

# Ebū'l-Berakāt el-Baġdādī'nin *Risāle fī Māhiyyeti'l-Melāl* Adlı Eseri: İnceleme, Eleştirel Metin ve Çeviri

TUNA TUNAGÖZ

Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi  
ttunagoz@cu.edu.tr

## Öz

Bu çalışma, Ebū'l-Berakāt el-Baġdādī'ye (ö.547/1152) ait, usanç duygusunun oluşum nedenlerini açıklamayı konu edinen, *Risāle fī Māhiyyeti'l-Melāl* (Usancın Mahiyeti Hakkında Risale) adlı risaleye dair bir inceleme, risalenin tahkiki ve Türkçe tercümesini içermektedir. İnceleme kısmında, öncelikle, söz konusu risalenin el-Baġdādī'ye aidiyeti, çeşitli delillerle gösterilmekte ve ayrıca risalenin, Büyük Selçuklu Devleti'ne tâbi olarak Yazd'de hüküm süren emir II. Gerşāsb Ferāmerz b. 'Alī'nin (hs.488-546 sonrası/1095-1151 sonrası) talebiyle kaleme alındığı ve büyük ihtimalle 517-537/1123-1143 yılları arasında telif edildiği tespit edilmektedir. Risalenin mevcut elyazmalarına dair bilgiler verilmekte ve metnin içeriğine yönelik açıklamalar yapılmaktadır. Risale metninin bu çalışmayla ilk defa sunulan tenkidli tahkiki, mevcut dört elyazmasına dayanarak gerçekleştirilmiştir. Makalenin sonunda risalenin Türkçe tercümesi yer almaktadır.

**Anahtar Kavramlar:** Ebū'l-Berakāt el-Baġdādī, II. Gerşāsb Ferāmerz b. 'Alī, Kākūyiler, İslam Felsefesi, Psikoloji, Usanç.

## Abstract

**Abū al-Barakāt al-Baġhdādī's *Risāla fī Māhiyyat al-Malāl*: Study, Critical Edition, and Turkish Translation**

This article is composed of an original study about a treatise in Arabic attributed to Abū al-Barakāt al-Baġhdādī (d.547/1152), the critical edition of the work, and its translation in Turkish. The treatise is entitled *Risāla fī Māhiyyat al-Malāl* (Treatise on the Essence of Ennui), which aims to explain the nature of and reasons for feeling ennui. This study first examines and shows the authenticity of the epistle's attribution to Abū al-Barakāt al-Baġhdādī through a variety of evidence, and then shows that treatise was composed upon a request by Gārshāsb II Farāmarz b. 'Alī (r.488–post 546/1095–post 1151), a ruler of a vassal state in Yazd under the Great Seljuq Empire. It is also shown that the treatise was probably written in a period between 517-537/1123-1143. Providing information about the extant manuscripts of the treatise accompanied by an analysis of its content, this study presents, in the second part, the first critical edition of the text based on these manuscripts, and finally offers a Turkish translation of the text.

**Keywords:** Abū al-Barakāt al-Baġhdādī, Garshāsb II Farāmarz b. 'Alī, Kākūyids, Islamic Philosophy, Psychology, Ennui.

## Giriş

Ebū'l-Berakāt Hibetullāh b. 'Alī b. Melkā el-Bağdādī (ö.547/1152), tıp, gökbilim, eczacılık, psikoloji, mantık, fizik ve metafizik sahalarında eserler vermiş Yahudi asıllı bir filozoftur. Onun bir düşünür olarak ön plana çıkan özelliği, dinî-felsefî kaynaklara dayanan uzun soluklu bir inceleme sürecinin ardından, felsefeyi felsefe içerisinden eleştirmesi ve özgün bir felsefî sistem inşa etmeye çalışmasıdır. Fakat bu çabası onun İslam düşüncesinde paradigma belirleyen düşünürlerden birisi olmasını sağlayamamıştır. Zira kendisinden sonra yaşayan düşünürlerin bir kısmı, onun eleştirdiği Meşşâî programa sadık kalmış ve model olarak İbn Sīnā'yı (ö.428/1037) ve fikriyatını seçmiş; diğer kısmı da, taslağını es-Suhraverdī'nin (ö.563/1168) çizdiği İshrākî mecraya kaymıştır. Faḥruddīn er-Rāzī'nin (ö.606/1210) onun eleştirilerinden istifade etmiş olması ise<sup>1</sup> felsefî kelamın sonraki temsilcilerinin el-Bağdādī çizgisinde ilerlemesine neden olmamıştır.

El-Bağdādī, muhtemelen yukarıda tasvir edilen nedenlerden dolayı, modern İslam felsefesi araştırmalarında da yeterince incelenmiş değildir. Onun, eleştirel metin olarak yayımlanan eserlerinin sayısı da sadece üçtür: Mantık, fizik ve metafizik sahalarna ilişkin görüşlerini ihtiva eden *el-Kitābu'l-Mu'teber fī'l-Hikme* (Felsefî Değerlendirmeler Kitabı);<sup>2</sup> Meşşâî akıl tasavvurunu tenkit eden *Risāle fī'l-'Aql ve Māhiyyetihi* (Akıl ve Mahiyeti Hakkında Risale);<sup>3</sup> yıldızların yalnızca geceleri görünmelerinin nedenini araştıran *Risāle fī Sebebi Zuhūri'l-Kevākib Leylen ve Hafā'ihā Nehāran* (Yıldızların Geceleri Görünüp Gündüzleri Görünmemesinin Nedeni Hakkında Risale).<sup>4</sup>

Filozofun, Tanah'ın “Kôhelet” (Vâiz) bölümüne yaptığı Yahudilik dönemine ait *Kitābu't-Tefsīr* (Tefsir Kitabı);<sup>5</sup> nefis kavramı üzerine bir inceleme içeren *Min Kitāb li-Ebī'l-Berekāt el-Bağdādī fī 'İlmi'n-Nefs* (Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'nin Nefs İlmi Hakkındaki Kitabından [Pasajlar]);<sup>6</sup> kısa

<sup>1</sup> Bkz. Şemsuddīn eş-Şehrazūri, *Nüzheti'l-Ervāh: Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*, tah. ve terc. Eşref Altaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), s.915.

<sup>2</sup> Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī, *el-Kitābu'l-Mu'teber fī'l-Hikme*, [tah. Zeynu'l-'Ābidīn el-Müsevī ve diğerleri], Ḥaydarābād: İdaratu Cem'iyeti Dā'irati'l-Ma'ārifil-'Uşmāniyye, 1357-8/1938-9.

<sup>3</sup> El-Bağdādī, “Un traité d'Abū l-Barakāt al-Bağdādī sur l'intellect: *Kitāb Şahīh Adillat al-Naql fī Māhiyyat al-'Aql*,” tah. Aḥmad al-Ṭayyib, *Annales Islamologiques* 16 (1980), ss.132-147.

<sup>4</sup> El-Bağdādī, “İslam Bilim Tarihinden Bir Sayfa: *Risāle fī sebebi zuhūri'l-kevākib leylen ve hafā'ihā nehāran* (İnceleme, Tenkitli Metin ve Çeviri)” içinde, tah. Tuna Tunagöz, *Dīvān: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20:38 (2015/1), ss.72-77.

<sup>5</sup> Oxford, Bodleian Library-Pococke, no.274; St. Petersburg, Rossiyskaya Natsionalnaya Biblioteka, no.1767. Shlomo Pines bu kitabın dört seçme metnini yayımlamıştır: Pines, “Le-Ḥeḡer Peruşo şel Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī 'al Sefer Kohelet: Arba'ah Tekstīm,” *Tarbiḡ* 33:2 (1963), ss.198-213.

<sup>6</sup> Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi-Ayasofya, no.4855, vv.104a-109b.

zamanda etki gösteren meşhur ilaç terkibi *el-Berşe'asâ* (Hızla İyileştiren);<sup>7</sup> bu terkip üzerine açıklamalar yapan *Emînu'l-Ervâh* (Ruhların Dayanağı)<sup>8</sup> henüz neşredilmemiştir.<sup>9</sup>

El-Bağdâdî'nin, insanda usancın/bıkkınlığın ortaya çıkma nedenlerini inceleyen *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl* (Usancın Mahiyeti Hakkında Risale) isimli eseri de yayımlanmış değildir. Bu çalışma, tespit edilebilen tüm elyazmaları üzerinden bu risalenin eleştirel metnini ortaya koymayı ve Türkçeye aktarmayı; bu vesileyle el-Bağdâdî külliyyatının kayıp bir halkasını gün yüzüne çıkararak İslam düşünce tarihine mütevazı bir katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Makaleye eserin el-Bağdâdî'ye aitliğini gösteren kanıtlarla başlanacak; ardından risalenin telif tarihi ve içeriğine yönelik bir inceleme yapılacaktır; mevcut elyazmaları tanıtılacak ve son olarak tahkik ile tercüme yer verilecektir.

## I. Risalenin Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'ye Aidiyeti Üzerine

İrân'daki farklı kütüphanelerde toplam dört nüshası bulunan<sup>10</sup> *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl*'in adı, yakın tarihli bir çalışma hariç, el-Bağdâdî ve eserleri hakkında bilgi veren klasik ve modern kaynaklarda yer almamaktadır.<sup>11</sup> Her ne kadar el-Bağdâdî dışındaki bir yazara bu isimde bir

<sup>7</sup> Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi-Ayasofya, no.3555/2, v.39a; 3595/2, vv.174b-177a; Köprülü Yazma Eserler Kütüphanesi-Fazıl Ahmed Paşa, no.985/2, vv.74a-74b; Yusuf Ağa Yazma Eserler Kütüphanesi, no.4983, vv.154b-157a; Manisa Yazma Eserler Kütüphanesi, no.1781/6, vv.152b-155a.

<sup>8</sup> Manisa Yazma Eserler Kütüphanesi, no.1781/7, vv.155b-157a; Yusuf Ağa Yazma Eserler Kütüphanesi, no.4983, vv.157b-159a.

<sup>9</sup> Klasik kaynaklarda el-Bağdâdî'ye nispet edilen (İbn Ebî Uşaybî'a, *Uyûnu'l-Enbâ*, s.376; eş-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, c.27, s.178) faydalı ilaç formülü *Kitâbu'l-Akrâbâzîn* ile Galen'den (ö.ykl.200) tercüme edilen anatomiye ilişkin *Kitâbu't-Teşrih*'in özeti *İhtisârü't-Teşrih*'in herhangi bir elyazması tespit edilememiştir. El-Bağdâdî'nin eserlerine yönelik bir inceleme için bkz. Tuna Tunagöz, "Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'de Tanrı Düşüncesi," (Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2012), ss.25-34.

<sup>10</sup> El-Bağdâdî, *Risâle li-Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî fî Mâhiyyeti'l-Melâl* (Yazma), Mu'esse-i Kitâbhâne ve Müze-i Millî-yi Melik, no.6188/20, ss.136-143; el-Bağdâdî, *Risâle fî'l-Kelâl li-Evhadi'z-Zemân Ebi'l-Berakât eŧ-ŧabîb* (Yazma), Kitâbhâne, Müze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî, no.706/2, ss.162-163; el-Bağdâdî, *Risâle fî'l-Melâl li-Evhadi'z-Zemân Ebi'l-Berakât eŧ-ŧabîb rahîmehu'llâhu te'âlâ* (Yazma), Kitâbhâne, Sâzmân-i Kitâbhânehâ, Müzehâ ve Merkez-i Esnâd-i Âstân-i ƒuds-i Razavî, no.13134, vv.68b-69a; el-Bağdâdî, *Hâzihi Risâletun fî'l-Melâl li-Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî* (Yazma), Kitâbhâne-i Bozorg-i Hazrat-i Âyetullâhi'l-'Uzmâ Mar'âşî-yi Necefi, no.12388/6, vv.201a-203b. Tüm nüshaları temin etme alicenaplığı gösteren, Tahrân Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Naser Gozashte'ye içten müteşekkirim.

<sup>11</sup> Bu risaleden İrân kütüphanelerindeki elyazmalarını tanıtan iki katalog çalışması vesilesiyle haberdar oldum ve bir çalışmamda ismen zikrettim. Bkz. Muştafâ Dirâyetî, *Fihristvâre-i Destneveŧthâ-yi İrân* (Tahrân: Kitâbhâne, Müze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 2010), c.8, s.1183, c.9, s.1243; Muştafâ Dirâyetî & Muctebâ Dirâyetî, *Fihristgân-i Nuŧahâ-yi Haŧŧî-yi İrân* (Tahrân: Sâzmân-i Esnâd ve

risale izafe edilmemiş olsa da, sözü edilen yaygın meçhullüğün aidiyete ilişkin şüphelere kapı aralaması doğaldır. Ne var ki, risalenin el-Bağdādī'ye aitliğini ortaya koyan çok sayıdaki kanıt, mevcut sorunun ilgili kaynaklardaki bilgi eksikliğinden kaynaklandığını göstermektedir:

Öncelikle, tüm elyazmaları risalenin Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'ye ait olduğunda hemfikirdir:

a) Melik, no.6188/20, s.136: *Risāle li-Ebī'l-Berakāt el-Bağdādī fī Māhiyyeti'l-Melāl* (Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'nin Usancın Mahiyeti Hakkındaki Risalesi).

b) Rażavī, no.13134, v.68b: *Risāle fī'l-Melāl li-Evḥadi'z-Zamān Ebī'l-Berakāt eṭ-Ṭabīb* (Dönemin Otoritesi Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'nin Usanç Hakkındaki Risalesi).

c) Mar'aşī, no.12388/6, v.201a: *Hāzīhi Risāletun fī'l-Melāl li-Ebī'l-Berakāt el-Bağdādī* (Bu, Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'nin Usanç Hakkındaki Risalesidir).

d) Meclis-i Şūrā-yi Millī, no.706/2, s.162: *Risāle fī'l-Kelāl<sup>12</sup> li-Evḥadi'z-Zemān Ebī'l-Berakāt eṭ-Ṭabīb* (Dönemin Otoritesi Tabip Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'nin Yorgunluk Hakkındaki Risalesi).

Mar'aşī nüshası, müellifin ismini anmakla yetinmemiş, başlık sayfasının kenarında (v.201a), Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī ile ilgili olarak tabakāt kaynaklarıyla uyumlu şu bilgileri vermiştir:

O, yetkin, tabip, eskilerin ilimlerini bilen birisidir. Yahudi iken Müslüman olmuştur. Halife el-Mustencid-billāh'a hizmet etmiştir. Başta *Kitābu'l-Mu'teber* ve şöhret bulmuş iyileştirici ilaç terkibi *Berşe'aşā* olmak üzere, üst düzey eserleri vardır. Müslüman olma nedeni şudur: Selçuklu hükümdarlarından birisini tedavi etmiş ve bunun üzerine yüklü bir ödül almış; İbn Eflaḥ da onu şöyle hicvetmişti: “Bizim Yahudi bir tabibimiz vardır. Açtığı zaman ağzından aptallık saçılır. Başiboştur; köpek ondan daha değerlidir. Sanki Tih çölünden hiç çıkmamış gibidir.” O da bunun üzerine, lütuf ve değer [görebilmesinin] ve [doğru] anlaşılmasının sadece Müslüman olmaktan geçtiğini anlayınca Müslüman oldu. Seksen yıl yaşadı.”<sup>13</sup>

Kitābhāne-yi Millī-yi Cumhūrī-yi İslāmī-yi İrān, 2011), c.27, ss.729-730; Tunagöz, “İslam Bilim Tarihinden Bir Sayfa,” s.45.

<sup>12</sup> Metni diğer nüshalarla uyuşan bu nüshada, görünen o ki müstensih hatasıyla, *melāl* (*usanç*) yerine *kelāl* (*yorgunluk*) kelimesi kullanılmıştır.

<sup>13</sup> Müstensihin bu ilavesi, *İḥbāru'l-'Ulemā'*daki “Hibetullāh b. Melkā” başlığı altında yer alan bilgilere çok yakındır. Bkz. İbnu'l-Kıfī, *İḥbāru'l-'Ulemā' bi-Aḥbāri'l-Hukemā'* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), ss.256-257. El-Bağdādī'nin hayatı ve eserlerine ilişkin bilgi için ayrıca bkz. el-Beyhakī, *Tārīḫu*

İkinci kanıt, risalenin telif edildiği şahıs vesilesi ile elde edilebilir. Zira risalenin henüz başında, eserin “*el-Melik el-Âdil el-Âlim Ađududdîn 'Alâ'u'd-Devle Şemsu'l-Mulûk*” lakaplarına sahip bir hükümdarın talebi üzerine kaleme alındığından; bu hükümdarın ilme düşkünlüğünden ve risalenin müellifi ile arasındaki yakın diyalogdan bahsedilmektedir. İlgili bölüm şöyledir:

Genç Muvaffak, âdil ve âlim hükümdar, dinin destekçisi, güç sahibi, hükümdarlar güneşinin (*el-melik el-âdil el-âlim 'Ađududdîn 'Alâ'u'd-Devle şemsu'l-mulûk*) –Allah onun ömrünü uzatsın, yüceliğini daim kılsın, sahip olduklarının en yücesine ve dünyada, ahirette umduklarına eriştirsin– insan doğasında bulunan usancın (*melâl*) mahiyeti ve nedeni hakkında bir karara varamadığını bana bir kez daha söyledi. O, hükümdarın, öncekilerin yazılarında bu hususta hakikatin ortaya çıkmasını sağlayacak bir inceleme bulamadığını; ulaştığı sonuçları ve zihninde oluşan kanaati ortaya koymadan önce güvendiği kimselerin sözünü dinleyerek meseleyi açığa kavuşturmak âdeti olduğu için, benden bu konudaki fikrî birikimimi belirtmemi rica ettiğini ifade etti. Hakikat arayışındaki üstünlüğü ve zorlu, incelikli konulara vâkıf olmadaki hassasiyeti bilinmekte olduğu için, ortaya koyacaklarıma ihtiyacı olmasa da, ricasına karşılık vermek düşüncesinden ve onun saadet gölgesi ve hükümdarlık güvencesi altında bulunmamdan dolayı emrini hemen yerine getirdim.<sup>14</sup>

Görüldüğü üzere, hükümdardan ismiyle değil lakaplarıyla bahsedilmiştir. *Risâle fî Sebebi Zuhûri'l-Kevâkib Leylen ve Hafâ'ihâ Nehâran* isimli eserinin başında da risaleyi ithaf ettiği Büyük Selçuklu Sultanı Muḥammed Tâpâr'ı (hs.498-511/1105-1118), yalnızca “es-Sultānu'l-Mu'azzam Ğiyāşu'd-Dunyâ ve'd-Dîn” lakaplarıyla andığına göre,<sup>15</sup> bu tercihin el-Bağdâdî'nin üslubu ile uyumlu olduğu söylenebilir.

*Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl*'de anılan zatın açık kimliğine ise Ebü Suleymân es-Sicistânî'nin (ö. ykl.391/1001) klasik düşünce tarihinin önemli temsilcileri hakkında telif ettiği *Şivānu'l-Hikme* (Hikmet Sandığı) isimli eseri üzerine, Zâhîruddîn el-Beyhaķî (ö.565/1169) tarafından yazılan

*Hukemā'i'l-İslām*, tah. Muhammed K. 'Alî (Dimeşek: Maṭba'atu't-Teraķķî, 1946), ss.152-154; İbn Ebî Uşaybî'a, '*Uyūnu'l-Enbâ' fî Ṭabakāti'l-Eṭibbâ'*, tah. Nizâr Riđâ (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayâh, tsz.), ss.374-376; Eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, tah. A. el-Arna'üt & T. Muştafâ (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâşi'l-'Arabî, 2000), c.27, s.178.

<sup>14</sup> El-Bağdâdî, *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl*, §1. Risaleye yapılan atıflarda makale sonundaki tahkikin paragrafları esas alınacaktır.

<sup>15</sup> Bkz. Tunagöz, “İslam Bilim Tarihinden Bir Sayfa,” ss.44, 72.

*Tetimmetu Şivāni'l-Hikme* (Hikmet Sandığı'na Ek)<sup>16</sup> isimli eserde rastlamaktayız. El-Beyhaķī, “*Yezd*<sup>17</sup> meliki el-Meliku'l-‘Ādil ‘Aḍuddīn ‘Alā’u’d-Devle Ferāmerz b. ‘Alī b. Ferāmerz” başlığı altında şu ifadelere yer vermektedir:

Âlim ve âdil bir hükümdardı. Onu 516 [1122–3] senesinde Horasan’da gördüm. Babama, *Muhcetu’t-Tevhīd* (Tevhidin Ruhı) adını verdiği kitabını göstermişti. Ebū’l-Berakāt’ın görüşlerini savunuyor ve Allah’ın tikelleri bilmesi (*‘ālimiyye*) meselesinde onun düşüncelerini anlatıyordu. Filozofların ahlâkıyla ahlâklanmış bir hükümdar ve hükümdarlığa uygun birisiydi. Bir gün İmam ‘Umer el-Ḥayyām’a: “Ebū’l-Berakāt’ın Ebū ‘Alī İbn Sīnā’ya itirazları hakkında düşüncen nedir?” diye sordu. El-Ḥayyām da: “Ebū’l-Berakāt, İbn Sīnā’nın sözlerini anlamış değildir. O, İbn Sīnā’nın sözlerini anlayabilecek kapasitede değilken, nasıl bunlara itiraz edebilecek, bunlar hakkında şüphe ortaya koyabilecek kapasitede olabilir ki!” cevabını verdi. Hükümdar ‘Alā’u’d-Devle bunun üzerine: “Ebū’l-Berakāt’ın sezgisinin (*ḥads*) İbn Sīnā’nın sezgisinden daha güçlü olması imkânsız bir şey midir?” diye sorunca el-Ḥayyām: “İmkânsız değildir.” cevabını verdi. Hükümdar ‘Alā’u’d-Devle bunun üzerine: “Bir köyleyle aynı çizgiye geldin. Sen, onun anlama ve itiraz etme kapasitesi yoktur diyorsun. Benim hizmetkârım ed-Devātī ise anlayacak, itiraz edecek ve daha fazlasını yapacak kapasitede olduğunu söylüyor. Dolayısıyla sen bir kölenin sözünden daha öte olmayan bir söz sarf ediyorsun. Aptallığa yönelme, kölem bunu senden daha iyi yapar!” dedi. El-Ḥayyām kıpkırmızı oldu; hükümdar şöyle devam etti: “Filozof dediğin başkasının sözünü kesin kanıtla çürütür. Aptal tartışmacı ise kavga ve iftira ile. Bu iki dereceden

<sup>16</sup> Bu eser iki farklı isimle bilinmektedir. Eserin şimdiki dek yapılan dört bilimsel neşrinden ikisi, *Tetimmetu Şivāni'l-Hikme*, ikisi de *Tārīḫü Ḥukemā'i'l-İslām* ismiyle yayımlanmıştır: (1) el-Beyhaķī, *Kitābu Tetimmetu Şivāni'l-Hikme*, tah. Muḥammed Şefī (Lahor, 1932); (2) *Tetimmetu Şivāni'l-Hikme*, tah. Rafīk el-'Acem (Beyrut: Dāru'l-Fikri'l-Lubnānī, 1994); (3) *Tārīḫü Ḥukemā'i'l-İslām*, tah. Muḥammed K. 'Alī (Dimeşk: Maḥba'atu't-Terakķī, 1946); (4) *Tārīḫü Ḥukemā'i'l-İslām*, tah. Memdūh H. Muḥammed (Kahire: Mektebetu's-Şekāfeti'd-Dīniyye, 1996). Daha titiz bir çalışma olduğu için, bunlardan üçüncüsünün esas alacağım.

<sup>17</sup> Muhakkik, metinde “Rey” kelimesine yer vermekle birlikte, asıl nüshada “Yezd” kelimesinin kullanıldığını belirtmektedir (el-Beyhaķī, *Tārīḫü Ḥukemā'i'l-İslām*, s.117). Diğer iki neşir de “Yezd” tercihinde bulunmuştur (1932, s.110; 1994, s.105). Doğrusu da bu olmalıdır, çünkü: (1) el-Beyhaķī, yukarıdaki alımda fark edileceği üzere, bahsedilen şahısla Horasan’da görtüştüğünü belirtir. Rey şehri ise İslam coğrafyacılarının büyük çoğunluğuna göre Horasan bölgesine dâhil değildir (Osman Çetin, “Horasan,” *TDV İslām Ansiklopedisi*, c.18, s.234). (2) Kākūyilerin, Rey dâhil hüküm sürdüğü bölgelerin büyük kısmı, bahsedilen emirin dedesi Ferāmerz b. Muḥammed’in iktidar döneminde, Muḥarrem 443/Mayıs-Haziran 1051 tarihinde Tuğrul Bey tarafından ele geçirilmiş; hanedana sadece Yezd ve Eberkūh şehirleri iktâ arazisi olarak bırakılmış; bağımsızlığını kaybeden hanedan, bu iki şehrin Büyük Selçuklulara bağlı emiri/valisi haline gelmiştir. Bkz. C. E. Bosworth, “Kākūyids,” *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), c.4, s.466.

üstün olanına talip ol; aşağı olanı ile yetinme!" El-Ḥayyâm tek bir söz söyleyemeden kalktı [ve oradan ayrıldı.]<sup>18</sup>

Bu pasajdan çıkacak sonuçlar şu şekilde sıralanabilir: (1) el-Beyhakî, hakkında konuştuğu kişi ile bizzat görüşmüştür; dolayısıyla verdiği bilgiler aracısız ve güvenilir durumdadır. (2) *El-melik el-âdil el-âlim 'Aḍuddîn 'Alâ'u'd-Devle*, Ferâmerz b. 'Alî b. Ferâmerz'dir. (3) O, metafiziğin en önemli bahislerinden birisi olan Allah'ın tikelleri bilmesi meselesi ile ilgilenecek<sup>19</sup> ve bir eser kaleme alacak kadar nazarî birikime sahip birisidir. (4) Âlim olduğu kadar, yetenekli ve âdil bir hükümdardır.<sup>20</sup> (5) Ebû'l-Berakât ile yakın bir ilişkisi vardır. (6) Ebû'l-Berakât'ın, görüşlerini savunacak ve onun için 'Umer el-Ḥayyâm'ı (ö. ykl.526/1132) azarlayacak kadar sıkı bir takipçisidir. Tüm bunlar ise bizi, el-melik el-âdil el-âlim 'Aḍuddîn 'Alâ'u'd-Devle'nin, Kâkûyî hanedanın beşinci emiri II. Gerşâsb Ferâmerz b. 'Alî olduğu;<sup>21</sup> *Risâle fî Mâhiyyeti 'l-Melâl*'in onun ricası üzerine, aralarında hem ilmî hem siyasî ilişki bulunan Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî tarafından telif edildiği sonucuna ulaştırmaktadır.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> El-Beyhakî, *Târîhu Ḥukemâ'î'l-İslâm*, ss.117-118. Yukarıdaki metni hemen hemen tekrarlayan bir anlatım için bkz. eş-Şehrazûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s.735.

<sup>19</sup> Makalenin konusu olmamakla birlikte bu bilgi, 'Umer b. Sehlân es-Sâvî'nin (ö. ykl.540/1145) *Nehcu'l-Taḳâdis* (Yüceltme Yolu) isimli eserinin telif nedeni ile ilgili bazı müphemlikleri gidermeye adaydır. Es-Sâvî, mukaddimede, dostlarının kendisinden Tanrı'nın tikelleri bilmesi ile ilgili olarak Ebû'l-Berakât'ın İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerden bahseden bir risaleyi incelemesini istemeleri üzerine bu eseri kaleme aldığını belirtmekte; fakat sözünü ettiği risalenin isminden ve müellifinden bahsetmemektedir: "Bazı dostların benden, Yahudilerin üstadı Ebû'l-Berakât'ın, Üstad Ebû 'Alî İbn Sînâ'nın kendi kanaati doğrultusunda ulaştığı, 'Allah'ın tikelleri bilmesi tikel biçimde değil, tümel biçimdedir" görüşüne yönelttiği eleştirilerden bahseden, devrin erdemlilerinden ve büyüklерinden birisi tarafından telif edilmiş bir risaleyi incelememi istediler. Onların bu ricalarına, İbn Sînâ'nın yaklaşımını ortaya koymak, onun hedefini açıklamak suretiyle karşılık verildi." Bkz. es-Sâvî, "Nehcu't-Taḳâdis," *Risâletân fî'l-Manṭik ve'l-Felsefe*, tah. Hasen el-Merâgî (Tahran: Şems-i Tebrîzî, 2006) içinde, s.31). El-Bağdâdî'nin cüz'ıyyât tartışmalarındaki fikirlerini ısrarla savunması ve devrin büyüğü sıfatına uygun olması, es-Sâvî'nin bahsettiği şahsın 'Alâ'u'd-Devle Ferâmerz b. 'Alî (ayrıca bkz. el-Merâgî, "Takdîm ve Tahkîk," *Risâletân fî'l-Manṭik ve'l-Felsefe* içinde, s.22); bahsettiği eserin de *Muhcetü't-Tevhîd* olduğu yorumunu yapmayı mümkün kılmaktadır. Fakat bu eserin elyazmasının yokluğu, kesin bir hüküm vermenin önünde engeldir.

<sup>20</sup> Bu bilgi, Ferâmerz b. 'Alî'yi, "cömert, cesur, iyi ahlâklı, övülen, bilgili ve başarılı" bir hükümdar olarak nitelleyen tarihçi İbnü'l-Fuvaṭî (ö.723/1323) tarafından da desteklenmektedir. İbnü'l-Fuvaṭî, *Mecma'ü'l-Adâb fî Mu'cemi'l-Elkâb*, tah. Muhammed el-Kâzîm (Tahran: Mu'essesetu't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Vizârâtu'l-Şekâfe ve'l-İrşâdî'l-İslâmî, 1416), c.1, s.410; c.2, s.340.

<sup>21</sup> Bkz. Clifford E. Bosworth, "Abû Kālîjâr Garşâsb (II)," *Encyclopaedia Iranica*, c.1, s.328; Bosworth, *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), s.160; Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hânedanlar: İslâm Devletleri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2005), c.1, s.732. II. Gerşâsb Ferâmerz ile ilgili, özellikle ikinci el kaynaklarda yer alan bazı hatalı değerlendirmelere, anlatılan konuyu bölmek için risalenin telif tarihi başlığı altında değinilecektir.

<sup>22</sup> Görünen o ki, *el-Kitâbu'l-Mu'teber*'in telifinin gerisindeki kişi de 'Alâ'u'd-Devle II. Gerşâsb Ferâmerz'dir: "Birisini bunları [felsefi notlarımı] bir kitap haline getirmemi arzu etti. Bu düşünceler, bunları kabul edebilecek veya bilgisizliği ve az düşünmesi nedeniyle tamamen ya da kısmen reddedebilecek ehil olmayan kişilerin eline geçmesin diye başlangıçta buna yanaşmamıştım. Bu sayfalar çoğalıp kaybolmaması gereken bilgiler artmaya başlayınca ve ricasını kıramayacağım kişinin ricası

Bir diğer kanıt, *el-Kitābu'l-Mu'teber* ile *Risāle*'nin nefsin iç güçlerine dair yaptığı yorumların yakınlığı vesilesiyle elde edilebilir. Bilindiği gibi, İbn Sīnā, kökenleri Aristoteles'e (ö. M.Ö. 322) kadar uzanan Meşşâî nefis tasavvurunu geliştirerek nefsin “ortak duyu, hayal, tahayyül, vehim ve hâfıza” olmak üzere beş iç gücünün bulunduğunu ve bunların kendi sahalarına giren idrak nesnelere bizzat idrak ettiğini ifade etmiştir.<sup>23</sup> Ebū'l-Berakāt ise *el-Kitābu'l-Mu'teber*'de bu görüşlerin tümünü reddederek; bunların temelinde tamamen yanlış “Birden yalnızca bir çıkar” ilkesinin yer aldığını; iç güçlerin beşle sınırlanamayacağını; idrakin bizzat nefis tarafından gerçekleştiğini ve bölünmez bir birlik arz eden nefsin fiilen insana karşılık geldiğini söylemiştir.<sup>24</sup> *Risāle*'nin ikinci ve beşinci paragrafı, İslam düşünce tarihinde ilk kez el-Bağdādī tarafından zikredilen<sup>25</sup> bu görüşlerle aynı perspektifi paylaşmaktadır:

Hükümdar huzurunda kendisine hizmet ettiğim esnada, bu hususu kavramasını sağlayacak nefis ilminin esaslarına ilişkin bir nakilde<sup>26</sup> şunu işitmişti: Onların iddiasının aksine, idrak eylemlerinde, idraki önceden gerçekleştiren sonra bunu nefse taşıyan aracı bir güç yoktur; sandıklarının aksine organlar, nefsin idrakte kullandığı organlar değildir. İnsanda ilk idrak eden, hakikî anlamda insana karşılık gelen nefstir. Fiiller organlar vesilesiyle olsa bile, bu onların sandığı şekilde değildir.<sup>27</sup>

---

yenilenince, mantık, doğa ve tanrı felsefelerine yer veren bu kitabı telif etmeyi kabul ettim.” (el-Bağdādī, *el-Kitābu'l-Mu'teber*, c.1, ss.3-4). El-Bağdādī bu şahsın ismini vermezken, eserin 555/1159–60 tarihli, müellife okunmuş bir nüshadan çoğaltılan nüshasının kenarındaki bir not, bu şahsın “Alā'u'd-Devle” olduğunu (*ya'nī bihi 'Alā'e'd-Devle*) ifade etmektedir (c.1, s.3, dn.2).

<sup>23</sup> İbn Sīnā, *el-İşārāt ve't-Tenbīhāt*, tah. Muctebā ez-Zārī'î (Kum: Mu'essese-i Büstān-ı Kitāb, 2013), ss.239-241; İbn Sīnā, *en-Necāh mine'l-Garā' fī Bahri'd-Dalālāt*, tah. M. Taqī Dānişpejūh (Tahrān: İntişārāt-i Dānişgāh-i Tahrān, 2008), ss.327-330.

<sup>24</sup> El-Bağdādī, *el-Kitābu'l-Mu'teber*, c.2, ss.314, 319, 322, 325, 339. Ayrıca bkz. Mustafa Çağrıç, “Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī,” *TDV İslām Ansiklopedisi*, c.10, ss.304-305; Ferruh Özpilavcı, “Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'de Nefis Teorisi,” (yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2000), ss.60-66.

<sup>25</sup> Aḥmed et-Tayyib, bu eleştirinin felsefî dayanağının Plotinös'ta (ö.270) bulunduğunu ifade eder (*el-Cānibu'n-Nakdī*, s.291). İbn Sīnā ile el-Bağdādī'nin yaşam dönemleri arasında böyle bir yorum yapabileceğini düşünebileceğimiz el-Gazzālī (ö.505/1111) ile eş-Şehristānī'de (ö.548/1153) böyle bir eleştiri bulunmamaktadır. Hatta *Tehāfutu'l-Felāsife*, İbn Sīnā'nın iç güçler tasavvuruna çok yakın konumlandığı gibi (ss.178-180); el-Gazzālī nefisle ilgisini nefis eğitimi üzerine yoğunlaştırmaktadır; bkz. Çağrıç, *Gazzālī'ye Göre İslām Ahlākı: Teori ve Pratik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), ss.88-96. Dolayısıyla, İbn Sīnā'nın nefis tasavvurunun sistematik ilk eleştirisi el-Bağdādī'ye aittir.

<sup>26</sup> Yukarıda bahsedilen naklin mahiyetine yönelik kesin bir ifade kullanmak güçtür. *el-Kitābu'l-Mu'teber*, el-Bağdādī'nin eski felsefî notlarının geliştirilmesi ile oluştuğu için, naklin *el-Kitābu'l-Mu'teber* müsveddelerine dayanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Fakat bu naklin, el-Bağdādī'nin o günkü görüşleri çerçevesindeki sözlü sunumuna veya bir İbn Sīnā metni üzerinden ilerlettiği tartışmaya tekbül etmesi de mümkündür. Diğer taraftan, el-Bağdādī yukarıdaki alıntıda bir kitabından bahsetmemesi ve *el-Kitābu'l-Mu'teber*'in nefis ve idrāk konusundaki görüşlerinin çok daha ayrıntılı olması, *Risāle*'nin daha önce kaleme alındığına işaret eder.

<sup>27</sup> El-Bağdādī, *Risāle fī Māhiyyeti'l-Melāl*, § 2.



Usancın ne olduğuna gelince, bu, bir şeyi sevenin, o şeyi sevdiğinden sonra, bunun onun sevmiş olduğu şey olması bakımından, ona karşı isteksizlik duymasıdır. Çünkü isteksizlik bazen sevgiden sonradır; bazen de sevgiden veya sevgiden başka bir şeyden dolayıdır. İsteksizlik, usancın cinsi gibidir; sevgiden sonra olması da onun ayrıdır. Sevginin ne olduğuna ve isteksizliğin ne olduğuna gelince, bunlar nefsin yalın hallerindedir; onları idrak eden de bizzat insandır.<sup>28</sup>

Kısaca, tüm bunlar *Risāle fī Māhiyyeti'l-Melāl*'in Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'ye ait bir metin olduğunu göstermektedir.

