanın varlıklar arasındaki mertebesi bilindiği zaman bilinebilir. İnsan âlemden bir cüz olduğunda, insanın amacı fiili, menfaati ve varlıklar arasındaki mertebesi hususunda düşünmek istenildiğinde, önce -özel olarak-

¹⁴⁷ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 83/2.

insanın amacını açıklayabilmek için, genel olarak âlemin tamamının bilinmesi gerekir. Bu tıpkı parmağın amacının açıklanmasının, elin tamamının amacının bilinmesiyle mümkün olması gibidir. Bu sebeple kendisinden dolayı insani kemalin ve insanın amacının bilinmesi için gayret edilen şeyin bilinmesi istenirse, âlemin tamamının amacının bilinmesine gayret edilmesi gerekir. Bunun bilinmesi de âlemin cüzlerinin tamamı, âlemin mebdeleri, her bir cüzün ne olduğu, nasıl olduğu, neyden ve niçin olduğu bilinmeksizin imkânsızdır. Âlemin cüzlerinin çoğu tabîî, az bir kısmı ise iradîdir. İnsan kendisine ait olan kemale sadece tabiatla ulaşamaz, iradî olana da ihtiyacı vardır. Bundan dolayı bu kemalin elde edildiği ve bu kemalden insanı uzaklaştıran yaşayışın araştırılması gerekir. Tabîî olan zaman olarak iradî olandan önce olduğu için, araştırmanın da önce tabîî olana yönelmesi gerekir.¹⁴⁸

İnsanın bilgisini arayıp bulmaya çalıştığı şeyler hususunda istenilen, yakînî bir bilgiyle bilmek olduğu için yakînî bilgi hususunda araştırma yapılması gerekir. Bilgilerin türlerinin tamamı bilindiğinde yakînî bilginin de bilinmesi mümkün olur. Yakînî bilgi kendisine uzak olandan, yakın olandan ve benzer türlerden ayrılır. Yakînî bilginin hayali veya yakîn hususunda nefsi tatmin eden bilgi, Tabîî tertip ve gerekli düzen üzere mantık ve mantığın sekiz kısmını verir. Böylece bilgi üç kısma ayrılır:

1- Tabîî şeylerin bilgisi

2- İradî şeylerin bilgisi

3- Mantık İlmi

Çünkü mantık nefsin düşünen bir varlık olması cihetinden var olur. Mantık, nefsi yakîne ve faydalı olana doğru yönlendirir. Mantık ilmi tabîî ve iradî şeylerin bilgisi üzerine hâkim ve denetleyicidir.

Aristo, Kitabu'l-Kıyas'ta fikri sanatların tamamındaki, düşünce ve araştırma metodu olarak kullanılan şeylerin hepsini saymıştır. Düşünme ve araştırmada kullanılan metotların tamamının bu kitapta saydıklarından ibaret olduğunu söylemiştir. Bütün akli konuşmaların

¹⁴⁸ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 84/1-2.

(muhabat) bu kitapta zikrettiklerine has olduğunun açıklamıştır. Bu kitapta eğitici konuşma (ta'limî) ve yanıltıcı konuşma (mugâlata)'dan başka istisnasız her şey vardır.¹⁴⁹

Bu kitap, mantığın kapsamını, gayesini, amacını açıklamak suretiyle, bir şeyi anlama hususunda hiç kimsede bir hırs kalmadığını vurgulamak için, mantığın bölümlerine tahsis edilmiştir. Bağdâdî burada bir grubun (İbn Sina ve takipçileri) hatalarına dikkat çekerek onların yüklemli kıyasların üç türüne dördüncü bir türü eklediklerini, şartlı kıyaslara da birçok yeni tür eklediklerini ve bunun hata olduğunu belirtmiştir.

Aristo mantık ve kısımlarını bitirdikten sonra tabiî ilimleri açıklamaya girişti ve açıklamaya apaçık ilkelerden başladı. Yanıltıcı konuşma yapanların (mugâlitûn) şüphelerini uzaklaştırdı, onlara karşı çıktı ve onların görüşlerini çürüttü. Aristo, bir konu hakkında araştırma yaparken ilk olarak cedel yöntemini kullanıyordu. Cedel ile araştırmaya başlıyor ve bu yöntemin kuvvetinin bittiği konulara gelinceye kadar araştırmaya onunla devam ediyordu. Bundan sonra burhanî kanunlara geçiyordu. Burhanî kanunlarla, yakînî bilgi veren öncüllerin şartlarının onda olup olmadığını sınıyarak test ediyordu. Bu şartlar onda yoksa kendisinden sonra gelecek araştırmacılara hazırlık olsun diye onu kitaplarında olduğu gibi bırakıyordu. Bununla birlikte Aristo, bu şartları veren, yakînî ilimle bilinmek istenilen şeyde cedelî kuvvetin kullanılmasını, araştırma ve yöntemini madde madde açıkladı. O her şeyde iki yöntemi kullanıyordu. Bu yöntemler cedel yöntemi ve yakînî ilim yöntemiydi. O her şeyde his ve müşahade ile açık olanlardan en açık olanı araştırıyor, sonra gizli olana ve gizli olanlardan en gizli olana geçiyordu. Bu usulü insanın bilgisini elde etmeyi arzuladığı şeylerin hepsine ulaşmaya kadar uyguluyordu. Bitkiler ve hayvanların araştırılmasında da böyle yapıyordu. Bitki ve hayvanların duyulur (mahsus) türlerini saymıştı. Önce onların kolaylıkla ve apaçık bilinen türlerini saydı. Sonra da derin düşünce ve araştırmayla kavranılan gizli türlerini saydı. Bitkiler ve hayvanların –özellikle hayvanların- meydana gelmesinde unsurlarda (ustukussâtta) var olan tabiatın yeterli olmadığını fark etti. O, araştırmayı hayvanlardan insanlara taşıdı. Bu araştırmada tabiatın dışında başka bir ilkeye (mebde') ihtiyaç olduğunu fark etti. Çünkü tabiat, madde veya hizmet eden konumundadır.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 84/2.

¹⁵⁰ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 85/1.

Daha sonra Aristo, nefsi fark etti ve genel olarak onu araştırmaya başladı. Araştırmaya, nefsin fiillerinin en açık olanlarından, etkilerinden, yetilerinden –duyular ve i idrak yetisi gibi- başladı. Nefsi genel olarak tabiat hususunda ele aldı, sonra da özel olarak insanda nefsi ele aldı. Bu üslup üzerine araştırmaya mümkün olan en son gaye hususunda istediği Şeylerin son amacına ulaşıncaya kadar devam etti. Nefsin var olduğunu açıkladıktan sonra, nefsin ne olduğunu araştırdı. Tıpkı tabiatın etkileri sayesinde varlığı bilindikten sonra, onun ne olduğu üzerine delil getirdiği gibi, nefsin var olduğunu açıkladıktan sonra onun ne olduğunu araştırdı. Nefsanî tabiî cevherin mahiyetinin kendisiyle birlikte olduğu Şeyin nefis olduğunu fark etti. Tıpkı tabiî cevherin mahiyetiyle birlikte olan Şeyin tabiat olması gibi. Daha sonra tabiî cevherin iki kısım olduğunu fark etti. Birincisinin; tabiatın kendisiyle cevherleştiği en son Şey olduğunu, ikincisinin ise; tabiatın cevherleşmesinden sonra nefsin cevherleştiği Şey olduğunu söyledi.

Sonra Aristo nefse arız olan Şeyleri araştırdı. Olacak olana karşı uyarıcı olan rüyayı ve bu rüyanın tabirini araştırdı. Bu hususta tek başına nefis ve ona bağlı olan tabiî kuvvenin yeterli olmadığını fark etti. Bilakis nefsten varlık bakımından daha üst mertebede bir ilkeye ihtiyaç olduğunu anladı. Ve bunu araştırıp soruşturmayı sonraya bıraktı. Hayvan türlerinin müşterek olduğu bilgileri araştırdığında, nefsi ve kuvvelerini onun sebeplerini verme hususunda yeterli oldu. İnsana has olanı araştırdığında tek başına nefsin onun sebeplerini verme hususunda yeterli olmadığını gördü. Çünkü bu Şeyler fiillere tahsis edilmiş ve insanda görölmektedir. İnsanın bu fiilleri de nefsin fiillerinden ve yetilerinden daha güçlüdür.¹⁵¹

İnsanın cevherleştiği Şeylerden, nefisle cevherleşmesi bakımından, nefsin bilgisi yeterli değildir. Bundan dolayı zorunlu olarak nefsin bilgisinin yerine konulabilecek Şeyleri araştırmaya başladı. Ve bununla da insanın düşünene bir varlık (nutk sahibi) olduğunu buldu. Düşünme, akılla birlikte veya ilkeler (mebadi') ve aklî kuvve ile birlikte olur. Bundan dolayı zorunlu olarak, tıpkı nefsin ve tabiatın ne olduğunu araştırdığı gibi aklın ne olduğunu araştırdı. Sonra aklın bi'l-kuvve'den bi'l-fiile çıktığını fark etti. Bi'l-kuvve olan her Şeyin, bi'l-fiil hâsıl olduğu Şeyin türünden olan yakın bir failin, bi'l-fiil'e dönüştürdüğünü fark etti. Buradan da hiçbir zaman bi'l-kuvve olmayan, daima bi'l-fiil olan faal aklın varlığını kavradı. İnsani akıl en son kemaline ulaştığında cevheri hususunda bu faal aklın cevherine yakınlışır. İnsani akıl kemale doğru adım adım bu akli takip eder. O insanın kendisiyle

¹⁵¹ Abdüllatif el-Bağdâfi, a.g.e. vr. 85/2.

cevherleştığı şeyin son noktası olmasından dolayı fiildir. Faal akıl, kemale doğru insanî aklın gayretine başlangıç vermesinden dolayı gayedir. İnsani akıl, faal akla yakınlıkta mümkün olan en son noktaya ulaşmak için, faal aklın adımlarını gayretle takip eder. Faal akıl insanî aklın faili ve gayesidir. Faal akıl insanî aklın gayret ettiği cevherine yakınlığından dolayı onun kemalidir. Faal akıl üç bakımdan ilkedir (mebde); Birincisi fail olması, ikincisi gaye olması, üçüncüsü kemal olmasıdır. Faal akıl, insan için ayırt edici bir suret, gaye ve fail olur. İnsanı akıllı bir varlık yapmış olması bakımından insan ona bağlıdır. İnsani nefis bu akıldan ortaya çıkmıştır. İnsan için tabiî olanın elde edildiği tabiat da bu nefsten ortaya çıkar.

Aristo semavi cisimlerin faal akıl olmaksızın kemali elde etme noktasında yeterli olmadıklarını açıkladı. Semavi cisimlere kemali faal akıl verir, hareketi ise tabiat ya da semavi cisimlerin yardımıyla nefis verir. Semavi cisimlerin nefsanî olanlarından çoğu, tabiatın kendisi için nefis saydığı ve kendisine karşılık gelen maddeyi verir. Sonra bu türlerin suretini veren şeyi araştırmaya başladı. Bu sureti verenin semavi cisimlerin kendisi mi yoksa faal akıl mı olduğunu araştırdı. Yoksa faal akıl, sureti ve semavi cisimler de maddenin hareketini mi verir? Sonra bunlara ek olarak daha önce araştırdıklarının hepsinden daha yüce başka bir araştırmaya ihtiyaç olduğunu fark etti. İşte burada tabiî ilimlerin konusu, mantık sanatının başı kabul edilen on kategorinin dışında başka varlığın da olduğunu fark etti. Bu varlığın da faal akıllı ve semavi cisimleri dairevi hareketle hareket ettiren varlık olduğunu buldu. Bundan dolayı tabiî düşünceden daha genel bir düşünceyle düşünmeye ihtiyaç olduğunu fark etti. Aristo'ya göre tabiiyyat burada sona erer.¹⁵²

Bağdâdî, Aristo felsefesini Fârâbî'nin "Aristo Felsefesi" kitabından bu şekilde özetledikten sonra nefis hususundaki sözü, hayvan hususundaki söze göre öne alan kimsenin -İbn Sina ve takipçilerini kastederek- kadim filozofların usulüne göre, hata yaptığını ve Kitabü'n-Nefs'in¹⁵³ mertebesinin Kitabü'l-Hayevân'dan¹⁵⁴ sonra olduğunu açıklamıştır. Bu ara değerlendirmeden sonra Aristo felsefesini açıklamaya devam etmiştir.

¹⁵² Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 86/1-2.

¹⁵³ Aristo'nun De Anima adlı eseri, ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, a.g.md., C. 3, ss. 375-78.

¹⁵⁴ Aristo'nun Historia Animalium (on bölüm), De Generatione Animalium (beş bölüm) ve De Partibus Animalium (dört bölüm) adlı eserleri tek kitap olarak Kitâbü'l-Hayevân (on dokuz bölüm) adıyla bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, a.g.md., C. 3, ss. 375-78.

Anlatılanların hepsinden anlaşılmıştır ki insandaki tabiat, nefis, bu ikisinin yetileri ve amelî-aklî kuvvellerle birlikte olan fiilleri, nazari aklın kemalinden dolaydır. İnsani akıl ve tabiat, ameli akla tabi olan isteme ve seçmeden meydana gelen fiiller olmaksızın yeterli değildir. Bundan dolayı Aristo ameli akla tabi olan seçme (ihtiyar), isteme (meşîe) ve iradeyle meydana gelen fiilleri araştırmaya ihtiyaç duydu. İşte bu, insani iradedir. Diğer hayvanlarda var olan ayırt etme güdüsü ve hisse bağlı kararsızlık insani değildir, insani kemale ulaşmada faydalı bir şey de değildir. Nazari kemale ulaşmada diğer canlılardaki tek bir istidâd da değildir. Bundan dolayı seçme ve istemeden meydana gelen bütün fiilleri araştırmaya ihtiyaç duydu. Seçmenin anlamı ameli akla tabi olan bir iradedir. Bu sebeple diğer canlılardaki bu durum seçme (ihtiyar) olarak isimlendirilir. Bu yüzden meydana gelen fiilleri araştırmak ve düşünmek gerekir. Son amaca ulaşmada faydalı olan ile amaca ulaşmayı engelleyen arasındaki ayrımı düşünmek gerekir. Yine aynı şekilde madde ve aletten oluşan bu fiillerin onarılması bakımından faydalı ve tabii şeylerin de araştırılması gerekir. Bitkilerdeki ve hayvanlardaki nefsânî şeylerin de araştırılması gerekir. Aristo insani kemale yönlendiren ve ulaştırın fiillerin onarılmasında faydalı olan şeyleri de araştırdı. Taşlardan madenlerden ve unsurlardan (ustukussâtan) tabii varlıkları da araştırdı. Faydalı olanları ve sebebi semavi cisimler olan faydalı şeyleri de ele aldı. Hayvanlar ve bitkilerin her biriyle ilgili şüpheli konular buldu. Varlık mertebesi olarak unsurların üstünde olan varlıklar hususunda insanın araştırma ve düşünmesi tam olmaksızın ne tabii bir bilgiyle ne de insani bir bilgiyle bu hayvan ve bitkiler hususundaki şüpheli konuları açıklayamadığını fark etti. Bundan dolayı, tabiiyattan en kâmil ilim olduğunu bilmek ve insani felsefenin insandaki eksik yanlarını tamamlamak için düşüncenin bu konuya taşınması gerektiğini anladı. Bu nedenle “ma ba’de’t-tabia”¹⁵⁵ isimli kitabında bu konuya girişti. Bu kitapta tabii olmayan bir araştırma yöntemiyle varlıkları araştırdı.¹⁵⁶

İnsanın kemali hususunda zaruri olan duyular ve beden sağlığında kendilerinden faydalanılmayan, akledilenler hususundaki görüş ve araştırma olarak anlatılanların hepsini açıkladı. Nefsin özlem duyduğu, duyulur (şahit olunan) şeylerin sebepleri üzerine düşünme,

¹⁵⁵ Aristo kendi eserine Prote Philosophia (ilk felsefe) adını verdiği halde, sonraları onun eserlerini tertip eden Rodoslu Andronikos İlk Felsefe ile alakalı bulduğu yazıları Fizika’dan sonraya koyduğu için bu eserin Metafizika (Fizik’ten Sonra) adını almasına sebep olmuştur. Tercüme döneminde Mâ ba’de’t-tabî’a adıyla Arapça’ya çevrilen on dört bölümden oluşan kitaptır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, a.g.md., C. 3, ss. 375-78.

¹⁵⁶ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 87/1-2.

zaruri olanın yerine konulan bu bilgilerden (marife) daha insanidir. Zarurilerin bu bilgiden dolayı olduğunu açıkladı. Kadim olduğu zannedilen bilgilerin insanın kendisiyle cevherleşmesi ve son kemaline ulaşması bakımından zaruri olduğunu söyledi. Daha önce istenilen gerçeğe vakıf olmak için, ilk olarak sıkıntı ve ince bir tetkik ile araştırdığı bilgilerin artık zaruri bilgiler olduğunu anladı. İnsanın meydana gelmesi sebebiyle medeni aklın elde edildiği zaruri bilgileri açıkladı. Bunun dışındaki bilgileri iki amaçtan dolayı araştırdı. Birincisi insanın varlığından ortaya çıkan insani aklın kemale ermesi için, diğeri ise tabii ilim hususunda insanın eksik taraflarının kemale ermesi içindir. Çünkü tabii ilimden sonra olan bilgi insanda yoktur.

Ayrıca Aristo mümkün olan her yönüyle bütün insanlarda var olan şeylerin elde edilmesi hususunda felsefenin zaruri ve gerekli olduğunu açıkladı. Bu felsefe ya “Kitabu’l-Burhan”da¹⁵⁷ açıklandığı gibi burhani yöntem ve yakinî inanış, ya “Kitabu’ş-Şuara”¹⁵⁸ ve “Kitabu’l-Hatabe”de¹⁵⁹ açıklandığı gibi ikna yönüyle göstermesi ve örnekleme bakımından ya da istenilenin tam zıttı olan muğâlata yönü olması bakımından zaruridir.¹⁶⁰

c. Bağdâdî’nin Kendi Dönemi Filozoflarını ve İbn Sina’yı Eleştirisi

Bağdâdî, yukarıda anlattığı Aristo felsefesiyle ilgili bölümün Ebu Nasr el-Fârâbî’nin kitabından alıntılacağı bölüm olduğunu zikretmiştir.

Bağdâdî, Aristo’nun “Bulutya”¹⁶¹ kitabında şöyle dediğini nakleder: “*Allah dünyayı insan için yaratmıştır. İnsanda da akli yarattı ve onu (aklı) dünyayı kendisiyle şekillendireceği kuvvet veren bir silah olması için nefse yayılmış kıldı. Bu akılla insan yerin ve göğün yaratılışını ve bu ikisi arasındaki acayiplikleri düşünür.*”¹⁶²

¹⁵⁷ Aristo’nun Organon adlı eserinin II. Analitikler (Analytica Posteriora) bölümü Arapça’ya Kitâbü’l-Burhân adıyla çevrilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, a.g.md., C. 3, ss. 375-78.

¹⁵⁸ Aristo’nun De Poetica adlı eseri, Yeni Eflâtuncu geleneğin etkisiyle Organon’a eklenmiş ve Kitâbü’ş-Şi’r adıyla Arapça’ya tercüme edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, a.g.md., C. 3, ss. 375-78.; Abdüllatif bu eserin adını metinde Kitâbü’ş-Şuârâ (Şairler Kitabı) şeklinde hatalı zikretmektedir.

¹⁵⁹ Aristo’nun Rhetorica adlı eseri, Yeni Eflâtuncu geleneğin etkisiyle Organon’a eklenmiş ve Kitâbü’l-Hatâbe adıyla Arapça’ya tercüme edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, a.g.md., C. 3, ss. 375-78

¹⁶⁰ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 87/2.

¹⁶¹ Bu eser Aristo’nun sekiz bölümden oluşan Politika (Politica) adlı eseridir. Bu eserin Arapça’ya çevrildiği konusunda klasik kaynaklarda hiçbir bilgi mevcut değildir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, a.g.md., C. 3, ss. 375-78.

¹⁶² Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 88/1.

Bağdâdî, yukarıdaki nakle ek olarak Aristo'nun, “Allah'ın iyilerle sözleştiğini ve onlara faal akıl vasıtasıyla dolaylı olarak anlatımında bulunduğunu, bu faal akıl ya rüyayla ya ilham yoluyla ya da Allah'ın insana anlatmak istediğini apaçık vahiy yoluyla bildirir.” dediğini nakleder.

Bağdâdî'ye göre felsefe Eflatun ve Aristo'un felsefesidir. Bu ikisinin düşüncelerinin felsefe açısından yeterli olduğunu düşünüp, bu düşüncesini de şu şekilde dile getirir. “Eflatun ve öğrencisi Aristo'dan anlattıklarımızdan o ikisinin tek bir amacı ve tek bir gayesi olduğu anlaşılmuştur. Felsefede sonradan gelenlere o ikisine talebe olmak ve onların söylediğini anlamaktan başka hiçbir şey kalmamıştır. Felsefeyi anlama hususunda çıkarım yapılabilecek, tahkik edilebilecek ve tamamlanabilecek önemli bir konu kalmamıştır. Anlaşılmayan ve yanlışılanabilecek bir konu da kalmamıştır. Yanlışlamaya çalışan kişi, kendisi yanlış düşen, Eflatun, Aristo ve onların takipçilerini anlamayan bir kişi olur. İstenilen hiçbir şey yoktur ki onların kitaplarında bi'l-fîil ya da bi'l-fîil'e yakın bi'l-kuvve olarak var olmasın.”¹⁶³

Bağdâdî, Eflatun ve Aristo'nun eserlerinin düşünülüp tetkik edilmediğinden şikâyet eder. Eflatun ve Aristo'nun eserlerinin anlaşılması için şiddetli bir istek, gayret, âlimlerin kendi aralarında yardımlaşmaları gereklidir. Ayrıca Aristo'nun asrına kadar her asırdaki Aristo şarihlerinin ve takipçilerinin eserlerine vâkıf olmak gerekir. Son olarak da, felsefenin kısımlarında burhan metodunu kullanabilecek yetkinliğe sahip olmak ve onu kullanmak gereklidir. Çünkü Eflatun ve Aristo'nun, araştırmalarının sıhhatini burhan metodu üzerine kurduğunu ve tek tek hikmetin bütün cüzlerini hiçbir şey kalmayınca kadar burhan metoduyla ele aldıklarını söyler.¹⁶⁴

Bağdâdî, Aristo'nun Kitâbu'l-Kıyas adlı kitabının incelenmesini tavsiye etmiş ve bu kitap okunduğunda, onda kendisinin naklettiği bilgilerden çok daha fazla bilgiye rastlanılacağını, kendisinden daha açık ve anlaşılır bir ifadeye sahip olduğunu belirtir. Ayrıca Aristo'nun takipçilerinin de aynı özellikleri haiz kitapları olduğunu belirtir. Bağdâdî'ye göre insanların başlarına gelen bela, bu kitapları kaybetmiş olmalarıdır. Bu kitapların insanların önünde ve hazır olmasına rağmen, insanların bu kitaplardan yüz

¹⁶³ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 88/1.

¹⁶⁴ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 88/2.

çevirmelerinden, bu kitapları tehlike ve tehdit olarak görmelerinden ve bu kitaplardan uzaklaşmalarından şikâyet eder.¹⁶⁵

Bağdâdî, İbn Sina'nın durumunun anlaşılması için kendi halini anlatması gerektiğini söyler. Bağdat'ta doğumundan itibaren ilk eğitim döneminde gerek ders aldığı hocaları gerekse okuduğu kitapları zikrederek hayatını kısaca anlatmıştır. Bağdâdî'nin hayatını birinci bölümde anlatırken -dipnot ve kaynakçada belirtildiği üzere- kaynak olarak çoğunlukla İbn Ebi Usaybia'nın Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Ettıbba adlı eserinden faydalanılmıştır. İbn Ebi Usaybia da eserinde Abdülatif'in hayatını anlatırken neredeyse bölümün tamamında Abdülatif'in kendi otobiyografisinden ve doğrudan onun ağzından aktarmıştır.¹⁶⁶ Ayrıca Bağdâdî'nin eğitim ve öğretim hayatı, seyahatleri ve tahsil ettiği kitaplar hakkındaki bilgiler, oğlu Şerafeddin Yusuf için yazdığı Tarih (tarih veya günlük) isimli eserin büyük bir bölümünü oluşturmaktadır.¹⁶⁷ Burada kısa kısa eserde Abdülatif'in hayatı ile ilgili anlattığı bölümleri özet olarak anlatmakta fayda vardır. Abdülatif Bağdat'ta doğduğunu, küçük yaşlarda Kur'an kıraati ve hadis rivayeti ile meşgul olduğunu aktarmaktadır. Daha sonra okul döneminde Arap dili ile ilgilendiğini ve çeşitli kitaplar ezberlediğini zikreder. Sonra hilaf ve cedel ilmiyle meşgul olmuştur. Kur'an ilimlerine olan isteğinin her şeyden fazla olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple Kur'an ezberini kuvvetlendirdiğini ve her gün Kur'an'dan bir bölüm ezberlediğini aktarmıştır. Ebu Ali Semani'nin el-İdah adlı eserini her gün on bölüm okuyarak ezberlediğini aktarmıştır. Kitapların anası diye adlandırdığı İbn Durusteveyh'in kitabıyla ilgilendiğini de belirtmiştir. İbn Dürüsteveyh'in bu kitabının Ceramî'nin kitabına yazılmış bir şerh olduğunu, birkaç ciltten oluştuğunu belirtmiştir. Sonra Müberred'in Muktedab adlı eserine uzun bir zaman ayırdığını belirtmiştir. Ayrıca İbn Serrâc'ın Usûlü ile ilgilenmiştir. Sibeveyh'in kitabı üzerine notlar tuttuğunu ve bu notların bir grup öğrenciye ders olarak okutacak düzeye geldiğini belirtmiştir.¹⁶⁸

Bağdâdî babasının şeriat ilimlerinden mezhep ve hilaf ilimleriyle meşgul olduğunu, Es'ad el-Müheyri'nin ta'likiyle ilgilendiğini belirtmiştir. Ayrıca babasının Kur'an ve hadis ilimlerinde üst mertebeye ulaştığını belirtmiştir. Bundan sonra Bağdâdî, tıp, astronomi ve

¹⁶⁵ Abdülatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 88/2.

¹⁶⁶ İbn Ebi Usaybia, a.g.e., ss. 682-96.

¹⁶⁷ Shawkat Toorawa, a.g.e., s. 92.