## II. Risalenin Telif Tarihi

Risalenin ne zaman telif edildiğine yönelik bir bilgi elyazmalarında yer almaz. Bu bilgiyi elde edebilmek için tarihî verilere başvurmak gerekecektir:

II. Gerşāsb'ın mensup olduğu Kākūyiler,<sup>29</sup> 5-6./11-12. yüzyıllarda, bugünkü İran'ın iç bölgelerinde hüküm sürmüş bir hanedandır. Tarihî verilere göre, ailenin hükümdarlık yapan üye sayısı beştir:

(1) 414/1023–4 tarihinde Hemedan'ı Buveyhîlerin elinden alarak devleti kuran ve sınırlarını geliştiren İbn Kākūye Fahru'l-Mille Tācu'l-Umme Hüsāmu Emīri'l-Mu'minīn Ebū Ca'fer Şehriyār 'Alā'u'd-Devle Muḥammed b. Rustem Duşmenziyār (hs.414-433/1007-1041),<sup>30</sup>

(2) Onun ölümü üzerine İsfahan tahtına geçen büyük oğlu Zāhīruddīn el-Muvaffak Ebū Mansūr Ferāmerz b. Muḥammed b. Rustem Duşmenziyār (hs.433-455/1041-1063),<sup>31</sup>

(3) Ağabeyi Ferāmerz'e bağlı olarak Nihavend'i yöneten Feleku'd-Devle Ebū Kālīcār I. Gerşāsb b. Muḥammed b. Rustem Duşmenziyār (ö.433-443/1041-1051–2),<sup>32</sup>

<sup>28</sup> El-Bağdādī, *Risāle fī Māhiyyeti'l-Melāl*, § 5.

<sup>29</sup> "Kākūyī" kelimesi Farsça'da "küçük dayı" anlamına gelen "kākūye" kelimesinden türemiştir. Bu kelimenin kullanılma nedeni, devletin kurucusu 'Alā'u'd-Devle Muḥammed'in babası Rustem Duşmenziyār'ın, Buveyhî hükümdarı Mecdu'd-Devle'nin (hs.387-420/997-1029) annesinin dayısı olmasıdır. Ahmet Güner, "Kākūyiler," *TDV İslām Ansiklopedisi*, c.24, s.219. Ayrıca bkz. İbnu'l-Eşīr, *el-Kāmil fī't-Tārīḥ*, tah. 'Umer 'A. Tedmu'ī (Beyrut: Dāru'l-Kitābi'l-'Arabī, 1997), c.7, s.558; İbnu'l-Verdī, *Tārīḥu İbni'l-Verdī* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1996), c.1, s.309.

<sup>30</sup> Abdülkerim Özaydın, "Muḥammed b. Rüstem," *TDV İslām Ansiklopedisi*, c.30, s.567. Ayrıca bkz. İbnu'l-Eşīr, *el-Kāmil fī't-Tārīḥ*, c.7, ss.673-674; İbn Sīnā, *Dānişnâme-i Alāi: Alāi Hikmet Kitabı*, terc. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurum Başkanlığı Yayınları, 2013), s.14.

<sup>31</sup> Bosworth, "Kākūyids," s.466. Ayrıca bkz. İbnu'l-Eşīr, *el-Kāmil fī't-Tārīḥ*, c.8, s.24; İbnu'l-Verdī, *Tārīḥu İbni'l-Verdī*, c.1, s.337.

<sup>32</sup> Bosworth, "Abū Kālījār Garşāsp (I)," *Encyclopaedia Iranica*, c.1, s.328. Ayrıca bkz. İbnu'l-Eşīr, *el-Kāmil fī't-Tārīḥ*, c.8, ss.24, 99; İbnu'l-Fuvaṭī, *Mecma'u'l-Ādāb*, c.3, s.279.

(4) Ferāmerz b. Muḥammed'in ölümünün ardından Yezd ve Eberkūh hâkimi olan 'Alā'u'd-Devle Mu'eyyidu'd-Devle 'Aḍuddīn 'Alī b. Ferāmerz b. Muḥammed b. Rustem Duşmenziyār (hs.455-488/1063-1095),<sup>33</sup>

(5) Babası 'Alī b. Ferāmerz'in, Tutuş b. Alp Arslān'ın (ö.488/1095) safında Sultan Berkyārūk'a (hs.485-498/1092-1104) karşı savaşırken Şafer 488/Şubat 1095 yılında ölmesinin ardından Yezd ve Eberkūh hâkimi olan, risalenin telif sebebi, 'Alā'u'd-Devle 'Aḍuddīn Ebū Kālīcār II. Gerşāsb Ferāmerz b. 'Alī b. Ferāmerz b. Muḥammed b. Rustem Duşmenziyār (hs.488-Cumādā'l-ülā 546 sonrası/1095-Mayıs 1151 sonrası).<sup>34</sup>

Fark edileceği üzere, bu hükümdarlardan (1), (4) ve (5) 'Alā'u'd-Devle, (4) ve (5) 'Aḍuddīn lakaplarını; (3) ve (5) Ebū Kālīcār künyesini; (2) ve (5) Ferāmerz, (3) ve (5) Gerşāsb isimlerini kullanmıştır. Görünen o ki hükümdarların yakın lakap ve isimleri kullanması, öncelikle İslam tarihinin klasik metinlerinde birtakım karmaşaya ve bilgi yanlışlarına yol açmıştır.<sup>35</sup> Yine bu kaynaklar, II. Gerşāsb Ferāmerz b. 'Alī'yi, çoğunlukla Gerşāsb b. 'Alī<sup>36</sup> bazen de Ferāmerz b. 'Alī<sup>37</sup> olarak anmaktadır. İlgili bölümlerde "Gerşāsb" isminin öne çıkma nedeni, kendisi gibi "Ferāmerz" ismine sahip ikinci sıradaki hükümdar ile karıştırılmasını önlemek; üçüncü sıradaki "Gerşāsb" ağabeyine bağlı olarak Nihavend'i yönettiğine göre, "Yezd Emiri

<sup>33</sup> Bosworth, "Alī b. Farāmarz," *Encyclopaedia Iranica*, c.1, s.848. Ayrıca bkz. İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil fī't-Tārīḥ*, c.8, ss.554-555.

<sup>34</sup> Bosworth, "Abū Kālījār Garşāsp (II)," *Encyclopaedia Iranica*, c.1, s.328. Ayrıca bkz. İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil fī't-Tārīḥ*, c.8, s.24.

<sup>35</sup> Örneğin, Şābān 494/Haziran 1101'de, Sultan Berkyārūk'un Bâtînilere karşı yürüttüğü bir harekatta Bâtîni lideri olduğu suçlamasıyla öldürülen bir kişiden İbnu'l-Eşir, "Emir Muḥammed b. Duşmenziyār b. 'Alā'i'd-Devle b. Ebī Ca'fer b. Kākūye"; onu takiben ez-Zehebī, "Emir Muḥammed b. Kākūye" ve İbn Ḥaldūn, "'Alā'u'd-Devle b. Kākūye'nin ardılı (a'ḳāb) Emir Muḥammed" şeklinde bahsetmektedir. Bkz. İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil*, c.8, s.555; ez-Zehebī, *Tārīḥu'l-İslām ve Vefeyātu'l-Meşāhīr ve'l-A'lām*, tah. Beşşār 'A. Ma'rūf (Beyrut: Dāru'l-Garbi'l-İslāmī, 1424/2003), c.34, s.35; İbn Ḥaldūn, *Dīvānu'l-Mubtede' ve'l-Ḥaber fī Tārīḥi'l-'Arab ve'l-Berber*, tah. Ḥalīl Şehāde (Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1408/1988), c.4, s.123. Öncelikle, Kākūyī hanedanında İbnu'l-Eşir'in zikrettiği isme tam olarak uyan birisi yoktur. Eğer bu şahıs, ez-Zehebī'nin tashih ettiği gibi, Kākūyīlerin ilk hükümdarı 'Alā'u'd-Devle Muḥammed ise, onun vefat tarihi Muharrem 433/Ağustos-Eylül 1041'dir (İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil*, c.8, s.24; İbn Ḥaldūn, *Dīvān*, c.4, s.649). Ayrıca, anılan tarihte el-Ḥasen eş-Sabbāḥ (ö.518/1124) yeni doğduğundan veya doğmadığından (A. Özeydin, "Hasan Sabbāḥ," *TDV İslām Ansiklopedisi*, c.16, s.347), Bâtînilik hareketi başlamış değildir. İbn Ḥaldūn'un tashihindeki sorun ise 'Alā'u'd-Devle Muḥammed'in ardılı, Muḥammed isimli bir hükümdarın bulunmamasıdır. Diğer bir örnek olarak ise İbnu'l-Fuvaṭi'nin, *Muḥcetü'r-Tevḥīd* müellifi II. Gerşāsb Ferāmerz b. 'Alī'yi, "Yezd Meliki 'Alā'u'd-Devle 'Aḍuddīn 'Abdullāh b. el-Yezdī" olarak anması verilebilir (*Mecma'u'l-Ādāb*, c.1, s.410).

<sup>36</sup> İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil fī't-Tārīḥ*, c.8, ss.555, 641; İbnu'l-Kiftī, *İnbāhu'r-Ruvāt 'alā Enbāhi'n-Nuḥāt*, tah. Muḥammed Ebū'l-Faḍl İbrāhīm (Kahire: Dāru'l-Fikri'l-'Arabī, 1982), c.3, s.221; İbnu'l-Fuvaṭi, *Mecma'u'l-Ādāb*, c.2, ss.279, 343; ez-Zehebī, *Tārīḥu'l-İslām ve Vefeyātu'l-Meşāhīr ve'l-A'lām*, c.11, s.524; eş-Safedī, *el-Vāfi bi'l-Vefeyāt*, c.5, s.73.

<sup>37</sup> El-Beyhakī, *Tārīḥu Beyhakī*, tah. ve terc. Yūsuf el-Hādī (Dimeşk: Dāru İḳra', 2004), s.410; el-Beyhakī, *Tārīḥu Hukemā'l-İslām*, s.117; İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil fī't-Tārīḥ*, c.8, s.617; İbnu'l-Fuvaṭi, *Mecma'u'l-Ādāb*, c.2, s.340.

Gerşāsb” ile kastedileni netleştirmek düşüncesi olabilir. Fakat gerekçesi ne olursa olsun bu ikilik, bazı muasır kaynakların Gerşāsb b. ‘Alī ve Ferāmerz b. ‘Alī’nin iki ayrı hükümdar olduğunu; ikincinin 513/1119 sonrasında iktidara geçtiğini sanmalarına ve hükümdar sayısını altıya çıkarmalarına yol açmıştır.<sup>38</sup> Yine bu nedenle, Şāhmerdān b. Ebī'l-Ḥayr’a ait *Nuzhetnāme-i ‘Alā’ī*’nin ilkinde, yani Gerşāsb b. ‘Alī’ye ithaf edildiği;<sup>39</sup> ne zaman telif edildiği tam olarak bilinmeyen bu eserin nihaî olarak onun iktidarının bittiği 513/1119 tarihine kadar yazılmış olması gerektiği söylenmiştir.<sup>40</sup>

Bu hatanın merkezinde 513/1119 tarihinin yer alması, II. Gerşāsb Ferāmerz’in başından bu tarihte geçen iki önemli hadise ile ilişkili gözükmektedir. Bunların birincisi, küçük yaşta tahta geçen Irak Selçuklu hükümdarı Maḥmūd b. Muḥammed Tāpār’ın (ö.525/1131) çevresindekilerin etkisiyle hapse atılıp Yezd emirliğinin elinden alınması; ikincisi ise bu sultana karşı, Büyük Selçuklu Sultanı Sencer’in (ö.552/1157) yanında savaşa katılmasıdır. Fakat sonuç itibarıyla o önce hapisten kurtulmayı başarmış; savaşın ardından da galip Sencer tarafından tekrar Yezd emirliği ile görevlendirilmiştir.<sup>41</sup>

El-Beyhakī’nin daha önce alıntılıdığım birinci elden tanıklığını 516/1122–3 tarihli olduğu için göz ardı etsek dahi, tarihî kaynakların II. Gerşāsb Ferāmerz b. ‘Alī’den –yanlış yorumların dayanağının tam aksine– 513/1119 öncesinde Ferāmerz;<sup>42</sup> sonrasında ise Gerşāsb<sup>43</sup> ismiyle bahsedilebilmesi iki ayrı hükümdar değerlendirmesinin yanlışlığını açık biçimde göstermektedir. Lakin en önemli kanıt Kākūyīler döneminden kalma tarihî bir eser vesileyle elde edilmektedir: Ahşap bir minberin üzerine nakşedilmiş kûfî bir yazıda, bu minberin Cumādā’l-ülā 546’da (Ağustos-Eylül 1151), ‘Aḍududdīn Şemsu’l-Mulūk ve’s-Selāṭin ‘Alā’u’d-Devle

<sup>38</sup> Bkz. Eduard von Zambaur, *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l’Histoire de l’Islam* (Hannover: Librairie Orientaliste Heinz Lafaie, 1927), s.217; Güner, “Kākūyīler,” s.220; M. Ebū’l-Mehrīzī, “Siyer-i Ḥayāt-i Ferheng-i-yi Ḥānedān-i Kākūye,” *Faṣḥnāme-i ‘İlmī-Tahkīkī* 1:1 (2004), s.14; ‘Alī M. et-Temīmī, *Duvelu’l-Muslimīn ‘ibra’-t-Tārīḥ* (Beyrut: Beytu’l-İlm li’n-Nābilīn, 2014), s.101.

<sup>39</sup> Bkz. Güner, “Kākūyīler,” s.220; Mehrīzī, “Siyer-i Ḥayāt-i Ferheng-i-yi Ḥānedān-i Kākūye,” s.14.

<sup>40</sup> Cihānpūr, “Tārīḥ-i Te’lif-i Nuzhetnāme-i ‘Alā’ī,” *Nuzhetnāme-i ‘Alā’ī*, tah. Ferheng Cihānpūr (Tahran: Mu’essese-i Muṭāla’āt ve Tahkīkāt-i Ferhengī, 1983–4), s.53; Anna Contadini, “A Wonderful World: Folios From a Dispersed Manuscript of the *Nuzhat-Nāma*,” *Muğarnas* 21 (2004), s.96.

<sup>41</sup> El-Bundārī, *Kitābu Zubdeti’n-Nuṣra ve Nuḥbeti’l-Uṣra*, tah. Martijn T. Houtsma, *Recueil de Textes relatifs à l’histoire des Seldjoudes II: Histoire des Seldjoudes de l’Irāq* (Leiden: E. J. Brill, 1889), s.133; İbnu’l-Eṣīr, *el-Kāmil fī’l-Tārīḥ*, c.8, s.641.

<sup>42</sup> El-Beyhakī, *Tārīḥu Beyhak*, s.410.

<sup>43</sup> İbnu’l-Kıfī, *İnbāhu’r-Ruvāt*, c.3, s.221; İbnu’l-Fuvaṭī, *Mecma’u’l-Ādāb*, c.2, ss.343-344; ez-Zehebī, *Tārīḥu’l-İslām*, c.11, s.524; eṣ-Şafedī, *el-Vāfi bi’l-Vefeyāt*, c.5, s.73.

Gerşâsb b. 'Alî'nin hükümdarlığı esnasında yaptırıldığı yer almaktadır.<sup>44</sup> Bu bilgi II. Gerşâsb'ın 513/1119 sonrasında sağ, yani Gerşâsb ve Ferâmerz isimleriyle anılanın aynı kişi olduğunu ortaya koyduğu gibi; II. Gerşâsb Ferâmerz b. 'Alî'nin 546/1151 yazının sonunda hayatta olduğunu göstermektedir.<sup>45</sup>

Şimdi bu bilgiler vesilesiyle *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl*'in ne zaman telif edilmiş olabileceğine dair bazı çıkarımlarda bulunalım:

II. Gerşâsb Ferâmerz'in doğum tarihine yönelik kesin bir bilgi yoktur. Fakat onun, babası 'Alî b. Ferâmerz'in, Çağrı Bey'in (ö.451/1059) kızı Hâdıce Arslân Hatun'la 469/1076–7 yılındaki evliliğinden,<sup>46</sup> en erken 470/1077–8 yılında doğduğunu söylemek mümkün gözükmektedir.<sup>47</sup> Dolayısıyla, Yezd tahtına geçtiğinde (488/1095) en fazla on sekiz yaşındadır.

El-Bağdâdî, *Risâle*'nin başında, II. Gerşâsb Ferâmerz'i hükümdarlık lakapları ile andığına ve onun himayesi altında olduğunu belirttiğine göre, telif hükümdarlık öncesinde olamaz. El-Bağdâdî 488/1095'te büyük

<sup>44</sup> “*Emera hâzâ'l-minber 'abdun muznib Ebû Bekr b. Muḥammed b. Aḥmed Kalây Şemâne, teḡarruben ilâ'llâh ve racâ'en ilâ rahmeti'llâh, fî zemeni'l-emîr el-ecell es-seyyid el-mu'eyyed el-muzaffer el-mansûr 'Aḡudiddîn Şemsi'l-Mulûk ve's-Selâḡîn 'Alâ'i'd-Devle Gerşâsb b. 'Alî b. Ferâmerz b. 'Alâ'i'd-Devle ḡusâmi emîri'l-mu'minin fî cumâdâ'l-ülâ senete sitt ve e[r]ba'in ve ḡamsi-mi'e.*” (Bu minberi, günahkâr kul Ebû Bekr b. Muhammed b. Aḡmed Kalây Şemâne, Allah'a yaklaşılabilmek için ve Allah'ın rahmetini umarak; Emîr, Yüce, Seyyid, Desteklenmiş, Muzaffer, Başarılı, Dinin Destekçisi, Emirlerin ve Sultanların Güneşi, 'Alâ'u'd-Devle Gerşâsb b. 'Alî b. Husâm Emîri'l-Mu'minin 'Alâ'i'd-Devle için, 546 yılı Cumadâ'l-ülâ'da sipariş etti.) Sheila R. Canby ve diğerleri, *Court and Cosmos: The Great Age of the Seljuqs* (New York, The Metropolitan Museum of Arts, 2016), s.255.