¹⁶⁸ Abdülatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 89/1-2.

felsefede bilgi sahibi olan Ziyaüddin Şeyh Ebu Necib'den ders aldığını zikretmiştir. Ebu Necib'in, kendisine daha küçükken Bağdat'ta bulunabilecek her şeyi zikretmiştir. Onun vefatından sonra da Arapça ve hadisle ilgili birçok kitap okuduğunu aktarmıştır. Âmâ bir hocayla –ki bu hoca el-Vâsıtî'dir- Râzi'nin el-Havî fi't-Tıp adlı eserini de okuduğunu belirtmiştir. Bu kitabı okuduğu esnada bir hastalığa yakalandığını, hastalığının tedavisini bu kitaptan bulup uyguladığını ve iyileştiğini belirtmiştir. Bundan dolayı da tıbbâ olan sevgisinin arttığını ve daha sonra ölmeden önce müslüman olan seksen yaşlarındaki İbn Hibetullah b. Tilmîz'den bir yıl ders aldığını belirtmiştir. Mutlak manada bu adamın dışında tabip ismini hak eden birisini görmediğini zikretmiştir.

Daha sonra İbn Sina'nın Kanun'unu okuduğunu, babasının kitapları arasında yine babasının kendi el yazısıyla yazılmış İbn Sina'nın mantık şerhine dair bir eserini bulduğunu aktarır. İbn Sina'nın eserlerinden hoşuna giden birçok şeyi ezberlediğini de itiraf etmiştir. Sonra Gazalî'nin Miyâru'l-İlim kitabını okuduğunu ve bu eserde nahivle ilgili isim, kelime, edatın tanımlarını ve kısımlarını, öncüller (mukaddimeler), önermeler (kaziyeler), zorunluluk, olumsuzlama (selb), zıtlık (adul), şart, lüzum, kaç, nasıl, ne zaman gibi birçok şeye rastladığını belirtmiştir. Sonra Gazali'nin Mekâsîd¹⁶⁹ adlı eserini okuduğunu, kendi el yazısıyla kopyaladığını ve ezberlediğini belirtmiştir. Gazali'nin Mihakku'n-Nazar¹⁷⁰ ve Mizanü'n-Nazar'ı¹⁷¹ İbn Haşşab en-Nahvî hattından okuduğunu ve Nahvî'nin bu eseri diğer nahiv kitaplarına tercih ettiğini söylemiştir. İbn Sina'nın Necât'ını okuyup ezberlediğini Necât'a kıyasla Gazali'nin kitaplarında çok az bilgi olduğunu fark ettiğini söylemiştir. İbn Sina'nın Kitabü's-Şifâ'sını okuyup kopyaladığını, ayrıca onun büyük küçük bütün kitaplarını incelediğini belirtmiştir.

Daha sonra Bağdâdî, Arapça ve Hintçe aritmetikle ilgilendiğini, bu alanlarda ileri bir düzeye ulaştığını, Hint aritmetiği üzerine bir eser yazdığını belirtmiştir. Ayrıca Vefk ilmi üzerine bir risale kaleme aldığını zikreder. Öklides'in kitabıyla uğraştığını ve onu İbn Sina'dan çok daha kısa sürede bitirdiğini imalı bir şekilde nakleder. Daha sonra Bağdat'tan ayrılıp Musul'a gittiğini, Musul'da aradığını bulamadığını zikreder. Diyabakır'daki

¹⁶⁹ Makâsîdü'l-Felâsife, ayrıntılı bilgi için bkz. H. Bekir Karlığa, "Gazali" md., C. 13, s. 521.

¹⁷⁰ Mihakkü'n-Nazar fî 'İlmi'l-Mantık, iki bölümden oluşur, birinci bölümünde kıyas teorisi, ikinci bölümünde tanımlar konusu ele alınmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. H. Bekir Karlığa, a.g.md., C. 13, s. 519.

¹⁷¹ Bu eser muhtemelen Gazali'nin Mîzânü'l-'Amel adlı eseridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. H. Bekir Karlığa, a.g.md., C. 13, s. 523.

âlimlerden Şihabüddin es-Sühreverdi'nin adını duyduğunu ve insanların onu çok fazla övdüklerini duyunca, bu adamın aradığı adam olabileceğini düşünmüş ve kitaplarını araştırmaya ve okumaya başlamıştır. İlk olarak Lemha adlı kitabını bulup okuduğunu, bu kitabın İbn Sina'nın Tenbihât ve İşârât¹⁷² adlı kitabından yalan yanlış bilgiler içerdiğini nakleder. Ardından Musul'dan Şam'a orada kimseyi bulamayarak Mısır'a geçtiğini belirtir. Mısır'da temel kaynaklarla ilgilenen iki kişi bulunduğunu söyler. Bunların Musa b. Meymun (Maimunides)¹⁷³ (ö. 1204) ve Ebu'l-Kasım adında bir âlim olduğunu nakleder. Musa b. Meymun'un zeki bir adam olmasına rağmen dünya işleriyle fazla meşgul olduğunu, ancak Ebu'l-Kasım'ın çok bilgili, fakir ve kanaatkâr bir âlim olduğunu nakleder. Ebu'l-Kasım'la aralarında ilmi münakaşalar geçtiğini ve birbirlerine galip gelemediklerini vurgular. Ancak Ebu'l-Kasım'ın kendisini felsefeyle ilgili temel kitaplara ve Fârâbî'nin eserlerine yönlendirdiğini zikreder. Bu kitapları mütâlaa ettikten sonra bilgisinin arttığını ve tekrar İbn Sina'dan ezberlediği bilgileri kontrol etmeye ve bu kitaplarla İbn Sina'nın sözlerinin ilişkisini kurmaya başladığını söyler. İbn Sina'nın çoğu konudaki hatalarını fark etmeye başladığını ve onun nasıl bu kadar hatalı görüşlere sahip olduğuna şaşırıldığını anlatır. İbn Sina'nın sözleriyle yaklaşık yirmi yıl geçirdiğini ve bu geçen yılların ilim yolundaki en gayretli yılları olduğunu vurgular. Bu sebeple Ebu'l-Kasım'ı överek, bir hocanın kendisinin hiç bilgisi olmasa, hiç eseri olmasa bile öğrencisini doğru bir kitaba ve doğru bir bakış açısına yönlendirmesi, o hocaya şeref olarak yeteceğini vurgular.

Bu noktada Bağdâdî, öğrencilere nasihatte bulunarak, *“Hocan sana ‘Bu kitapla ilgilen şu kitabı terk et’ dediğinde bu senin faydanadır. Çünkü o seni sadece fazilet için uyarır ve bu sayede ilelebet teşekkürü ve hocalıkta liderliği hak eder. Sana da hocaya bağlılık ve gerçek bir öğrencilik gerekir. Şayet onun kitabında iyi bir kitaba yönlendirmesinden başka, hiçbir şeyin sana faydası olmasa bile bu sana şeref olarak yeterlidir. Şayet kitabı anlama noktasında hocandan daha kâmil bir duruma gelirsen, bu, yine de seni onun tâbiyetinden ve öğrenciliğinden çıkarmaz. Tıpkı bir oğlun, babasından daha kâmil hale gelse bile onun oğlu olmaktan kurtulamaması ve babalık hukukunun aralarından kalkmaması gibidir.”* demiştir.¹⁷⁴

¹⁷² Bu İbn Sina'nın el-İşârât ve 't-Tenbihât adlı eseridir. Abdüllatif bu eseri Tenbihat ve İşarat olarak zikreder.

¹⁷³ Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydillah (Meymûn) el-Kurtubî el-İsrâîlî, Yahudi din âlimi, filozof ve tabip. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Çağrırcı, “İbn Meymun” md., D.İ.A., C. 20, s. 194.

¹⁷⁴ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 91/2.

Felsefe konusunda her hangi bir bilgi sahibi olunmadan, İbn Sina'nın eserleri okunduğunda onun eserlerinin hikmetin tamamını içerdiğinin okuyucular tarafından zannedileceğini, hatta İbn Sina'nın Hidâye adlı kitabının tek başına hikmetin tamamını içerdiği düşünüleceğini zikreder. Ancak Bağdâdî, İbn Sina'nın bütün kitaplarını incelediğini, en büyük ve kapsamlı kitabının Şifa olduğunu ve onda da hikmetin tamamının bulunmadığını iddia eder. Bu kitapta, Kitabu's-Siyase, Kitabu Nihomahya ve Kitabu Bulutya isimli kitaplarda bulunan konulardan bahsetmediğini ve Şifa'da ayrıca pratik felsefenin de bulunmadığını söyler. İbn Sina'nın Eflatun ve Aristo'nun söylediklerinden sanki haberdar olmadığını ya da bu kitapları önemsemediğini iddia eder. İbn Sina'nın hikmetin cüzleri üzerindeki hatalarından birinin de önce anlatılması gerekeni sonra, sonra anlatılması gereken konuyu da önce anlatması olduğunu vurgular. Bunu da ya bu konulara yabancılığından ya da konuyu saptırmak için yaptığını iddia eder. Önemli bir konuyu öncelediğini düşünerek Kitabu'n-Nefs'i, Kitabu'l-Hayevan'ın önüne almasını buna örnek gösterir. Eskilerin kolay olan konulardan zor olan konulara, bilinenden bilinmeyene geçtiğini ancak İbn Sina'nın bunu yapmayarak hata yaptığını söyler.

Ayrıca İbn Sina'nın burhan konularının içinde ele alması gereken konuları burhandan önce ele aldığını da zikreder. Necat'ın İlahiyat bahisleriyle Şifa'nın ilahiyat bahislerini harf harf, kelime kelime incelediğini ve bu bahislerde birbirlerinden alıntı olduğunu, birbirine benzediğini iddia eder. Onun kitaplarının tamamında mantıkta amaç olmasına rağmen beş sanatla ilgili (burhan, cedel, safsata, hatabe, şiir) ciddi manada hiçbir bilginin bulunmadığını ekler. İbn Sina'nın mantık ilmini kıyastan ibaret gördüğünü, burhan ve diğer bazı konuları yetersiz bir şekilde ele aldığını vurgular.

Bağdâdî, İbn Sina'yı eleştirmeye devam ederek, onun beş sanatı önemsiz görüp üzerinde durmamasını, Sema'nın hareketini vaz' tartışmasına dâhil görmesine rağmen sema ve âlem konusunda kitap yazmasını garip karşılar. Ayrıca İbn Sina'nın İsağoci konusundaki iki muzaftan birini diğerine dönmeksizin tanımlama iddiasının da çok yersiz ve saçma bularak şöyle der: *"İbn Sina cinsi, türü, babayı ve oğlu kendi başına tanımlar. Babanın tanımı hususunda 'O başka bir canlının nutfesinden yaratılan canlıdır' diyerek bir izafetten*

kaçıp müşterek isimlerle birlikte dört izafete düşer. Onun tanım olduğunu iddia ettiği bu saçmalık ancak tanımın tanımı olabilir.”¹⁷⁵

Bağdâdî, eleştirilerine devam ederek İbn Sina'nın yaptığı en büyük hatanın, yüklemli kıyasların üç şekline dördüncü bir şekil eklemesi olduğunu ve bu dördüncü şekli nereden bulduğunu ve çıkardığını söylememesi olduğunu vurgular. Ayrıca İbn Sina'nın şartlı kıyas türüyle ilgilendiğini, zamanının çoğunu bununla harcadığını, ancak kendi kitaplarında böyle bir kıyas çeşidinin mümkün olmadığını söylediğini vurgular. Daha sonra Aristo'nun mantığın bütün bölümlerini eserlerinde zikretmesine rağmen, İbn Sina'nın bulunduğu yüklemli kıyasların dördüncü şeklinden hiç bahsetmemesinin garip bir durum olduğunu anlatır. Burada Bağdâdî, yüklemli kıyasların dördüncü şeklinin ve şartlı kıyasın Aristo'da olmaması ve İbn Sina'nın bulmasıyla ilgili şu eleştiriyi getirir: *“Acayip olan şudur ki, Aristo'nun takipçilerinin, Aristo'nun sözlerine yakınlıklarına, ona tabi olmalarına ve onu araştırmalarına rağmen, İbn Sina'nın farkına vardığı bu şartlı kıyasları Aristo'nun metodunda fark etmemeleridir. Yüklemli kıyasların dördüncü şeklini de onların bulamayıp İbn Sina'nın bulması gariptir.”¹⁷⁶*

Bağdâdî, yüklemli kıyasların dördüncü şeklinin saçmalığı konusunda hususi bir kitap yazdığını ve kendi iddiasını Aristo'nun Kitabı'l-Kıyas'ına dayandırdığını zikreder. İbn Sina takipçilerinden Hatip er-Rey'in (ö. 1210)¹⁷⁷ eserlerinde bizzat kendisinin bu konuda İbn Sina'yı eleştirdiğini söyler. Eleştirilerine devam ederek İbn Sina'nın Kitâbü'ş-Şuara'yı Hatâbe'den konularla doldurup hacmini gereksiz yere genişlettiğini vurgular.¹⁷⁸

Bağdâdî, İbn Sina'nın Kanun'daki nabız tanımıyla, Huneyn'in Mesail'deki nabız tanımını karşılaştırdığını söyler. İbn Sina'nın, *“Nabız temiz havayla ruhun soğuması için ruhun damarlarının daralma ve genişlemeden oluşan hareketidir.”* şeklinde nabzı tanımladığını, Huneyn'in ise *“Nabız, insanın yapısında var olan sıcaklığı dengelemek için, kalbin ve atar damarların hareket ettirmesiyle oluşan bir mekanî harekettir.”* şeklinde tanımladığını zikreder. Sonra da bu tanımları kelime kelime tetkik ederek, Huneyn'in nabzı

¹⁷⁵ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 92/2.

¹⁷⁶ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 93/2.

¹⁷⁷ Fahreddin Râzi, Ebû Abdullah (Ebu'l-Fazl) Fahrudin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzi et-Taberistâni, Kelam, Telsefe, Tefsir ve Usûl-i Fıkıh alanındaki çalışmalarıyla tanınan Eşarî âlimi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Fahreddin Razi” md., D.İ.A., C. 12, s. 89.

¹⁷⁸ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 93/2.

hareketin cins ve türünü kullanarak daha isabetli bir şekilde tanımlamasına karşılık, İbn Sina'nın hareket edene vurgu yapmadığını söyler. Ayrıca "*ruhun soğuması*" gibi yanlış bir ifade kullandığını, –çünkü Bağdâdî'ye göre ruh soğursa canlının ölmesi gerekir- bunun yerine Huneyn'in "*ısının dengelenmesi*" ifadesini kullanmasının daha doğru olduğunu iddia eder. İbn Sina'nın tanımındaki "*temiz hava*" ifadesine de takılarak, sanki onun nefes almayı tanımladığını iddia eder. Son olarak İbn Sina ile Huneyn'in tanımları hususunda İbn Sina'ya karşı alaycı bir ifadeyle şöyle der: "*Bir tabii ilimlerin, mantığın, tanımların sahibi, hakim, filozof olan İbn Sina'nın tanımına, bir de ona göre düşük mertebeli, kötülenen, hor görülen, miskin bir mütercim Huneyn'in tanımına bakın.*"¹⁷⁹

Bağdâdî, İbn Sina'nın İşârât ve't-Tenbihât adlı kitabındaki "*İnsanın fikrinde hataya düşmesini engelleyen kanuni bir alettir.*" şeklindeki mantık tanımını eleştirerek, bunun mantığın tanımı olmadığını, olsa olsa mantığın gayesi hatta daha da ileri giderek gayesinin tanımının bir parçası olduğunu söyler. Sonra İbn Sina'nın "*Mantık, kendisinden intikalatın türlerinin öğrenildiği ilimdir.*" sözünü eleştirir. Mantığın intikalatın türlerinin öğrenildiği ilim değil, intikâlâtın bizatihi ilmi olduğunu, ilim olması bakımından mantıkla intikâlâtın öğrenilmediğini, sanat olması bakımından öğrenildiğini iddia eder. İlim olması bakımından mantığın gayesinin sadece bilinmesi olduğunu, sanat olması bakımından da onun bilinmesi gerekmediğini, sadece kullanılması gerektiğini zikreder. İntikalatın sınıflarının ayırt edilebilmesi için mantığın sanat olarak ele alınması gerektiğini, mantığın sanat olması bakımından insana güç verdiğini söyler.

Bağdâdî, İbn Sina'nın mantık tanımını ifade ifade ele alarak eleştirir ve son olarak bu eleştirisini şöyle tamamlar. "*Mantığın 'kanuni bir alettir' sözüne gelince, aslında mantığın kendisi bir alettir, bir sanattır ve bir ilimdir demesi gerekirdi. Çünkü mantık, varlıkların sınıflarının idrak edilmesi bakımından ilimdir, kullanılması bakımından alettir, kendisiyle amel edilmesi bakımından ise sanattır. O, ilim olması bakımından alet, alet olması bakımından sanat, sanat olması bakımından da ilim ve alet değildir.*"¹⁸⁰

Bağdâdî, mantığı kullanıldığında bilinmeyenlerin elde edildiği zihni bir sanat olarak tanımlar. İbn Sina'nın eserlerini ayrıntılı olarak ele almadığını söyleyen Bağdâdî, sadece İbn

¹⁷⁹ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 93/2.

¹⁸⁰ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 94/2.

Sina'ya katılmadığı görüşlerini aktardığını vurgular. İbn Sina'nın İşârât ve't-Tenbihât adlı eserini ömrünün son dönemlerinde büyük eserlerini yazdıktan sonra kaleme aldığını ve herkese sadece bu kitabı anlamayı ve onu değerli bir inciyi korur gibi korumayı vasiyet ettiğini aktarır.

Bağdâdî, eleştirisini bitirdikten sonra bu risaleyi okuyan kişilere İbn Sina'nın kitaplarıyla eski âlimlerin kitaplarını ayrıca, zaman, mekân, sonsuzluk gibi konularda da kendi kitaplarını karşılaştırmalarını tavsiye eder. Bu karşılaştırmayı ayrıca İsağoci kitabı, kategoriler, ibare ve kıyas konularında da yapmasını öğütler. Bu karşılaştırma isteğini kendi eserlerinin okunması amacıyla yapmadığını, bilakis insanlara, biraz basiret sahibi olan kimselerin İbn Sina'nın eserleri gibi eserler ortaya koyabileceğini göstermek için yaptığını söyler. Sonra da okuyucudan kimin doğru söylediği hakkında hüküm vermesini ister. Ayrıca, insanların, kelimada mucizeler olduğunu iddia ettikleri İbn Sina'nın karşısında kendisinin çok değerli şeyler söylemediğini de imalı bir şekilde vurgulamaktadır.¹⁸¹

Bağdâdî amacının, İbn Sina'nın kitaplarıyla ilgilenmek yerine, eskilerin kitaplarıyla meşgul olunarak daha faydalı eserlerin ortaya konulabileceğini insanlara göstermek olduğunu vurgular. Buna örnek olarak da İbn Sehlan ve Gazali'yi zikreder. İbn Sina'yı eleştirmeye devam eder ve onun en büyük zararlarına örnek olarak; birbirine çok benzeyen çok fazla kitap yazmış olmasını, bu kitapların bütün dünyaya yayılmış olmasını ve hikmet ehli olmayan kimselerin bunları okumaya kalkışmalarını zikreder. Gerçek hikmet ehlinin şeriatın emrettiği fiilleri uygulayan, faziletli bir yaşayışa sahip olan kimse olduğunu söyler. Cedel ve hilaf ehli olan fukaha ve mütekellimînin, hikmet ehlini, onların kitaplarının yalnızca başlangıç kısımlarını okuyarak eleştirdiğini söyler. Bu eleştirileri, İbn Sina'nın bulduğunu söylediği yüklemli kıyas türünü ve şartlı kıyasları kullanarak yaptıklarını ve mantık sanatından yardım aldıklarını, mantık sanatının kendi eleştirilerine destek sağladığını zannettiklerini vurgular. Daha sonra eski fakihlerin mantığın bu bölümlerinden haberdar olmamalarına rağmen, daha kuvvetli cedel yapabildiklerini ve ortaya koydukları delillerin daha sağlam olduğunu vurgular. Eskilerin arasından çıkan imamlar gibi imamların ve onların yazdıkları kitaplar gibi kitapların bu dönemde ortaya çıkmadığını, kendisini destekleyen bir örnek olarak sunar.

¹⁸¹ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 95/2.

Bağdâdî, bu konunun daha açık anlaşılması amacıyla şöyle söyler: *“Fazilet sahibi olan hukema, nahiv, tıp ve fıkıh sanatı gibi sanatlarda mantığı bir kuvvet olarak kullanır. Bu, tıpkı bir söz hususunda gramerin kendisinin değil de kuvvetinin kullanılması gibidir. Mesela, bir hatip ‘Allah’a ve Resülü’ne itaat edin’ dediğinde, ardından da bunu gramer olarak açıklayıp ‘burada ismi münadi vardır ve damme üzere mebnîdir’ derse, halk ona güler, onunla dalga geçer ve onu hatiplik makamından indirir.”*¹⁸²

Bağdâdî, dönemindeki fakihleri eleştirirken içlerinde gerçekten hikmetin kuvvetini kullananların da bulunduğunu vurgulayarak, örnek olarak Basra Kadısı, Ahkamu’s-Sultaniye’nin ve Ta’cılı’n-Nasr ve Teshilu’z-Zafer isimli eserin sahibi olan Maverdi’yi gösterir. Dilbilimcilerden de hikmetin kuvvetini kullananlara örnek olarak, Halil b. Ahmed’den sonra Kitabu’l-Usûl ve tamamlanamayan İştikak adlı kitabın sahibi olan Ebubekir b. Serrac’ı gösterir. Sufilerden de nefis hususunda hikmetten faydalanan bir tek Farûki’nin¹⁸³ olduğunu ve onun sözlerinin meşhur olduğunu söyler.

Bağdâdî, kendi dönemindeki müteşebbia olarak tanımladığı kişilere gelince, onların ilim meclislerinde, mantığı hangi alanda ve nasıl kullanacaklarını bilmeksizin bağırduklarını zikreder. Oysa eski hukemanın mantığın yanlış ellerde kötü amaçlarla kullanımını engellemek için herkese öğretilmesini yasakladığını söyleyerek Eflatun’un Nevamis kitabından alıntı yapar. *“Ahlak olarak yerilen, şerre ve şehvete meyilli olan kimsede ilim, zihindeki kötülüklerde yenilenmeye yol açar. Bundan dolayı ilmi, nefsinin yöneldiği kötü kapıları açmaya yarayan bir silah olarak kullanır. İlim bu adamın elinde hile ilmine dönüşür.”*¹⁸⁴

Bağdâdî, İbn Sina’nın takipçilerinden onun içki içtiğini sarhoş halde kitaplar yazdığını ve günahlar işlediğini nakleder. Onların, bu günahları lezzeti elde etmeye bir araç, bir uzmanlaşma ve hikmetin bir neticesi olarak gördüklerini söyler. Hâlbuki Bağdâdî’ye göre hikmete sahip olan kimsenin faziletli bir itikadı olmalıdır. Hikmet insanı salih amellere yönlendirmelidir. İbn Sina ve takipçilerinin sahip olduğu hikmet, ne kötü bir hikmettir ki,

¹⁸² Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 96/2.

¹⁸³ Bu kişi İmam Rabbânî’dir. Asıl adı Ebu’l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilabidin el-Fârûkî es-Sirhindî. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hamid Algar, “İmam Rabbânî” md., D.İ.A., C. 22, ss. 194-99.

¹⁸⁴ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 96/2.

lezzete kendini kaptırmayı, şeriatı ve salih amelleri küçük görmeyi gerektirmektedir. Bağdâdî, hikmet ve onların bu davranışları hususunda şöyle der:

“Hakîm, Allah’ın dostudur ve Allah’a yakınlaşmak için günah değil, salih ameller işlemesi gerekir. Eğer hikmet, günah işlemeyi gerektiriyorsa, cehalet ondan daha hayırlıdır. Halkın fâsıkları bu hükemâdan daha hayırlıdır. Eğer hikmet Allah’ın bilgisiyse, ona benzemeye çalışmaksa, kalpte onun sevgisine sahip olmaksâ, bedenî şehvete yönelik gayret ve arzu nereden ortaya çıkıyor? Vallahi hikmet davası hususunda bu yalandır. İbn Sina bunlarla rahatlıyor, karnını ve şehvetini rahatlatıyor. Filozof, yaşantısından ve fiillerinden hikmeti bilinen kimsedir.”¹⁸⁵

Bağdâdî birinci bölümde içki içen kimsenin tabip olamayacağını Galen’den deliller getirerek anlattığını hatırlatır ve aynı şekilde içki içen kimsenin hikmete nail olamayacağını söyler. Biyografi (siyer) eserlerini okuyan kimsenin her milletin filozoflarının nasıl münzevî hayatı yaşadıklarını, nasıl temiz ve kanaatkâr bir hayat sürdüklerini göreceğini söyleyerek kendi söylediklerini temellendirmeye çalışır. Ayrıca o, halkın günah olduğunu kabul ederek günah işlediğini, İbn Sina ve takipçilerinin ise günahı bir uzmanlaşma (tahassus) ve bir fazilet olarak gördüklerini, halkın inançlarının doğru, fiillerinin hatalı olduğunu, İbn Sina’nın ise hem inancının hem de fiillerinin hatalı olduğunu belirtir. Bağdâdî bu konuyla ilgili olarak, kitabında yazdıklarının hepsine bedel olarak gördüğü *“hikmetin sadece sünnete ve şeriatın fiillerine bağlı olan kimselere öğretilmesi gerekir.”* Şeklindeki kendi sözünü aktarır. Bu sözün sebebini de şöyle açıklar:

“Şeriat emir ve yasakları bakımından insanı kendi kurallarına bağlı olmaya alıştıtır. Hikmetin kuralları ise şeriatın kurallarından daha ağırdır. Hafif olmasına rağmen şeriatın kurallarını kabul etmeyen kimse, bütün zorluğuyla hikmetin kurallarına nasıl sabredebilir? Sadece gevşekliğe alışmış, genel manada kuralları terk etmiş bir kimse, kısıtlayıcı olması bakımından, hikmetin ağır kurallarına nasıl geçiş yapabilir? Şeriatın kurallarına alışmış bir kimsenin hikmetin kademelerinde derece derece ilerlemesi ve hikmetin kurallarına sabretmesi mümkün olur.”¹⁸⁶

¹⁸⁵ Abdülatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 97/2.

¹⁸⁶ Abdülatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 97/2.

Bağdâdî bu konuda, şeriatın zinayı yasaklayıp, gözü haramdan sakınmayı emretmekle birlikte dört eşe kadar evlilik ve cariyelere izin verdiğini ve bunun da şeriatın kolay ve hafif olan sınırları olduğunu belirtir. Sonra hikmetin bunu, bedeni ve nefsi zayıflatıp, hikmeti elde etmeye engel olduğu için, daralttığını ve kendini nikâha kaptırmayı yasakladığını söyler. Aynı şekilde şeriatın bazı yiyecek ve içecekleri yasaklayıp bazılarını da helal kıldığını, hikmetin ise nefis ve bedeni kontrol etmek için helal yiyecek içecek bile olsa mideyi doldurmayı (tebattun) yasakladığını söyler. Mal ve paraya sahip olmada da şeriatın izin verdiğini, hikmetin ise, faziletleri elde etmeyi engelleyeceği için ihtiyacın üstünde mal ve paraya sahip olmayı yasakladığını belirtir. Eflatun'un bu konudaki *“şişmanlığın ipe tırmanmayı engellediği gibi mal-para çokluğu da hikmetin elde edilmesini engeller”* sözünü nakleder. Daha sonra Bağdâdî, şeriatın; Allah'ın yaratıcı, rızık veren, insanlara uykuda ve uyanırken çeşitli yollarla vahiy gönderen olduğunu, yerde ve gökte olanların hepsinin Allah'ın fiili olduğunu, yaratma ve emrin Allah'ın elinde olduğunu öğrettikten sonra kalbe kelime-i tevhid'i yerleştirdiğini söyler. *“Sonra şeriat Allah'a ve resulüne, emir sahiplerine, anne-babaya ve hocaya itaati emreder. Yine şeriat, avreti örtmeyi, bakışı haramdan sakınmayı, elini ve namusunu malik olmadığı şeyden sakınmayı emreder. Ayrıca şeriat; insana, yalanı, hasedi, cimriliği, iftira atmayı ve bunun gibi şeyleri yasaklar, cesareti, gayreti, iyi-güzel şeyleri istemeyi emreder.”* Bağdâdî bütün bu anlattıklarının dışında hikmetin ne olduğunu bilmediğini söyler. Ona göre *“hikmet, şeriatın tahkiki, te'kididir, ayrıca hikmet, şeriatın illetlerini ve sebeplerini verme, türlerinin ve kısımlarının tafsilatını bilme ve var olduğu ve zorunlu olduğu üzere burhanı kullanmaktan başka bir şey değildir.”* Bağdâdî şeriatın getirdiklerinin hepsinin hikmete bir ön hazırlık olduğunu söyler. Eflatun ve Aristo'un hikmetten şeriatın nasıl çıkarılacağını, şeriatın hikmete nasıl ön hazırlık olduğunu ve hikmetle şeriatın nasıl yardımlaştığını açıkladıklarını zikreder.¹⁸⁷

Bağdâdî, Eflatun'un *“bizim hikmetimize ancak bu hikmete gark olan onun aşkıyla delicesine yanan kimse nail olabilir”* sözünü nakleder ve ardından imalı bir şekilde bu mertebeye kimin ulaştığını bilmek istediğini söyler. İbn Sina ve takipçilerini eleştirerek hayvanların insanlarla ortak olduğu hissî lezzetlerle hikmete nasıl ulaşılacağını sorgular. Ayrıca o, şeriatın insanları semâ, arz ve bu ikisi arasında yayılan canlıların yaratılışı üzerine düşünmeye, yıldızlar, ay, güneş üzerine düşünmeye yönlendirdiğini belirtir. Şeriatın *“kendi*

¹⁸⁷ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 98/1-2.

nefislerinizdeki alâmetleri hiç mi görmezsiniz?"¹⁸⁸ sözünü zikrederek insanları nefis hususunda düşünmeye sevk ettiğinden bahseder. Hikmetin, illetlerin ve sebeplerin bilgisini araştırmaktan başka bir şey olmadığını söyler. Şeriatın amelî ve nazarî hikmeti getirdiğini, şayet eserin konusu bu alan olsaydı bu konuda uzun örnekler verip açıklamalar yapabileceğini belirtir.¹⁸⁹

Bağdâdî'ye göre halk nezdinde hakiki filozof insanların onu taklit etmesi bakımından fiillerinde ve sözlerinde melike (kanun koyucu) benzeyen kişidir. Sakatlanmış felsefeye gelince, sahte filozof, boş filozof ve yalancı filozof ilimlere hazırlanmadan onları incelemeye koyulan kimsedir. Zira araştırmaya koyulacak kimse, Eflatun'un Kitabı's-Siyase'de anlattığı şartları yerine getiren nazari bilgilere doğuştan hazırlıklı olmak zorundadır. Zorunlu olanı anlamak ve kavramakta üstünlüğü olmalıdır. Buna ilaveten, iyi bir hafızası olmalı ve okuma zahmetine katlanabilmelidir. O, doğuştan doğruluğu ve doğru insanları, adaleti ve adil insanları sevmelidir, arzuladığı nesne hususunda dik kafalı ve kavgacı olmamalıdır. O, yemek ve içmek için aç gözlü olmamalıdır, tabii bir eğilimle şehvetleri, altını, gümüşü ve benzerini hakir görmelidir. O, yüksek ruhlu olmalı ve halkın gözünde küçük düşürücü şeylerden kaçınmalıdır. Zahit olmalı, iyiliğe ve adalete kolayca teslim olmalı ve kötülüğe haksızlığa teslim olmakta direnmelidir. Ve o, doğru şey hakkında kuvvetli ve azimli olmalıdır. Bundan başka o, tabii eğilimini temsil eden kanun ve alışkanlıklara göre yetiştirilmelidir. O, yetiştirildiği dinin fikirlerine inancı doğru olmalı ve dinindeki erdemli işlere sıkı tutunmalıdır, onların çoğunluğunu veya hepsini bozmuş olmamalıdır. Bununla beraber o, umumiyetle kabul edilmiş güzel işleri ihlal etmeden umumiyetle kabul edilmiş erdemlere sıkı tutunmalıdır. Zira eğer bir genç böyle olur da felsefe okumaya koyulur ve onu öğrenirse, mümkündür ki, o, artık sahte veya boş veyahut da aldatıcı filozof olmaz. Bu özelliklere sahip olmayan kimsenin de batıl, sahte, gerçek olmayan bir filozof olduğunu söyler. Sahte filozof nazarî ilimlere hiçbir hazırlığı olmaksızın girişen kimsedir.

Yalancı filozof en son olgunluğu elde etmeden nazari ilimleri kazanan kimsedir, öyle ki mümkün olduğu ölçüde kendi bildiklerini başkalarına öğretebilsin. Boş filozof; daha ileri gitmeden bir din tarafından benimsenmiş erdemli işleri veya çoğunlukça kabul edilmiş güzel

¹⁸⁸ Zâriyât / 21.

¹⁸⁹ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 99/1.

şeyleri yapmaya alışmadan, nazari ilimleri öğrenip rastgele olan her şeyde kendi eğilim ve şehvetlerine uyar. Aldatıcı filozof, nazari bilgilere doğuştan hazırlıklı olmadığı halde onları öğrenen kimsedir. Bunun için, her ne kadar aldatıcı ve boş filozoflar, nazari ilimlerin tahsilini tamamlayabilirlerse de sonunda onların sahip oldukları azar azar yok olur. Onlar, zamanla insanın erdemler bakımından olgun olduğu zamana ulaştıklarında bilgileri, Eflatun tarafından zikredilen Heraclitus'un ateşinin (güneş) sönmesinden de daha kötü bir şekilde tamamen sönmüş olacaktır. Zira ilkenin tabii eğilimleri ve sonuncusunun âdeti, gençliklerinde hatırlayabilmiş olduklarının hakkından gelir ve sabırla zahmetini çektikleri nesneyi saklamayı kendilerine yük yapar. Onlar bunu ihmal etti ve kendilerini alıkoydukları nesne, ateş tesirsiz kalıp sönene kadar azar azar yok olmaya başlar ve ondan bir meyve toplayamazlar. Yalancı filozofa gelince, felsefenin takip ettiği gayeden habersiz olan kimsedir. O, nazari ilimleri veya sadece bazı kısımlarını kazanır ve elde etmiş olduğu kadarının gayesi, mutluluk olduğuna inanılan veya çoğunluk tarafından iyi şeyler olduğu kabul edilen mutluluğun bazı türleri olduğunu görür. Bunun için, o, kendi bilgisiyle bu gayeyi gerçekleştirmeyi arzularak, orada o gaye ile eğlenip durur. O, kendi maksadını belki elde eder ve üzerinde durur veya gayesinin zor gerçekleşeceğini ve böylece sahip olduğu bilginin fazlalık olduğunu görür. İşte yalancı filozof böyledir.¹⁹⁰

Gerçek filozof ise Eflatun, Fârâbî ve diğer hukemanın eserlerinde anlattıkları ve yaşantılarında ortaya koydukları kimsedir. Onların sözleri yaşantılarına şahitlik eder ve sözleri davranışlarından farklı değildir. Onların fiilleri sözlerini, sözleri de fiillerini açıklar. Bağdâdî'ye göre kim bu hikmet yolundan saparsa o hikmetten, hikmet de ondan uzaklaşır. Hikmete zıt ve ters olması bakımından hikmetin düşmanı diye vasıflandırılır. Halk nezdinde de bu kişi hikmeti lekeleyen, hikmetin çirkin bir örneğidir. Ayrıca Bağdâdî eserin bu bölümünde İbn Sina takipçileri tarafından düşman ilan edildiğini, onlar gibi davranmadığı için kusurlu bulunduğunu söyler ve ardından şöyle der:

“Ben onların yanlışlarını haykırıyorum. Allah bana şahit olarak yeter. Ben onların hikmetlerine de kitaplarına da inanmıyorum ve onlardan uzağım. Günah işleyeni de işlemeyi de sevmiyorum, onlardan herhangi biri benim dostum ya da arkadaşım da değil. İksirin bulunduğu ve bulunacağına da inanmıyorum. Kim karışım yapmak isterse yapsın.”

¹⁹⁰ Abdüllatif el-Bağdâdî, a.g.e. vr. 99-100; Bu bölümün çevirisi için ayrıca bkz. Hüseyin Atay, a.g.e. s. 59-61.

Bağdâdî kendi sözünü muhaliflerinin istedikleri gibi kullanmalarına izin vererek “Artık o kimse tavana ipi atsın ve ayağını yerden kessin. Acaba onun hile ve öfkesi, öfke duyduğu şeyi engelleyecek bir şey getirebilir mi?”¹⁹¹ ayetini zikreder.

Eserin sonunda Bağdâdî okuyucuya seslenerek “Ey samimi dostum, sana böylece vasiyetimi açıkladım ve karşılıksız olarak nasihatte bulundum. Söylemek bana, kabul etmek sanadır.” der ve Allah’a dua ederek eserini tamamlar.

¹⁹¹ Hacc Sûresi/15.

II. BÖLÜM

**ABDÜLLATİF el-BAĞDÂDÎ'NİN KİTABÜ'N-NASİHATEYN ADLI
ESERİNİN ARAPÇA METNİ**

كتاب النصيحة حـتـين

من عبد اللطيف بن يوسف الى الناس كافة

النصيحة الطبية

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب من المتقرب إلى خالقه سبحانه و تقدس ببذل جهده متجوبا في المناصحة و الإرشاد، إلى خلصائه¹⁹² وأودائه¹⁹³ على تفرقهم في البلاد وتنقلهم في القري و في الأمصار ثم إلى ملوك الأطراف والولاة والأمراء ثم إلى السواد كافة ممن يؤثر الخير لنفسه والسعادة لها بترك الهوي والعصبية والأنفة من التقليد والحمية و باستعمال النظر و التأمل والروية.

فأول ما نتبدئ به حمد الله سبحانه الذي هو مفتاح كل خير وإستيفاقه الذي هو قائد إلى كل مكرمة والثناء عليه بما هو أهله.

ثم الصلوة على نبي الرحمة ومرشد الأمة والمنقذ من كل ضلالة وغمة والدادل على سبل النجاة والسعادة محمد النبي الأمي وعلى آله الطاهرين وعلى الأولياء¹⁹⁴ والشهداء والصديقين ثم الشكر للحكماء العظماء الذين اقتدوا بالأنبياء على غاية الإمكان بأن أصلحوا نفوسهم أولا ثم نحلوا العامة النصيحة بما وضعوا لهم من العلوم الفاضلة والصنائع النافعة،

¹⁹² أصله في المخطوطة خلصايه، الكاتب لا يستعمل الهمزة في المخطوطة

¹⁹³ أصله أودايه

¹⁹⁴ أصله الأولياء

فجعلوا الحكمة غايتهم من حياتهم الدائرة وزادهم إلي الدار الآخرة وصرفوا وقتهم و قوتهم في إقتنائها و غنوا بها عن المقتنيات الفانية والأعراض البالية و إقتصروا من ضرورة البدن علي ما يوصلهم إلي المحل ولا يصدفهم عن المبتغي و عزفت نفوسهم عن كل ما سوي الحكمة و رأوا أن إقتنائها أفضل القرب إلي الحكيم الأزلي الواحد الفرد القديم الأبدي و صرفوا فضل حكمتهم إلي ما يعود علي العامة بالمنفعة في نفوسهم و أبدانهم و بثوا فيهم من أصناف العلوم و الصنائع النافعة في دنياهم و أخراهم بما آثاره مشكورة و أفعاله ظاهرة و محمودة كالطب و النجوم و الفلاحة و الملاحة و الحساب و الهندسة و المساحة و كل من جاء بعدهم و أم¹⁹⁵ حردهم و أخذ أخذهم و إمتثل سمتهم كان معدودا منهم و محسوبا في زمرتهم وله أجر مثل أجرهم و إستحق الحمد و الشكر بقدر غنائه و صدق قصده.

و من أعان علي ذلك من الملوك و أولي الأمر كان له الأجر أضعافا و الفضيلة أصلا و مضافا لأن الملك يتبعه الناس و يتشبهون به و يأترون له و يتقبلونه وهذا لهم في أصل فطرهم و معجون جبلتهم كما تري الصبي بحالي شيم و الدية و مؤدبه ثم لهم منه الرغبة و الرهبة و من خذل عن ذلك كان عليه من الوبال كفاء ما للأول من الثواب إذ الحسنات أزداد السيئات.

وقصدي في هذا الكتاب إلي خلصائي أرشدهم الله [وكثرهم]¹⁹⁶ و أحسن توفيقهم أن أنحلهم النصيحة و أوقفهم من رقدة الغفلة و سنة الإلف و العادة و أنبههم علي بلية إنتشرت يعم ضررها النفوس و الأبدان و أحذرهم من الوقوع فيها فمن كان عارفا بصحة ما أقول اذداد تمسكا به و ثقة و من لم يكن عارفا رجوت له أن يعرف. ولو إهتدى بما أقول واحد من العالم أحسبني أجره و كفاني فخره. و نكاية هذه البلية في الملوك و العظماء أضعاف نكايتها في الرعاع و الغناء و آفتها أعظم من آفة عدم الحكمة. فإن سألت و قلت أي آفة هي أعظم من عدم الحكمة فأقول إسمع مني فافهم عني و اعلم: أن إقتناء الحكمة المموهة أشد آفة و أعظم مضرة من عدم الحكمة الحقة فإن من عدم الحكمة رأسا شعر بالخلو عنها و الفراغ

¹⁹⁵ الفعل: أم يوم

¹⁹⁶ في الهامش

منها والحاجة إليها فكان يتشوقها و يطلبها ويحرص مجتهدا في إقتنائها. فأما من عنده
حكمة مموهة فإنه يظن أنه غني و هو أفقر الفقراء و يؤهل نفسه للتعليم والإصلاح و هو
أحوج إلى التعلم والصالح فمن لا دين له أسرع إجابة ممن له دين فاسد و من ينطوي
على إعتقاد خطأ أعسر إجابة ممن لا إعتقاد له. و لذلك كانت العوام أسرع تعلمًا و أسلس
قيادا ممن تمكنت فيه إعتقادات فاسدة كم بين صحيفة بيضاء و أخري مشغولة بخطوط
فاسدة و قد أشارت النبوة المقدسة إلي هذا المعني بهذا القول: كل مولود يولد على الفطرة
حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه و ينصرانه و يمجسانه¹⁹⁷.

و قال فلاطن في كتاب السياسة: إن الشر أشد مضادة للخير من سلب الخير

و قال العلم صبغ النفس و ليس يشرق صبغ الشئ حتي ينظف أدناسه و هذه البلية العظمي
والفادحة الكبرى التي قصدت الأجر في التنبيه عليها وقعت في الطب الموضوع لخلاص
الأبدان من الأسقام و في الحكمة الموضوع لخلاص النفوس من آلام الجهل إلي سلامة
المعرفة و صحة إدراك الحق. و نحن نشرح أولا البلية الواقعة من جهة الطب إذ كان
شرها عاما للجمهور ولكل أحد فيها نصيب إذ كل أحد يهيمه خلاص بدنه من الآلام وليس
كل أحد يهيمه خلاص نفسه من الجهل. فنقول أولا إن صناعة الطب خطيرة شريفة قد أقر
بفضلها الجمهور وأصفت الأمم مع تباينهم على جلالتها و عظم الحاجة إليها وفيها ما هو
وحي و إلهام و رؤيا صادقة [في المنام]¹⁹⁸ وهي منسوبة إلي الأنبياء عليهم السلام¹⁹⁹
وإلي الحكماء الربانيين و جعلت من أعظم القرب إلي الله سبحانه وتقدس. و لمن يعانيتها
مرتبة من الشرف لا تدفع ومدح من جميع الطوائف لا يجحد وذلك لما يظهر من فضلها
ونفعها وأفعالها التي تشبه السحر.

¹⁹⁷ ما من مولود الا يولد علي الفطرة فأبواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل

تحسون فيها من جدعاء (صحيح البخاري، كتاب الجنائز (80)

¹⁹⁸ في الهامش

¹⁹⁹ أصله السلم

لكن هؤلاء المسترزقة بها أطفؤوا نورها وأخمدوا ذكرها ومحووا محاسنها وأسأؤوا سمعتها
و أذالوا قدرها وألحقوا بها العجز والقصور.

وصناعة الطب إذا استوفيت شرائطها لا تخطئ أبدا وإنما يخطئ الطبيب الحاذق فيها مرة
ويصيب مائة مرة كما قال جالينوس ولا يكون خطؤه قطيعا ولا كبيرا ولا بعيدا من
الصواب و مثاله الحاذق في الرماية فإنه يصيب الغرض غالبا وإن أخطأ فلا يبعد عنه بعدا
كثيرا وإنما يقع سهمه قريبا من الغرض سدا وأما أن يقع في ضد الجهة وكلا فهكذا يكون
خطأ الطبيب. وإنما قلنا إن الطب لا يخطئ بل الطبيب الحاذق يخطئ على الأقل و يصيب
على الأكثر من قبل أن الصنائع التي شأنها أن يعمل في المادة لها شروط كثيرة من جهة
الصورة وشروط كثيرة من جهة المادة وكل ذلك من جهة الأمر الكلي ومن جهة الأمر
الجزئي. فأما الكلي فعليه يقع التعليم والتعلم وأما الجزئي أعني الأشخاص فلا يأتي عليه
القول وإنما الملكة الحاصلة بالمزاولة هي التي تحدد عليه وتقارب فيه والمسامحة
اليسيرة من شأن الطبيعة لا يعبأ بها ويستدركها ولسيما في الأمراض التي ليست في غاية
الحدة والخطر. وأنا أضرب لك مثلا من مساحة الدائرة والجزر الاصم كالعشرة مثلا فإن
الحاذق في الصناعة يستخرج ذلك على أقرب ما يمكن ويسامح بأقل جزء مما لا يظهر له
تفاوت في الحس ولا كبير²⁰⁰ إختلاف عند العقل فهذا الحكم يعد صوابا. وإن كان فيه
تسامح حيث أدخل بجزء لا يكاد يعتد به وكما قل ذلك الجزء المتسامح به كان الحكم أصح
و صاحبه أحذق. فالحدس الصناعي في الطب بهذه المنزلة وما خالف ذلك وبعده عنه فهو
ظاهر الخطأ وصاحبه لا يعد من أهل الصناعة كما أن من قال أن جزر العشرة مثلا ثلاثة
لم يعد حاسبا ولم يؤخذ بقوله وكذلك من كان بهذه المثابة ممن يدعي صناعة الطب لم يكن
طبيبا وينبغي أن يردع عنها ويخرج من أهلها ويحذر أشد من حذر السباع الضارية
والسموم الموجبة وجميع الآفات التي تأتي على النفوس لأنها أعداء كاشره قد إستعد لها
وحذر منها.

²⁰⁰ او كثير

وأما الطبيب الجاهل فإنه عدو مبين في ثياب صديق و سم في صورة ترياق وهو يعطي أدوية مشهورة بالنفع فيقتل بها إذا لم يصادف موقعها فيكون لذلك سما قاتلا وإن شربة ما في غير وقتها وبغير شرطها قد تقتل فدع أدوية مسهلة سمية كالسنا والبسبايج والتريد و شحم الخنظل والسقمونيا و أمثال ذلك مما هو سم أو سمي وكلما كان المرض أحد و أخطر كان الضرر في خطأ الطبيب أعظم حتي أن بعض المرضى يكون شفاؤه في شربة ما إذا منعها هلك و آخر شفاؤه المنع منها إذا أعطيها هلك فلا يحقرن أحد خطأ الطبيب فقليله كثير و يسيره له وقع عظيم. وقد قال بقراط أنه لما كان الطبيب يستعمل الأسماء التي يستعملها المتطبب لم يفرق العامة بين الطبيب و المتطبب و ذلك أن الطبيب يصادف بها الوقت و المتطبب يخطئه وهذا المعني لا تدركه العامة. وقد قال في مبتدأ كتاب الأمراض الحادة نحو هذا القول وله كتاب في أدب الطبيب وكتاب آخر في صفة الطبيب كيف ينبغي أن يكون ولجالينوس كتاب في إمتحان الطبيب وهو كتاب فاضل حقيق ممن يحتاج أن يستطب أن يقف عليه ويتأدب بما فيه. فمما قال فيه أنه لما كان كثير من الرؤساء وأرباب الثراء²⁰¹ لا يتسع وقتهم للإشتغال بصناعة الطب وكانوا يحتاجون الى الأطباء عندما يقعون في الأمراض وكان الطبيب الحاذق ينجيهم من الآلام والجاهل يوقعهم فيما هو أشد منها وهو هلاك وجب أن يكون عندهم علامات يفرقون بها بين الطبيب والمتطبب ويسبرون بها أحوالهما حتى يتوقوا هذا ويسلموا مهجم إلى الآخر كما يجب على الإنسان أن يكون عنده معرفة بالفرق بين السم والغذاء فلا يلتبس عليه أحدهما بالآخر. ثم قال فيجب أن يتأمل ويسبر من يدعي الطب فيما ذا صرف صدر عمره وفيما ذا يصرفه في حالته الراهنة بعد أن يعلم جودة فطرته وحسن إستعداده وصحة عقله وفطنته التي وهبت له من أصل مولده. ثم يسبر دينه وأمانته ومروته وكتمانه للسر ويتفقد ذلك كله في أفعاله لا من أقواله فإن كل أحد يتحسن في قوله ويتجمل فيما يظهر من فعله للناس وإنما يجب أن يتتبع حاله في خلواته وما يبدو منه عند من يتبسط إليه. ثم يمتحن عفته في بطنه و فرجه و مقدار حرصه في تحصيل الدرهم فإن كان عبده ذلك فلا خير عنده فإنه لا يؤمن أن يبيع

²⁰¹ أصله الثراء

دنياه و آخرته بدرهم واحد و بفسقة واحدة فإن كان غيبا بالفطرة رديئ الطباع بالجبله فلا ترج منه خيرا ولا يتوقع منه وفضيلة أيس من فلاحه ولا تطمع في صلاحه ولا يتربص به أن تصلحه الرياضة بالعلوم بل توقع أن تزيده شرا و فسادا - كما قال بعد الشعراء:

العلم للرجل اللبيب زيادة و نقيصة للأحمق الطياش

مثل النهار يزيد أبصار الوري نورا و يُعْشِي أعين الخفاش²⁰²

و كان هذا مأخوذ من قول فلاطون: العلم يزيد الشرير شرا، لأنه يقوم له مقام الأنياب والمخالب للسباع. - فإن كان فيه مع ذلك حسد و ملق و جشع فقد اجتمعت فيه آلات الشر كلها و دواعيه فإن أضاف الي ذلك الكذب و قلة التدين فالحذر منه كل الحذر. فإن كان مطبوعا جيد الفهم والفتنة لكنه أذهب صدر عمره في البطالة والتجارة فلا ترج منه الحذق [البراعة]²⁰³ في الصناعة ولا تئس منه كل اليأس فإن صرف وقته الراهن في اللذات فذلك بعيد من الفضيلة بقدر إستغراقه في الرذيلة و قد قال في هذا الكتاب يجب أن ينظر فيما ذا يصرف الطبيب وقته و كده فإن صرفهما بالليل في نيل اللذات و بالنهار في لقاء الرؤساء في الأهنية والأعزية فالخير عنده ولا فضل لديه و إن كان يصرف ليلة وساعات فراغه في القراءة والتعلم والتفكر والتزويد و يصرف سائر وقته في مصالح الناس و معالجة المرضى و بذل الجهد في نفعهم والحرص علي تخليصهم من الآلام والأسقام علي سبيل الفرح بذلك والإبتهاج والتقرب به إلي خالق الكل والمطلع علي خفيات القلوب فذلك طبيب فاضل يجب أن يوثق بعلمه ويستتلم إلي تدبيره و رأيه. و من صفاته أن يكون مع ذلك فيه رافة ورحمة وشفقة بعيدا عن القساوة والغلظة يكون فرحه بإصابته في حدسه ادعاف فرحه بتحصيل الدرهم والدينار. و كيف يحسن بعامل أن يسلم مهجته

²⁰² وهذان البيتان من بحر الكامل ووزنه هو متفاعلن متفاعلن متفا // / / / //

متفاعلن متفاعلن متفا

²⁰³ قد كتبها الكاتب فوق السطر

إلي من يبيت سكران و يصبح مخمورا فمثل هذا مريض النفس والجسم فكيف يداوي صاحب مريضين صاحب مرض واحد و حال المعافر للشراب مضاد لحال العالم الحاذق فإن المعافر مريض بتواتر الابخرة المتضاعطة الرطبة الضبابية المتزاحمة في بطون الدماغ. فإنها تسد منافس البدن و تكدر الأرواح و تظلم منها الحواس و تطفئ نور الحياة و بهجة النفس و يتعطل موضع الفكر و يخرب بيت الرأي. فهل يستوي هذا ممن بات ليلة مكبا علي التعلم والتفكر والبحث والتبحر يسقل مرآة عقله ويشخذ غرار فهمه و يرهف قواه ويستثير خواطره وسوانحه ويصبح وهمه إفادة الناس بعلمه وعمله وتجربة ما علمه وحده هل يستوي هذا ومن يصبح والدنيا غاية همه يسعي لغاربه والدرهم يقتنيه أحب اليه. ولبعض الشعراء في ذم المعافر الشراب:

ذر الخمر يسلم من عيوب كثيرة وإياك أن تزداد ما يورث الجهلا

فما عاقل يرضي بإنفاق عقله على الخمر إن الخمر يستلب العقلا²⁰⁴

وما زال بقراط وجالينوس ومن سلك سبيلهما يشكون من جهل أطباء أزمنتهم و قلة معرفتهم و كثرة تهجمهم. ولقد تهكم بهم إبقراط كثيرا في كتابه في الأمراض الحادة،

وأما جالينوس فإنه يفتتح جل كتبه بمناقصتهم والتحذير منهم والإعلان بنقصهم ومع هذا فإنه لم يشاهد زماننا ولم ير ما رأينا ولم يبيل بما بلينا به فإن شكواه كانت من فرقة أصحاب الحيل وفرقة أصحاب التجربة وكل هؤلاء لهم مع تقصيرهم ضوابط ومع نقصهم فضائل يصلح أن يقتني ويتعلم ولسيما أصحاب التجربة فإن جالينوس ينقل عنهم كثيرا من أعمالهم في الميامر و في قاطاجانس وأما أهل زماننا فليسوا من الفرق الثلث الذين حددهم في كتاب الفرق وإنماهم من باب البحث والإتفاق مثل الأعمي يرمي ولايدري في أي جهة هو الغرض فإن فرقتي الحيل والتجربة يعلمان جهة العرض ولكن يرميانه مع عدم تحصيل موضعه الخاص. وأما أرباب القياس فيعلمون الجهة ويحصلون موضع الغرض

²⁰⁴ البيتان من وزن بحر الطويل وهو على وزن فعولن مفاعيلن // 1 // 1

ويسددون نحوه السهم أكمل تسديد وأفضل تصويب. وأهل تجربة يحصلون غرضاً من أعراض الغرض كظلة مثلاً فهم جدرآء بالإصابة. فأما أهل زماننا فلا يحصلون الغرض ولا جهته فلذلك صار العجب من صوابهم لا من خطئهم.