<sup>45</sup> İran edebiyatı ve tarihi uzmanı Bosworth, 'Alî b. Ferâmerz'in Selçukluların Karahıtaylarla 5 Şafer 536/9 Eylül 1141 tarihinde yaptığı Katvân Savaşı'nda öldürüldüğünü ifade eden *Târîḡ-i Yezd*'e istinaden –fakat gerçek kişinin kırk sekiz yıl önce ölen 'Alî b. Ferâmerz olamayacağı; tarih itibariyle bunun oğlu Ferâmerz b. 'Alî olabileceği düşüncesiyle– II. Gerşâsb Ferâmerz'in vefat tarihinin 536/1141 olduğu tahmininde bulunmuştur (Bosworth, “Abû Kâlîjâr Garşâsp (II),” s.328; Bosworth, “Kâküyids,” s.466). Bahsedilen minber üzerindeki yazı, bu tahmini geçersiz kılmaktadır. Diğer taraftan, 546/1151 sonrasında gerçekleşecek vefat ile Sultan Arslân b. Tuğrul döneminde (hs.556-571/1161-1176) Yezd'i II. Gerşâsb'ın iki kızının yönettiği bilgisi (Bosworth, “Kâküyids,” s.466), tarihler itibariyle uyum göstermektedir.

<sup>46</sup> Bkz. İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fî't-Târîḡ*, c.8, s.262; el-Bundârî, *Kitâbu Zubdeti'n-Nuşra ve Nuḡbeti'l-Uşra*, s.52; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tah. 'Alî Şîrî (Beyrut: Dâru İḡyâ'i't-Turâḡi'l-İslâmî, 1988), c.12, s.141.

<sup>47</sup> İki muasır çalışma, bir kaynağa işaret etmeksizin II. Gerşâsb'ın bu evlilikten olduğunu ifade eder. Bkz. Ann K. S. Lambton, *Continuity and Change in Medieval Persia: Aspects of Administrative, Economic and Social History, 11th-14th Century* (London: I. B. Tauris, 1988), s.261; Zekerîya Kitapçı, *Abbâsi Hilâfetinde Selçuklu Hâtuḡları ve Türk Sultanları* (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1994), s.54. İncelediğim çok sayıda ilk el tarihî kaynağa, II. Gerşâsb'ın bu evlilikten olup olmadığı ile ilgili bir bilgiye rastlayamadım. Fakat ben de II. Gerşâsb'ın annesinin Hâdıce Arslân Hatun olduğu kanaatindeyim. Zira Büyük Selçuklu Devleti için hemen hemen hiç önem arz etmeyen Yezd emirliğinin başındaki II. Gerşâsb'ın, Sultan Muhammed Tâpâr ile Sencer'in damadı olmasının ve ölümünün ardından Yezd iktidarına iki kızının geçmesinin gerisinde, annesi vesilesiyle Selçuklu hanedanına akraba olmasından başka geçerli bir neden gözükmemektedir. Ayrıca, 546/1151 itibariyle hayatta olan birisinin, bu evliliğin yani 469/1076–7 yılının öncesinde doğma ihtimali oldukça zayıftır.

ihtimalle otuz üç yaşındadır.<sup>48</sup> *Uyûnu 'l-Enbâ*'daki bir kayıttan, onun bu tarihlerde uzmanlığına müracaat edilecek bir âlim konumunda olmadığı sonucu çıkmaktadır.<sup>49</sup> Ayrıca, risalede, her iki şahıs arasında uzun yıllara dayanan bir tanışıklığın,<sup>50</sup> çok sayıda görüşme ve mektuplaşmanın<sup>51</sup> olduğu ifade edilir. Tüm bu nedenlerden dolayı, 488/1095'ten sonraki yıllarla ilgilenmemiz gerekir.

El-Beyhakî'nin 516/1122–3 tarihli görüşmesi, pek çok önemli detayı barındırmasına karşın, ne el-Bağdâdî'nin II. Gerşâsb için bir risale telif ettiğinden bahsetmektedir ne de *el-Kitābu 'l-Mu'teber*'in yazılmış olduğundan. Bundan, her iki eserin anılan tarihte mevcut olmadığı çıkarımı yapılabilir. *El-Kitābu 'l-Mu'teber* için çıkarımdan daha fazla imkâna sahibiz; zira bu eserin el-Bağdâdî'nin ömrünün sonlarında ve müellif görme duyusunu yitirdikten sonra imla ettirme yoluyla telif edildiği bilinmektedir.<sup>52</sup> *Risâle*'nin içeriği, el-Bağdâdî'nin II. Gerşâsb'ın meclisine katıldığını; aralarında sohbet ve mektuplaşmaların olduğunu ifade etmekteydi –ki bu bilgi el-Bağdâdî'nin şu an adını dahî bilmediğimiz eserlerinin ortaya çıkabileceğine işaret eder– en azından bu sağlık işaretlerinden *Risâle*'nin *el-Kitābu 'l-Mu'teber*'den önce kaleme alındığı sonucuna varmak mümkündür.

*El-Kitābu 'l-Mu'teber*'in eldeki en eski nüshası (Necf, Haydariyye, no.576), el-Bağdâdî'nin isteği üzerine, Şevvâl 538/Nisan-Mayıs 1144 tarihinde asıl nüshadan istinsah edilmiştir.<sup>53</sup> Telif bu tarihi önceleyeceğinden, *el-Kitābu 'l-Mu'teber*'in yazımı 537/1143'ten geç olamaz. Bu bilgi ile el-Beyhakî'nin aktarımlarını birleştirdiğimizde, 517-537/1123-1143 yılları, *Risâle fî Mâhiyyeti 'l-Melâl*'in telifi için uygun bir dönem olarak ön plana çıkmaktadır. Öyleyse, 498-511/1105-1118 yılları arasında telif edildiği anlaşılan<sup>54</sup> *Risâle fî Sebebi Zuhûri 'l-Kevâkib* bu eserden önce kaleme alınmıştır.

<sup>48</sup> El-Beyhakî, el-Bağdâdî'nin güneş yılı ile doksan yaşında iken 547/1152 tarihinde vefat ettiği bilgisini verir (*Târîhu Hükemâ'i 'l-İslâm*, s.152). Dolayısıyla, 453–4/1062'de doğmuştur; 488/1095'te miladi olarak otuz üç yaşındadır.

<sup>49</sup> “Ebü'l-Hasen Sa'îd b. Hibetillâh 489 [1095–6] senesinde sağ idi. Çünkü *et-Telhîşu 'n-Nizâmî* adlı eserinin üzerinde, onun bu tarihli el yazısını gördüm. O, bu kitabı Ebü'l-Berakât'a okutmuştu” (İbn Ebî Uşaybî'a, *Uyûnu 'l-Enbâ*, s.343). Alıntıda Ebü'l-Berakât'ın bu kitabı ne zaman okuduğu ifade edilmemişse de, buradan onun yakın tarihlerde bir tıp öğrencisi olduğu ve bilgi birikimine başvurulacak konumda olmadığı anlaşılmaktadır.

<sup>50</sup> El-Bağdâdî, *Risâle fî Mâhiyyeti 'l-Melâl*, §1.

<sup>51</sup> El-Bağdâdî, *Risâle fî Mâhiyyeti 'l-Melâl*, §3.

<sup>52</sup> İbn Ebî Uşaybî'a, *Uyûnu 'l-Enbâ*, s.375; eş-Şafedî, *el-Vâfi bi 'l-Vefeyât*, c.27, s.178.

<sup>53</sup> Bkz. Ca'fer el-Halîlî, *Mevsû'atu 'l-Atebâi 'l-Mukaddese* (Beyrut: Mu'essesetu'l-A'lâ li'l-Matba'ât, 1987), c.7, ss.231-232; eţ-Şahrâni, *Zeylu Keşfi 'z-Zunûn* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 2008), ss.91-92.

<sup>54</sup> Bkz. Tunagöz, “İslam Bilim Tarihinden Bir Sayfa,” s.50.

### III. Risalenin Elyazmaları

Risalenin tespit edebildiğim mevcut nüshaları, istinsah tarihleri itibariyle şu şekilde sıralanabilir:<sup>55</sup>

1. El-Bağdādī, *Hāzīhi Risāletun fī'l-Melāl li-Ebī'l-Berekāt el-Bağdādī*, Kūm, Kitābhāne-i Bozorg-i Hāzret-i Āyetullāhi'l-'Uzmā Mar'āşī-yi Necefi, no.12388/6, vv.201a-203b. Nesta'līk, [m.y.], [y.y.], 9./15. yüzyıl.

2. El-Bağdādī, *Risāle fī'l-Kelāl li-Evḥadi'z-Zemān Ebī'l-Berakāt eṭ-Ṭabīb*, Tahran, Kitābhāne, Mūze ve Merkez-i Esnād-i Meclis-i Şūrā-yi Millī, no.706/2, ss.162-163. Nesta'līk, müst. 'Abdu'l-Ġanī b. Vecīhuddīn, Dāru's-Saltāna-Ķazvīn, Raceb 1006/1598.

3. El-Bağdādī, *Risāle fī'l-Melāl li-Evḥadi'z-Zemān Ebī'l-Berakāt eṭ-Ṭabīb rahīmeḥullāhu te'ālā*, Meşhed, Kitābhāne, Sāzmān-i Kitābhānehā, Mūzehā ve Merkez-i Esnād-i Āstān-i Ķuds-i Rażavī, no.13134, vv.68b-69a. Nesta'līk, müst. Muḥammed Riḍā, [y.y.], Şa'ban 1065/Haziran-Temmuz 1655

4. El-Bağdādī, *Risāle li-Ebī'l-Berakāt el-Bağdādī fī Māhiyyeti'l-Melāl*, Tahran, Mu'esse-i Kitābhāne ve Mūze-i Millī-yi Melik, no.6188/20, ss.136-143. Nesta'līk, [m.y.], [y.y.], 11./17. yüzyıl.

Yukarıdaki nüshalar el-Bağdādī'nin sağlığında çoğaltılmamıştır. Nüshaların tümü eksiktir; fakat birindeki eksikliği diğerinin tamamlaması tam bir metin oluşturmaya imkân sağlamaktadır. İçlerinde en kapsamlı olanı en eski tarihli Mar'āşī nüshasıdır; risalenin yaklaşık yüzde doksan sekizine tekabül eder. Fakat müstensihinin ferağda (v.203b) “Bu nüshadaki hata ve eksikliği düzeltecek bir nüshaya rastlamamı umut ediyorum” demesinden de anlaşılacağı üzere önemli sorunlar barındırır.

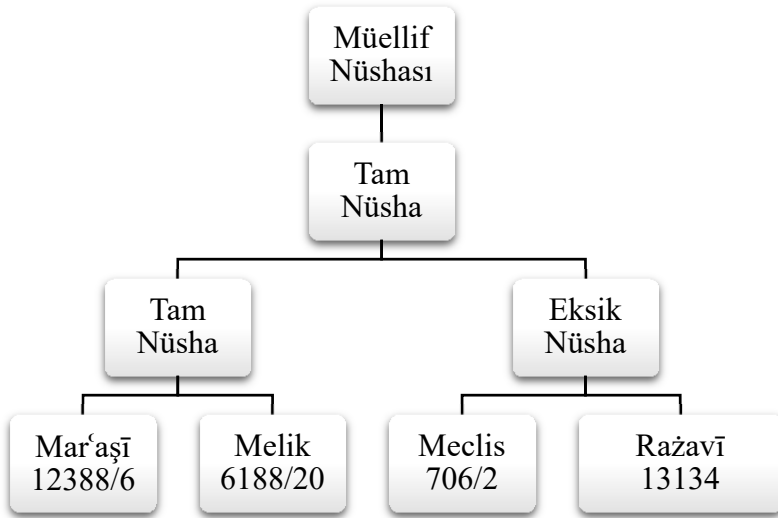
Diğer nüshalar sonraki yüzyıla aittir. İlk nüshaya en yakın metni, en iyi hatta sahip ve en geç tarihli Melik nüshası sunmaktadır. Risalenin yaklaşık yüzde seksenini ihtiva eden nüsha, mevcut kısmı itibariyle en sağlıklı metne sahiptir. Eksik kısım risalenin son beşte birine karşılık gelir. Bu iki nüshadaki eksikliklerin farklı yerlerde olması ve onların farklı kelime tercihlerinde bulunabilmeleri, birbirleriyle doğrudan irtibatlı olmadıklarını göstermektedir. Fakat aralarındaki açık uyum, aynı soy ağacına sahip oldukları yorumunu yapmaya imkân tanımaktadır.

Meclis-i Şūrā-yi Millī nüshası, Rażavī ile birlikte büyük eksikliklere sahip iki nüshadan birisidir. Her iki nüshanın sunduğu metin, risalenin

<sup>55</sup> Dirāyetī, *Fihristivāre-i Destneveştā-yi Īrān*, c.8, s.1183, c.9, s.1243; Dirāyetī & Dirāyetī, *Fihristgān-i Nuşahā-yi Ḥattī-yi Īrān*, c.27, ss.729-730.

yaklaşık yüzde kırkına tekabül eder. İlk nüsha bazı kritik yerlerde doğru kelime tercihleriyle dikkat çekmektedir. Her ikisi, özellikle metnin ilk paragrafında ve birkaç yerde, risale adına anlamlı ilavelere sahip bulduklarından, asıllarının müellif metnine daha yakın bir nüsha olduğu söylenebilir. Söz konusu eksikliğin aynı yerde başlayıp aynı yerde bitmesi, Rażavî nüshasının daha eski tarihli Meclis-i Şürâ-yi Millî nüshasından çoğaltılmış olması ihtimalini akla getirmektedir. Lakin bu iki nüshanın, özellikle risalenin sonunda önemli ölçüde farklılaşması, ortak bir kaynaktan çoğaltılma ihtimalini daha güçlü kılar. Sözü edilen eksiklik metnin anlam bütünlüğünü bozduğundan, ilgili kısmı sehven atlayan bir müstensihin bu duruma neden olduğu söylenebilir.

Mevcut elyazmalarına dayalı bu akıl yürütmeyi şu şekilde tabloştırmak mümkündür:



**Tablo 1:** Yazmaların Soy Ağacı<sup>56</sup>

#### IV. Risalenin İçeriği

Risalenin ilk paragrafı, risalenin konusunu ve telif nedenini açıklar. İki elyazması,<sup>57</sup> II. Gerşâsb Ferâmerz'den gelen talebe, “*el-veledu'l-muvaffak*”

<sup>56</sup> Şekil, mevcut elyazmalarının kökenlerine işaret etmek ve onları aidiyetleri bağlamında sınıflamak amacıyla çizilmiştir. Risalenin tüm elyazmaları yukarıdakilerle sınırlı olmayabilir. Bunların kaynağı olarak gözüken “tam ve eksik nüsha” başlıkları, bir sayıya değil kategoriye karşılık gelir.

<sup>57</sup> Meclis-i Şürâ-yi Millî, no.706/2, s.162; Āstān-i Quds-i Rażavî, no.13134, v.68.

sıfat tamlamasıyla işaret edilen birisinin aracılık yaptığını ifade eder; fakat bu şahsın açık kimliğini belirtmez. Söz konusu atfın mümkün iki anlamı da içerdiğini; yani başarılı olduğu ifade edilen gencin *Muvaffakuddîn* gibi bir isme sahip olduğunu sanıyorum. El-Bağdādî'nin bilinen öğrencileri arasında buna yakın isimli birisi yoksa da,<sup>58</sup> onunla irtibatlı olan tabip Muvaffakuddîn Es'ad b. İlyās b. Circīs el-Mitrān'ın (ö.587/1191) aradığımız kişi olma ihtimali yüksektir. El-Bağdādî'nin uyguladığı bir tedaviden bahseden rivayetin zincirinde adının geçmesi; onun öğrencisi Muhezzebuddîn en-Nakkāş'tan tıp okuması; öğrenciliğinin önemli bir kısmının Bağdat'ta geçmesi; zeki, yetenekli ve başarılı birisi olarak bilinmesi;<sup>59</sup> 587/1191 yılındaki vefatının risalenin telif edildiği dönemde genç yaşta olacağına işaret etmesi gibi hususlar, bu tahminin doğruluğu lehinde değerlendirilebilir.<sup>60</sup>

Giriş cümlelerinden, el-Bağdādî'nin zikredilen talebe hemen icabet etmediği, mesele üzerinde mesai harcayarak risaleyi sonradan telif ettiği ve hamisi II. Gerşāsb'a gönderdiği anlaşılmaktadır.

El-Bağdādî'nin incelemesi risalenin ikinci paragrafı ile başlar. Filozof, açıklamalarında devrinin mantık, gökbilim, tıp ve psikoloji müktesebatını ustalıkla kullanır; bunları birbirini tamamlayıcı bir bütün haline getirerek ve psikoloji sahasındaki birikimi eleştirel değerlendirmeye tâbi tutarak özgün bir perspektife ulaşır.

El-Bağdādî, II. Gerşāsb gibi, önceki filozofların usancı ve nedenlerini ayrıntılı biçimde incelemediklerini düşünmektedir. Filozofun söz konusu kaynaklara itirazı, (1) usanç ile yorgunluğu özdeşleştirmek; (2) nefsin idrak işlemini yanlış yorumlamak; (3) kavram açıklamasıyla yetinip esasa ilişkin şeyler söylememek şeklinde özetlenebilir.<sup>61</sup>

El-Bağdādî'nin ilk iki itirazının esas muhatabının, bu görüşleri çeşitli eserlerinde açıkça ifade eden İbn Sīnā olduğunu sanıyorum.<sup>62</sup> Üçüncü

<sup>58</sup> El-Bağdādî'nin ismi bilenen öğrencileri şunlardır: (1) Ebû'l-Kāsim Maḥmūd b. 'Azīz el-'Ārifī el-Ḥārizmī el-Kātibī (ö.521/1127); (2) Muhezzebuddîn Ebû'l-Ḥāsen 'Alī b. Ebī 'Abdillāh b. 'Isā b. Hibetillāh en-Nakkāş (ö.544/1149); (3) İshāk b. İbrāhīm b. 'Azrā (ö. ykl.553/1158); (4) Yūsuf b. Muḥammed b. 'Alī b. Ebī Sa'd el-Bağdādī (ö.557/1162'den sonra); (5) Sa'īd b. el-Mubārak b. 'Alī b. Abdillāh b. Sa'īd (ö.569/1173) (6) Semev'el b. Yahyā b. 'Abbās el-Mağribī (ö.570/1180); (7) Yahyā b. 'Alī b. el-Faḍl b. Hibetillāh (ö.595/1198). Bkz. Tunagöz, "Ebû'l-Berakāt el-Bağdādī'de Tanrı Düşüncesi," ss.23-24.