وأما أرباب القياس فالعجب من خطئهم لا من صوابهم لأنهم يصيبون على الأكثر وبالذات ويحطون على الأقل وبالغرض. وأما هؤلاء المسترزقة فصوابهم على الأقل وبالعرض وخطوهم على الأكثر وبالذات. ونحن نزيد ذلك بيانا بمثال نضعه فأنزل رجلاً حم فأتاه من كل فرقة طبيب أما صاحب الحيل فإنه يقصد لإستقراغه حيث كانت الحمى إحتقاناً وأما صاحب التجربة فيقول إني رصدت مرات كثيرة من به مثل هذه الحمى ففصدته وأخرجت له من الدم مقدار كذا و كذا إلى أن غشي عليه فافرق دفعة واحدة.

وأما صاحب القياس فإنه يجعل الحمى جنساً و يقسمها بفصول ذاتية إلى أنواعها الثلاث وينظر حمى هذا الرجل من أي هذه الثلاث هي؟ فيجدها من الحمى ذات المادة ثم يقسم هذه الحمى إلى أنواعها بحسب المواد فيجدها دموية. و يقسم الدموية إلى الخالصة والمشوبة فيجدها خالصة. ويقسم هذه الخالصة إلى ما عقر وإلى ما أخذ في الغليان فيجدها مما أخذ في الغليان. ثم يعتبر البلد و السن و الوقت الحاضر و العادة و سالف التدبير و سائر ما شأنه أن يغير الحكم بم²⁰⁵ يستخرج من مجموع ذلك كله صورة التدبير الواجب ثم يفصده حتى يعرض الغشي. فمن تري لبيت شعري أفمن بالصواب وأبعد من الخطأ من هؤلاء الثلاثة الاطباء فلا عاقل إلا وهو يختار صاحب القياس ويحكم له بالحذق ويرجوا له الظفر و الفلح²⁰⁶. وأما الواحد من أطباء زماننا فإنه يقدم فيفصده أو يمنع من فصده كيف جاء واتفق لا عن معرفة بشئ من هذه القوانين المذكورة بل بحسب ما يظن ظناً غير صناعي ويحدس حدساً بحسب ما يقع في خياله لا عن قياس و حجة أو تجربة ورصد. هذا هو الغالب فيهم ولا نجد من يعتبر بعض الشروط المذكورة إلا الواحد بعد الواحد.

²⁰⁵ و في الكتابة القديمة كان الكتاب لا يكتبون الألف بعد الميم ويكتفون بوضع حرف الفتحة بدلا منها
²⁰⁶ بمعنى الفلاح

وأظن أن هذا الفساد كله راجع إلى إهمال الملوك والرؤساء إمتحان الأطباء وربما قدموا الناقص ورفعوه على الكامل فانكسرت همته وهمه الشادي ورأوا أن الدنيا إنما تنال بالبخوت لا بالفضيلة فقصروا في طلبها.

والعجب أن الملك ينظر من يتولى طعامه و شرابه ويتفقد أحواله وينظر مثل ذلك لرعيته و خاصته و يهمل جانب الطب وهو أشرف وأهم وأعلى و أنفس و أخطر وهو أحق بالنظر والرعاية والحيطة من جميع ما عدده لأن التفريط في ذلك يخل بالألد والأنفع والتفريط في حال الطب يخل بالمهج فيجب ألا يكون للملك عناية بشي أكثر من عنايته بأمر الطب والأطباء. والعجب من إنسان يختار لخماره و فرسه أجود البيطرة و أحذقهم ثم يسلم مهجته إلى من لا يثق بحذقه ولا معرفته. والعجب ممن يحتسب على السوق في الطبخ والشوآ والخبز ويهمل جانب الأطباء ويتركهم يتلاعبون بالمهج. و العجب من إهمال الفقهاء هذا الباب وإختياطهم على باب الأموال فلا يتقون عليها إلا الأمين ولايقبلون على الدرهم إلا شهادة العدل ويقبلون قول الواحد من هؤلاء في المهج من غير إختبار دينه وأمانته و علمه وفهمه والعجب من فقيه قد بلغ درجة الإجتهد أو كاد ويسلم مهجته إلى عامي لا يحفظ من الطب كراسة واحدة والعجب منهم كيف أهملوا ذلك ولم يعملوا بقول النبي صلي الله عليه وسلم "من يطيب ولم يعلم منه طبٌ فقتل فهو ضامن"²⁰⁷ والعجب أنه قد سبق في لسان الجمهور لمن أخطأ عليه الاطباء أن يقولوا مات بأجله وإن الله قضي عليه مع أنهم يعتقدون أن جميع أفعال العباد خلق الله سبحانه و تعالى ومع هذا فيقتلون القاتل ويقبضون من الجاني كان الله سبحانه، إنما يتولى قتل من يخطئ عليه الأطباء دون من تدبج وتضرب عنقه ولم أسمع يقوم يحتاطون على صناعة الطب و يعتبرون الأطباء ويأخذون على أيديهم كأهل قسطنطينية فإنهم لايمكنون أحدا من مزاوله الطب دون أن يكون قد تدرج في أجزائه وتمرن في أعماله ومضى عليه سنون كثيرة وشهد له بذلك الشيوخ الأفاضل ثم يعقد مجلس و يمتحن في محفل منهم بأن تخضر له عدة مرضى

²⁰⁷ من تطيب ولا يعلم منه طب فهو ضامن (سنن ابي داود، كتاب الديات 25)

مختلفى الأمراض ويدبرهم بخضرة جميع الأفاضل فإذا رضوا فعله بعد ما رضوا قوله أخذوا عليه عهد إبقراط الذي كان عهده إلى الغرباء حتى دخلوا به فى زمرة الأولاد والأقرباء وهذه كانت حالهم لما كان يملكهم الروم وفى هذه السنين إنتقل الملك إلى الأفرنج و غيروا كثيرا من الأوضاع الحسنة ومحو معظم الرسوم القديمة فلا أدري كيف حالهم اليوم،

ورأيت لأهل بغداد بالأطباء بعض العناية وكذلك لأهل مصر لا يطلق المباشرة إلا من معه محضر فيه خطوط شيوخ الصناعة و على نحو هذا يجري حال الأطباء بدمشق ولم أر أشد إهمالا من هذه الصناعة بمدينة حلب فلذلك كانت سيرتهم فى غاية الرذائة و طرق أطبائها على حال من الفساد لا يكون أحط منها فلا سلطان يزعمهم ولا دين يردعهم ولا علم يرشدهم ولا رئيس عليهم يرشدهم و يرهيهم. ولهم أسلوب منشابة قلما يخالفونه وهو أن كل من شكوا إليهم مرضا عاجلوه بشربة مسهل ليتعجلوا ثمنها و يغتتموا فضلها ولا يعتبرون نضجا و يهملون سائر الشرائط و يطلقون ذلك لمن سمعوا خبره من غير معاينة وليس همهم سوي إختلاس ثمن المسهل والتحيل عليه بكل وجه ولا يباليون كيف قتلوا بها ويبيعون مهجة إنسان بربع درهم.

وأظن أن الذي جرأهم على هذه الأفعال القبيحة والشيم الرذلة شيخ فهم مغربي كان مسلما وإرتد وعاد يهوديا فى الظاهر وهم يعتقدون أنه مهمل لجانب دينهم متهاون بوظائف عباداتهم منحل فى الشريعة أكذب ما يكون إذا حلف بالتوراة والعشر الكلمات. وكان فقيرا يتركض فى البلاد بخدمة التجار و عانى صناعة الطب على الكبر وفيه من الحرص على الدنيا و شدة الكلب والجشع ما يحمله على الفتك بالمهج والأقدام على النفوس أقدام الضرغام على الفريسة وأجمعوا على أنه لا يخاف خالقا ولا مخلوقا، وأهون شيء عليه قتل ألف نفس فى ساعة واحدة قالوا و إنه يلتذ بذلك و يسر به. وقتل فى سنة ثلث عشرة وأربع عشرة وستمائة جماعة من الملوك والأكابر شهدت بعضهم والباقي إتصل بي خبرهم. وممن قتل فى سنة ثلاث عشرة سلطان المدينة الملك الظاهر غازي بن يوسف فإنه حُم يوم السبت السادس والعشرين من جمادي الأولى من السنة المذكورة وكان عبلا

قد أربي على الأربعين سنة وتقدم له فكر و هموم في تعبئة عساكر ومداومة حروب ونفقات فهجر لأجل ذلك الشراب و أقل الطعام وأكثر السهر وإعمال الفكر فأشار طبيب مسلم بفصده ووافق على ذلك الأطباء فمنعهم هذا الملعون من الفصد وقال لهم في السر أن فصده هذا حظي عنده وتقدم عليكم فصدفوه عن الفصد فسقاه شربته المجربة في اليوم السادس من مرضه قبل النضج فماشاه أربعة وعشرين مجلسا سقطت قوته في المجلس الرابع وعشرين و برد جسمه و بطلت حركته نحو ثلاثين ساعة و يئسوا منه و قعد الملعون يضحك و يعمل رأيه فيمن يكون بعده. فقام منهم رجل ذو حمية ومعرفة لينظر قوته فنظروا به وقالوا أنت تريد أن تحي الموتى قال فطمعت في حياته إذ كان سقوط قوته من قبل التدبير لا من قبل خبث المرض فسقاه شيئا من أمراق الفراج بعد أن فتح فاه بجهد فتراجع نبضه و قوته وفتح عينه وتكلم ثم طلب الماء والغذاء ونهض على نفسه فعادوا إليه وكان هذا الملعون رأي أن سهمه لم ينفذ فأعطاه حقنة بعد أخري و في أثنائهما قفلا كثيرة ورفقاؤه من الأطباء يnehونه ويردعونه وهو يكفهر في وجوههم ويسبهم ويستحتمقهم ويقول إنما قصدي أن أغسل بدنه وبهذا وأمثاله كان يقنع خدمه وأهله إلى أن أوثقه وأسلمه إلى المنون. فإنحلت القوي الماسكة وإنبثق فأخذوا حينئذ في المقبضات المفرطة يظنون أن الأدوية يعمل بأنفسها من غير أن يكون في البدن قوة تدبرها و تفعل بها و أنا أقول أن الأدوية لا تفعل بأنفسها إنما هي آلات لقوي البدن فإذا فسد ذو الآلة بطلت الآلة ولم تفعل ولذلك لا يجدي ولم يزل - رحمه الله - يسيل حتي مات في الرابع والعشرين من مرضه وإجتمع كل واحد من الأطباء الذين كانوا معه وصرحوا بأنه قتله ووصف كل واحد منهم وصفا من التدبير الردي الذي إرتكبه غير ما وصفه الآخر. ومن دقيق مكره في هذه المرضة أنه أوهم من يتولي أمره من الخدم أن كثرة الأطباء يضجره فإقتصروا على إثنين يشير إلى نفسه وإلى شيخ فهم صالح العلاج متلطف ولو قدر على إبعاده لفعل فاختلى بالسلطان والشيخ مغلوب معه فحكم فيه كيف شاء حتي أفاق السلطان و طلب آخر منهم كان يأنس به وهو رجل كهل حسن التدبير سديد الرأي فتسلمه ولكن بعد أن تقدم ذلك الملعون فأسلمه وكثيرا ما رأيت هذا الملعون يروم أن يحفظ الصحة بالضد ويزيل المرض بالشبيه فيسقي في الأمراض البلغمية بزر القثا وماء الشعير وشراب الورد

وفى الأمراض الصفروية والدموية والمسلولين المعالي المفتحة المسخنة والمسهلات الحارة وقد ظن بعض العقلاء أن فعله هذا عن قصد منه لإهلاك النفوس و إلتذاذ بإفساد الصور.

ويحكى عن المبرد، أنه مر بطريقي يلحن فى هاذورة لحنا مفرطا فقال لصاحبه اظن هذا يعرف طرفا من العربية فقال له بماذا عرفت؟ فقال رأيته يتوقى الصواب بوقى من يعرفه فوقف حتى يفرق الناس عنه وسأله هل تعرف من العربية شيئا؟ فقال نعم وإنما أعدل عنها لئلا يلحقتني حرفة الادب.

ونعود فنقول ما قال بقراط: "ترك الطبيعة مع المرض خير من تسليمها إلى طبيب سوء" وقال الرازي: "من جمع أطباء أو شك أن يجمع خطأهم"

وأما جالينوس فقد شحن كتبه بالتحذير منهم والتنبيه على أصناف خطئهم فمن ذلك قوله أن حال الفقراء فى أمراضهم خير من أحوال الرؤساء والمياسير لأن الفقير لا يقدر على طبيب فيبقي مع طبيعته والغني يجتمع إليه الأطباء ويصبون عليه أصناف الأدوية والأشربة وفنون العلاج الخطأ فيصدفون الطبيعة عن جهتها ويقهرونها و يحيرونها. ثم قال فمقدار ما يخرج جنازة الغني يكون الفقير قد أبل وربما شيع جنازته. وأنا أقول أن طب العجائز أفضل من طب هؤلاء لأن العجوز يعمل ما رأت نجحه وجربت نفعه فهي قريبة من فرقة التجارب وأما هؤلاء فيقدمون بقياس فاسد وظن مختل ثم إن العجوز قلما تقدم على دواء قوي و مسهل خطر وإن أقدمت على شيء منه لم تلح فيه ولم تبالغ لكن إن رأت أمارات النجح ثبتت و إلا أقلعت. وهؤلاء المسترزقة يقدمون بتهور ويصفون أدوية لا يعرفون صورها ولا جربوا قواها ولا شاهدوا آثارها وكثيرا ما أسأل الواحد منهم بعد الواحد عن مفردات أدويتهم فلا أجدهم يعرفون صورها فضلا عن قواها. وغاية الفاضل منهم أن يسند ذلك إلى كتاب ويحيله على نقل فلا يعرفون قوي الأدوية المفردة معرفة إمتحان وتجربة ولا القوة الحاصلة للمركب عنها. وليتهم إقتصروا على التركيب المذكور فى الكتب و تركوا عنهم أن يركبوا من قبل أنفسهم و يتصرفون فى الكيفيات و الكميات مع جهل بهما و بالأمراض التي يقصدون مقابلتها وهم يقصدون أن يداووا الضد بال ضد

مع جهل بهما و بمقدار البعد بينهما وبما بينهما من التضاد النوعي فضلا عن جهلهم بالتضاد الشخصي. فإن الطبيب لا يكتفي في صواب العلاج بمعرفة التضاد النوعي دون الشخصي فإنه إنما يداوي الأشخاص لا الأنواع وكذلك الحال في حفظ الصحة بالشبيه يجب عليه أن يعرف الشبيه الشخصي فإنه إياه يحفظ.

ولا يقف في شيء من ذلك على معرفة النوع فإن هذا غير كاف فإن هذه المعرفة ليست مقصودة لذاتها بل لأجل الشخص و ليتوصل بها إلى معرفة الشخص.

وأقول أن الغرباء الذين يبيعون الشرابات على قوارع الطرقات أمثل من هؤلاء أما أولا فلأن أكثر الناس و خواصهم يحذرونهم ولا يسلمون نفوسهم إليهم وأما ثانيا فإنهم يسقون اليتوعات و البشبوش الذي هو ورق الحنظل للأصحاء وأمزجتهم يحتمل الخطأ أكثر مما يحتمله المرضي وأكثر ما يسقون أدويتهم الفلاحين وأرباب الكد و أمزجتهم يحتمل الأدوية القوية ثم أن الغرباء عندهم أدوية مجربة ممتحنة وأعشاب مجربة هم يجتنونها ويمتحنونها ويتناقلون العلم بها.

ويجب على الطبيب الحاذق العاقل الشفوق أن يحذر من شرب الدواء المسهل أشد الحذر ولا يقدم عليه إلا عند تحقيق الضرورة وتوفر الدواعي والموجبات ويكون حذره منه في المرضي أشد من حذره في الأصحاء ويكون من الإسهال أشد حذرا من الفصد وإنما حذرنا من المسهلات لأنها إنما تسهل بسمية فيها و الطبيعة تستعين بما فيها من السمية على دفع سمية مادة المرض فإذا وافق غرضها سهل إحتمالها سمية الدواء إذ تدفع به سمية أعظم منه كما تدفع الشر بشر والعدو بعدو فلذلك إذا صادف الدواء وقته و محله خف على الطبيعة وسهل إحتماله وحصلت الراحة والحق عقبيه و إذا لم يصادف محله تمحضت مضرته وتضاعفت بليته. وقد قالت الحكماء أن الأدوية الترياقية إذا شربت و في البدن سم ظهر نفعها وإذا شربت والبدن نقي عادت سما. وقالوا إن الترياق طبيعة متوسطة بين طبيعة السم المحض والدواء المحض. و قال بقراط في كتاب الفصول من كان بدنه

صحيحاً فأسهل أو في²⁰⁸ بدوآء أسرع إليه الغشي وكذلك من كان يعتدي بأغذية ردية. وجالينوس يحذر غاية الحذر من سقي المسهل لمن بدنه كثير الأمتلاء وقد شرح ذلك في كتاب حيلة البرء وذكر خطأ الأطباء على من هذه حاله ثم ذكر الحيلة في إستفراغه بذلك الدائم المتناسب والمرخ والدهن وتكرير ذلك حتى يستفرغ بعض المادة وينضج الباقي فحينئذ يمكنه إسهاله إن إحتاج إلى ذلك أو فصدته.

وإنما قلنا إن الحذر من المسهل في المرضى أشد منه في الأصحاء من قبل أن الأصحاء موفوروا القوة صحيحوا الأعضاء و مع هذا فهو يضعفهم و ينكي فيهم إذا صادف محله فضلاً عن أن لا يصادف فما ظنك بالمرضى الذين قد ضعفت قواهم و نكي المرض أعضاءهم الرئيسية. وإنما كان الدوآء يضعف القوي و ينكي الأعضاء من قبل أن المسهلات سموم وإنما تسهل بأن ينكي القوي الماسكة لأمشاج البدن فيخلي عنها ولذلك لاتعطي إلا مصلحة و مكسورة السورة ومقداراً قصداً ويستدرك مضارها التي تخلفها في البدن في عدة أيام حتى أن التي تسهل بالتزليق وهي قريبة من طبيعة الغذاء مثل: الإجاص وتمر الهندي والالعبه فمن شأنها أن ترخي وتحل القوة الماسكة. و إنما يقاوم اليبس الحادث عن الحمي في المعدة والأمعاء و ما يلي هذه الأعضاء فإذا إتفق أن لم يكن يابسة نكت فيها وقد حذروا من ماء الشعير مع فضله ومدحه وأنه غذاء فاضل صالح ومع هذا فإذا لم يصادف موضعه أضر وقد عددوا مضاره في الأمراض المزمنة وفي الحادة إذا تجاوزت الرابع عشر و أكثره الى العشرين وإذا كنا نحذر مضار المسهل في الصحيح الموفور القوي فما أجدنا بالحذر منه في المرضى المنهوكي القوي فينبغي أن يحذره فيهم غاية الحذر ولسيما في أصحاب الحميات الحادة مع أن المسهلات حارة ولهذا قد إحتال لهم الأطباء بما يسهل بالتزليق وفيه تبريد و ترطيب.

و من هذا تبين أن الخطر في الفصد أقل منه في شرب الدوآء لأن الفصد ينقص الأمشاج والقوى موفورة والأعضاء الرئيسية بحالها فيمكنها أن تعوض عن الدم الصالح في أمد

²⁰⁸ هي فعل ماض محذوف حرف العلة من وقى ومن الوقاية

قريب وأما الإسهال فلا يقع إلا بأن يضعف الأعضاء الباطنة فيعجز عن العوض إلا في زمان طويل ويقدر أضعاف الدواء لها ونكايته فيها يتأخر العوض لأن هذه الأعضاء هي التي تفعل العوض فإذا حلت بها آفة نقص فعلها بمقدار الآفة هذا في الأصحاء فلا يمكنهم الإغتذاء والعوض و إن تناولوا غذاء فبمقدار ما لا يفي بردّ الفائت.

وقد كنا بينا في مقالة لنا مفردة في البادئ بصناعة الطب وأنها ناشئة معه - مع الإنسان - حيث كانت حاجته إليها معه و أنها كلما أخلقت على طول الزمان قويض الله سبحانه وتعالى لها من يحي أثرها ويجدد ما أنمحي من رسومها وتهدم من أركانها كما جري ذلك على عهد إبقراط فإنه أحيا طب جده الأكبر اسقليبيادس²⁰⁹ ثم على عهد جالينوس فإنه أحيا طب إبقراط وآخر من أعرفه في ملة الإسلام أبو جعفر أحمد بن محمد بن أبي الأشعث وأما المشتغلون في هذا الزمان بالطب فشأنهم أن يقرؤوا شيا من كليات كتاب القانون فيحفظون حد الطب وحد الأسطقس و حد المزاج و أمثال ذلك و يتجادلون فيه و يرفعون بذلك أصواتهم في المجالس والأسواق ثم يقدمون على العلاج ظنا منهم أن ذلك يجدي عليهم و أنه كافيهم وأن من حقق حد الطب قدر أن يبرئ من الحميات و غيرها و يعرف أصنافها،

و أنا أشير على من يقبل نصيحتي إن شاء أن يكون طبيبا ألا يعدوا كتب جالينوس و بقراط وإن إستغشني في نصيحتي فليفعل ذلك في جزء من اجزاء الطب و أفضه كتاب المزاج مثلا فيقرؤه ثم يقرأ ما في هذا المعني من كلام القانون و غيره فإن وجد في شيء مما عدا كلام جالينوس معني عنه فلا يقبل مني سائر أقوالي و إن وجد في نفسه عند قراءة كلام جالينوس قوة على عمل تصنيف مثل تصانيفهم فليثق بقولي وليمض قدما ويفعل ذلك في كتاب النبض الصغير لجالينوس والنبض من كتاب القانون ويمتثل في جميع كتب جالينوس ما إمتثله في كتاب المزاج الذي جعله كالأنموزج والتجربة و الإمتحان ثم في كتاب النبض الصغير وهكذا جميع كتبه العلمية و العملية وإن إستطالها فليقتصر على ما أحب من مختصراتها مثل كتاب الصناعة الصغير التي هي مدخل و مثل النبض الصغير

²⁰⁹ "اسقليبيوس" في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، ص. 12

و اغلوفز و إختصاره لحيلة البرء والمقاتلين الشافيتين له وإن تشاء أن تقرأ كلام المتأخرين على جهة التنزه على مقادير العلماء فى علمهم وتفاوتهم فى فهمهم وحسن إختصارهم و بسطهم فذلك إليه و من زعم أن فى الملكي أو فى كتاب الماية²¹⁰ أو فى القانون كفاية عن كتب جالينوس فقد زعم بطلا ولم يقل ذلك عن إختبار ولا عن إطلاع على كلام جالينوس بل عن تقليد و إفتراء وما إستخرج من كلام جالينوس شيء إلا و كلامه أفضل منه ولا دخل كلامه قلب أحد فوسع كلام سواه ولا راق له غيره ولا أطباء ما عداه على أن كتاب المائة كتاب فاضل و أما كناش ابن سرمون فهو مادة تصانيف أكثرهم ولا أعرف كناشا أفضل منه.

وقد رأيت جماعة ممن أعرض عن كلام جالينوس وحدث نفسه أنه ممن قد أطلع على أسرار الوجود و وقف على غوامض العالم يقول إن طب أولئك قد بطل اليوم و إختلف الزمان بحركة الكواكب الثابتة و إنتقلت الطبائع و يؤرخ أن أهل بغداد كانوا يتعالجون بالأدوية الحارة و أما اليوم فلا يقدررون عليها أصلا وإنما يكون على المبردات.

وقد يقول من هؤلاء أن طب بقراط و جالينوس كان بحسب بلاد اليونان و أما بلاد الشام والعراق ولايحتمل ذلك وهذه حال من لم يقرأ كتب القدماء ولا جرب شيئا مما فيها أترى الكواكب حيث دارت غيرت طبائع الناس فقط دون النبات وسائر الحيوان؟ إن كان هكذا فإن ذلك لعجيب وإن غيرت الجميع فإنه سيصير الأفيون حارا و الفلفل باردا و لحم السمك حارا و لحم الأسد باردا ويصير الأسد جبانا والأرنب شجاعا و يتبدل حكمهم على طبائع الادوية والاعذية من النبات والحيوان والمعادن. ثم إنا نجد إيقراط موافق من قبله بالأحقاب الطويلة على طبائع الأشياء و إمتحن ما قالوه قديما فوجده فى زمانه على ما حكموا عليه لم يتبدل و كذلك إمتحن جالينوس على بقراط جميع ما حكم به فوجده موافقا و بينهما من الزمان ستمائة سنة وما زال الناس يمتحنون ما قال جالينوس إلي زماننا هذا فوجدوه موافقا و لجالينوس نحو ألف سنة و مائتي سنة.

²¹⁰ كتاب للمسيحي

وهذا كتاب الفلاحة الذي نقله ابن وحشية من لغة النبط له مدد متطولة والطبائع فيه ثابتة على حال واحدة وهذا القول سخيّف جدا لولا أنه قد سطر في الكتب لما حسن منا قصته و حكايته ورأيت من يعتقدّه ويغرب بذكره ويتبجح بمعرفته ومثله في السخافة قولهم أن طب بقراط وجالينوس كان بحسب بلاد اليونان أو ما علم أن أقوالهم أمور كلية لا تقبل التبدل ولا التغير فإن قولهم أن الضد شفاء الضد وأن الصحة تحفظ بالشبيه وأن الحمي تقاوم بالتبريد والترطيب وأن الغب الخالصة يحتاج من التبريد والترطيب إلي مقدار كثير و ليس كذلك البلغمي والربع فإن النائبة لا يستعمل في أولها ما يسخن بإفراط بل برفق فإذا تصحت المادة أعطى ما يسخن بقوة و قد حذروا من استعمال ما يسخن بقوة في أول الفالج و إنما يتدرج فيه. وقد حكى جالينوس أن فلانا كان به ربع فأشار عليه الأطباء بأدوية حارة فنهيته عنها وقلت إن فعلت عادت ربعين فلما قبل منهم عادت ربه ربعين فلما سلم إليّ علاجه رفقت به حتى تصحت المادة ثم أعطيته تلك الأدوية الحارة بعينها فأقلعتا جميعا عنه. وهكذا جميع ما في كتب القوم ليس فيه ما يقبل التبدل والتغير وإنما هي قوانين كلية ثابتة على حالة واحدة. ثم إن القوم قد ملؤوا كتبهم بالوصية بأن يعتبر السن والبلد والعادة والهواء و أوقات السنة والوقت الحاضر و غير ذلك و عابوا من أغفل النظر في ذلك و نسبوه إلي الغلط والخطأ فطبهم ينطبق على الصقالبة وعلى الحبشان جميعا وما بين هذين الطرفين و أهل بغداد لا يخرجون عن الوسط فضلا عن الأطراف.

ثم أتراك تقول أن أهل بغداد لا يعرض لهم أمراض البلغم كالفالج فاللقوة والسكتة والصرع والإستسقاء ونحو ذلك إفتراك يعالج هؤلاء بالأشياء الباردة لأجل حركة الكواكب الثابتة أتراهم لا يعرض لهم حميات نابية و ليلية و ربع أتراك تعالجها بما تعالج به الدموية من الفصد والتبريد والتخفيف والصفراوية من التبريد والترطيب أتراهم أمنوا القولنج البلغمي فليت شعري أي صنف من الطبائع تغيرت بحركة الكواكب الثابتة أم أي علاج خاص ببلاد اليونان لإيستعمل في العراق أن هذا السخف بين وعقل مأفون وهذا طب الهند قد نقل

إلينا وشحنت به كتبنا ومعاجينهم الكبار مبنوثة في الأقراباذيناب²¹¹ هذا مع أنهم من الإقليم الأول وبلاد يونان من الإقليم الرابع والخامس والعراق من الثالث والرابع فهو أقرب إلي بلاد اليونان من الهند ثم إن مصر والشام قد كانت داخلة في كثير من الأوقات في ولاية القوم متصلة بهم و جالينوس قد سلك مصر والشام وحكم على طبائعها و شاهده عادات أهل الإسكندرية وحكاها في كتبه و عرضها 'لب' و عرض بغداد 'كج' وأما دسقوريدس فمن عين زربي وكثير من حكماء اليونان من مصر و الشام و قونية قد كانت من بلاد الحكماء و كذلك ملطية و قد كان بها خزانة كتب عظيمة و كان بها دار طعيم للحكمة و ملطية مختلطة بالشام وهذا دسقوريدس تفسير إسمه عشاب الله لأنه أقام ثلثين سنة يسيح في اقطار الأرض ليتعرف أعيان النبات و منافعها ويأخذ ذلك عن وقع إليه فيه تجربة وقيل أنه كان يحكم عليه ثم يخبره فيصدق حكمه.

و أنا أقول قولاً أختم به هذا الفصل هل جربتم أدوية القدماء بشرائطها فلم تنجح؟ وحقاً أقول أن الواحد منكم ليبلغ من العمر تسعين سنة يعالج المرضي و لم يستعمل شياً مما في كتب القدماء ولا يعلم أصحيح هو أم باطل؟ ولعمر الله إن طبّ القدماء متروك عندكم لعجزكم عن إستعماله وجهلكم بشروطه فمن فيكم يقدر أن يفصد المحموم حتى يعرض له الغشى ويبرئه في الحال؟ أو من فيكم يجسر أن يسقي الماء المبرد بالثلج حتى يخصر المحموم و تنطف حماه على المكان؟ أم من فيكم من يسقي في ذات الجنب الحريق ويستقرغه السوداء؟ أو من يعلم العلة في الحاجة إلى إستفراغ السوداء من المجنوب؟ و كيف يتولد في بدنه مع أن مادة مرضه دموية؟ و من ذا الذي يقدر أن يلحم قرحة الرئة في مبدئها بالترياق الفاروق و يمنع من تولد المدة فيها والوقوع في السل؟ و من يقدر منكم أن يداوي صاحب الصرع بالدولاب؟ والحكماء القدماء أنما يفخرون بحسم الأمراض قبل تمكنها فإنها إذا تمكنت قلت فيها الحيلة ومن فيكم من يقدم فيسقي الخل في قرحة الرئة؟ فإذا كنتم لاتجربون طب القدماء فمن أين لكم أنه صواب أو خطأ، أو أنه يوافق بلد كذا

²¹¹ عند أمين الدولة بن التلميذ كتاب اسمه أقراباذينه

ويضر بلد كذا اترى كتاب النبض و علم البول و ما فى كتاب الفصول و مقدمة المعرفة و كتاب الأهوية و البلدان تغير علم ما فيها بحركات الكواكب الثابتة اترى دواء الحلييت و المعجون الفلافي بطل فعله ولا يوجد مرض لا يحتاج إليه.

و قد نحلنك نصيحتي و أبحثك حمي دخلتي فإن قبلت فلك، وإن أتيت فعليك.

و أنا أوصيك بما أوصي به نفسي إذا استفتيت فى أمر مريض إتصل إلا تعجل بالحكم بل تبين وتثبت وتكشف وتساءل و تجيل فكرك وتتوهم أنك أنت صاحب المرض فاحكم له ما تحكم به على نفسك لو حل بك و تخاف من الغلط عليه كما تخاف من الغلط على نفسك ولو كان عدوك وأنا أطرفك بعجبية. كثيرا ما يقع لي وهو أن الواحد من الأطباء إذا حل به مرض أو بولده وعزيز عليه شاورنى فيه وتوقف وتحير فإذا عرض عليه مريض غريب بادر وحكم و سارع و إستبد ولم يشاور كأنه أحكم طب الأجانب دون الأقارب. فيجب عليك أن تتفكر ثم تحكم فإن الصواب مع تأخر الجواب لا يخرج الإنسان عن مرتبة العلماء وأما المخطئ فلا حظ له من الفضيلة أسرع أو أبطأ وإذا عود نفسه إعمال فكرته صارت تجيبه بأهون سعي فيصير يسرع ويصيب وإذا عودها الإهمال والتسرع من غير حقيقة صارت لنفسه ملكة رديئة لو أراد أن يزول عنها عند الحاجة إلى غيرها لم يقدر على ذلك ولم تنقد له مثل من يعود لسانه اللحن [ويده كتابة رديئة]²¹² فإذا أخذت نفسك بالسداد والصواب هان عليك وصار ذلك ملكة لك تعمل عنها بسهولة وأكثر ما يحملهم على المسارعة فى الجواب إيثارهم إلا يظهر للناس نقصهم كأن التوقف فى الجواب يحط قدرهم فلا يزالون يسرعون فى الخطأ حتى يصير ذلك ملكة و عادة سوء لو أرادوا الإنتقال عنه لما قدروا ولو توقفوا وتفكروا وظهر عليهم بشر الظفر وهشاشة المعرفة لكانت الثقة بهم من العامة أكثر وإعتقدوا فيهم الفضيلة والحرص والإجتهد والعجب أن جالينوس و نظراؤه يتوقفون فى كثير من الأمراض عن الحكم إلى اليوم الثاني والثالث و أكثر من ذلك ولا تجد الواحد من هؤلاء المسترزقة يشكل عليه مرض أصلا بل يعلم كل شيء ويحكم في

²¹² في الهامش

كل شيء فأنت أيها الناصح لنفسه المحب لها إقتناء الفضيلة إياك ثم إياك والعجلة فإنها من الشيطان و عليك بالتأني والرفق ومحبة الحق والإلتذاذ بالإصابة فإنك إذا كنت كذلك إنكشف لك المستور و إنقادت لك الأمور و أجابك الحق عن أمم ولباك الصواب من كتب فالحق يتعبك عند حصوله ثم يريحك في جميع المستقبل كالأساس المحكم الصحيح و أما الباطل فيريحك في الأول ويتعبك دائما كالبيت المبني على أساس واه لايزال ينهدم.

وقد رأيت من أطباء مصر و بغداد وما بين ذلك ومن ورد إليّ ممن قرأت عليه أو قرأ عليّ فلم أر أسوأ حالا من هذا الملعون المغربي الذي بخلب ولا أحسن حالا من ابن هبة الله صاعد المعروف بابن التلميذ - لا الشيخ المصنف - فإن ذلك لم أدركه بل ولده و كان قد تجاوز سبعين سنة فشاهدت له ملكة عجيبة كان يحكم على الأمراض كأنه يعاينها و كأن البدن زجاج شفاف يصف ما ورآه و كان كما يقال لا ييطئ ولا يخطئ ولا يطيّل الصفات ولا يكرر التركيبات وغالب ما كان يعالج به المفردات وإن يركب فتركيبا نسيرا ولا ينتقل من علاج إلى علاج لقوة ثقته بل كان يبيت عليه حتى يظهر له ما كان يتوقعه كما قال بقراط إذا أنت فعلت جميع ما ينبغي ولم تر ما ينبغي فلا ينتقل عما ينبغي ما دام ما رأيت منذ أول الأمر ثابتا.

و من محرقهم و تمويههم تطويل النسخ وتكثير المفردات عن غير موازنة بين قواها ولا تجربة لما يكون عنها ويفعلون ذلك إما لتعجب العامة منهم ومن سعة علمهم و إما ليحصل لهم ربح إذا اشترت الحوائج منهم من عطار هو شريكهم وقد يدخل الواحد منهم على المريض في اليوم مرات يصف في كل دخلة علاجا جديدا وقصده في ذلك أن يكون لدخوله أثر و يظهر له في كل مرة عمل فالفاضل منهم يجعل التغيرات متشابهة وربما عرضت عليه نسخة طبيب آخر فيزيد وينقص ما لا ينفع ولا يضر وقصده بذلك أن يري لنفسه فضيلة على غيره و ينبه على مكانه وهذا ونحوه فلا أكرهه كما أكره الأول لأن هذا ينفعه ولا يضر به أحدا وأما الذي أكرهه جدا فما يضر به الناس أعاذنا الله و إياك أن تكون ممن يبيع آخرته بدنياه ويوثر على دينه هواه هذا آخر ما أريد أن أقوله في هذه النصيحة للناس كافة وللمشتغل بصناعة الطب خاصة وليس لي عندك حاجة سوي أن تقرأ كتب

جالينوس وليس في هذا مشقة عليك ولا كلفة تلحقك ولا إحتاج أن أشير عليك بترك كتب
المتأخرين فأنت إذا قرأت كتب جالينوس تركت ما عداها وحدثتك نفسك بعمل مثلها و إن
قرأتها مع قراءة كتب جالينوس فلا يضر عليك والسلام عليك

والحمد لله ربّ العالمين و صلي الله على سيدنا محمد نبيّه و على أهل بيته
الطيبين الطاهرين.

بسم الله الرحمن الرحيم

و بعد ما محضت الأطباء والناس كافة النصيحة الطبية فأنا عازم على أن أمحض الحكماء نصيحة حكيمية أنقذ بها نفوس من قبلها من الضلال و أوقفهم لما فيه سعادتهم يوم المعاد فقد سبق من قولي أن عدم الحكمة خير من الحكمة المموهة ولما تصفحت المتعاطين للحكمة وجدتهم أردأ حالا مما شرحنا من حال الأطباء جدا جدا أولا: لقلة أهلها ثم لقلة الراغب فيها ثم لغموضها ثم لفساد الإرتياض فيها وتعذر المعلم لها ثم لفساد الكتب المشهورة فيها التي هي عمدتهم و إعراضهم عن كتب الحكماء القدماء و من يليهم ممن نهج نهجهم ولقد هجروها حتى عادت نسيا منسيا وصار من ينقل عنها و يذكرها كأنه أتى منكراً و شيئاً فرياً.

وإن استمر الناس على ذلك درست فإنها قد بليت ولا أحد يجدها وإنما يبطن بها المجلدون و يصر فيها العطارون و ما هو منها في الحزائن يبلي على طياته و اكتفوا بما في أيديهم من الخزف عن الجوهر ومن السموم عن الأغذية والترايبق وغنوا بما الفقر خير منه ووثقوا بعلم الجهل أفضل منه هذا وليتهم اتوا عليه وحصلوا ما فيه وإنما تطرفوا من أوائله بالتفاظ يزينون بها كلامهم في مجالس الرؤساء ومن بلغ منهم الدرجة العليا عند نفسه تصدي للتصنيف و رد على أستاذه و كتابه و زيف أقواله و خطأ رأيه و العجب أن الواحد منهم يعيش خمسين سنة يعلم و يتعلم و لا تشناق نفسه الى أن يطلع على كتب ارسطوطاليس وهو مع ذلك يسمع من ينقل عنه و يحكي من كتبه فما فهم من تحدثه نفسه بأن يقف على كلام هذا الرجل المسند اليه المروري عنه أن هذا لغفلة و عدم توفيق و عمي بصيرة و قلة همة.

و هذا ابن سينا قد كان له همة و حرص و فهم و طالع كتب القدماء و إستخرج منها شيا بقدر قوته و بحسب ما يسر عليه و وفق له و اصاب و اخطأ و أساء و أحسن و قصر و

برز و بالجملة نال مرتبة من الفضيلة لاتدفع فأنتم يا عجرة لم تردوا المورد الذي ورد و
تكرعوا من البحر الذي كرع و تنظروا ما فاته و فاتكم فما منكم إلا تكلة ضجعة نومة
البحر الفرات الى جانبكم و يشترون التعب بالذهب والنقاخ بين ايديكم وتمرزون الزعاق
الرنق هذا هو الحرمان و لعل الواحد منكم يقول أن ابن سينا تعب و القمنا قفي الحكم و
اراح خواطرنا من كد التعب و اخر يقول أيد بقوة لم يعطها احد و لايطمع أن ينالها غيره
و إنه غير على المتقدمين و بلغ ما لم يبلغه احد منهم و إنه قد استدرك عليهم ما هفوا فيه
او غفلوا عنه و لم يفطنوا له فأنا لا أنازعك الان فى شي من هذا القول و لكن التمس منك
واحدة لايضيرك أن تجيبني اليها و هو أن تنظر فى بعض كتب الحكيم و أفرضه كتاب
القياس ثم قاييس بين ما تفهمه منه و بين ما تفهمه من كتب ابن سينا ثم انصح نفسك وافعل
ما بدا لك و الحكم بعد ذلك اليك و إن لم تصادف شيئا من كتب الحكيم فخذ كتب الفارابي و
اعتمد على جزء منها و قاييس بينه و بين كلام ابن سينا أولا فى العبارة و الفصاحة ثم فى
الألفاظ التي توفى الدلالة على المعاني ثم فى المعاني و تحريرها ثم احكم لك لا لي فانك
إن نصحت فلنفسك و إن غششت فعليها "ولا تزر وازرة وزر اخري"²¹³ اي لا التمس
على ما تنال من الخير اجرا ولا اجلب به لنفسى نفعاً ولا ادفع عنها ضراً هذا مع أني لا
أمن أن يتخذ نصحي غشاً و قولي خديعة و كذبا و لكن قد أدبت ما علي من النصيحة و الله
المستعان و فى عزمي أن اقتص عليك طريق فلاطون و طريق ارسطوطاليس فى
فلسفتيهما ثم طريق ابن سينا و اقتص حالي معه ليقوم عذري عندك و على الشرح و
البيان و عليك الإنتقاد والإعتقاد.

اما فلسفة افلاطون فعلى ما نقول من السياقة و التدرج و ذلك أنه إبتدأ و فحص عن كمال
الإنسان حيث وجد لكل موجود كمالا يخصه لاجله وجد و عنده يقف فبحث عن ذلك
الكمال فوجده علما ما و سيرة ما لا الثروة و الجاه و الجمال و امثال ذلك ثم بحث عن ذلك
العلم ما هو فوجده العلم بجواهر الموجودات كلها و وجد هذا العلم أشرف كمالى الإنسان

²¹³ سورة الزمر 7

الذين هما سعادته او ينال بهما سعادته فبحث عن هذه السعادة ما هي فتبين له اي علم هي و اي ملكة و اي فعل و ميزها عما يظن به أنه سعادة و ليس كذلك و عرف أن السيرة الفاضلة و العلم الحق هما اللذان تتال بهما هذه السعادة ثم بين أن هذا العلم و هذه السيرة هما مما يمكن أن يحصل و أنه لا يمكن أن يحصل بالإتفاق و البحث بل عن فحص و تعليم و تعلم ثم بين ما ذلك الفحص و ما تلك الطرق المؤدية الى هذا العلم ثم امتحن فحفا فحفا و طريقا طريقا و تأمل ما يؤدي منها الى مطلوبه و مقدار ما يعطيه و يؤدي اليه من مطلوبه و من غير مطلوبه فتميزت له جميع الطرق المؤدية الى جميع الآراء و الإعتقادات و السير الحق منها و الباطل و مراتبها و نسب بعضها الى بعض ثم بين ان الطرق الشعرية لا يؤدي الى مراده وكذلك الطرق الخطابية و الطرق السوفسطائية و أخذ يفحص عن طريق طريق و سيرة سيرة حتى عثر على الطريق العلمية البرهانية و على السيرة الفاضلة المؤديتين الى السعادة الإنسانية الحقيقية و بأن له في ضمن ذلك الطرق غير البرهانية و السير غير الفاضلة ،

و تبين له ان الطرق الجدلية نافعة في الإرتياض و الإستعداد نحو الطريق البرهانية و انها ليست اياها ،

ثم فحص عن الأشياء الفاضلة و النافعة و المربحة على الإطلاق و بين ما هو منها بالحقيقة و ما هو منها بالظن و فحص عن الكمال المطلوب الحقيقي هل ينال بسيرة اهل الرياء و المغالطين ،

ثم فحص عن سيرة أرباب اللذات هل تبلغ بالإنسان الكمال المطلوب و بين ما اللذة بالحقيقة و ما اللذة بالظن و التمويه و فحص عن جميع ما عند الجمهور من اهل زمانه فلم يجد عندهم صناعة علمية تعطي العلم الحقيقي و لاعملية تعطي السيرة الفاضلة فلما لم يجدهما عند الجمهور أخذ يفحص عنهما فتبين له أن الصناعة العلمية الحقيقية هي الفلسفة فبين أنها هي النافعة و الضرورية معا ثم بين ما معني الفيلسوف و ما فعله و ما صفته،

ثم أخذ يفحص عن الصناعة العملية التي تعطي تلك السيرة المطلوبة و تقوم الأفعال و تسدد الأنفس نحو السعادة فبين أنها الصناعة المدنية و المهنة الملكية،

ثم فحص عن العفة في المشهور و في الحقيقة و ما العفيف في الظن و في الحقيقة و ما سيرتهما و على هذا المثال فحص عن الشجاعة و عن الصداقة و امثال ذلك،

ثم فحص كيف ينبغي أن يكون الإنسان الذي هو مزعم أن يكون فيلسوفا او مدنيا او أن يبلغ شيا من الأمور الفاضلة و أنه ينبغي أن يكون ما يلتمسه من ذلك مستوليا على نفسه لايفكر في غيره حتى يستهتر به ولما كان الإستهتار بهذا الشيء و أن يكون شديد الغرام به داخلا في جنس العشق فحص عن العشق ما هو و ما جنسه و بين ما منه مذموم و ما منه محمود،

و فحص عن العشق و الوسواس و الجنون المحمود إذا كان إلهيا كيف يكون ولأي نفس يكون و لأي إنسان؟ فذكر أنه يكون لنفس إلهية وهي التي تشتاق الأشياء الإلهية فابتدأ يفحص عن هذه النفس ثم بين أن الفلسفة العلمية و العملية لاينالان او يكون نفس الإنسان الذي يلتمسها مستهترة بها و بالغاية التي يلتمسها منها و أن الفيلسوف و المدني لايمكن واحدا منهما أن ينال الغاية الفاضلة

او يكون به ذلك الإستهتار و الغرام، ثم فحص عن السبيل الى ذلك فوجد أنها طريق التعليم و بين أنها بطريقتين بطريق الخطابة و بطريق آخر سماه الجدل و بين أن هذين يمكن أن يبلغا بالكتابة و بالمشافهة و بين غناء كل واحد منهما و نقصه عن الآخر و زيادته عليه.

و بين ما الأشياء التي يصير الإنسان بمعرفتها فيلسوفا ثم بين أن تلك الأشياء ليست من الصنائع المشهورة و لا السيرة الفاضلة بالحقيقة مشهورة في الأمم و المدن التي في زمانه، ثم بين أن التماس هذه السيرة و طلبها واجب على من يلتمس أن يكون فيلسوفا وألا يقتصر على ما هو موجود من السير الرديئة و يستغني به و ألا يؤثر السلامة و الحياة مع الجهل و السيرة الرديئة القبيحة و أفعال السيئات، و بين أنه لا فرق بين أن

يعيش الإنسان مع الجهل و على سيرة رديئة قبيحة و بين أن يكون بهيمة او شرا من البهيمة و أن الحياة البهيمية شر من الموت و أن الحياة الرذلة مع الرذيلة ينبغي أن يوتر الموت عليها و أن الإنسان ليس يحصل له فى هذه الحياة الرذلة الا أن تكون له أفعال بهيمية او شر من ذلك و أنه لا فرق بين أن يكون الإنسان تلك البهيمة أكمل ما تكون و بين أن يتوهم أنه مات و إستحال الى تلك البهيمة و الى خلقتها و أنه لا فرق بين أن يكون إنسان فعله فعل السمك و بين أن يكون سمكة خلقتها خلقة إنسان فإنه ليس يكون فيه فضل سوي أن صورته صورة إنسان و أما فعله ففعل تلك البهيمة أكمل ما تكون و إنما هو إنسان يستعمل رويته فى أن وجود بها فعل تلك البهيمة و بين أنه كلما كان أكمل فى فعل تلك البهيمة كان أبعد من الإنسانية فلذلك رأى أن حياة من لا يفحص عن الحق ليست حياة إنسان.