<sup>59</sup> Bkz. İbn Ebī Uşaybī'a, *'Uyūnu'l-Enbā'*, ss.375, 651-652; ez-Zehebī, *Tārīhu'l-İslām*, c.12, s. 831; eş-Safedī, *el-Vāfi bi'l-Vefeyāt*, c.9, ss. 26.

<sup>60</sup> İbnu'l-Mitrān'ın doğum tarihinin bilinmesi, risalenin telif tarihine ilişkin daha kesin konuşma imkânı sunabilirdi. Maalesef, hayatı hakkında bilgi veren kaynaklarda doğum tarihine ilişkin bir kayda rastlayamadım.

<sup>61</sup> El-Bağdādī, *Risāle fi Māhiyyeti'l-Melāl*, §.2.

<sup>62</sup> Bkz. İbn Sīnā, *el-İşārāt ve'l-Tenbīhāt*, ss.239-241; İbn Sīnā, *en-Necāh*, ss.327-330.



itirazında filozoflara atfettiği “kalbin kanının intikam ateşiyle yanıp tutuşması” şeklindeki öfke tanımı, Aristoteles'ten el-Ğazzālī'ye kadar çok geniş bir düşünür kadrosu tarafından kullanılmıştır.<sup>63</sup> Fakat usanca dair yeterince inceleme yapılmamış olması temel tespiti olduğuna göre, onun buradaki değerlendirmesinde yine İbn Sīnā metinlerini merkeze aldığı söylenebilir.<sup>64</sup> Fakat bir diğer aday, Ebū Ḥayyān et-Tevhīdī'nin (ö.414/1023) İbn Miskeveyh'e (ö.421/1030) sorduğu ilmi/felsefi soruların cevaplarını barındıran *el-Hevāmil ve's-Şevāmil* isimli eser olabilir. Zira bu kitapta, risalenin içeriğine yakın pek çok psikolojik meseleyle ilgilenilmesine karşın, doğrudan ‘melāl’ kavramına ve sorununa yer verilmemiş, el-Bağdādī'nin aradığı çözüm sunulmamıştır.<sup>65</sup>

El-Bağdādī'ye göre, yorgunluk bedeni ve nefsi etkilemektedir; fakat usanç ile özdeş değildir. Usanç, nedenlerinden birisi yorgunluk olabilen daha genel bir kavramdır. Bedensel bir sorun olan yorgunluğun nedeni bir organın sürekli kullanılmasıdır. Nefsî bir sorun olan usanç ise insanın hep aynı şeyleri yapması, aynı şeylerle ilgilenmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Örneğin, gözün sürekli kullanılması gözün yorulmasına; gözün sürekli aynı şeylere bakması ise insanın usanmasına nedendir. Yorgunluk, yorulan organın dinlenmesiyle; usanç ise insanın eski ilgilerini bir kenara bırakıp başka şeylere yönelmesi ile ortadan kalkmaktadır.<sup>66</sup>

El-Bağdādī, usancı, bir şeyi sevenin, o şeyi sevmemeye başlaması ve ondan uzak durması olarak tasvir eder. Ayrıca, usancın, nefsin yalın hallerinden olduğu için tanımlanamayacağını; sıcak bir şeyin sıcaklığının algılanması gibi, sadece tecrübî olarak bilinebileceğini ekler.<sup>67</sup> Ona göre,

<sup>63</sup> Bkz. Aristoteles, *Fī'n-Nefs*, terc. İshāk b. Huneyn, tah. 'Abdurrahmān Bedevī (Beyrut: Dāru'l-Kalem, tsz.), s.6; Ebū Ḥayyān et-Tevhīdī, *el-Hevāmil ve's-Şevāmil*, tah. Ahmed Emīn & Ahmed Şakr (Kahire: Lecnetu't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1951), s.92; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlāk*, tah. 'Imād el-Hilālī (Bağdat: Menşürātu'l-Cemel, 2011), s.421; İbn Sīnā, *en-Necāh*, ss.156, 159; İbn Sīnā, *Maniḳu'l-Meşrikiyyin* (Kum: Menşürātu Mektebeti Äyetullāhi'l-Uzmā el-Mar'aşı en-Necefī, 1985), s.40; el-Ğazzālī, “Faşlu't-Tefriḳa,” *Mecmū'atu Rasā'ili'l-İmām el-Ğazzālī*, tah. İbrāhīm E. Muḥammed (Kahire: el-Mektebetu't-Tevfiḳiyye, tsz.) içinde, s.260.

<sup>64</sup> Bkz. İbn Sīnā, “e't-Tabī'iyyāt: en-Nefs,” *eş-Şifā'*, tah. İbrāhīm Medkūr ve diğerleri (Kum: Mektebetu Äyetillāh el-Mar'aşı, 1404/1984), c.2, s.195; İbn Sīnā, *en-Necāh*, s.368; İbn Sīnā, *el-Mebde' ve'l-Me'ad*, tah. 'Abdullāh Nūrānī (Tahrān: Mu'essese-i Muṭāla'āt-i İslāmī-yi Dānişgāh-ı McGill Şu'be-i Tihrān, 1984), s.125. İbn Sīnā'nın meşhur tıp eseri *el-Ķānūn*'da “melāl” kavramı ve sorunu yer almamaktadır. Bkz. İbn Sīnā, *el-Ķānūn fī'l-Ṭibb*, tah. Muḥammed E. eđ-Dānāvī (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 1420/1999.

<sup>65</sup> Bkz. et-Tevhīdī, *el-Hevāmil ve's-Şevāmil*, ss.44-45, 91-94, 110-112, 296-298.

<sup>66</sup> El-Bağdādī, *Risāle fī Māhiyyeti'l-Melāl*, § 4.

<sup>67</sup> El-Bağdādī, *Risāle fī Māhiyyeti'l-Melāl*, § 5.

usanç nefretten de farklıdır. Çünkü nefret, nefret edilen şeye fiilî bir tepki anlamına gelirken; usanç tam aksine, mutlak bir ilgisizliktir.<sup>68</sup>

Filozof usancın mahiyetini açıkladıktan sonra, onun nedenlerini irdeler. Usancın genel bir nedeni ve birkaç özel nedeni olduğunu söyler. Daha sonra bunların ilkinin usandıran şey bakımından yapılan açıklama; ikincisini usanan kişi bakımından yapılan açıklama şeklinde farklı bir tasnifle takdim eder.<sup>69</sup>

Risalenin ilgili pasajlarından, genel nedenin ‘tekrarlanan tecrübelerin insanın nefsinin usanmasına müsait zemin hazırlaması’ olduğu sonucu çıkmaktadır. Fakat filozof usancı, usanılan, ister bir görüntü ister bir ses ister bir düşünce olsun, idrakin ardından oluşan bir his olarak değerlendirdiğinden, usancın genel nedenini insan nefsi ve idrak potansiyeli çerçevesinde açıklar: “Genel neden, insan nefsinin, insanın doğası gereği idrak etmeyi arzuladığı tüm şeyleri idrak etmekte hem yeterliğe hem de güçlüğe sahip olmasıdır.” Ona göre, bundan dolayı insan, hemen her şeyi bilmek ister; fakat bunu başaramaz. Birkaç şeyi bilmek ister; fakat bunu aynı anda gerçekleştiremez. Sadece bir şeyi bilmekle yetinmek zorunda kalır; fakat bu durumda da diğer şeylerin bilgisinden mahrum kalır ve zamanla o şeyden usanır.<sup>70</sup>

Filozof, bunun ardından, göksel nefslerin gök kürelerini ve içindekileri farklı konumlara doğru hareket etmesinin gerisinde de usancın yer aldığını belirterek insan nefsleri ile göksel nefsler arasında benzerlik kurmaktadır.<sup>71</sup> Fakat aralarındaki fark, göksel nefslerin usancına konu olan şeylerin birbirlerine benzer olması, diğer taraftan insan nefsinin idrak nesnelere ise ona uygunluğunun çeşitli düzeylerde olmasıdır. Ona göre, insan nefsinin bazı şeylerden çok yavaş; bazı şeylerden çabucak usanması da, bu şeylerin nefse uygunluk derecesinden kaynaklanmaktadır.<sup>72</sup>

Özel nedenlere gelince, bunları (1) sırf nefs kaynaklı olanlar ve (2) beden kaynaklı olanlar şeklinde ikiye ayırır. Yine bu iki nedenin, (1a) nefsin yücelik (*şeraf*) ve (1b) nefsin zekâ düzeyinin usanmaya etkisi ile (2a) hastalıkların ve (2b) vücut sıvılarının/salgılarının (*aḥlāt*) dengesizliğinin usanmaya etkisi bağlamında kendi içinde ikiye ayrıldığını belirtir.<sup>73</sup>

<sup>68</sup> El-Bağdādī, *Risāle fī Māhiyyeti 'l-Melāl*, § 6.

<sup>69</sup> El-Bağdādī, *Risāle fī Māhiyyeti 'l-Melāl*, § 6.

<sup>70</sup> El-Bağdādī, *Risāle fī Māhiyyeti 'l-Melāl*, § 6.

<sup>71</sup> El-Bağdādī, *Risāle fī Māhiyyeti 'l-Melāl*, § 6.

<sup>72</sup> El-Bağdādī, *Risāle fī Māhiyyeti 'l-Melāl*, § 6.

<sup>73</sup> El-Bağdādī, *Risāle fī Māhiyyeti 'l-Melāl*, §§ 6-7.

Ona göre, yüce nefis yüce şeylerle ilgilenmeye yatkındır; kendisinden aşağıdaki bir şeyden çabuk, kendisinden değerli bir şeyden çok yavaş usanır. Hatta en yüce mevcut olan Tanrı'yı idrak/müşahede ediyorsa usanma söz konusu olmaz. Onun bu son tespitinde İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yağzân* risalesinden istifade etmesi<sup>74</sup> ve ismini vermediği kaynağını “erdemiyle ünlü kişi” olarak nitelemesi dikkat çekicidir.<sup>75</sup> Bu durum, öncelikle el-Bağdâdî'nin Yeni-Eflatuncu/Meşşâî nefis tasavvuruna yakın bir perspektife sahip olduğunu gösterir. Diğer taraftan, böylesi bir övgüde bulunabildiğine göre, İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerin gerisindeki etkenin İbn Sînâ düşmanlığı değil, aksine hakikati ortaya koyma çabası olduğu açığa çıkar. Nitekim *el-Kitābu 'l-Mu'teber*'de, İbn Sînâ'yı “eş-Şeyhu'r-Ra'is”<sup>76</sup> olarak anmaktan da imtina etmeyecektir.

İkinci neden nefsin zekâ düzeyidir. El-Bağdâdî'ye göre, usanmak ile nefsin zekâsı arasında doğrudan bir ilişki vardır. Zeki nefis, ilgilendiği şeyi daha çabuk ihata ettiği için ona olan ilgisini çabucak kaybetmektedir. Zeki bir insanın içeriğini özümlediği kitabı bir daha eline almak istememesinin nedeni tam olarak budur. Daha geç kavrayan bir nefis ise idrak nesnesini uzun sürede ihata edeceğinden, uzun bir süreçte usanacaktır.<sup>77</sup>

El-Bağdâdî sırf nefis kaynaklı yukarıdaki nedenlere yönelik açıklamalarının ardından çabuk usanmaya ayrıca değinir ve bunun bir nedeninin “nefsin zayıflığı ve yavaş çalışması” (*li-da'fi'n-nefs ve ibtâ'i*<sup>78</sup> *kuvvetihâ*) olduğu yorumunu yapar:

Çabuk usanma bazen nefsin zayıflığı ve gücünün yetersizliği nedeniyle oluşur. Bu bazen ilintisel (*bi'l-'arağ*) olarak ortaya çıkar. İnsan bazen sevdiği şeyleri elde ederken, bunun öncesinde, bu esnada veya bunun sonrasında hoşlanmadığı şeylerle de karşılaşır. Güçlü nefis bu olumsuzluklardan daha az etkilenir, ona karşı daha sabırlı ve daha tahammüllüdür. Zayıf nefis ise bunun tam tersidir; sevdiği şeyleri elde etmeye çalışırken bu olumsuzluklarla karşılaşarsa sevdiği şeye ilgisini kaybeder ve bu nedenle ondan vazgeçer.<sup>79</sup>

<sup>74</sup> “O'nun güzelliğinden bir yansımayla tanık olan ve O'nu bir an dahi müşahede edebilen kimse gözünü O'ndan asla alamaz.” İbn Sînâ, “Hayy b. Yağzân,” *Hayy b. Yağzân li-İbn Sînâ ve İbn Tufeyl ve es-Suhraverdî* (Dimeşk: Dâru'l-Medâ li'ş-Şekâfe ve'n-Neşr, 2005) içinde, s.53.

<sup>75</sup> El-Bağdâdî, *Risâle fî Mâhiyyeti 'l-Melâl*, § 6.

<sup>76</sup> El-Bağdâdî, *el-Kitābu 'l-Mu'teber*, c. 3, ss.70, 82.

<sup>77</sup> El-Bağdâdî, *Risâle fî Mâhiyyeti 'l-Melâl*, § 7.

<sup>78</sup> Diğer üç nüshanın aksine Mar'aşî nüshası *ibtâ'* kelimesinin yerine *ibtâl* kelimesini kullanır (v.203a). Bu nüshaya göre anlam “nefsin gücünün olmaması” olacaktır.

<sup>79</sup> El-Bağdâdî, *Risâle fî Mâhiyyeti 'l-Melâl*, § 7.

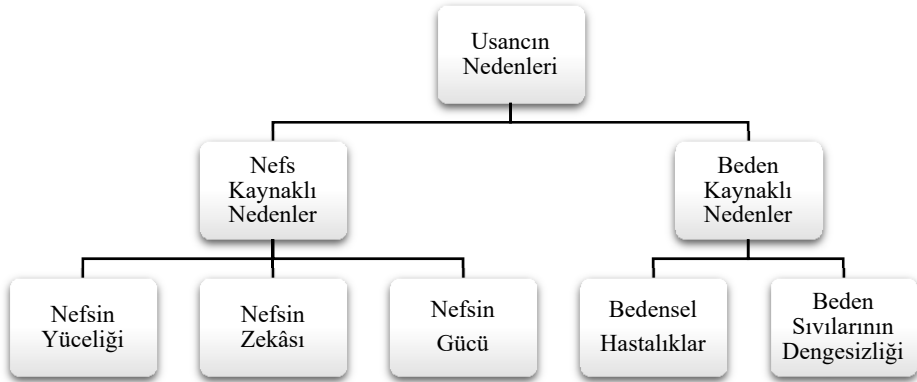
Filozof nefis kaynaklı nedenleri daha önceden ikiyle sınırladığına göre, “nefsin zayıflığını ve gücünün yetersizliğini” bir üçüncü neden olarak değerlendirmemiş olmalıdır. Hatta filozofun bu nedeni çabuk usanmayla ilişkilendirmesi ve ilintisel olarak ortaya çıktığına yönelik atfı tutarlılık adına bir destek olarak da değerlendirilebilir. Fakat bunun çok iyimser bir yaklaşım olacağı kanaatindeyim. Zira usanmayı insan doğasının bir gerçeği ve insanı usanmaya meyilli bir canlı olarak değerlendiren el-Bağdādī, risalede usanmamayı değil usanmayı konu edinmekte ve usanmanın nedenlerine ilişkin açıklamalarını usanmanın çabukluğu-yavaşlığı üzerine yoğunlaştırmaktadır. Dolayısıyla, çabuk usanmaya olan vurgu, bu üçüncünün bağımsız bir neden olmasını engelleyecek güçte değildir. Ayrıca, bazen ilintisel olarak ortaya çıkan bizzat da ortaya çıkabileceğine ve “nefsin zayıflığı ve yavaş çalışması”, “nefsin yüceliği” ve “nefsin zekâsı” bağlamlarından farklı olduğuna göre, söz konusu açıklamaların sonuç olarak üçüncü bir nedene (1c) kapı araladığını söylemek mümkündür.

El-Bağdādī'nin beden kaynaklı nedenlere yönelik açıklaması, bedendeki sorunların insan nefsinin etkilemesi, bunun da insanda usanmaya yol açması şeklinde özetlenebilir. Ona göre, ateşli hastalıklar veya kaygı, korku, keder gibi psikolojik durumlar insanın tahammül gücünü zayıflattığından usancın kısa sürede ortaya çıkmasına neden olur. Klasik İslam tıbbının dört sıvı/salgı teorisinden (*el-ahlātu'l-erba'a*)<sup>80</sup> destek alan el-Bağdādī, usancın son nedeninin, vücuttaki kara ve sarı safra oranının olması gereken düzeyin üstüne çıkması olduğunu ifade eder.<sup>81</sup> Kısaca, bu iki sıvının baskınlığı çabuk usanmanın bir diğer nedenidir.

Onun usancın nedenlerine ilişkin açıklamalarını aşağıdaki gibi tablolandırmak mümkündür:

<sup>80</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sīnā, *el-Ḳānūn fī'l-Ṭıbb*, c.1, ss.28-35; Ayşegül D. Erdemir, “Ahlāt-ı Erbaa,” *TDV İslām Ansiklopedisi*, c.2, s.24.

<sup>81</sup> El-Bağdādī, *Risāle fī Māhiyyeti'l-Melāl*, § 7.