و لما كانت فضيلة النفس إنما تظهر فى مدينة عادلة أخذ يفحص عن العدل ما هو؟ و كيف يكون؟ و كيف يستعمل فى المدن؟ و فحص عن أمراض المدن عند إنحرافها عن السير الجميلة، و عن الفضائل الفلسفية و أنها إنما تدوم صحتها ما دامت الفضائل ماثورة فيها، فاحتاج حينئذ أن يفحص عن الموجودات الإلهية و الطبيعية التي ينبغي أن ينشأ على معرفتها و التصديق بها أهل المدينة الفاضلة و تعودوا النظر فيها و الفحص عنها وتأمل ما نقص منها ليستخرج و يستنبط و بين السيرة الفاضلة التي ينبغي أن تسار بها أهل هذه المدينة، ثم بين أي كمال يبلغ فى الإنسانية من اجتمعت له العلوم النظرية و العلوم المدنية و العملية و بين أن المتولي لتبيين ذلك و تثبيته و تعليمه ينبغي أن يكون له قدرة على الفحص العلمي، يفحص عن العدل، و سائر الفضائل – و أن يكون له قدرة على تأديب الأحداث و الجمهور و أصناف الأمم الذين يقصد الى تأديبهم – و قدرة على نقل من كان منهم سيء السيرة قد رسخت فيه آراء فاسدة و إعتياد أفعال رديئة عالما بوجه علاج كل فريق منهم فيعالج كل طبقة بما هو أنجع فيها و أصلح لها فهذا هو الكمال الإنساني فى

الغاية، ثم يحصل لكل إنسان ممن يأتى به ضرب [من الكمال هو أقصى ما يمكن في ذلك الإنسان فيكون ذلك]²¹⁴ كمالاته خاصة به و أما رئيسهم فله الكمال المطلق،

فهذا مقدار ما أختصر من كلام أبي نصر في هذا الأسلوب،

و هذا الذي ذكرناه من مراتب فلسفة فلاطن و الفحص عنها و التدرج فيها يتضمنه نيف و خمسون كتابا له، لقراءتها و تعلمها ترتيب يسمى الترتيب أي كل اربعة كتب منها في مرتبة تقرأ معا، فاذا أكملت قراءتها انتقل القاري الى اربعة اخرى، وقد كان فلاطن يأخذ نفسه و أصحابه و أهل مدينته في أفضل السبل الى نيل السعادة الإنسانية فكان يعلم و هو يمشي ليروض البدن و النفس جميعا، و أمر في كتاب السياسة أن تراض الحوامل كي يكون الولد منذ أول وقته مرتاضا، و لذلك يسمى أصحابه المشائون و قال في كتاب طيماؤس اذا أردنا أن نضع كتابا او كلاما صلينا الله سبحانه و استشفعنا اليه بالعالية، ليقول ما نقول من ذلك بعقل و معرفة، و قال ينبغي للسائس و المعلم أن يبتدئ بتقويم نفسه قبل تقويم رعيته، والا كان كمن يروم تقويم ظل معوج قبل تقويم عوده،

و قال في كتاب النواميس لا شئ أضر على الناس من أن يجهلوا ثلاثة أراء و لا شئ أعون على صلاحهم و صلاح أمر جماعتهم من أن يعلمواها و يعتقدوها، أما الأول فأن يعلموا أن للأشياء خالقا و أما الثاني فأن يعلموا أنه لا يغفل شيا ولا يفوته علم شئ، [بل كل شئ]²¹⁵ تحت علمه و تحت تدبيره و عنايته و الثالث أنه لا يرضيه القبيح و لا يقبل من أحد أن يتعمد خطيئة يعمل فيها على أن يقيم بأزائها قربانا لله سبحانه فيغفر له و إنما يقبل قربانه اذا عمل عملا صالحا،

و أما فلسفة ارسطوطاليس و أجزاءها و مراتبها و الموضوع الذي منه إبتدأ و اليه إنتهي فعلى ما أصف، وذلك أنه يري في كمال الإنسان ما يراه فلاطن و أكثر غير أنه لما لم يكن ذلك بينا من قبل نفسه ولا مما يسهل بيانه رأي أن يبتدئ مما قبل الموضوع الذي ابتدأ منه

²¹⁴ في الهامش

²¹⁵ في الهامش

فلاطن فرأى المطلوبات الأول التي يتشوقها الجميع أربعة: سلامة البدن و سلامة الحواس و سلامة القدرة على تمييز ذلك، و سلامة القوة على السعي فيه، ثم وجد النفس متشوقة الى الوقوف على أسباب الأشياء المحسوسة و الى أن تعرف الحق من جميع ما يهجس في النفس و يخطر بالبال، مما ليس بداخل في تلك الأربعة ووجد الإنسان اذا وقف على شئ من أسباب هذه حدث له لذة و فرح، و كلما كان علمه أوثق كان سروره و لذته بما يقف عليه من ذلك أعظم، و يري أن له بما أدرك من ذلك فضلا و جلاله وإن لم يشعر أحد بحاله و يعجب بما أدركه، و يلتذ به وخاصة ما كان من هذه تستبعد معرفته و يصعب علمه، فصار العلم الذي يتشوقه الإنسان ضربين: علم يتشوقه لينتفع به في سلامة تلك الأربع، و علم يتشوقه لذاته، وها هنا صنف آخر يتشوقه الإنسان لا لشيء من ذلك ألبتة، بل للذة يلحقه من إدراكه مثل الخرافات و اخبار [الأمم و غاية هذا ان يتفرح به الإنسان و من هذا]²¹⁶ القبيل المضحك و الاشعار الملهية و الالحن المطربة،

ثم أنه وجد في المعارف الضرورية معارف نشأت مع الإنسان زائدة على ما تدركه الحواس، يلتجى اليها عند ما تقصر المعارف الحاصلة عن الحواس، ثم وجد هذه المعارف اذا تأملها الإنسان تقوده الى معارف أخرى خفية بعضها يحصل به علم وثيق شبيه بما يحصل عن المعارف الأول، و بعضها واه ضعيف و بعضها يظن به أنه لا يزول عنه، ثم يظهر له خطؤه فيه فيزول عنه، فصارت المعارف ثلاثة أقسام: معارف تحصل عن الحواس، و معارف أولي، و معارف تحصل عن هذه الأولي، عن فكر و تأمل،

ثم بين أن الإنسان ليس يمكنه أن يستنبط الأشياء النافعة ولا كيف السعي اليها و لا بماذا يسعي، ما لم يعرف الغاية التي لأجلها يسعي، و ما لم تكن تلك الغاية محدودة محصلة عنده،

و قد علم أن الإنسان يسعي لسلامة تلك الأربعة فهل تلك الأربعة بجملتها هي الغاية؟ او واحد منها هو الغاية و الباقي خادم كما نقول أن سلامة البدن لأجل الحواس او الحواس

²¹⁶ في الهامش

تراد لأجل سلامة البدن ففي كل من ذلك بحث، فإن كانت هذه الأربعة أو بعضها هي الغاية و هي موجودة للحيوان فليس للإنسان على الحيوان ميزة ولا فضيلة، و يكون ما أودعه من الشوق الى معرفة أسباب ما يشاهده و يخطر بباله عبثا و باطلا و مرضا و تعديا من الطبيعة و كذلك ما جعل له من الروية و الإختيار و الفكرة و الإستنباط،

و ينبغي أن ننظر ما الغاية التي هي كمال الإنسان؟ هل هو جوهره؟ او فعل كائن عنه؟ بعد أن يحصل له جوهره، و هل ذلك شئ يحصل له بالطبيعة؟ أو إنما تعطيه الطبيعة مادة و توطئة لذلك الكمال، و مبدأ أو آلة يستعملها في بلوغ ذلك الكمال؟ و هل سلامة بدنه و حواسه هي سلامة ما يتجوهر به؟ أو ذلك شنع إذ كان يشارك فيه سائر الحيوان؟ أو هذان هما توطئة و آلة لما به تجوهره من حيث هو إنسان،

و إنما تعلم الكمال الإنساني و الفعل المؤدي اليه اذا علمت رتبة الإنسان من الوجود و لما كان الإنسان جزءا من العالم و أردنا أن نقف على الغرض منه و على فعله و منفعته و رتبته و جب أن نعرف أولا الغرض من جملة العالم عامة ليبين لنا الغرض من الإنسان خاصة، كما أنه إنما يتبين لنا الغرض من الإصبع اذا علمنا الغرض من اليد جملة، فلذلك يلزم إن أردنا أن نعلم الشئ الذي له نسعي أن نعرف الغرض من الإنسان و الكمال الإنساني الذي لأجله ينبغي أن نسعي و نضطر لذلك أن نعرف الغرض من جملة العالم ولا يمكن أن نعرف ذلك دون أن نعرف أجزاء العالم كلها، و مبادئها بأن نعلم ما هو كل جزء منها، و كيف هو؟ و عماذا هو؟ و لماذا هو؟ و أجزاء العالم أكثرها طبيعي و يسير منها إرادي و الإنسان ليس ينال كماله الذي له بالطبيعة وحدها بل بالإرادة أيضا، فلذلك و جب أن نفحص عن السيرة التي تحصل هذا الكمال و التي تصدف عنه فتوثر هذه و تتجنب هذه، و لما كان ما بالطبيعة يتقدم ما بالإرادة تقدما بالزمان و جب أن تقدم البحث عنه،

و لما كان المطلوب في كل ما يلتمس الإنسان علمه أن يعلم العلم اليقين و جب أن يفحص عن العلم اليقين، و إنما يمكن أن يعرف العلم اليقين اذا عرف جميع أصناف العلوم فميز منها اليقين و ما قارب اليقين و ما بعد منه او حاكاه و كان خياله او ما أعطي سكون النفس

فيه فأعطي المنطق وأجزاؤه الثمانية على الترتيب الطبيعي و النظام الواجب، فصارت العلوم ثلاثة : علم الأشياء الطبيعية، وعلم الأشياء الإرادية، و علم المنطق، اذ كان به يقوم الجزء الناطق من النفس و يسدده نحو اليقين و النافع و هو حاكم عليهما ممتحن لهما،

و أحصي في كتاب القياس كل ما يستعمله فحص و فكر ما في كل صناعة فكرية و بين أن كل ما يستعمله فحص و فكرة فهو داخل فيما أحصاه في هذا الكتاب و بين أن جميع المخاطبات العقلية منحصرة فيما ذكره في هذا الكتاب و أنه لايشذ عنه شي منها أصلا سوا كان يقصد بالمخاطبة التعليم او المغالطة،

و إنما خصت هذا الكتاب من بين أجزاء المنطق بأن بينت غرضه و غايته وما يشتمل عليه ليتضح لك أنه لم يبق لأحد طمع في إستدراك شئ عليه كما ظن ذلك قوم فزادوا في الأشكال الحملية الثلاثة شكلا رابعا و على الأقيسة الشرطية عددا كثيرا منها،

فلما أنهى المنطق و أجزاءه شرع في العلم الطبيعي و إبتدأ من المبادئ البينة و دفع شبه المغالطين و قاومها و فسخ جميعها و هو يستعمل فيما يروم الفحص عنه أولا - الطرق الجدلية يبتدئ بها الى أن ينتهي في الفحص عنها الى الموضع الذي عنده تتناهي القوة الجدلية فعند ذلك يعود على تلك الأشياء بالقوانين البرهانية فيسبرها و يمتحنها فما كان منها فيه شرائط المقدمات التي تعطي اليقين جعل ما صادف منها برهانا و ما لم يكن فيه تلك الشرائط - تركها على حالها مثبتة في كتبه عدة لمن يرد بعده من الفاحصين فيفحص عما يعطيه مع ذلك في مادة مادة و يعلم الفحص و طريق الفحص و إستخدام القوة الجدلية فيما يلتمسه من العلم اليقيني فإنه يجمع في كل شئ ينظر فيه بين طريقتين: طريق الجدل و طريق العلم اليقيني، و يبتدئ بالجدل حتى ينتهي الى اليقين في كل شئ يلتمس علمه،

و يلتمس في كل شئ يفحص عنه أظهر ما فيه مما يظهر للحس و المشاهدة، ثم يترقي منه الى ما هو خفي و أخفي من الخفي، حتي يأتي على كل ما فيه من المطلوبات التي يتشوق الإنسان علمها و كذلك فعل في النبات و الحيوان أحصي أنواعه المحسوسة ثم أجزاءه الكبار الظاهرة للعيان بسهولة ثم الخفية التي إنما تدرك بتأمل و تدبر و ظهر له أن الطبيعة

الموجودة فى الأسطقسات غير كافية فى كونها وعلى الخصوص الحيوان و أبلغ منه الإنسان فتبين له أنه يحتاج الى مبدأ آخر غير هذه الطبيعة و أن الطبيعة بمنزلة المادة او الخادم فشعر بالذفس فأخذ يبحث عنها بحثا عاما و إبتدأ من أظهر أفعالها و آثارها و قواها مثل الحواس و قوي الإدراك الباطن و نظر فى الطبيعة العامة لها ثم فى الخاصة بالإنسان و لم يزل على هذا الأسلوب من البحث الى أن أتى على الغاية القصوي من مطلوبه فى ذلك على أقصى ما يمكن ففحص عن النفس ما هي بعد أن بين أنها موجودة و استدل على وجودها من أفعالها كما إستدل على الطبيعة ما هي بعد أن تعرف وجودها بآثارها،

و تبين له أن النفس هي التي بها ماهية الجوهر الطبيعي النفساني كما أن الطبيعة هي التي بها ماهية الجوهر الطبيعي فظهر له أن الجوهر الطبيعي ضربان: ضرب يكون أقصى ما تتجوهر به الطبيعة، و ضرب يتجوهر بالنفس بعد تجوهره بالطبيعة،

ثم فحص عن عوارض النفس ففحص عن أمر الرؤيا المنذرة بما سيكون و جهة العبارة عنها فرأى أنه لا يكتفي فيها بالنفس وحدها و القوي الطبيعية المضافة اليها بل يحتاج الى مبادئ أرفع رتبة فى الوجود من النفس فأخر الفحص عنه و عن إستقصائه و لما فحص عن المعارف التي لأصناف الحيوان المشتركة له وجد النفس و قواها تكفي فى إعطاء أسبابها و لما فحص عما يختص الإنسان رأى أنه لا يكفي فى إعطاء أسبابها النفس وحدها اذ كانت هذه الأشياء بحسب ما يشاهد فى الإنسان معدة لأفعال هي أزيد و أقوي من أفعال النفس فالنفس ليست كافية فى أن يتجوهر بها الإنسان آخر ما يتجوهر به فاضطر حينئذ الى أن يفحص عن الذي جعلت هذه الأشياء من أجله فوجد الإنسان ذا نطق و النطق إنما يكون بالعقل او بالمبدئ و القوي العقلية فاضطر الى أن يفحص عن العقل ما هو كما فحص عن النفس ما هي و كما فحص عن الطبيعة ما هي ثم وجد العقل يكون بالقوة ثم يخرج الى الفعل و كل ما هو بالقوة فإنما يصير به بالفعل فاعل قريب من نوع الشئ الذي يحصل بالفعل فشعر بوجود العقل الفعال الذي هو بالفعل دائما و لم يكن قط بالقوة و أن العقل الإنساني اذا بلغ أقصى كماله صار قريبا فى جوهره من جوهر هذا العقل الفعال و أن العقل الإنساني يحتذي فى تكمله حذو هذا العقل فهو الفعل لأقصى ما يتجوهر به

الإنسان و هو الغاية لأنه هو الذي أعطاه مبدءا يسعى به نحو الكمال و يحتذي بما يسعى فيه حذوه الى أن يبلغ أقصى ما يمكنه فى القرب منه فهو فاعله و هو غايته، وهو الكمال الذي لأجل قربه من جوهره كان يسعى فهو مبدءاً بأنحاء ثلاثة بأنه فاعل و بأنه غاية و بأنه كمال فيكون صورة للإنسان مفارقة و غاية مفارقة و فاعلا مفارقا و الإنسان متصل به ضربا من الإتصال بأن يكون قد عقله فالنفس الإنسانية لأجل هذا العقل و الطبيعة التي بها يحصل ما هو طبيعي للإنسان إنما هو لأجل النفس و تبين له أن الأجسام السمائية ليس فيها كفاية فى حصول كمالها دون العقل الفعال و تبين أن الأجسام السمائية فيما يعطيه العقل الفعال الكمال إنما يعطي الحركة فيه الطبيعة او النفس بمرافدة الأجسام السمائية ثم كثير من النفسانية تعطي المواد التي يصادفها والتي تعدها الطبيعة لها نفسا ثم أخذ يفحص عن الشئ الذي أعطي صورة الأنواع، هل هو الأجسام السمائية و العقل الفعال او أن العقل الفعال أعطي الصورة و الأجسام السمائية أعطت حركات المواد؟ فاحتاج أن يبحث بحوثا أخرى أعلى من جميع ما تقدم فتبين له أن هاهنا موجودات أخر خارجة عن المقولات العشر التي أخذها مبدءاً صناعة المنطق و موضوع العلم الطبيعي و تلك الموجودات هي العقل الفعال و الشئ الذي يحرك الأجسام السمائية الحركة المستديرة، فذلك يحتاج أن ينظر فى الموجودات نظرا أعم من النظر الطبيعي و الى ها هنا ينتهي نظر الطبيعي ثم يكف،

و إنما بسطنا القول هنا فضل بسط، و بينا أن مرتبة كتاب النفس بعد كتاب الحيوان ليتبين أن من قدم الكلام فى النفس على الكلام فى الحيوان فقد أخطأ طرق الحكماء،

فحصل من جملة ما تقدم أن الطبيعة فى الإنسان و النفس الإنسانية و قوي هاتين و أفعالهما مع القوي العقلية العملية إنما هي لأجل كمال العقل النظري و أن الطبيعة و العقل الإنساني ليس فيهما كفاية دون الأفعال الكائنة عن المشيئة و الإختيار و التابعين للعقل العملي فذلك يحتاج أن يفحص عن الأفعال الكائنة بالإرادة و المشيئة و الإختيار التابعة للعقل العملي فإن هذه هي الإرادة الإنسانية وذلك أن النزاع التابع للحس و التمييز الذي لسائر الحيوان الأخر ليست هي إنسانية و لا هي أشياء نافعة فى أن تبلغ الكمال الإنساني

فإنه ليس فى إستعداد واحد من الحيوانات الأخر أن تبلغ الكمال النظري فلذلك ينبغى أن يفحص عن جميع الأفعال الكائنة عن المشيئة و الإختيار فإن معنى الإختيار هو الإرادة التابعة للعقل العملي ولذلك نسمي نظائر هذا من سائر الحيوان إختيارا فلذلك ينبغى أن ينظر و يفحص عن الأفعال الكائنة عن هذه و تميز بين النافعة فى الغرض الأقصى و بين العائقة عنه، و يفحص أيضا عن الأشياء الطبيعية النافعة فى أن يلتئم به هذه الأفعال من آلة او مادة و يفحص أيضا عن الجواهر النفسانية من الحيوان و النبات و يأخذ منها ما هو نافع فى أن يلتئم به الأفعال المؤدية و السائقة الى الكمال الإنسانى و يفحص أيضا عن سائر الموجودات الطبيعية من الحجرية و المعدنية و الأسطقات فيؤخذ ما هو نافع و كذلك يؤخذ أيضا منها الأشياء النافعة التى أسبابها الأجسام السمائية فيجد فى كل واحد من النبات و الحيوان موضع شك اذا فحص عنه لم يتبين لا فى العلم الطبيعى و لا فى العلم الإنسانى دون أن يتم الإنسان النظر و الفحص فى الموجودات التى فوق الأسطقات فى رتبة الوجود فلذلك ينبغى أن يقدم النظر فى ذلك، ليعلم ما فى الطبيعيات علما أكمل و يتم ما نقصنا من الفلسفة الإنسانية فلذلك شرع فى كتاب له سمّاه ما بعد الطبيعة يفحص فيه عن الموجودات بوجه غير الفحص الطبيعى،

فقد تبين من جميع ما تقدم أن الفحص و النظر فى المعقولات التى ليس ينتفع بها فى سلامة الأبدان و سلامة الحواس ضروري فى كمال الإنسان و أن الوقوف على أسباب الأشياء المشاهدة التى كانت النفس تتشوق إليها هو إنسانى أكثر من تلك المعرفة التى جعلت هى الضرورية و تبين أن تلك الضرورية هى لأجل هذه المعرفة و أن التى كنا نظنها قديما فضلا ليست بفضل بل هى ضرورية، فى أن يتجوهر بها الإنسان و أن يبلغ بها كماله الأخير، و تبين أن العلم الذى منه فحص أولا على المحنة و التفتيش ليوقف على الحق فى المطلوبات السالفة عاد فصار ضروريا فى أن يحصل به العقل المدنى الذى لأجله كون الإنسان، و أن ما عداه من العلوم إنما يفحص عنه لغرضين: أحدهما ليكمل به العقل الإنسانى الذى لأجله كون الإنسان، و الأخر ليكمل به ما نقصنا فى العلم الطبيعى إذ لم يكن معنا العلم الذى بعد العلم الطبيعى وقد تبين أن الفلسفة لازمة ضرورة فى أن

تحصل موجودة فى كل إنسان بالوجه الممكن فيه، إما بالوجه البرهاني و الإعتقاد اليقين كما تبين فى كتاب البرهان و إما بمثاله و خياله و على جهة الإقناع فيه كما تبين فى كتاب الخطابة و كتاب الشعراء و إما على جهة الغلط و الحيدودة عنه فكلًا! لأن هذا ضد المقصود،

فهذا جمل ما لخصه أبو نصر فى هذا المعنى، ومن هذا الكتاب يبتدىء فى البحث عن الأمور الألهية و الأمور الشريفة،

و قد قال فى كتاب بولطيا أن الله خلق العالم الأرضي للإنسان و خلق فى الإنسان العقل و جعله مبنوثا فى نفسه ليكون سلاحا يقوي به على عمارة الأرض و ينظر فى خلق السموات و الأرض و ما فيهما من العجائب و قال فيه أن الله يراعي الملك و يحبه و يتعاهده و يبغض التغلب،

و قال فى موضع آخر أن الله يتعاهد الأخيار خاصة و يوعز اليهم بتوسط العقل الفعال إما على طريق الرؤيا و إما على طريق الإلقاء فى الروح و إما على طريق الوحي المصرح بما يريد أن يحدثه فى العالم،

فهذه فلسفته الى مثل هذا الحد إنتهت و قد تبين من جميع ما حكينا عن فلاطن و تلميذه أرسطوطاليس أن قصدهما قصد واحد و أن غايتهما غاية واحدة وإن الفلسفة لم يبق فيها للمتأخرين سوي التفهم و التلمذ و أنه لم يبق جزء مهم من أجزائها إلا أستخرج و حقق و كمل و لم يبق للإستدراك موضع و لا للتغليط مجال و أن المغلط إنما هو غالط لم يفهم ما قال القوم و لا شئ مما يلتمس و يطلب إلا و هو فى كتبهم بالفعل او بالقوة القريبة من الفعل و إنما يؤتي الناس من قلة التبجر فى كتبهم و ترك التأمل لأقوالهم و العلة فى هذا التكميل و الإستقصاء ثلاثة أشياء الأول كثرة المعاونة و شدة الحرص و الجد فى الطلب و الثاني طول الزمان فإنهم بقوا على ذلك مئين من السنين او ألوفا يجتمع فى كل عصر ألوفا من الباحثين الفاحصين نصاحة لأنفسهم لا للسمعة و طلب الرياسة و بينت ما إنتهى إليه أهل كل عصر من فحصهم فيصل الي أهل العصر الثاني فيتعقبونه و يمتحنونه ثم

يصل أهل عصر ثالث حتي كمل على عصر أرسطوطاليس و مع ذلك فتعقبت أقواله في العصور التي بعده فأصفق الجميع على صحة جميع ما أتى به سوي مواضع يسيرة في المنطق و غيره هي من الفروع و في آخر الأمر عند تجويد النظر يوجد الصواب في جهة أرسطوطاليس و يوجد من خالفه قد أدخل بفهم شئ يسير من كلامه فدخل عليه الزلل في فهمه و قد أطنب أبو نصر في هذا المعني في شرحه لكتاب القياس الكبير في تحقق المقدمة المطلقة و في المقاييس المختلطة.

و أما الثالث فالبرهان على أجزاء الحكمة فإنهم يبتدئون في كل جزء من الأسباب القصوي ثم ما يلزم عنها و ما يلزم عما يلزم عنها الي أن يتأدي بهم الي آخرها و يقيمون البرهان على صحة هذا الإستقصاء و أنه لم يبق وراه شئ آخر منه يجب أن يذكر معه كما فعل في كتاب القياس فإنه لما أتى على شرح المقاييس برهن على أنه لم يبق وراها شئ منها و أنها وحدها هي جميع ما في القوة ولم يبق خارجا عنها شئ منها وهذا الكتاب و شروحه منتشرة في العالم سهلة الحصول فإذا قرئت وجد فيها أضعاف ما أقول و أكثر توكيدا و أحسن شرحا و أفصح بيانا.

وكذلك جميع الكتب المنسوبة الي القوم لا أجد بيانا عنها أحسن منها و إنما أفة الناس أنهم غائبون عنها و هي حاضرتهم و هم معرضون عنها و هي معرضة لهم و كأنهم قد أخذتهم منها وحشة او تهيبوها و هجروها ظنا منهم أن كتب المتأخرين أبين منها و أوضح و أشرح و أصح و أفصح و لو وقفوا عليها لوجدوا فيها هذه الأوصاف الخمسة ووجدوا في كتب المتأخرين أضعافها و ما يضر الواحد منكم ياإخواني لو جرب شيا مما أقول فليس عليه في ذلك خسارة في نفسه و لا في ماله و لا أبتغي على ذلك أجرا أن أجري إلا على الله.

و أما إقتصاص طريق ابن سينا فإنها يتضح بإقتصاص حالي معه، فأقول إني ولدت ببغداد و نشأت بها على قراءة القرآن و رواية الحديث ثم إشتغلت بعلم العربية فحفظت فيه عدة كتب و أنا في المكتب ثم لزمتم المدرسة و إشتغلت بالخلاف و الجدل و المذهب و في أثناء ذلك أشتغل بالعربية وعلوم القرآن و كان غرامي بها أكثر من غيرها ثم قوي حفظي

فيها و إنقطعت اليها حتي صرت أحفظ كل يوم كراسا و أكثر من ذلك و أكثر ما بلغ حفطي من كتاب الإيضاح لأبي علي ثمانى عشرة قائمة فى اليوم ثم إشتغلت بالكتب الأمهات منها كتاب ابن درستويه و منها شرح كتاب الجرمي و هو عدة مجلدات و منها المقتضب للمبرد صرفت فيه زمانا طويلا و منها أصول ابن السراج،

و منها كتاب سيبويه و نسخت شرحه بخطي حتى أقر لي جماعة ممن كنت أقرأ عليهم بالحدق و التبريز فى علم العربية.

و كان والدي رحمه الله قد إشتغل بعلوم الشريعة المذهب و الخلاف تعليق أسعد المهيني و هو الذي كان مشهورا فى ذلك الزمان و بلغ طبقة عالية فى علم الحديث و علوم القرآن، و أما الطب و النجوم و الحكمة فكان متظرفا منها غير عار عنها و كان من كبار أصحاب شيخنا ضياء الدين الشيخ ابي النجيب و حج نحو أربعين حجة،

فسمعتني و أنا صغير جميع عوالي بغداد و قرأت و سمعت بعد وفاته كثيرا من كتب العربية و علمي الحديث و القرآن،

و إتفق أن عرض لي مرض لا أحسن أن أعبر عنه إذ ذلك فأعطاني أستاذ لي فى علم العربية و كان رجلا أعمى جزءا من الحاوي فى الطب للرازي أقرؤه له فصادفت فيه صفة مرضي و صفة علاجي فأنصرفت و عالجت به بعض ما ذكر فبرئت برا تماما فأحببت الطب فقصدت ابن هبة الله بن التلميذ و كان قد ناهز الثمانين سنة فكنت أجالسه و أذاكره نحو سنة و توفي بعد ما أسلم رحمه الله.