**Tablo 2:** el-Bağdâdî'ye Göre Usancın Nedenleri

Daha önce, iç idrak güçleriyle ilgili açıklamalarda, *el-Kitābu 'l-Mu'teber* ile *Risāle fî Mâhiyyeti 'l-Melâl* arasında yakın bir ilişkinin bulunduğu ifade edilmişti. Fakat risalenin tartıştığı diğer hususlar özelinde, bu yakınlığın aynı düzeyde sürdüğünü söylemek güçtür. Risalenin incelediği meseleye özel bir ilgi göstermeyen *el-Kitābu 'l-Mu'teber*, usanç sorununa doğrudan temas etmediği gibi, risalenin ulaştığı sonuçları da çok dolaylı biçimde kullanmaktadır:

Usancın nedenine yönelik açıklamalardan birisi, gök kürelerinin sürekli hareketine yönelik bir izah vesilesiyle ortaya çıkar. Klasik dönem kozmolojisinin esaslarına bağlı olan el-Bağdâdî, bu kabulüne dayanak olarak usanma ve yorulmanın, birbiriyle çelişen/birbirine zıt güçlere sahip nefis türleri için söz konusu olduğunu belirtir. Ona göre, gök kürelerini hareket ettiren göksel nefisler bu tanıma uymadığından, sürekli hareketin önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır.<sup>82</sup>

Bir diğer açıklama, Tanrı'nın bilgisinin kapsamına yönelik inceleme, klasik terminoloji ile cüz'iyât tartışması içerisinde yer alır. Bu kez Aristoteles'in, Tanrı'nın birbiri ardınca bir şeyleri bilmesinin, yani kendi dışındaki şeylerin bilgisine sahip olmasının onun için yorgunluk üreteceği

<sup>82</sup> "Hareket edenler içerisinde yorulanlar, yalnızca kendilerinde zıt güçler (*el-kuvā el-muteḍāde*) bulunanlardır. (...) Bu durum gökyüzü için geçerli olmadığından, onun ne usanması ne de yorulması söz konusudur. (...) Yorgunluk ve usanç, yalnızca güçlerin çelişmesi (*li-ihtilāfi 'l-kuvā*) nedeniyle ortaya çıkar." Bkz. el-Bağdâdî, *el-Kitābu 'l-Mu'teber*, c.3, s.115.

iddiasını<sup>83</sup> ele alan filozof; bu pasajda da, yorgunluk ve usancın nefsteki güçlerin çelişmesiyle ortaya çıktığını ve Tanrı için böyle bir şeyin asla düşünülmemeyeceğini ifade eder.<sup>84</sup>

Yukarıdaki iki açıklamada esas ilgi, insan nefsinin göksel nefler ve Tanrı ile farkı üzerinedir ve bu husus filozof tarafından nefsin tabiatındaki sorunlara, yani sahip olduğu güçler arasındaki zıtlıklara ve çelişkilere atıfla izah edilmektedir. Bu atfı sadece lafzî olarak ele alırsak *el-Kitābu'l-Mu'teber*'in nefis kaynaklı dördüncü bir nedenden bahsettiği sonucuna varabiliriz. Fakat temel vurgu insan nefsinin gücünün sınırları üzerine olduğundan, yukarıdaki ifadelerin (1c) “nefsin gücü” başlığı altında değerlendirmenin daha uygun olacağı kanaatindeyim. Yine bu pasajda yorgunluk ile usanç kavramlarının bir arada yer alması, onların özdeş olduklarına değil, benzer nedenlerle oluştuklarına işaret etmektedir.

Usancın nedenine yönelik üçüncü ve sonuncu açıklama, insan fillerinin amaçlılığına yönelik inceleme içerisinde ortaya çıkar. İnsanın iradî fiillerinin bir gayeye matuf olduğunu, hatta abes olduğu düşünülen fillerde bile dolaylı bir gayenin olduğunu ifade eden pasaj; devamında usanca, bedensel hallerin yeknesak olmamasını ve sürekli değişmesini neden gösterir.<sup>85</sup> Bu açıklamanın beden kaynaklı nedenler kategorisiyle ilişkili olduğu açıktır. Ayrıca, ilgili bölümün, içerik ve üslup açısından risale ile daha yakın bir irtibata sahip olduğu görülmektedir.<sup>86</sup>

*Risāle fî Māhiyyeti'l-Melāl*'in sonraki kaynaklara etkisine gelince, Celāluddīn ed-Devvānī'nin (ö.908/1502) Mar'āşī nüshasını (no.12388) incelediği ve bu nüshada bazı tashihler yaptığı bilinmektedir.<sup>87</sup> Dolayısıyla, onun bu mecmuada yer alan risaleyi incelediği ve muhtevasına aşına olduğunu söylenebilir. Fakat risalenin onun fikir dünyasına tesir ettiği yorumunu yapmaya olanak sağlayacak herhangi bir veri elde edebilmiş değilim. Yine, incelediğim çok sayıdaki felsefî ve tıbbî kaynakta risalenin

<sup>83</sup> Bkz. Aristoteles, “Metaphysics,” terc. William D. Ross, *Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1995) içinde, c.2, s.1698; İbn Ruşd, *Tefsīru Mā Ba'de'l-Tabī'a*, tah. Maurice Bouyges (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1938), c.3, s.1692.

<sup>84</sup> “Yorgunluk, ne eylemlerimizin birbiri ardınca gelmesinden dolayı ne de eylemlerimizin birbirlerine eşlik etmelerinden dolayı ortaya çıkar. Aksine o, bir şeye yönelmemiz ve bir şeyi düşünmemiz nedeniyle, uzuvlarımızı ve ruhlarımızı, onların cevherlerindeki doğanın gerekleriyle çelişen (*tuḥālifu muḳteḏā'l-ṭabī'a*) bir hareketle hareket ettirmemizden dolayı ortaya çıkar.” Bkz. el-Bağdādī, *el-Kitābu'l-Mu'teber*, c.3, s.79.

<sup>85</sup> “Usanç, tek düze olamayan bedensel hallerden dolayı nefste oluşur. Nefs bunların birisinden diğerine geçer; ilgilenmediğini bırakmaktan, yeni hedefine kavuşmaktan keyif alır.” Bkz. el-Bağdādī, *el-Kitābu'l-Mu'teber*, c.3, s.114.

<sup>86</sup> Bkz. el-Bağdādī, *Risāle fî Māhiyyeti'l-Melāl*, §§ 3, 4, 7.

<sup>87</sup> <http://www.aghazorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=181808> (17.07.2016).

adına rastlayamadığım gibi, içeriğinin etkisine de şahit olamadım. Bu durumun, risale nüshalarının İslam entelektüel muhitinde yeterince yaygınlaşmaması ve/veya usanç konusunun ilgi çekmemesi nedeniyle ortaya çıkması mümkündür.

## V. Tahkik ve Çeviri Yöntemi

Tahkikte kullanılan nüshaların simgeleri ve kayıt numaraları şöyledir:

1. (ر) : Kitābhāne-i Mar'aşī-yi Necefi, no.12388/6, vv.201a-203b.
2. (م) : Kitābhāne-i Meclis-i Şūrā-yı Millî, no.706/2, ss.162-163.
3. (ض) : Kitābhāne-i Āstān-i Kuds-i Rażavî, no.13134, vv.68b-69a.
4. (ك) : Kitābhāne-i Millî-yi Melik, no.6188/20, ss.136-143.

Tahkiki, küçük bazı değişikliklerle, İslam Araştırmaları Merkezi'nin yöntemi doğrultusunda yaptım.<sup>88</sup> Yöntemi şu şekilde özetleyebilirim:

Nüshalarda bir kelime veya kelime grubu farklılaştığında, tercih ettiklerimi metin içine aldım, tercih etmediklerime dipnotta işaret ettim. Farklılaşmalarda, hangi nüshanın/nüshaların teklifi metin açısından daha uygun ise ona/onlara tâbi oldum. Nüshalar arası fazlalıkları "+", eksiklikleri "-" işareti ile gösterdim.

Nüshalardaki imla ve nahiv tercihleri, günümüz Arapça imla ve nahiv tercihleriyle çeliştiğinde günümüz kullanımını esas aldım. Örneğin "بسايط" (*besāyit*) ve "ليس آلاتها" (*leyse ālātuhā*) kullanımlarının yerine, "بسايط" (*besā'it*) ve "ليست آلاتها" (*leyset ālātuhā*) yazdım. Bu yerlerde, dipnot sayısını artırmamak için nüshalardaki duruma işaret etmedim.

Kullanılan nüshaların varak/sayfa sonlarını köşeli parantez ile metinde belirttim. Metni, anlaşılabilirliği artırmak için uygun paragraflara ayırdım ve her bir paragrafı numaralandırdım. Gerekli yerlerde dipnotta açıklamalar yaptım. Karışıklık olabilecek yerlerde okumayı kolaylaştırmak için harekelere yer verdim. Müstensihin sayfa kenarında veya satır üstünde yaptığı düzeltmelere "صح هـ" kaydıyla işaret ettim.

Çeviriye gelince, bu bölümde eleştirel metindeki nüsha farklılıklarına yer vermedim. Arapça metindeki paragraftandırmayı takip ettim. Anlaşılır bir Türkçe kullanmaya çalıştım ve metne elden geldiğince sadık kaldım. Fakat Arapça metne harfiyen uymanın anlaşılabilirlik açısından sıkıntı ürettiği birkaç yerde kısmen serbest davrandım.

<sup>88</sup> Bkz. İSAM, "Yazma Eserlerin Tahkikinde Takip Edilecek Esaslar," [http://www.isam.org.tr/index.cfm?fuseaction=objects2.detail\\_content&cid=64](http://www.isam.org.tr/index.cfm?fuseaction=objects2.detail_content&cid=64) (17.07.2016).

## Sonuç

Bu makalede, usanç duygusunun oluşum nedenlerini açıklamayı konu edinen, Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî'ye ait *Risāle fî Māhiyyeti'l-Melāl* (Usancın Mahiyeti Hakkında Risale) adlı eser incelenmiş, tahkik edilmiş ve Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Risalenin elyazmalarının el-Bağdâdî isminde ittifak etmesi, eserin telif gerekçesi ve telif edildiği kişiye dair elyazmalarında verilen bilgilerin tarihî verilerle örtüşmesi, risale ile el-Bağdâdî'nin temel eseri *el-Kitābu'l-Mu'teber* arasındaki içerik yakınlığı, bu meçhul eserin Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî ait olduğunu göstermektedir.

Risalenin, Kākūyî hanedanının beşinci üyesi II. Gerşâsb Ferāmerz b. 'Alî'nin talebiyle kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bu talebe tabip İbnu'l-Miṭrān'ın aracılık yaptığı ve eserin 517-537/1123-1143 yılları arasında telif edildiği güçlü bir ihtimal olarak zikredilebilir.

El-Bağdâdî'nin usanç ve nedenlerine ilişkin şu sonuçlara ulaştığı görülmektedir: Usanç, bir şeyi sevenin, o şeyi sevmemeye başlaması ve ondan uzak durmasıdır. Nefsin yalın hallerinden olduğu için eksiksiz biçimde tanımlanamayan, sadece tecrübî olarak bilinebilen bir kavramdır. Sıklıkla yorgunluk karıştırılmaktadır; fakat yorgunluktan farklı ve ondan genel bir kavramdır. Bedende ortaya çıkan yorgunluğun nedeni bir organın sürekli kullanılmasıdır. Nefsî bir sorun olan usanç ise insanın hep aynı şeyleri yapması, aynı şeylerle ilgilenmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Usancın genel bir nedeni ve birkaç özel nedeni bulunmaktadır. Genel neden, tekrarlanan tecrübelerin insanın nefsinin usanmasına müsait zemin hazırlamasıdır. Özel nedenler, sırf nefis kaynaklılar ve beden kaynaklılar olmak üzere ikiye ayrılır. Nefsin yüceliği, nefsin zekâ düzeyi ve nefsin gücü ilk grubun; hastalıklar ve vücut sıvılarının dengesizliğini ikinci grubun türleridir.

El-Bağdâdî'nin, açıklamalarında devrinin mantık, gökbilim, tıp ve psikoloji birikimini ustalıkla kullandığı; bunları birbirini tamamlayıcı bir bütün haline getirerek özgün bir perspektife ulaştığı tespit edilmiştir. Ayrıca, onun risale içindeki birtakım görüşlerinin, İbn Sīnā'nın bazı düşünceleri üzerine eleştiriler içerdiği görülmektedir.

Ayrıca, makale vesilesiyle, İslam felsefe ve bilim tarihi açısından önemli birkaç yayının yapılmasının gerektiği ortaya çıkmaktadır: el-Bağdâdî'nin yayımlanmamış tıbbî eserlerinden *el-Berşe'asā* ve *Emīnu'l-Ervāḥ*'ın bilimsel neşri ve çevirisi; İslam tıp tarihine yönelik kapsamlı bir eserin yazılması; *el-Kitābu'l-Mu'teber*'in titiz bir tahkikle beraber Türkçe'ye tercümesi; *eş-Şifā*'nın “en-Nefs” bölümünün Türkçe'ye çevirisi.



**KAYNAKÇA**

- Aristoteles. "Metaphysics," terc. William D. Ross, *Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, (ed.) Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1995) içinde, c.2, ss.1552-1728.
- . *Fî'n-Nefs*. Terc. İshâk b. Huneyn. Tah. 'Abdurrahmân Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Çalem, tsz.
- el-Bağdâdî, Ebû'l-Berakât. *Kitâbu Şahîhi Edilleti'l-Naql fî Mâhiyyeti'l-Aql*, tah. Aĥmad al-Çayyib, "Un traité d'Abû l-Barakât al-Bağdâdî sur l'intellect: (*Kitâb Şahîh Adillat al-Naql fî Mâhiyyat al-Aql*)," *Annales Islamologiques* 16 (1980), ss.127-147 içinde, metin ss.135-147.
- . *el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme*. [Tah. Zeynu'l-Ābidîn el-Müsevî, 'Abdullâh el-Alevî, Aĥmed b. Muĥammed el-Yemânî]. Haydarâbâd: İdaratu Cem'iyyeti Dâ'irati'l-Ma'arifî'l-Uşmâniyye, 1357-8/1938-9.
- . *Risâle fî Sebebi Zuhûri'l-Kevâkib Leylen ve Ĥafâ'ihâ Nehâran*. Tah. Tuna Tunagöz, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20:38 (2015/1), ss.72-77.
- . *Hâzihi Risâletun fî'l-Melâl li-Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî* (Yazma). Kitâbhâne-i Bozorg-i Ĥazret-i Āyetullâhi'l-Uzmâ Mar'aşı-yi Necefi, no.12388/6, vv.201a-203b.
- . *Risâle fî'l-Kelâl li-Evhadi'z-Zemân Ebî'l-Berakât et-Çabîb* (Yazma). Kitâbhâne, Müze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şürâ-yi Millî, no.706/2, ss.162-163.
- . *Risâle fî'l-Melâl li-Evhadi'z-Zemân Ebî'l-Berakât et-Çabîb rahimehullâhu te'âlâ* (Yazma). Sâzmân-i Kitâbhânehâ, Müzehâ ve Merkez-i Esnâd-i Āstân-i Çuds-i Rażavî, no.13134, vv.68b-69a.
- . *Risâle li-Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî fî Mâhiyyeti'l-Melâl* (Yazma). Mu'essese-i Kitâbhâne ve Müze-i Millî-yi Melik, no.6188/20, ss.136-143.
- el-Beyhakî, Zâhîruddîn. *Târîĥu Beyhak*. Tah. ve terc. Yûsuf el-Hâdî. Dimeşĥ: Dâru İkra', 1425/2004.
- . *Kitâbu Tetimmeti Şivâni'l-Hikme*. Tah. Muĥammed Şeff'. Lahor, 1351/1932.
- . *Târîĥu Ĥukemâ'i'l-İslâm*. Tah. Muĥammed Kurd 'Alî. Dimeşĥ: Maţba'atu't-Terakkî, 1365/1946.
- . *Târîĥu Ĥukemâ'i'l-İslâm*. Tah. Memdüĥ Ĥasen Muĥammed. Kahire: Mektebetu's-Şekâfeti'd-Dîniyye, 1417/1996.
- . *Tetimmetu Şivâni'l-Hikme*. Tah. Rafîĥ el-'Acem. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1994.
- el-Bundârî, el-Feth b. 'Alî. *Kitâbu Zubdeti'n-Nuşra ve Nuĥbeti'l-Uşra*. Tah. Martijn T. Houtsma, *Recueil de Textes relatifs à l'histoire des Seldjoudides II: Histoire des Seldjoudides de l'Iraq* par al-Bondârî d'après Imâd ad-dîn al-Kâtib al-İsfahânî. Leiden: E. J. Brill, 1889.
- Bosworth, Clifford E. "Abû Kâlijâr Garşâsp (I)," *Encyclopaedia Iranica*, c.1, s.328.
- . "Abû Kâlijâr Garşâsp (II)," *Encyclopaedia Iranica*, c.1, ss.328-329.
- . "Alî b. Farâmarz," *Encyclopaedia Iranica*, c.1, ss.848-849.
- . "Kâküyids," *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, c.4, ss.465-467.

- , *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- Canby, Sheila R., Deniz Beyazit, Martina Rugiadi, and A. C. S. Peacock. *Court and Cosmos: The Great Age of the Seljuqs*. New York: The Metropolitan Museum of Arts, 2016.
- Cihānpūr, Ferheng. “Tārīh-i Te’lif-i Nuzhetnāme-i ‘Alā’i,” *Nuzhetnāme-i ‘Alā’i*, tah. Ferheng Cihānpūr (Tahran: Mu’essese-i Muṭāla’at ve Taḥkīkāt-i Ferhengī, 1362HŞ/1983-4) içinde, ss.44-61.
- Contadini, Anna. “A Wonderful World: Folios From a Dispersed Manuscript of the *Nuzhat-Nāma*,” *Muqarnas* 21 (2004), ss. 95-120.
- Çağrıçı, Mustafa. “Ebū’l-Berekāt el-Bağdādî,” *TDV İslām Ansiklopedisi*, c.10, ss.300-309.
- , *Gazzālî’ye Göre İslām Ahlākı: Teori ve Pratik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Çetin, Osman. “Horasan,” *TDV İslām Ansiklopedisi*, c.18, ss.234-241.
- Dirāyetī, Muştafā. *Fihristvāre-i Destneveştā-yi Īrān*. Tahran: Kitābhāne, Mūze ve Merkez-i Esnād-i Meclis-i Şūrā-yi İslāmī, 1389HŞ/2010.
- Dirāyetī, Muştafā & Dirāyetī, Muctebā. *Fihristgān-i Nuṣḥahā-yi Ḥattī-yi Īrān*. Sāzmān-i Esnād ve Kitābhāne-yi Millī-yi Cumhūrī-yi İslāmī-yi Īrān, 1390HŞ/2011.
- Erdemir, Ayşegül Demirhan. “Ahlāt-ı Erbaa,” *TDV İslām Ansiklopedisi*, c.2, s.24.
- el-Ġazzālī, Ebū Hāmid. *Filozofların Tutarsızlığı: Tehāfutu’l-Felāsife*. Neşir ve terc. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik, 2014.
- , “Faşlu’t-Tefriqa,” *Mecmū’atu Rasā’ili’l-İmām el-Ġazzālī*, tah. İbrāhīm Emīn Muḥammed (Kahire: el-Mektebetu’t-Tevfīkiyye, tsz.) içinde, ss.253-274.
- Güner, Ahmet. “Kākûyiler,” *TDV İslām Ansiklopedisi*, c.24, ss.219-221.
- el-Ḥalīlī, Ca’fer. *Mevsū’atu’l-Atebāi’l-Mukaddese*. Beyrut: Mu’essesetu’l-A’lā li’l-Maṭba’at, 1987.
- İbn Ebī Uşaybi’a. *Uyūnu’l-Enbā’ fī Ṭabakāti’l-Eṭibbā’*. Tah. Nizār Riḍā. Beyrut: Dāru Mektebeti’l-Ḥayāh, tsz.
- İbn Ḥaldūn, ‘Abdurrahmān. *Dīvānu’l-Mubtede’ ve’l-Ḥaber fī Tārīhi’l-‘Arab ve’l-Berber*. Tah. Ḥalīl Şehāde. Beyrut: Dāru’l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Keşīr, Ebū’l-Fidā. *el-Bidāye ve’n-Nihāye*. Tah. ‘Alī Şīrī. Beyrut: Dāru İhyā’i’t-Turāşi’l-İslāmī, 1408/1988.
- İbn Miskeveyh, Ebū ‘Alī. *Tehzību’l-Ahlāk*. Tah. ‘İmād el-Hilālī. Bağdat: Menşūrātu’l-Cemel, 2011.
- İbn Ruşd, Ebū’l-Velīd. *Tefsīru Mā Ba’de’t-Ṭabī’a*. Tah. Maurice Bouyges. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1938.
- İbn Sīnā, Ebū ‘Alī. *eş-Şifā’*. Tah. İbrāhīm Medkūr, Sa’īd Zāyid, G. Kanavātī. Kum: Mektebetu Äyetillāh el-Mar’aşī, 1404/1984.
- , *Dānişnāme-i Alāi: Alāi Hikmet Kitabı*. Terc. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurum Başkanlığı Yayınları, 2013.
- , *el-Kānūn fī’t-Ṭibb*. Tah. Muḥammed E. eđ-Đanāvī. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1420/1999.
- , *el-Mebde’ ve’l-Me’ād*. Tah. ‘Abdullāh Nūrānī. Tahran: Mu’essese-i Muṭāla’at-i İslāmī-yi Dānişgāh-ı McGill Şu’be-i Tihrān, 1363HŞ/1984.

- , “Hayy b. Yakzân,” *Hayy b. Yakzân li-İbn Sînâ ve İbn Tufeyl ve es-Suhraverdî*, tah. Ahmed Emin (Dimeşk: Dâru'l-Medâ li's-Sekâfe ve'n-Neşr, 2005) içinde, ss.43-54.
- , *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*. Tah. Muctebâ ez-Zârî'î. Kum: Mu'essese-i Büstân-i Kitâb, 2013.
- , *en-Necâh mine'l-Garķ fî Bahri'd-Dalâlât*. Tah. Muḥammed T. Dânişpejuh. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahrân, 1387HŞ/2008.
- , *Manîķu'l-Meşriķiyyîn*. Kum: Menşürâtu Mektebeti Âyetullâhi'l-'Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1405/1985.
- İbnu'l-Esir, 'İzzuddîn. *el-Kâmil fî't-Târîķ*. Tah. 'Umer 'A. Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1418/1997.
- İbnu'l-Fuvaṭî, Kemâluddîn. *Mecma'u'l-Âdâb fî Mu'cemi'l-Elķâb*. Tah. Muḥammed el-Kâzim. Tahran: Mu'essesetu't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1416.
- İbnu'l-Ḳiftî, Cemâluddîn. *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nuḫât*. Tah. Muḥammed Ebü'L-Faḍl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1406/1982.
- , *İḥbâru'l-'Ulemâ' bi-Aḥbâri'l-Hukemâ'*. Tah. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1426/2005.
- İbnu'l-Verdî, Zeynuddîn. *Târîķu İbni'l-Verdî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417/1996.
- Kitapçı, Zekeriya. *Abbasi Hilâfetinde Selçuklu Hâtunları ve Türk Sultanları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1994.
- Lambton, Ann K. S. *Continuity and Change in Medieval Persia: Aspects of Administrative, Economic and Social History, 11th-14th Century*. London: I. B. Tauris, 1988.
- el-Merâġî, Ḥasen. “Takdîm ve Taḥķîķ,” *Risâletân fî'l-Manîķ ve'l-Felsefe*, tah. Ḥasen el-Merâġî (Tahran: Şems-i Tebrîzî, 2006) içinde, ss.5-28.
- Mehrîzî, Muḥammed Ebü'î. “Siyer-i Ḥayât-i Ferhengî-yi Ḥânedân-i Kâküye,” *Faşnâme-i İlmî-Taḥķîķî* 1:1 (1384HŞ/2004), ss.9-18.
- Özaydın, Abdülkerim. “Muḥammed b. Rüstem,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.30, ss.567-568.
- , “Hasan Sabbâh,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.16, ss.347-350.
- Özpilavcı, Ferruh. “Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'de Nefs Teorisi,” Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2000.
- Öztuna, Yılmaz. *Devletler ve Hânedanlar: İslâm Devletleri*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2005.
- Pines, Shlomo. “Le-Heķer Peruşo şel Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî 'al Sefer Ḳohelet: Arba'ah Tekstîm,” *Tarbiz* 33:2 (1963), ss.198-213.
- eş-Şafedî, Ḥalîl b. Aybek. *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*. Tah. Ahmed el-Arna'ût & Turķî Muştafâ. Beyrut: Dâru İḫyâ'i't-Turâşî'l-'Arabî, 2000.
- es-Sâvî, 'Umer b. Sehlân. “Nehcu't-Taķdîs,” *Risâletân fî'l-Manîķ ve'l-Felsefe*, tah. Ḥasen el-Merâġî (Tahran: Şems-i Tebrîzî, 2006) içinde, ss.31-70.
- Şâhmerdân b. Ebî'l-Ḥayr. *Nuzhetnâme-i 'Alâ'î*. Tah. Ferheng Cihânpur. Tahran: Mu'essese-i Mutâla'ât ve Taḥķîķât-i Ferhengî, 1362HŞ/1983-4.

- eş-Şehrazûrî, Şemsuddîn. *Nüzhetü'l-Ervâh: Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*. Tah. ve çev. Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- eṭ-Ṭahrānī, Āgā Bozorg. *Zeylu Keşfi'z-Zunūn*. Beyrut: Dāru İhyā'i't-Turāsī'l-'Arabī, 1387HŞ/2008.
- eṭ-Ṭayyib, Ahmed M. *el-Cānibu'n-Nakdī fī Felsefeti Ebī'l-Berakāt el-Bağdādī*. Kahire: Dāru'ş-Şurūḳ, 2004.
- et-Temīmī, 'Alī Muḥammed. *Duvelu'l-Muslimīn 'Abra't-Tārīḥ: el-Mustell min Dā'irati'l-Me'ārifī'l-Ḥuseyniyye*. Beyrut: Beytu'l-'İlm li'n-Nābihīn, 1435/2014.
- et-Tevhīdī, Ebū Ḥayyān. *el-Hevāmīl ve'ş-Şevāmīl*. Tah. Ahmed Emīn & Ahmed Şakr. Kahire: Lecnetu't-Te'līf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1370/1951.
- Tunagöz, Tuna. "İslam Bilim Tarihinden Bir Sayfa: *Risāle fī sebebi zuhūri'l-kevākib leylen ve hafāihā nehāran* (İnceleme, Tenkitli Metin ve Çeviri)," *Dīvān: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20:38 (2015/1), ss.39-82.
- , "Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'de Tanrı Düşüncesi," Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2012.
- Zambaur, Eduard K. M. von, *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'Histoire de l'Islam*. Hannover: Librairie Orientaliste Heinz Lafaire, 1927.
- ez-Zchebī, Şemsuddîn. *Tārīḥu'l-İslām ve Vefeyātu'l-Meşāhīr ve'l-A'lām*. Tah. Beşşār 'A. Ma'rūf. Beyrut: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1424/2003.

İSAM, "Yazma Eserlerin Tahkikinde Takip Edilecek Esaslar," [http://www.isam.org.tr/index.cfm?fuseaction=objects2.detail\\_content&cid=64](http://www.isam.org.tr/index.cfm?fuseaction=objects2.detail_content&cid=64) (17.07.2016).

# رسالة في ماهية الملل

لأبي البركات البغدادي

[توفى: 547هـ/1152م]

تحقيق:

د. طونا طوناگوز

أنقرة 2016

## رسالة في ماهية الملل لأبي البركات البغدادي<sup>1</sup>

بسم الله الرحمن الرحيم<sup>2</sup>

[1] أعاد عليّ الولد الموقف<sup>3</sup> أنّ الملك العادل<sup>4</sup> العالم عضد الدين علاء الدولة<sup>5</sup> شمس الملوك - أطال الله بقاءه وأدام علاقته وبلغه غاية ما هو له ومناه في أولاه وأخراه<sup>6</sup> - كان يتردد<sup>7</sup> فكره في<sup>8</sup> ماهية<sup>9</sup> الملل الموجود<sup>10</sup> في [ك:136] غريزة الإنسان<sup>11</sup> وملكته، ويذكر أنه لم يجد في مسطورات<sup>12</sup> المتقدمين ما يتحقق ذلك منه، وأنه<sup>13</sup> يلتمس مني ذكر ما حصلته في ذلك كعادته في الاستظهار بسماع قول من يعتمد عليه قبل تصريحه بمحصل<sup>14</sup> أفكاره وموقعه<sup>15</sup> في ذهنه، بل للمذكور<sup>16</sup> من فضيلته في طلب الحقائق وتلطفه في الوقوف على الغوامض والدقائق، فبادرتُ إلى امتثال أمره مع علمي بغناه عما أورده وتأميلي

<sup>1</sup> ر: هذه رسالة في الملل لأبي البركات البغدادي. م: رسالة في الكلال لأوحد الزمان أبي البركات الطبيب. ض: رسالة في الملل لأوحد الزمان أبي البركات الطبيب رحمه الله تعالى. ك: رسالة لأبي البركات البغدادي في ماهية الملل. هامش "ر" + أبو البركات، هذا طبيب فاضل عالم لعلوم الأوائل، يهودي ثم أسلم. وكان في خدمة المستنجد بالله. وتصانيفه في غاية الجودة، خصوصاً كتاب المعنبر وبرشعنا الدواء المعروف من تراكييه. وسبب إسلامه: أنه عالج بعض ملوك السلجوقية فحصل له جوائز عظيمة، فجهاه ابن أفلح فقال: «لنا طبيب يهودي حماقة / إذا تكلم تبذو من فيه / يبيته والكلب أعلا منه منزلة / كأنه بعد لم يخرج من النيه». فعلم أنه لا [يُجَل] بالنعمة والشرف والرأي [الصواب] إلا بالإسلام، فأسلم. عاش ثمانين سنة.

<sup>2</sup> ض + وبه نستعين؛ ر + وبه نستعين في التتميم.

<sup>3</sup> ر، ك - أعاد عليّ الولد الموقف. ر: قال بلغني؛ ك: بلغني.

<sup>4</sup> ر، م، ض - العادل.

<sup>5</sup> ض: الدين؛ ر - علاء الدولة.

<sup>6</sup> ر، ك - شمس الملوك أطال الله بقاءه وأدام علاقته وبلغه غاية ما هو له ومناه في أولاه وأخراه.

<sup>7</sup> ر، ض: تُرَدَّد.

<sup>8</sup> م، ض + تعريف.

<sup>9</sup> ر، م، ك، ض: مهية.

<sup>10</sup> م، ض: الموجودة.

<sup>11</sup> م، ض: الإنساني.

<sup>12</sup> ر + كتب.

<sup>13</sup> م، ض: فأنه.

<sup>14</sup> ك: بحصول.

<sup>15</sup> ك: وتوقفه؛ م: ويوقعه؛ ض: توقعه.

<sup>16</sup> ك، ر: المذكور.

الوفاء بما التمسه لما يشملني في ذلك من ظل سعادته وإقبال دولته، والله تعالى<sup>1</sup> ولي التوفيق.

[2] الذي يظهر من مسطورات<sup>2</sup> الحكماء المتقدمين هو: أن<sup>3</sup> الملل كراهية من النفس لفعل ما إدراكي أو تحريكي بعد إثارتها لكلال هو أذى ينال الآلة الجسائية المتوسطة فيه والقوة الجسائية الفاعلة له بسبب<sup>4</sup> الجسم الذي قوامها به. وربما قالوا: «إنه<sup>5</sup> الكلال الذي ينال هذه الآلات»، ولم يذكروا حال النفس في كراهيتها،<sup>6</sup> كما من عاداتهم أن يقولوا في الغضب: «إنه<sup>7</sup> غليان دم القلب شهوة للانتقام.»<sup>8</sup> ولم يسمع ما يردّ هذا أو<sup>9</sup> يخالفه.<sup>10</sup> وقد كان سمع فيما خدمتُ به مجلسه ما<sup>11</sup> نُقل عنه<sup>12</sup> من أصول في علم النفس ما يتحقق به: أنّ الأفعال الإدراكية<sup>13</sup> لا تتوسط فيها قوى تكون هي المدركة أولاً، ثم تؤدي إلى النفس كما<sup>14</sup> زعموا، وأنّ الآلات ليست آلتها في الإدراك على ما ظنوا؛ بل المدرك الأول من الإنسان هو النفس التي [ك: 137] هي بالحقيقة الإنسان، وإن كانت الأفعال تكون بالآلات<sup>15</sup> على غير ذلك الوجه الذي ظنوه، ويتحقق بطلان ذلك بتفاصيل الأقوال فيه. وأما الحركات والتحريكات، فالآلات فيها<sup>16</sup> - وإن كانت المتحركات حقاً وتعرض لها بحركاتها أصناف الضرر- فإنّ المحرّك القريب لها هي النفس أيضاً، لا قوى

<sup>1</sup> م، ض - تعالى.

<sup>2</sup> ر، ك + عنوان.

<sup>3</sup> ر، ك - الحكماء المتقدمين هو أن.

<sup>4</sup> م، ك، ض: سبب.

<sup>5</sup> م، ض - إنه.

<sup>6</sup> ر: كراهيتها.

<sup>7</sup> ر: هو.

<sup>8</sup> م، ض: الانتقام.

<sup>9</sup> م، ض: و.

<sup>10</sup> ر - يسمع ما يردّ هذا أو يخالفه؛ في السطر فراغ بعرض الكلمات الناقصة.

<sup>11</sup> ر، ك: فيما.

<sup>12</sup> م، ض: عنهم؛ ر - نقل عنه، صح هـ.

<sup>13</sup> ر، ك: الإرادية.

<sup>14</sup> م، ض: على ما.

<sup>15</sup> ك: بالآلات.

<sup>16</sup> ر: بينها؛ ك: منها.

أخرى على ما زعموا: إما في الإدراكات، فبان له أنّ الأمر ليس على ما ذكروا<sup>1</sup> البتة، وإما في التحريكات. فإنّ ما أثبتوا به ذلك ليس ببيان، بل أوهام لا رجوع<sup>2</sup> لها إلى حقيقة ولا مدخل لأمثالها في برهان.

[3] والكلال [ر:203<sup>أ</sup>] لا محالة يعرض لهذه الآلات [ض:68<sup>أ</sup>] الإدراكية والتحريكية. وللنفس بالبدن علاقة توجب لها أذية بتغيره عن صلوحه لها، وإلا فالجسم بنفسه لا يتأذى ولا يكون لها فساد مطلق ولا صلاح مطلق<sup>3</sup>، بل<sup>4</sup> النفس تريده<sup>5</sup> [م:162] على هيئة<sup>6</sup> وحالة<sup>7</sup> بهما<sup>8</sup> يصلح لتعلقها به وصدور أفعالها عنه، وهي مجتهدة في تحصيله على تلك الحال وحفظه<sup>9</sup> عليها، فإذا لم يمكنها ذلك وقصُر اجتهادها<sup>10</sup> وعجزت عنه<sup>11</sup> كان<sup>12</sup> ذلك المأمّ<sup>13</sup> لها. وأما ما<sup>14</sup> الألم وحقيقته وحدّه فقد عرفت<sup>15</sup> في مفاوضات ومكتوبات أخرى أنه ما لا يُحدّد،<sup>16</sup> بل يُعرّف مدلول لفظه تعريفاً لغوياً، فإنّ كثيراً من الناس ظنوا التعريفات اللغوية من جملة التحديدات، فوقعوا من علم الحدود في ضلال عظيم.

[4] وهذا الكلال<sup>17</sup> في الآلات، [ك:138] ربما كان من موجبات الملل وأسبابه. وأما أنه هو الملل فليس كذلك. فإنّ الملل قد يكون من غير هذا الكلال، فإنه يكون

<sup>1</sup> ر: ذكروه.

<sup>2</sup> م، ض: مرجوع.

<sup>3</sup> م، ض - ولا صلاح مطلق.

<sup>4</sup> ر، ك: في.

<sup>5</sup> ك: تزيده.

<sup>6</sup> ك، م، ض: هيئته.

<sup>7</sup> ك، ض: حاله.

<sup>8</sup> ر، ك: مهما.

<sup>9</sup> ر، ك: وحفظها.

<sup>10</sup> م: أجهادها.

<sup>11</sup> ك - عنه.

<sup>12</sup> ر، ك: لأن.

<sup>13</sup> ر، ك: ألم.

<sup>14</sup> ك - ما.

<sup>15</sup> م، ك: عرف.

<sup>16</sup> النقصان الذي في نسختي "م، ض" يبدأ من هنا.

<sup>17</sup> ر - الكلال.



لمبصرات يتردد<sup>1</sup> البصر فيها ومسموعات تكثر<sup>2</sup> على السمع ومعانٍ يعاود وصولها إلى الذهن. وإذا حوّل البصر عن تلك المبصرات وقرع السمع غير تلك المسموعات وعاود الذهن عن<sup>3</sup> تلك المعاني كانت راحة من ذلك الملال. والكليل إذا نُقل من فعل إلى فعل أو رُدّد على فعل واحد كان واحداً عنده<sup>4</sup> في إيجاب الكلال، فإنه يكون لدوام استعمال الآلة وينصلح بإراحتها لا بنقلها إلى فعل آخر. والملول يأنس إلى المملول<sup>5</sup> ويستريح إلى معاناة غيره وضده،<sup>6</sup> أو لا يتأذى بالانتقال منه إلى غيره كما يتأذى<sup>7</sup> بدوامه. فقصد المملول<sup>8</sup> ترك المملول، ولا يكره الاستبدال بمعاناة غيره. والكليل فقصده<sup>9</sup> ترك ما أوجب كلاله وغيره من الأفعال، ويستريح إلى التعطل. والملول يتأذى بنوع من أنواعه ويستريح بعدم ذلك النوع، وإن انتقل إلى غيره لا إلى التعطيل. والكليل يزيل كلاله الترك، لا محالة. والملول فلا<sup>10</sup> يزيل ملاله الترك. والملول قد يكون مؤثراً ومطلوباً، ثم يعود عند الطبع مكروهاً ومملولاً. والذي منه الكلال قد لا يكون مؤثراً عند الطبع. وراحة الكليل في الترك والتعطل، وراحة المملول<sup>11</sup> في الاستبدال؛ [ر:203] فيكون المملول<sup>12</sup> غير كليل،<sup>13</sup> والكليل<sup>14</sup> غير ملول. فإذا الكلال المذكور ليس هو الملال، بل لعله يكون من أسبابه،

<sup>1</sup> ك: يرد.