فإني لم أر من يستحق أن يسمى طبيبا بقول مطلق غيره ثم شرعت فى قراءة القانون لابن سينا و وجدت فى كتب والدي بخطه أرجوزة لابن سينا فى المنطق و شرحها نثرا فأكثررت قرأتها و حفظت منها شيا فراقني ذلك ثم وقع لي معيار العلم لأبي حامد الغزالي فحفظته و وجدت فيه أشياء توافق النحو مثل الكلام فى الإسم و الكلمة و الأداة وحدودها و أقسامها و مثل المقدمات و القضايا و الإيجاب و السلب و العدول و الشرط و اللزوم و كم و كيف و متي و أشباه ذلك فوجدتني قد تخصصت بذلك و علمت علما أرفع من علم النحو فانتقلت

الى المقاصد له فنسختها بخطي و حفظتها ثم طالعت محك النظر و ميزان النظر له أيضا و قرأته من خط ابن الخشاب النحوي فوق لي أن النحوي إنما يتخصص و يقوي بهذا العلم و به يرجح على غيره من أهل النحو و لبثت على ذلك مدة فسمعت بكتب ابن سينا فكتبت النجاة و حفظتها فتزيفت عندي كتب الغزالي [و قل ما فيها بالقياس]²¹⁷ الى النجاة ثم شرعت في كتاب الشفاء فنسخته و تتبعته كتبه كبيرها و صغيرها فحصلتها ثم أكببت عليها و قرأت بعضها على جماعة ممن وجدت مع تقصيرهم و بقيت نفسي تتشوق رجلا كاملا بارعا في هذا العلم يحل لي مشكلة ويعينني على كشف غامضه ثم إنني إشتغلت بالحساب الغربي و الهندي و بلغت فيهما غاية [صالحة و صنفنا كتابا في الحساب]²¹⁸ الهندي و مقالة في علم الوفق و شرعت في كتاب الأصول أعني كتاب أقليدس فحللته في مدة قليلة لولا خوف التهمة لعينتها و في الجملة هي أقل من المدة التي حل فيها ابن سينا الكتاب ثم سافرت من بغداد رجاً أن أصادف من أقرأ عليه فدخلت الموصل و كنت قد سمعت بها برجل عالم فلم أجده وصل الي السهل مما عندي فضلا عن أن يحل ما يشكل علي ثم إنني سمعته يصف رجلا قد ظهر بديار بكر يعرف بالشهاب السهروردي فسألت عنه فوجدت الناس يطنبون في مدحه و تعظيمه و يفضلونه على الناس كلهم فقلت لنفسي هذا الذي كنت أطلب و عزمت على تجريد العزم في قصده ثم أدركني التوفيق فطلبت شيا من تصانيفه فوقف على كتاب له يعرف باللمحة فوجدته ينقل من كلام ابن سينا من التنبهات و الإشارات نقل قاصر مقصر و يوصل بين الفصول بكلام مثبخ كلام ألكن أخرس مموه و كان معي من كلامي الذي لا أثق بصحته حتى أظهره أو أقف عليه أحدا ما هو خير من ذلك جدا فتاب الي رأي و شكرت الله سبحانه إذ وفر علي عرضي و عرضي جنبت الشام فلم أجد فيه أحدا فأصعدت الي مصر فوجدت فيها رجلين يشتغلان بكتب الأوائل أحدهما يهودي مغربي يدعي موسي [بن ميمون]²¹⁹ و كان له إطلاع و فيه إنطباع الا أنه كان تاركا مشغولا بالدنيا و عمارة داره و زيارة الرؤساء و الأكابر و أما الآخر

²¹⁷ في الهامش

²¹⁸ في الهامش

²¹⁹ في الهامش

فكان يعرف بأبي القسم من أهل القناعة و الفقر مستهتر بالحكمة فيطفل على بالتعرف الي
ثم لازمني و صار يجري بيننا مباحثات و كل منا أجنبي عما عند صاحبه و أنا أقوي منه
جدلا و لسنا و أكثر حفظا و جرأة و هو أشد ثقة بما معه مني بما معي فلذلك كان ينقطع
فى يدي فى الظاهر و أضعف أنا فى الباطن و أقنعه و يبقي كلامه و شكوكه ينقب فى
قلبي و صار يؤنسني بكتبهم يأتيني بها شيا فشيا بعد ما يشوقني إليها فأكتب منها ما أكتب و
اشتري ما اشتري و يقفني على نصوص القوم و فصوص معانيهم وكلما أنست إليها و
فقهت ما فيها زادني حتى تنبعت شهوتي و إستيقظت همتي و إنعطفت إليها كل الإنعطاف
و صرت أعاود محفوظي من كلام ابن سينا و أقرن بينه و بين ما أجده فى كتبهم فأشعر
بنقصه و سخفه و قصوره فى اللفظ و فى المعنى و مع هذا كله فنفسي لا تسمح بالتصريح
و الإعراض لرسوخ الألف به و شدة الإعتقاد فيه و صرت كلما أزدت بصيرة بكلام
القوم أزدت زهدا [فى كلامه]²²⁰ و غبة عنه و يظهر لي كل يوم من نقصه ما لم أكن
أظن أن مثله يغلط فيه و أن مثلي لايتفطن له و مر على ذلك أكثر من عشرين سنة الى أن
صرحت و بسطت القول و صرت أتأسف على الأيام التي ضاعت باطلا فى الإشتغال
بكلامه و كانت تلك الأيام عنفوان الشبيبة، وقوة الهمة و حسن الفراغ و خلو البال و زغل
الحدائث، و يقال أن الله تقدر وعلا نبه الناس بوحى أتاها من عنده فى بعض الأعصر
السالفة و لذلك صار الأستاذ الفاضل يستحق الشكر التام و المدح الباذخ و أقل منافع الأستاذ
الفاضل أن يدل على الكتاب الصالح و الطريق الصحيح [وهذا من إرشاده أعظم شىء مع
قلته و خفة مؤونته وإذا]²²¹ قال لك الأستاذ إشتغل بهذا الكتاب و أرفض هذا الكتاب فقد
أفادك فائدة جليلة و نبهك على فضيلة إستحقق بها منك الشكر على الأبد و بهذا المقدار
يستحق رئاسة الأستاذية و يوجب عليك حق التلمذة و تصير من إتباعه و لو لم يفدك فى
الكتاب شيا أصلا سوي الدلالة عليه لكفى ذلك شرفا و حقا واجبا و لو صرت فى فهم
الكتاب أكمل منه لما خرجت أن تكون من إتباعه و تلاميذه كما أن الولد إذا إتفق أن كان

²²⁰ قد كتبها الكاتب فوق السطر

²²¹ فى الهامش

أفضل من أبيه لم يخرج من أن يكون إبناً له ولم يسقط عنه شيء من حقوق الأب الواجبة على الإبن من التبجيل و الترحيب.

ثم إني و جدت كتبه ناقصة لم يستوف أجزاء الحكمة و من لا خبرة عنده يظن أن كل واحد من صغير كتبه و كبيرها يستوفي ذلك حتي أنهم ربما ظنوا بكتابه المسمي الهداية مع صغر حجمه أنه يستوفي ذلك و لما تبجرتها وجدت كتاب الشفاء الذي هو أكبر كتبه المشهورة لا يأتي على جميع أجزاء الحكمة و ذلك أن كتاب السياسة و كتاب نيقوماخيا و كتاب بولوطيا لم يتعرض لما فيها. وبالجملة الفلسفة العملية لم يعرض لها وكأنه فيما يظهر من كلامه و كتابه أنه لم يصل إليها و لم تصل إليه و قد علمت شرف هذا الجزء من الحكمة و مرتبته من إقتصاصي عليك جوامع فلسفتي فلاطن و ارسطوطاليس ثم أنه يأتي إلي أجزاء الحكمة فيقدم مؤخرها و يؤخر [مقدمها إما للإغراب و التمويه و إما لمعني آخر كما قدم كتاب النفس على كتاب الحيوان ظناً منه أنه يقدم]²²² الأشرف و ما علم أن القوم يقدمون الأسهل الأعرف ليترقوا منه إلى الأصعب الأنكر و قدم في مبادئ كثير كتبه أليفاً منمقة مرتبتها أن يكون في أول كتاب البرهان و هي قوله كل معرفة و علم فإنما تصور وإما تصديق، والتصور هو العلم الأول و يكتسب بالجد و ما يجري مجراه و التصديق يكتسب بالقياس و ما يجري مجراه إلى آخر الفصل مما هو في إفتتاح كتاب النجاة و كتاب الأوسط و غيرهما.

ولقد كنت أقابل إلهيات النجاة بإلهيات الشفاء حرفاً بحرف سوي أن في الشفاء فصولاً آخر تتخلل فصول النجاة و أكثر كتبه مأخوذ بعضها من بعض و منسوخ بعضها من بعض، ولم يتعرض في شيء من كتبه بالصنائع الخمس المنطقية التي هي البرهان و الجدل و السفسطة و الخطابة و الشعر على أن هذه الصنائع هي المقصودة من المنطق و هي هو و ما قبل هذه فإنما هو توطئة لها و سبيل إليها و مراد لأجلها و إنما يقتصر على القياس و ربما شذر بالتفاظ من البرهان و غيره قولاً نزرراً و إشارة غير موفاة و إنما ذكر طرفاً من

²²² في الهامش

ذلك فى كتاب الشفاء و قوله فىه قول متفرع مقلقل مضطرب لا تجد فى قوله فىها قوة و صولة و لا ملكة و إتساعا و ردا وإستدراكا كما فعل ذلك فى ايساغوجي و المقولات و العبارة و القياس و كلامه فىما بعد القياس [أشبه بالنقل منه بالتصنيف]²²³ و لو إقتصر علي أن ينقله بفسه كان أليق به و أسلم له فإنه تشدق فى هذه [الأربعة الأجزاء تشدقا]²²⁴ بالغائم إنخذل فىما بعد عندما وصل إلي الصنائع الخمس التي هى المقصود و المراد من وقف دونها فقد وقف دون الغاية و العجب أن أرسطوطاليس و أصحابه كثر غلظهم و تقصيرهم فى الأجزاء الأربعة التي هى توطنات و مقدمات و عصموا فى الصنائع الخمس الباقية التي هى الأصول و الغايات و أين الجرأة عليهم فى الأوائل من النظامن لهم فى الأواخر و أين الإفتيات عليهم فى السهل من النقل عنهم فى الصعب و العجب كيف لم يغلظ أرسطوطاليس فى كتاب البرهان مع غموضه و دقة شروطه و لا فى صناعة الجدل مع كثرة تفننها و لا فى الخطابة مع تشعبها و تقسم مذاهبها و أنه صمد فىها إلي إستيعاب سير الأمم و أخلاقهم و شيمهم و العجب من ابن سينا أنه يقول فى مقولة الملك أنها لم أحصلها مع سهولة ذلك و تحصل قوانين الجدل و الخطابة و العجب أنه يري أن حركة السماء داخله فى مقولة الوضع و مع هذا فيصنف كتابا فى السماء و العالم و فى السماع الطبيعى و أعجب العجب منه أنه يزعم فى ايساغوجي أنه يعذر أن يحد أحد المضافين من غير تعريج على المضاف الآخر فيحد الجنس على إنفراده و النوع على إنفراده و الأب على إنفراده و الإبن على إنفراده و يقول فى حد الأب أنه حيوان يخلق من نطفته حيوان آخر مثله ففر من إضافة واحدة و وقع فى أربع إضافات مع أسماء مشتركة فى هذا الحد و أصناف آخر من الفساد فى هذا الذي زعم أنه حد و إنما هو حد عن الحد.

و العجب العجيب إقراره بالشكل الرابع من أشكال الأقيسة الحملية و سكوته عن بسطه و كيفية تأليفه و إنتاجه و إعتذاره عن ذلك بأنه يعيد عن الطباع ثم أنه يستغرق الوقت فى تأليف أقيسة نسميها شرطية هى أبعد عن الطباع من الشكل الرابع جدا على زعمه و فى

²²³ فى الهامش

²²⁴ فى الهامش

الحقيقة ليس لها وجود على ما بينا في كثير من كتبنا و مع هذا فالشكل الرابع قد ذهب إلى القول به جماعة من القدماء و المتأخرين فكان اللائق به والاحسن بطريقه أن يشرحه ويبين كيف تأليفه و ضروره و نتائجه ثم يثبتته أو يزيفه بحسب ما يقتضيه رأيه و أما أن يسكت عنه مع توسعته في غيره فهذا يدل على أنه لم يحصله أو لم يقع إليه كتاب فيه ينقل منه وقال أنه بعيد عن الطباع [وهذا]²²⁵ يفهم منه أن له وجودا و أنه قد يستعمل في بعض الأحيان فالإخلال به على هذا إخلال ببعض أجزاء المنطق و يلحق الوصمة أرسطوطاليس وجميع أصحابه لإخلالهم به ويكون مناقضا لقول أرسطوطاليس في خاتمة كتاب السفسطة فقد أكملت هذه التجارة الرابعة فكيف يكملها و قد أخل بهذا الشكل الرابع من الأقيسة الحملية و بجنس من الأقيسة كثير الضروب واسع الفنون يتجاوز المئين إلى الألوف و أن هذا الموضوع عجب من الحكيم كيف أغفل هذا الجنس الواسع من الأقيسة مع فشوه و إنتشاره ووجوده في الفطر و إستعماله في العلوم و الإنتقالات الذهنية والعجب من أصحاب أرسطوطاليس مع تقربهم أقواله و تتبعهم زلاته و تفتيشهم على هفولاته لم يصادفوا في طريقهم شيئا من هذا الجنس الشرطي الذي عثر عليه ابن سينا و لا على الشكل الرابع الحملي و لقد أتعبتني أشكاله الشرطية هذه و صرفت فيها فكرة طويلة و زمانا ذا قدر حتي أحصيت بسائطها و مختلطاتها و أصناف إختلاطاتها و بالحملية تارة بالشرطي أخري فلما إستعنت عليها بكلام القوم ألفيتها 'هبا منثورا'²²⁶.

و قد صنفت كتبا في تزييف الشكل الرابع و تزييفه في قوة قول الحكيم في كتابه كتاب القياس و زيفت أيضا هذا الجنس من المقاييس الشرطية و ليس ذلك في قوة قول الحكيم و لا في قوة قول أحد من أصحابه لأنه مما لا يخطر ببال صاحب المنطق اصلا.

²²⁵ في الهامش
²²⁶ سورة الفرقان 23

ووقع إلى في هذه الأيام بعد فراغي [من] ²²⁷ هذا الكتاب كلام لابن خطيب الرّي و هو من إتباع ابن سينا و قد تفتن فيه لفساد الأقيسة الشرطية و لكن تفتنا ضعيفا فقلت هذا يدل على فضله و شهد شاهد من أهله.

و أما كتاب الشعراء فإنه خلط به قطعة صالحة من صناعة الخطباء حتي عظم حجمه.

و لقد وقفت في هذه الأيام على كتاب صنفه بعض أهل العصر فعبت فيه مواضع منها قوله أن البرهان على وجود الطبيعة مما يتضمنه كتاب ما بعد الطبيعة فقلت كيف يقول ذلك و الطبيعة عند الحكيم من الأمور البينة بآثارها كما تبين في إقتصاص فلسفة الحكيم قبل فلم يكن عند السامعين حجة فبات واحد منهم على كتاب الشفاء فاستخرج منه نص ما قال ذلك الرجل في كتابه فعذرتة و صرفت العتب الى الأول و في هذه الأيام عرض علي حده للنبض في كتاب القانون و حد حنين للنبض في كتاب المسائل و سئلت الحكم عليهما أما حد القانون فقال النبض حركة من أوعية الروح مؤلفة من إنقباض و إنبساط لتبريد الروح بالنسيم و أما حد المسائل فقال النبض حركة مكانية يتحركها القلب و العروق الضوارب لتعديل الحرارة الغريزية فجعل جنسها الحركة و هو جنس عال يقال على الكون و الفساد و النمو و الإضمحلال و على الإستحالة و على النقلة و لا يجوز أن يستعمل في الحدود الجنس العالي و لا الإسم المشترك أو المشكل كما وصي هو بذلك و حذر منه حنين قال حركة مكانية و هذا الجنس القريب و قوله 'من أوعية الروح' دل 'بمن' هذه على إبتداء الغاية لا على المتحرك فإن كان القلب إبتداء الغاية فما المتحرك إذن و قد يدل 'بمن' على إبتداء الغاية من الفاعل المحرك فما المتحرك إذن فإن 'من' لا يدل على المتحرك أصلا و إنما تدل على إبتداء الغاية من الفاعل أو من المادة أو من المسافة فهو مع أنه حرف مشترك لا يندرج المقصود تحديده تحته إذ هو المتحرك لا المحرك و حنين يقول يتحركها القلب فصرح بالمتحرك ثم قال لتبريد الروح و الروح لا يبرد لو بردت هلك الحيوان و إنما يعدل كما قال حنين لئلا يلتهب و قوله بالنسيم يشعر أنه يحد التنفس لا النبض ثم أن

²²⁷ قد كتبها الكاتب فوق السطر

هذا أحد فعلى النبض إذ فعله الأكبر دفع الفضل الدخاني و ترويح الأرواح الثلاثة فانظر الفرق بين حد الفيلسوف الحكيم صاحب المنطق والحدود والعلم الطبيعي وبين حد المسكين حنين المترجم المقصر المشتوم منه المرفوض المرتبة عنده و فى يومنا هذا تأملت أول كتاب التنبيهات و الإشارات فألفيته قد إفتحه بهذا القول المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها أن يضل فى فكره و كذلك إلى آخر هذه الإشارة فأكثرها ألفاظ خطيبة مشتركة و مقنعة و هذا ليس بحد و كأنه غاية للمنطق و الغاية جزء من الحد ثم قال بعد فالمنطق علم يتعلم منه أصناف الإنتقالات و كان هذا فعل المنطق و ليس المنطق علما يتعلم منه كذا و إنما هو علم بكذا فالمنطق علم بالإنتقالات ثم أن المنطق من جهة ما هو علم لا يتعلم منه الإنتقالات بل من جهة ما هو صناعة فإنه من جهة ما هو صناعة يقتدر منه على أصناف التتقالات و أما من جهة ما هو علم فإنما غايته أن يعلم فقط و إنما يعمل عنه إذا عاد صناعة و من جهة ما هو صناعة فإن الشئ من جهة ما يعلم لا يلزم أن يعمل عنه] إلا لزوما بالعرض لا بالذات و ما بالعرض كما يؤخذ فى الحدود و التفريقات و لذلك لا يلزم أن يعمل عنه و لا يمكن صح[²²⁸ حتى يعود ملكة و صناعة فحينئذ يكون العمل عنه بالذات فيجب أن يكون المنطق صناعة يقتدر منها على تمييز أصناف الإنتقالات فإنه إنما يقتدر عن المنطق من جهة ما هو صناعة لا من جهة ما هو علم إلا بالعرض كما قلنا و الحدود إنما يؤخذ فيها ما بالذات ويتجنب ما بالعرض كما حذر هو نفسه من ذلك فى عدة مواضع.

و قال فى القول الأول يعصمه مراعاتها و المراعاة لفظة مشتركة كتابية ليست حكمية و لبت شعري ما يعني بالمراعاة ثم قال من أن لا يضل فإن أعظم حزي المنطق أن يصادف الصواب و إما إلا يضل فأما أن يكون أحسن حزي المقصود منه و إما أن يكون حزه الذي بالعرض كما يقال فى صناعة الطب فإن حزاها الأشرف حفظ الصحة و بعده أو بالعرض دفع المرض و قوله المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية كان الواجب عليه

²²⁸ فى الهامش

أن يقول المنطق آلة قانونية فإن المنطق نفسه هو الآلة و هو الصناعة وهو العلم فهو علم من جهة أنه إدراك صنف من الموجودات و هو آلة من جهة ما يستعمل و هو صناعة من جهة ما يعمل عنه فمن جهة ما هو علم ليس هو آلة و من جهة ما هو آلة ليس هو بصناعة و من جهة ما هو صناعة ليس هو واحدا منهما.

فينحل من جميع ما قلنا أن المنطق من جهة ما يعمل عنه و يكتسب منه المجهولات إنما هو صناعة ذهنية كصناعة البناية و النجارة التي [يعمل عنها البيوت والأسرة و إنما المنطق صناعة ذهنية]²²⁹ و معمولها ذهني و أما البناية و النجارة و غيرهما من الصنائع العملية فهي ذهنية و معمولها حسي لا ذهني و لذلك سميت تلك صناعة المنطق لأن موضوعها الأشياء النطقية فهذه لها بمنزلة اللبن للبناية و الخشب للنجارة و موضوعها ذهني كالمقولات مثلا و هذه بمنزلة الخشب للنجارة و آلتها ذهنية كالإيجاب و السلب مثلا و هذه بمنزلة الشاقول و المنتطرة و لما كانت هذه حسية لم يلتبس بعضها ببعض و أما تلك فلما كانت كلها ذهنية إلتبست إلا على البصير و لم أستقص جميع ما في هذه الإشارة وحدها مع كثرته لأنني لم أنتصب لذلك و إنما ذكرته على جهة الأنموذج و الشهادة لقولي هذا على أن أوائل الكتب من شأنها أن تكون محررة و مع أن هذا الكتاب وضعه في آخر عمره بعد تصانيفه الكبار و عظمه و فخمه و وصي إلا يطلع عليه كل أحد و أن يسان صيانه الدر النفيس ودع المقايسة بين هذا الرجل و بين القدماء و قاييس بين كتبه و كتبي و أنا أقل الجماعة قدرا و آخرهم زمانا و أقرأ كلامه و كلامي في الزمان و المكان و اللانهاية و غير ذلك مما يتضمنه السماع الطبيعي و قاييس بين ما يفهمه من هذا و بين ما يفهمه من ذاك و كذلك فاصنع في كتاب إيساغوجي و المقولات و العبارة و القياس له ولي تصانيفي و إنما ذلك تنبيه للناس [على كتب القوم و شهادة على أن من قرأها و كان عنده أيسر بصيرة]²³⁰ قدر أن يضع مثل كتب هذا الرجل التي يدعي له فيها الإعجاز و

²²⁹ في الهامش

²³⁰ في الهامش

الإختراع أو أفضل منها فلست أقول إني أتيت ببدع فيما وضعت و إنما أقول أن كثيرا من الناس لو إشتغل بكتب القوم عوض إشتغاله بكلام إبن سينا لوضع خيرا منها دع مثلها مثل الغزالي و إبن سهلان و غيرهما ممن أخذ عنه من أرباب الهمم العالية و الفهوم الصافية

و من الآفات الطارئة على العالم من هذا الرجل أنه كثر التصانيف وولد بعضها من بعض و بثها فى العالم فتجراً على قراءة المنطق و الحكمة كثير ممن ليس من أهلها فإن أهل الحكمة هم الذين نشؤوا على الشريعة و إعتادوا أفعالها و ألفوا السيرة الفاضلة ثم كان لهم مع ذلك طباع فاضلة و فطر فائقة ثم تطاول إليها أهل الجدل و الخلاف من الفقهاء و شدوا من مبادئها الشئ النزر ولم يعرفوا كيف يستعملونه ولا كيف يستعينون بصناعة المنطق فى جدلهم و نظرهم ولا أي جزء من صناعة المنطق هو خاص بالفقه ولا رأيت إبن سينا بين ذلك لهم فصاروا يظنون أن صناعة المنطق بأسرها لهم ونافعتهم و صاروا يصرحون فى مجالس المنظارة بالأقيسة الشرطية و العملية و المقدمات و النتائج و هذا من أعظم الفساد و أقوى الخبال و الفقهاء الذين كانوا قبلهم كانوا أطول منهم باعا و أبسط ذراعا و أثبت حجة، و أقوى جدلا و مع هذا فلم يحتاجوا الي هذه الشردمة من المنطق [التي يتبجح بها هؤلاء مذ ظهرت]²³¹ لم يظهر فيهم إمام فاضل و لا تصنيف بالغ كالذي كان قبلهم فإن من شأن الحكماء الفضلاء أن يستعملوا فى مثل صناعة الفقه و الطب و النحو قوة المنطق لا المنطق نفسه كما يستعمل فى الكلام قوة النحو لا النحو نفسه و لو قال الخطيب أيها الناس أطيعوا الله و رسوله و هذا إسم منادي مبني على الضم لضحك منه و هزئ به و سقط عن درجة الخطباء و لا أعرف من الفقهاء من إستعمل قوة الحكمة إلا الماوردي قاضي البصرة صاحب الأحكام السلطانية و صاحب تعجيل النصر و تسهيل الظفر و لا أعرف من النحاة بعد الخليل بن أحمد إلا أبا بكر بن السراج صاحب الأصول و صاحب الإشتقاق و لم يتمه ولكن فى أوله كفاية و دلالة على إطلاعه على صناعة

²³¹ فى الهامش

المنطق و كذلك له كتاب فى قوانين العربية و لا أعرف من الزهاد المتصوفة من إستعان بالحكمة فى النفس و لم يظهر على كلامه إلا الفارقي و كلامه مشهور و أما هؤلاء المتشعبة فيتشددون بذكره فى المجالس فقط من غير ملكة فيه و لا معرفة بما يحتاجون إليه منه و لا كيف إستعماله و قد نهى الحكماء عن بث المنطق و تعليم الحكمة كل من أنفق فإنه ليس كل أحد يصلح لكل علم و لا كل أحد يصلح للعلوم.

و قد قال فلاطون فى كتاب النواميس فمن كان مذموم الأخلاق مائلا إلى الشر و الشهوات أن العلوم تجدد ذهن هؤلاء و فطنهم فيصير ذلك وبالا [عليهم و سلاحا لهم و مفتاحا للأبواب التى تميل إليها نفوسهم و أبلغ فى] ²³² ذلك علم الحيل.

ثم إن المشتغلين بكلام ابن سينا المعتقدين فيه ينقلون عنه أنه كان يشرب الخمر و يرتكب الفواحش وأنه إنما كان يصنف و هو سكران أو منتش فصاروا يجدون بذلك و سيلة إلى نيل اللذات و الامزاج فى الفواحش و يرون أن ذلك هو التخصص وهو نتيجة الحكمة و أن المتعفف المتشدد المتفريد بالشرعية عامى قدم لم يرق درجة الحكمة و لم ينل منزلة الخاصة فسقط لذلك إعتقاد العامة فيهم و فى حكمتهم ومن كان من العامة رفيق الذين تبعهم فى حالهم تقليدا لهم و من كان من العامة متشددا فى دينه كفرهم و ذل حكمتهم و حذر منها و جري ذلك بإستحقاق فإن الحكمة توجب لصاحبها أفضل الإعتقاد، وتدله على أصلح الأعمال بنست و الله حكمة توجب الإنهماك فى اللذات و التهكم بالشرائع والأعمال الصالحة و أن الحكيم هو خليل الله و حبيب الله فيجب أن يتقرب إليه بأعمال البر لا بالفجور و أن كانت الحكمة توجب ذلك فالجهل خير منها و فساق العامة خير من هؤلاء الحكماء و إن كانت الحكمة معرفة الله سبحانه و التشبه به و إن تملك محبتها قلبه و يستولي عشقا عليه حتى يستهتر بها فمن أين تبقى فيه جارحة يلتذ أو همة إلى شهوة بدنية يسمو كذب و الله فى دعواه الحكمة و إنه يوترها و إنما يوتثر بطنه و فرجه فإن الحكيم هو

²³² فى الهامش

الذي يعرف حكمته من أفعاله [و سيرته و إذا كان الطب لا يناله المعافر للشراب]²³³ كما
حكينا عن جالينوس في النصيحة الأولى فكيف ينال الحكمة المعافر فإنها عليه أبعد متناولاً
و أعز مطلباً و أمنع جانباً و أشرس خلقاً و أعسر قياداً، و من قرأ كتب السير عرف كيف
كانت سير حكماء كل أمة من التقشف و التنظيف و القناعة و التنزه ،

و العامة ترتكب المعاصي على أنها معاص و هؤلاء يرتكبونها على أنها تخصص
و فضيلة فهؤلاء مخطئون في أفعالهم و إعتقادهم و أما العامة فمخطئون في أفعالهم و
مصيبون في إعتقادهم، لأنهم يعتقدون أنها معاص.

و أنا أذكر لك سرا عجيبا و فائدة جلية الخطر لو لم يشتمل كتابي هذا إلا عليها لكفي ذلك
شرفا وهو أنا قد حكينا عن الحكماء أنهم قالوا لا ينبغي أن تعلم الحكمة إلا من نشأ علي
السنة و تعود أفعال الشريعة.

و نحن نذكر العلة في ذلك و هو أن الشريعة تعود الإنسان أن يتقيد بقيودها حيث يقف عند
أمرها و نهيها و قيود الحكمة أكثر و أثقل فمن لم يعتد قيودا الشريعة مع خفتها كيف يصبر
لقيود الحكمة مع ثقلها؟ و كيف ينتقل من ألف الإنحلال البحت و نزل الرباط بالكلية إلى
قيود ثقال و حكومات رادعة عن معظم الحركات فأما من إعتاد قيود الشريعة فإنه يمكن أن
يتدرج إلى قيود الحكمة و يصبر عليها لأنه لم ينتقل إليها دفعة كالأول بل بتدرج طويل
من الصغر و المنشأ و نحن نشرح هذا بعض الشرح و ذلك أن الشريعة نهت عن الزنا و
أمرت بغض البصر و أباحت أربع زوجات و ما شئت من الجوارى الحسان و هذا قيد
واسع خفيف ثم أن الحكمة ضيقته فنهت عن الإنهماك في النكاح حيث كان يضعف الجسد
و النفس و يشغل عن إكتساب الحكمة.

و الشريعة حرمت بعض الأشربة و الأطعمة و أحلت بعضا آخر و هذا قيد واسع فجاء قيد
الحكمة أضيق من ذلك فنهت عن التبطن من الأطعمة و الأشربة خوفا على النفس و البدن

²³³ في الهامش

جميعا و كذلك فى جمع المال فإن الشريعة أمرت أن يجمع من حله والحكمة ضيقت فنهت أن يكون المال فوق حاجة صاحبه و فوق قوته لئلا يشغله حفظه عن نيل الفضائل.

و قد قال فلاطن كثرة المال يمنع من نيل الحكمة كما يمنع السمن من تسلق الحيطان وإسمع منى واحدة هى أفضل من جميع ما قلت فى فضلية من نشأ على الشريعة و ذلك أن الشريعة تزرع فى القلب كلمة التوحيد و تغرس فيه الشوق إلى الإله سبحانه بعد ما تعرفه أن له إلها خالقا رازقا و أنه يوحى إلى الناس فى النوم و اليقظة بطرق مختلفة و أن السموات و الأرض و ما فيهما من فعله و بيده الأمر و الخلق ثم يأمره بالطاعة لله و لرسله ولأولى الأمر و لوالديه و معلميه و يأمره أن يستتر عورته و يغض طرفه ويكف يده و فرجه عما لا يملك و يوجب عليه ذكر الله سبحانه فى أوقات كثيرة من ليله و النهاره ثم ينهاه عن الكذب و الحسد و البخيل [و النميمة و غير ذلك و يأمره بالبذل و الشجاعة و طلب]²³⁴ معالي الأمور و أمثال ذلك فليت شعري أى شئ الحكمة غير هذا؟ وهل ثم سوي هذا و ليست الحكمة إلا تحقيق ذلك و توكيده و إعطاء علله و أسبابه و تفصيل أنواعه و أقسامه و إقامة البرهان على وجوده و وجوبه و إذا نظرت فى الفلسفة العلمية و الفلسفة العملية لم تجد ما فيهما يخرج عما جاءت به الشريعة و كأن الشريعة تغرس ذلك غرسا و ترسمه رسما و تعجبه فى الجبلات منذ الصغر على وجه يصلح أن يشترك فيه جميع الناس على إختلاف طبقاتهم و تفاوت مراتبهم ثم أن الحكمة تصلح لبعضهم و لمن مهر منهم و من خرج منهم [عن ذلك]²³⁵ فهو معدود من البهائم ولم توضع الحكمة للبهائم فلو لم تثبت الشريعة عندنا أن لنا إلهها حتى الفنا ذلك ووثقنا به لأعتصينا على الحكمة زمانا طويلا حتى تلين لها شكيمتنا فى ذلك و كذلك جميع ما أتت به الشريعة إنما هو توطئة للحكمة و قد بين أفلاطن و أرسطوطاليس كيف يستخرج الشريعة من الحكمة و كيف يجعل الشريعة توطئة للحكمة و كيف يجعل الحكمة رداء للشريعة و أنهما مقترنتان أختان متعاونتان على تكميل النوع الإنسانى حتى يبلغ كل واحد منهم الكمال الذى يمكن فيه و

²³⁴ فى الهامش

²³⁵ فى الهامش

يليق به و ليست غاية الحكيم أن يرتكب الفواحش فتلك غاية البهائم وإنما غايته أن يتأله كما قال إذا وقع العبد في الأهانية الرب و مهيمنية الصديقين [و رهبانية الأبرار لم يجد أحدا يأخذ بقلبه و لا تلحقه عينه يقول]²³⁶ من وصل إلى هذه الدرجة لم يعجبه شئ و هذا معني قول فلاطن لن ينال حكمتنا إلا من أستهتر فيها و جن بها و شغف بعشقها فليت شعري من يصل إلى هذه المرتبة أي نصيب يبقي له في لذات حسية يشاركه فيها البهائم و تغلبه فيها

اليسر الشريعة تأمرنا أن نتفكر في خلق السموات و الأرض و ما بث فيها من دابة تنبهننا على الشمس والقمر و الكواكب و أنها آيات وعلامات و مؤتمرات و تنبهننا على أصناف الخلائق و على النفس بقوله 'و في أنفسكم أفلا تبصرون'،²³⁷ وأمثال ذلك كثير و ليست الحكمة سوي الفحص عن ذلك و معرفة أسبابه و علله فقد أتت الشريعة بالحكمة العملية و الحكمة العملية و لو كان هذا المعني من قصدي الان لرتبت القول و نظمت ما قالت الشريعة في ذلك نظما صناعيا و طبقت شيا شيا من ذلك على شئ شئ مما في كتب الحكماء و كنت أفعل ذلك في الحكمة العملية و العملية و كنت إبتدئ بذلك من الطبيعيات على ترتيبها ثم الإلهيات على ترتيبها و كذلك كنت أصنع في الحكمة العملية و المطابقة في هذه أسهل و أيسر و أمكن و أعم من المطابقة في الحكمة العلمية مع أن ذلك سهل يسير في كليهما جميعا

و الفيلسوف بالحقيقة عند القوم هو الذي تشبه بالملیكة في أفعاله و أقواله و صار يقتدي به و من عدا ذلك فهو فيلسوف زور أو بهرج أو باطل فالفيلسوف الزور هو الذي شرع ليتعلم العلوم النظرية من غير أن يكون معدا نحوها، فإن فلاطن وصفه في كتاب السياسة فقال أن يكون جيد الفهم و التصور للشئ و خاصة للشئ الذاتي و يكون حفوظا صبورا على الكد الذي يناله من النظر و أن يكون بالطبع محبا للصدق و أهله و العدل و أهله غير جموح و لا لجوج فيما يهواه و يكون غير شره على المأكول و المشروب تهون عليه

²³⁶ في الهامش
²³⁷ سورة الذاريات 21

بالطبع الشهوات و الدرهم و الدينار و أن يكون محبا بالطبع لأن يستفيد و يعلم و يكون
بالطبع كبير النفس عما يشين عند الناس و يكون وادعا سهل الإنقياد للخير والعدل عسر
الإنقياد للشر و الجور و يكون قوي العزيمة على الشئ الصواب عسر الشكيمة فى الشئ
الخطأ ثم من بعد ذلك يكون قد ربي على نواميس و على عادات تشاكل [ما نشأ عليه وما
فطر عليه ويكون صحيح الإعتقاد عليها لأراء الملة التي]²³⁸ تمسكا بالأفعال الفاضلة التي
فى ملته غير مخل بكلها أو بمعظمها و يكون مع ذلك متمسكا بالفضائل التي هي فى
المشهور جميلة فإن الحدث إذا كان هكذا ثم شرع فى أن يتعلم الفلسفة فتعلمها أمكن الا
يصير فيلسوف زورو لا فيلسوف بهرج و لا فيلسوفا باطلا و الفيلسوف الباطل هو الذي
يحصل له العلوم النظرية من غير أن يكون ذلك له على كماله الأخير فى أن يوجد ما قد
علمه فى غيره و بالوجه الممكن فيه والفيلسوف البهرج هو الذي يتعلم العلوم النظرية و لم
يرب و لا عود الأفعال الفاضلة فى ملته و لا الأفعال الجميلة عند الجمهور بل كان متبعا
لهواه وشهواته فى كل شئ مما إتفق فالفيلسوف الزور و الفيلسوف البهرج و إن أكمل
العلوم النظرية فإنهما فى آخر الأمر يضمحل ما معهما قليلا قليلا حتى إذا بلغا السن التي
سبيل الفضائل أن تكمل للإنسان فيها إنطفات علومهما أشد من إنطفاء نار آرقليطس الذى
ذكره فلاطن وذلك أن طباع الأول و عادة الثانى يقهران ما كدا فيه في شبابهما و كدحا و
يثقل عليهما حفظ ما قد إحتملا الكد فيه فيهملانه فيبتدىء ما معهما يضمحل قليلا قليلا إلى
أن يبطل بأخرة و ينطفئ فلا يجنيان له ثمرة و لا ينالان منه منفعة و أما الفيلسوف الباطل
فهو الذي لم يشعر بعد بالغرض الذي له إلتمست الفلسفة فحصل على النظرية أو على
أجزاء منها فقط فرأى أن الغرض من مقدار ما حصل له منه بعض السعادات المظنونة
أنها سعادة من التي هي عند الجمهور خيرات وأقام عليها طلبا لذلك و طمعا فى أن ينال به
ذلك الغرض و ربما عسر عليه نيل الغرض بها فرأى فيما علمه منها أنه فضل فهذا هو
الفيلسوف الباطل و أما الفيلسوف بالحقيقة فهو الذي تقدم وصفه غير مرة فهذه نصوص
أفلاطن و الفارابي و الحكماء بالحقيقة كلهم مطبقون على ذلك مؤكدون له متشددون فيه و

²³⁸ فى الهامش

أفعالهم و سيرهم في حياتهم تشهد لأقوالهم فليست أقوالهم خالية عن أفعال حتي يظن أنها متصنة مفتعلة بل فعلهم يشهد لقولهم وقولهم يشرح فعلهم و يصرح بغرضهم فيه فمن كان ناكبا عن هذه الطريق فليس من الحكماء في قبيل و لا دبير و الحكمة بريئة منه و هو بريء منها وهو بأن يكون عدوها و ضدها أشبه من أن يكون متصفا بها ومثل هذا يجب أن يتجنب أكثر مما يتجنب السم فإنه مفسد للأديان و السير مقبح ذكر الحكمة عند العامة مشوه وجوه أهلها عند الجمهور مبعدها الأخيار منفر منها و من إسمها أرباب الديانات و هذه صفات العدو بعينها فلذلك قلنا أنه عدوها لا من أهلها و أن جماعة من هؤلاء المتفلسفة يعييونني بوقيعتي في فلسفتهم و في كتبهم التي يتشاعلون بها التي وضعها ابن سينا و من سلك أسلوبه ويعييونني أيضا لتفززي عن الفواحش التي يرتكبونها ويلحقون بي أشد العيب و أفضعه حيث لا أعتقد للإكسير وجودا ويلحقون بي هذه الوصمات الثلاث في خلواتهم و يداجونني في الظاهر ظنا منهم أنني أتستر في ذلك عنهم وأكاتمهم هذه الحال و أنا أصرح لهم و أعلن و أشهدهم علي كافة بل أشهد الله و كفي به شهيدا²³⁹ إني لا أعتقد في حكمتهم و لا في كتبهم و أنا برئ منها و إني لا أحب إرتكاب الفواحش و لا من يرتكبها وليس لي واحد منهم بصاحب و لا صديق و إني لا أعتقد أن الإكسير وُجد و لا سيوجد فمن شاء أن يختلط فليختلط، من شاء أن ينحضج غيضا علي فلينحضج و قد أبحثهم مع ذلك عرضي فليتمضغوه كيف شاءوا، فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع فلينظر هل يذهبن كيده ما يغيظ²⁴⁰ و إن بعض هؤلاء يوافقني في الخلوه و يقول لنا في القول بالكيمياء خبر تخلص بها القلوب ويتوصل إلي أرباب الدنيا فإنهم لا يسمحون لنا بشئ من دنياهم بدون هذه الخدع و لا يفوز بخيرهم إلا من غشهم و ختلهم و لا يحرم منهم إلا من نصحهم و سلك معهم الحد و الحق و يضربون لي في ذلك أمثالا و يروني ممن تعبر عليه المحرقة أمثالا و قد إخترت التصريح بالحق مع الحرمان و الإعلان بالنصيحة مع النفور عنها و الأعراض فمن آثر الحياة الدنيا فليلزم طرقتهم و السلم.

²³⁹ سورة الأحقاف 8

²⁴⁰ سورة الحج 15

و قد شرحت لك أيها الحبيب الخل وصيتي و نحت لك نصيحتي و عليّ القول و عليك
القبول و من الله التوفيق و لا حول و لا قوة الا بالله العلي العظيم ذي الحول و الطول.
و الحمد لله رب العالمين و صلي الله علي نبيه محمد و آله الطيبين الطاهرين.

SONUÇ

Türkiye'deki İslam felsefesi araştırmalarının tarihini, her ne kadar XX. yüzyılın başlarına götürmek mümkün olsa da, bu alandaki çalışmalar 1990'lardan sonra hız kazanmıştır. Ülkemizde İslam felsefe geleneğini anlayıp, yorumlamak için yapılan araştırmalar her geçen gün artan bir hızla devam etmektedir. Bu geleneğin anlaşılması için, İslam felsefe geleneğinin en önemli şahsiyetlerinden bir olan İbn Sina'nın, kendisini etkileyen öncülleri ve onun etkisinde kalan takipçileriyle birlikte anlaşılması gerekmektedir. Bu noktada bir İbn Sina eleştirisi olan, Abdülatif el-Bağdâdî'nin Kitabü'n-Nasihateyn adlı eserinin, iddiası dikkatlice ele alınarak, çalışılması gerekiyordu. Bu çalışmanın amacı, elyazması bir risalenin İslam felsefesi literatürüne kazandırılması suretiyle, İslam felsefe geleneğinin karanlık noktalarından birine ışık tutmaktır. Aynı zamanda İbn Sina geleneğinin İslam felsefe geleneğinde nasıl bir yere sahip olduğunu görmek bakımından da, Bağdâdî'nin bu eseri önemlidir.

Bağdâdî, çok geniş bir yelpazede ilmî çalışmalar yapmış, klasik bir Ortaçağ İslam âlimidir. Bu dönemin âlimlerinin en temel hususiyeti, islamî ilimlerle başlayıp, yabancı ilimlerle devam eden bir eğitim sisteminden geçmeleri idi. Abdülatif de döneminin âlimleri gibi, Kur'an, Hadis, Fıkıh ve Fıkıh Usulü, Belagat gibi ilimleri tahsil ettikten sonra, tıp, kimya, matematik ve felsefeyle ilgilenen bir âlimdir. Bu dönem âlimlerinin ve Abdülatif'in bir diğer önemli özellikleri de ilim kesbetmek amacıyla yaptıkları seyahatlerdir. Abdülatif de hayatının 45 yıllık bir bölümünü çok geniş bir coğrafya da –Bağdat'tan Kahire'ye ve Şam'dan, Anadolu'da Kemah, Erzincan'a uzanan bir coğrafya- seyahatler yaparak geçirmiştir. Bu seyahatlerde dönemin önde gelen âlimleriyle müzakerelerde bulunmuştur. Kendisinin anlattığına göre bu müzakereler de onda köklü değişimlere sebep olmuştur. Çünkü bizzat kendisi, felsefeyi İbn Sina'nın eserlerine has bir realite olarak gördüğünü, Kahire'de tanıştığı bir âlim sayesinde Fârâbî'nin eserlerine ve bu eserler sayesinde de Aristoteles'in felsefesinin derin manalarına vâkıf olduğunu belirtmiştir. Bağdâdî'nin felsefî yönü de bundan sonra şekillenmiştir. O, gençliğinin en güzel yıllarını hebâ ettiği İbn Sinâ'nın eserlerine cephe alarak felsefeyi, Eflatun ve Aristoteles'in eserlerini anlamak ve açıklamaktan ibaret gören, gelenekçi ya da daha güzel bir ifadeyle Fârâbî ekolüne mensup

Aristotelesçi bir filozoftur. Bağdâdî'nin bir diğer özelliği de İbn Ebi Usaybia'nın da zikrettiği üzere döneminin âlimlerini ve onların eserlerini yetersiz bulmasıdır. O, bunu özellikle de İbn Sina'nın da mensup olduğu İran uleması söz konusu olduğunda daha fazla yapıyordu. Aslında bu tutum sadece Bağdâdî'ye has bir tutum değildi, dönemin âlimlerinde yaygın olan bu tutum, belki de Emevî hilafetinin milliyetçi tutumlarının verdiği cesareten kaynaklanıyordu. Elbette Arap olmayanlarda da bir karşı tutumun gelişmesine sebep olmuştur. Bu durumun temel sebeplerini tek tek tespit etmek, başlıca kapsamlı bir çalışmanın konusu olabilir. Bu noktada Bağdâdî'nin, İbn Sina'ya olan öfkesinin ve saldırılarının arka planında devrin hâkim anlayışının etkisi mutlaka vardır. Fakat -her ne kadar tek bir risaleden hareketle ortaya konan görüşün sıhhatli olmayacağı düşünülse de- onun eserinden edindiğimiz kanaate göre o, yıllarını İbn Sinâ'nın eserlerini okumakla geçirmiş bir âlimdir. Fârâbî'nin eserleri vasıtasıyla Muallim-i Evvel Aristoteles'in felsefesine -kendisine göre- vâkıf olunca İbn Sinâ'nın bu felsefede şahsi tasarruflarda bulunarak bu felsefeyi bozduğunu düşünmüştür. Bu düşünce, yıllarını hem de zihninin en berrak olduğu, hayatının en güzel yıllarını İbn Sinâ'nın eserleriyle geçirerek hebâ etmiş olma düşüncesi, Bağdâdî'ye ziyadesiyle ızdırap vermiştir. Ayrıca kendisine göre, gördüğü apaçık gerçeğe rağmen insanların İbn Sinâ'nın eserlerine yönelmesi, onun eserlerinin her yerde yayılmış olması da, onu, İbn Sinâ felsefesine reddiye yazmaya yönlendirmiştir.

Tıp konusuna gelince, aslında Bağdâdî'nin doğrudan İbn Sinâ'yı hedef alan bir eleştirisi yoktur. Onun eleştirisi İbn Sinâ tıbbının arkasına saklanan, Hipokrat, Galen gibi kadim tabiplerin eserlerine yüz çeviren ve insanları tedavi adı altında hasta eden hatta öldüren, kendi döneminin tabiplerinedir. Bağdâdî, felsefede olduğu gibi tıp sahasında da gelenekçidir. O, döneminin tabiplerinin, zamanın değiştiği, eskilerin usullerinin eskide kaldığı iddialarına şiddetle karşı çıkan gelenekçi bir tabiptir.

Çalışmadan geriye akılda kalan önemli soru ise, Bağdâdî'nin, Fârâbî ekolünün zirvesi kabul edilen Aristoteles şârihi İbn Rüşd ve onun eserlerinden haberdâr olup olmadığıdır. Her ne kadar 1210'lu yıllarda Kahire'de bulunup Mağrip kökenli âlimlerle tanışsa da Bağdâdî'nin İbn Rüşd'e dair her hangi bir atfına rastlayamadık. Tüm eksik ve hatalı yönlerine rağmen bu çalışmanın, İslam felsefe geleneğinin ve İbn Sinâ'nın anlaşılmasına katkı sağlayacağını umuyoruz.

ARAPÇA METİN İNDEKSİ

- 127, أبا بكر بن السراج
إيقراط, 89, 92, 97, 98
119, ابن الخشاب النحوي
98, إبن سرمون
127, إبن سهلان
104, 117, 119, 120, 122, 123, 124,
127, 128, 133
102, ابن هبة الله صاعد المعروف بابن التلميذ
99, إبن وحشية
97, أبو جعفر أحمد بن محمد بن أبي الأشعث
116, 117, أبو نصر
120, أبي القسم
109, ابي نصر
104, 105, 109, 116, 117, 122,
123, 130
132, آرقليطس
118, أسعد المهيني
97, اسقليبادس
118, أصول ابن السراج
98, اغلوفز
130, 132, أفلاطن
105, افلاطون
96, الإيجاص
99, الإستسقاء
96, الالعبة
95, البشوش
99, التبريد
99, التخفيف
109, الترييع
119, 125, التنبيهات و الإشارات
118, الحاوي
84, 119, الحساب
- 127, الخليل بن أحمد
99, السكتة
119, السهروردي
98, 100, 119, الشام
100, الصرع
99, الصفراوية
92, الظاهر غازي بن يوسف
99, العراق
119, 127, الغزالي
105, 132, الفارابي
128, الفارقي
93, 95, 96, 99, الفصد
99, الفلاحة
97, 118, 124, القانون
127, الماوردي
124, المسائل
119, المقاصد
118, المقتضب
89, الميامر
83, 119, 121, النجاة
99, الهند
98, 99, اليونان
122, 126, ايساغوجي
93, بزر القثا
92, 98, 99, بغداد
87, 89, 94, 95, 97, 98, 99, 102, بقراط
119, بن ميمون
96, تمر
86, 89, 94, 96, 97, 98, 99, 100,
101, 103, 129, جالينوس
118, حامد الغزالي
124, حنين

خطيب الرّي، 124
دار تعليم للحكمة، 100
دسقوريدس، 100
دمشق، 92
دياربكر، 119
رازي، 118
سيويه، 118
شحم الخنظل، 87
شراب الورد، 93
ضيآء الدين الشيخ ابي النجيب، 118
طب، 91, 94, 97, 98, 99, 100, 101
طيماءس، 109
فالج، 99
فلاطن، 85, 109, 110, 116, 121, 130, 131
فلاطون، 88, 105, 128
في صفة الطبيب، 87
قسطنطينية، 91
96، كتاب حيلة البرء
119، كتاب أقليدس
87، كتاب الأمراض الحادة
101، كتاب الأهوية و البلدان
121، كتاب الأوسط
118، كتاب الإيضاح
116, 121, 122، كتاب البرهان
114, 121، كتاب الحيوان
116، كتاب الخطابة
123، كتاب السفسطة

كتاب السياسة، 85, 109, 121, 131
كتاب الشعراء، 116, 124
كتاب الشفاء، 119, 121, 122, 124
89، كتاب الفرق
95, 101، كتاب الفصول
97, 124، كتاب القانون
105, 112, 117, 123، كتاب القياس
97، كتاب المزاج
97, 101، كتاب النبض
97، كتاب النبض الصغير
114, 121، كتاب النفس
109, 128، كتاب النواميس
116، كتاب بولطيا
121، كتاب بولوطيا
87، كتاب في إمتحان الطبيب
121، كتاب نيقوماخيا
102، لقوة
117، لكتاب القياس الكبير
119، لمحة
115, 124، ما بعد الطبيعة
118، مبرد
119، محك النظر
92, 100, 102, 119، مصر
118، معيار العلم
100، ملطية
119، ميزان النظر
95، ورق الخنظل

KAYNAKÇA

- Âsım Efendi, (ö. 1820) **Kâmus Tercemesi**, I-III, Matbaatü'l-Osmaniye, İstanbul, 1305
- Aydınlı, Yaşar, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İz Yay., İstanbul, 2008
- el-Bağdâdî, Abdüllatif, (ö. 1231), **Kitabü'n-Nasihateyn**, Bursa İnebey El Yazmaları Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi 823
- el-Kıfî, Cemaleddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf, **İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, 1986/1406, I-IV
- Fahri, Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İklim Yay. İstanbul, 1992
- Gutas, Dimitri, **İbn Sina'nın Mirası**, çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2004
- İbn Ebi Usaybia, **Uyûnu'l-Enbâ' fi Tabakâti'l-Etubbâ'**, thk. Nizar Riza, Mektebetü'l-Hayât, Beyrut, 1965
- İbn Hallikan,(ö.681) Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr, **Vefeyâtü'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman**, I-VIII, thk. İhsan Abbas, Dar-ı Sâdır, Beyrut, t.y
- İbn Sina, **el-Kanun fi't-Tıb**, çev. Esin Kahya, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 2003
- İbnü'l-İmâd, **Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb**, I-X, thk. Abdülkâdir el-Arnaut-Muhammed el-Arnaut, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1991
- Kühn, C.G., **Claudii Galeni Opera Omnia**, 1-20, 2. Baskı Hildesheim, 1964-65
- Makdisî, George, **Ortaçağ'da Yüksek Öğretim**, çev. A. H. Çavuşoğlu, H. T. Başoğlu, Gelenek Yay., İstanbul, 2004
- Rise of Collages**, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1981
- Önler, Zafer, “*Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Yazılmış İki Tıp Kitabında Yer Alan Sağlık Bilgisi Terimleri*”, **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten-** 1958
- Peter Adamson, Richard C. Taylor, **İslam Felsefesine Giriş**, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay. İstanbul, 2007
- Richard C. Taylor, “Abd al-Latif Baghdadi’s Epitome of the Kalam fi Mahd al-Khayr (Liber de Causis)”, **Islamic Theology and Philosophy**, ed. Michael Marmura, State University of New York Press., Albany, 1984
- Safedî, **el-Vâfi bi'l-Vefeyât**, I-XXIX, thk. Ahmed el-Arnaut, Türkî Mustafa, İhyau't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2000

Suyutî, Celaleddin Abdurrahman, **Buğyetü'l-Vüât fi Tabakati'l-Lügaviyyîn ve'n-Nühât**, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, t.y, I-II

Toorawa, Shawkat, “*A Portrait of Abd al-Latif al-Baghdadi's Education and Instruction*”, **Law and Education in Medieval Islam**, Ed. Joseph E. Lowry, Devin J. Stewart, Shawkat M. Toorawa, Great Britain, 2004

Wüstenfeld, Heinrich Ferdinand, **Geschichte der Arabischen Ärzte und Naturforscher**, Gottingen, 1840

Yusuf İbn Tagrıberdî, Cemalüddin Ebu'l-Mehâsin, (ö. 874), **Nücümü'z-Zâhire fi Mülûk Mısr ve'l-Kahire**, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992/1413, I-XVI

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Enes		Taş
Doğum Yeri ve Yılı	Bursa		1985
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Arapça		İngilizce
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2000	2003	Bandırma Anadolu İmam-Hatip Lisesi
Lisans	2003	2007	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2008	-	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora			
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2008	2010	İnegöl Cumhuriyet İlköğretim Okulu
2.	2010	-	Küçükçekmece Tahsin Banguoğlu İlköğretim Okulu
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):	enes_1985@hotmail.com		
	Tarih		
	İmza		
	Adı Soyadı		