<sup>2</sup> ك: تكون

<sup>3</sup> ك: غير.

<sup>4</sup> ك: عنه.

<sup>5</sup> ك: المملول.

<sup>6</sup> ك: وضده.

<sup>7</sup> ر – وينصلح بإراحتها لا بنقلها إلى فعل آخر والملول يأنس إلى المملول ويستريح إلى معاناة غيره وضده أو لا يتأذى بالانتقال منه إلى غيره كما يتأذى.

<sup>8</sup> ر: المملول.

<sup>9</sup> ر: قصده.

<sup>10</sup> ر: لا.

<sup>11</sup> ر: المملول.

<sup>12</sup> ر: الملال.

<sup>13</sup> ر: الكلال.

<sup>14</sup> ر: المملول.

بل الملal حالة [ك: 139] من حالات النفس الخاصة بها كالرضا<sup>1</sup> والغضب<sup>2</sup> والمحبة والبغضاء. وليس للبدن وأجزائه وقواه وكيفياته فيه شركة من حيث تكون حالة لها. وإن كان ربما تكون حالات الأبدان من الكلال المذكور في آلات الأفعال ونحوه من أسبابه، بل لا يكون هو هو على ما قيل.

[5] فأما<sup>3</sup> أنّ الملal ما هو، فإنه زهد من<sup>4</sup> محب للشيء<sup>5</sup> في ذلك الشيء بعد محبة<sup>6</sup> له من حيث هو ذلك الشيء الذي كان يحبه. فإنّ الزهد قد يكون بعد<sup>7</sup> محبة وقد يكون من<sup>8</sup> قبل محبة أو من غير محبة. فالزهد كالجنس للملال، وبعد المحبة فصله. وأما ما المحبة وما الزهد، فإنّ هذه حالات بسيطة من حالات النفس، مدرّكها الإنسان من ذاته،<sup>9</sup> ولا حدود لها،<sup>10</sup> إذ لا حدود لشيء من البسائط كانت ذوات أو حالات، بل إلى معرفتها سبيل مثل سبيل معرفة البياض من جهة البصر، والحرارة من جهة اللمس. وإذا أريد تعريفها الرسمي فلا يفيد إلا عند من لم يكن له حالات مثل من لم يغضب فيعرف الغضب برسمه،<sup>11</sup> وكذلك من لم يحب أو لم يبغض. وأما التعريف الذي جرت العادة به لهذه الأشياء مما يُظنّ حدوداً أو رسوماً،<sup>12</sup> فالحاجة الأولى إليه هي<sup>13</sup> من جهة المواضع في اللغة، والتفرقة بينه وبين الحدود [ك: 140] والرسوم.<sup>14</sup>

<sup>1</sup> ر: كالغضب.

<sup>2</sup> ر: والرضا.

<sup>3</sup> ر: وأما.

<sup>4</sup> ك: عن.

<sup>5</sup> ك: ليس.

<sup>6</sup> ك: محبته.

<sup>7</sup> ك - بعد.

<sup>8</sup> ك - من.

<sup>9</sup> ر - مدرّكها الإنسان من ذاته.

<sup>10</sup> ر - ولا حدود لها؛ ر: فليست مما يحدّ.

<sup>11</sup> ك: رسمه.

<sup>12</sup> ك: رسماً.

<sup>13</sup> ر - هي.

<sup>14</sup> ك: الرسوم.

[6] فأما السبب الموجب للملال الموجود في طبيعة الإنسان، فليس هو الكلال الذي ربما قد<sup>1</sup> يعرض في الآلات فيكون من أسبابه، ولا هو المناسبة بين المحب والمحبوب<sup>2</sup> والمباينة بينهما. فإنّ المناسبة هي موجبة للمحبة<sup>3</sup> والمباينة هي موجبة للبغضاء.<sup>4</sup> والملال ليس هو المحبة، لأنه زهد. والزهد مقابل للمحبة،<sup>5</sup> وهو يكون بعدها لا معها، وكذلك ليس هو البغضاء. فإن الملول يستريح إلى الترك والتخلي عن المملول لا إلى أذيته. وبغضة الباغض<sup>6</sup> راحة في أذية المبعوض والإساءة إليه، بل ربما قد<sup>7</sup> يعرض بالملال<sup>8</sup> بغضاء.<sup>9</sup> بل<sup>10</sup> للملال<sup>11</sup> سبب عام<sup>12</sup> في جميع الناس، لكنه من الأشياء التي قد تكون عندهم محبوبة، وأسبابٌ خاصة. فأما السبب العام، فهو أنّ نفس الإنسان ذات وسع وتضيّق<sup>13</sup> عند إدراك كل ما في طبيعته التشوق إلى إدراكه<sup>14</sup> معاً، فلا يمكنها أن تدرك منه ما تدرك الأشياء [ر: 204أ] بعد شيء. ولو اقتصرت بإيثارها على شيء واحد لكانت غير واصله إلى الآخر، بل لكل مدرك منها عندها<sup>15</sup> حظ إذا نالته منه. ففي طبعها النزوع عنه، فهي تشتاق إلى غيره فتصرف<sup>16</sup> عنه بقاء<sup>17</sup> ذلك<sup>18</sup> الغير. ولذلك يستريح الملول إلى

<sup>1</sup> ر - قد.

<sup>2</sup> ك: ومحبيه.

<sup>3</sup> ك: المحبة.

<sup>4</sup> ك: البغضاء.

<sup>5</sup> ك: المحبة.

<sup>6</sup> ر: والباغض.

<sup>7</sup> ر - قد.

<sup>8</sup> ر: مع الملال.

<sup>9</sup> ر: بعض.

<sup>10</sup> ر - بل.

<sup>11</sup> ر: الملال.

<sup>12</sup> ر + موجبه.

<sup>13</sup> ر: يضيق.

<sup>14</sup> ك: إدراكها.

<sup>15</sup> ر - عندها، صح هـ.

<sup>16</sup> ر: فتصرف.

<sup>17</sup> ر: تلقياً.

<sup>18</sup> ر: لذلك.

الاستبدال لا إلى الترك. وما قيل فيها من ذلك سببه<sup>1</sup> بما قيل في المحركات<sup>2</sup> الفلكية من [ك: 141] أنها لا<sup>3</sup> يناسبها<sup>4</sup> وضع دون وضع، فلذلك لا تقتصر على وضع دون وضع، بل هي من كل وضع نزع إلى غيره؛ كذلك النفس من كل مدرك نزع إلى غيره،<sup>5</sup> ونزوعها عن ذلك الشيء إلى ذلك الغير هو ملاها، لا محالة. ألا إنَّ بينها وبين المتحركات الفلكية في ذلك فرقاً، فإنَّ المتحركات الفلكية تتحرك في أشياء متشابهة، فتشابه حالها في إقامتها وزوالها، فلا تزول عن شيء أسرع وعن شيء أبطأ، فتكون بذلك متشابهة الحركة. وأما النفس، فإنَّ مدركاتها مختلفة المناسبة لها: فمنها ما هو أنسب، ومنها ما هو أقل مناسبة، ومنها ما هو<sup>7</sup> مباين، ومنها ما<sup>8</sup> هو أقل مباينة. فهي عن الأنسب أبطأ انصرافاً، وعن الأقل مناسبة أسرع انصرافاً. فلذلك يسرع إلى<sup>9</sup> الإنسان<sup>10</sup> ملال شيء ويبطئ عنه ملال آخر، فهذا من جهة المملول. وأما الذي<sup>11</sup> من جهة المملول، فإنَّ من الناس من يكون أسرع ملالاً، ومنهم من يكون أبطأ ملالاً. وأسباب ذلك ترجع إلى حالتين: أحدهما نفسانية صرفة، والأخرى من جهة البدن ومزاجه.<sup>12</sup> وأما النفسانية فهي على وجهين: أحدهما يتعلق بشرف النفس، والآخر<sup>13</sup> يتعلق بذكائها وفطنتها. أما المتعلق بشرفها، فأن يكون نزوعها إلى ما هو أشرف أشد، فتكون إقامتها عند ما يكون أقل شرفاً أقل، وانصرافها عنه

<sup>1</sup> ر: شبيهه.

<sup>2</sup> ر: التحريكات.

<sup>3</sup> ر: ليست.

<sup>4</sup> ر: بحيث يلائمها.

<sup>5</sup> ر - كذلك النفس من كل مدرك نزع إلى غيره.

<sup>6</sup> ر - ما.

<sup>7</sup> ر - ما هو؛ ك - ما هو، صح هـ.

<sup>8</sup> ر - ما.

<sup>9</sup> ر - إلى.

<sup>10</sup> ر: للإنسان.

<sup>11</sup> ك - من جهة المملول وأما الذي.

<sup>12</sup> ك: مزاجه.

<sup>13</sup> ك: والأخرى.

طلباً<sup>1</sup> بالطبع لذلك<sup>2</sup> [ك:142] الأشراف أسرع، فتكون كأنها متحركة إلى خيرها. فلا تقيم في طريقه فيكون مأواها،<sup>3</sup> بل هي هواها<sup>4</sup> وعنه منصرفه، خصوصاً عن<sup>5</sup> الأشياء المرذولة بقياس شرف تلك النفس، حتى كلما انتقلت إلى ما هو أشرف كانت عنده أكثر إقامة وعنه أبطأ انصرافاً، حتى تنتهي إلى أشرف الموجودات وهو المبدأ الأول تعالى وتقدس، فخالها عنده كما قال المشهور بالفضيلة: «من لمح أثراً من جماله ووقف<sup>6</sup> عليه لحظة لا يلفته<sup>7</sup> عنه غمزة.»<sup>8</sup> [ر:204ب] فهذه تنتهي من أشد ملال إلى لا<sup>9</sup> ملال أصلاً. ولذلك<sup>10</sup> قد يكون الملal خُلُقاً من أخلاق النفوس الشريفة، ويُستدل به على نيلها الكمال والسعادة.<sup>11</sup> [7] وأما المتعلق بذكائها وفطنتها، فإن النفس قد تدرك شيئاً<sup>12</sup> من الأشياء<sup>13</sup> ويكون<sup>14</sup> لذلك الشيء أوصاف<sup>15</sup> وأحوال،<sup>16</sup> فهي<sup>17</sup> ربما<sup>18</sup> دامت على التفاتها إليه إلى<sup>19</sup> ما تستوفي<sup>20</sup>

<sup>1</sup> ك: بطيباً.

<sup>2</sup> ك: كذلك.

<sup>3</sup> ك، ر: مأواه.

<sup>4</sup> ك، ر: هواه.

<sup>5</sup> ر: من.

<sup>6</sup> ر: وقف.

<sup>7</sup> ر: يلفته.

<sup>8</sup> يبدو أن الشخص الذي أشار إليه أبو البركات هو ابن سينا، وأن هذا الاقتباس من رسالة حي بن يقظان: «من شاهد أثراً من جماله وقف عليه لحظة ولا يلفته عنه غمزة.» ابن سينا، **حي بن يقظان**، التحقيق: أحمد أمين (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2005)، ص 53.

<sup>9</sup> ك – لا.

<sup>10</sup> ر: فلذلك.

<sup>11</sup> م، ض – بل يُعرّف مدلول لفظه تعريفاً لغوياً، فإن كثيراً من الناس ظنوا التعريفات اللغوية (...). ولذلك قد يكون الملal خُلُقاً من أخلاق النفوس الشريفة، ويُستدل به على نيلها الكمال والسعادة. هذا النقصان الكبير يقابل بثلاثي النص تقريباً.

<sup>12</sup> ر: أشياء.

<sup>13</sup> ر – من الأشياء.

<sup>14</sup> ر: يكون؛ ك: وقد يكون.

<sup>15</sup> ر: أحوال.

<sup>16</sup> ر: وأوصاف.

<sup>17</sup> ر، ك – فهي.

<sup>18</sup> ك: فربما.

<sup>19</sup> ض: إلا.

<sup>20</sup> ر: يستوفى؛ ض: يستتر.

في<sup>1</sup> العلم بجميع أوصافه، وتحيط معرفتها بسائر معانيه كمن يتردد<sup>2</sup> في كتاب واحد يتأمله مدة، فكما<sup>3</sup> علم<sup>4</sup> منه معنى عاوده، حتى إذا استوفى تحصيل معانيه رفضه ومّله. فالنفس الأذكي والأظن هي أسرع وقوفاً على تلك المعاني وأجمل تحصيلاً لها. فإذا كان كذلك فهي<sup>5</sup> أسرع ملالاً وأجمل انصرافاً، فيكون منها الذي ملولا بهذا<sup>6</sup> السبب. وقد يكون الملال<sup>7</sup> أسرع لضعف النفس وإبطاء<sup>8</sup> قوتها،<sup>9</sup> وذلك أمر قد يكون بالعرض. فإنّ المحبوبات قد تلزم الإنسان في نيلها مكروهات قبلها ومعها وبعدها. فالنفس القوية قليلة التأذي بالمكروهات صبورة عليها حمولة لها،<sup>10</sup> والضعيفة<sup>11</sup> بالضد من ذلك. فإذا ترددت عليها في نيل المحبوبات<sup>12</sup> ملّت ذلك المحبوب ورفضته لأجله. والمؤذيات المترددة تزداد مواقع أذيتها للنفس بتردها<sup>13</sup> وتصير مبغوضة ممقوتة، ولا تحتملها النفوس الضعيفة فيسرع ملالها<sup>14</sup> لمحبوباتها<sup>15</sup> وانصرافها عنها. ولذلك يتجدد الملال لمن ضعفت نفسه وعرض له<sup>16</sup> وهن في قواه بأمراض حمائية<sup>17</sup> أو تألّت نفسه بأحوال قلبية كالهم والفرح والغم ونحوه. فإنك تجد الفرحان<sup>18</sup> أبطأ ملالاً والكتيب<sup>19</sup> سريع الملال، وكذلك المراض والمصحاح.<sup>20</sup> وقد يكون

1 م: من.

2 ر: تُرَدَّد. نسخة "ك" تنتهي هنا.

3 ر: وكلمة؛ م + يقرّ.

4 م: علمه؛ ض: عليه.

5 ر: هو.

6 م - بهذا، صح هـ.

7 م - الملأل.

8 ر: وإبطال.

9 ض: لقوتها.

10 ر - لها.

11 ر: والضعيف.

12 ر + أو في أذى.

13 ر: تردها.

14 ر: لملالها.

15 م: بمحبوباتها.

16 ض - له.

17 ر: جسمانية.

18 ر: إمرأ.

19 ر: وأخر.

20 م: والمضجاح.

الملال لأجل سوء مزاج البدن وغلبة الأخلاط ذوات<sup>1</sup> الكيفيات المؤذية، مثل الصفراء المحرقة<sup>2</sup> والسوداء الحزاقية، على مزاج<sup>3</sup> الروح والقلب. فإن أصحاب هذه الأمزاج مستمر و التأذي بهما،<sup>4</sup> فنفسهم قلقة مستقلة في طلب ما يستروح إليه، فلا تثبت على أمر<sup>6</sup> ولا تقف على حال، بل هي في كل وقت متأذية بما لا تعلم. فلها مع كل فعل أذية، ولها عنه انصراف سريع وملل عاجل. وهذا كثير<sup>7</sup> وأكثر<sup>8</sup> من جملة أسباب البدن.

[8] فقد ذكرتُ السبب العام الموجب للملال في غريزة الإنسان والأسباب الخاصة

الجزئية، وكيف<sup>9</sup> يجب عما يجب<sup>10</sup> عنه بالذات، وكيف يجب عما يجب<sup>11</sup> عنه بالعرض،<sup>12</sup> امتثالاً لمرسوم ولي النعمة أدام الله ظله.<sup>13</sup>

تمت الرسالة.<sup>14</sup>

---

1 ر: دون.  
2 ر: المتحرقة.  
3 ض: المزاج.  
4 ر: بها.  
5 م: فلما.  
6 ض: إمرأ.  
7 ر – أذية ولها عنه انصراف سريع وملل عاجل وهذا كثير.  
8 ر: وأكثر شيء.  
9 ض: كيف.  
10 م: تجب.  
11 م – عنه بالذات وكيف يجب عما يجب.  
12 م: بعرض؛ ض: لعرض.  
13 ر – أدام الله ظله؛ ر + وفقني الله تعالى لمرضاته، أنه ولي ذلك.  
14 م: تمت بدار السلطنة قزوين؛ ض: تمت هذه الرسالة في شهر شعبان المعظم سنة 1065؛ ر: تمت الرسالة النفيسة، وأرجو أن تتفق نسخة تصحح منها مواقع السهو والخلل، والحمد لله تعالى.

## *Usancın Mahiyeti Hakkında Risale*

### **Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî**

[1] Genç Muvaffak; âdil ve âlim hükümdar, dinin destekçisi, güç sahibi, hükümdarlar güneşinin (el-Melik el-'Âdil el-'Âlim 'Aduddîn 'Alâ'u'd-Devle Şemsu'l-Mulûk [II. Gerşâsb Ferâmerz b. 'Alî]) –Allah onun ömrünü uzatsın, yüceliğini daim kılsın, sahip olduklarının en yücesine ve dünyada, ahirette umduklarına eriştirsın– insan doğasında bulunan usancın (*melâl*) mahiyeti ve nedeni hakkında bir karara varamadığını söyledi. O, hükümdarın, öncekilerin yazılarında bu hususta hakikatin ortaya çıkmasını sağlayacak bir inceleme bulamadığını; ulaştığı sonuçları ve zihninde oluşan kanaati ortaya koymadan önce güvendiği kimselerin sözünü dinleyerek meseleyi açığa kavuşturmak âdeti olduğu için, benden bu konudaki fikrî birikimimi belirtmemi rica ettiğini ifade etti. Hakikat arayışındaki üstünlüğü ve zorlu, incelikli konulara vâkıf olmadaki hassasiyeti bilinmekte olduğu için, ortaya koyacaklarıma ihtiyacı olmasa da ricasına karşılık vermek düşüncesinden ve onun saadet gölgesi ve hükümdarlık güvencesi altında bulunmandan dolayı emrini hemen yerine getirdim.

[2] Önceki filozofların yazılarından ortaya çıkan şudur: ‘Usanç, aracı cisimsel organa (*âle*) ve etkin cisimsel güce, buldukları cisim nedeniyle ilişen sıkıntıdan ibaret olan yorgunluktan (*kelâl*) dolayı, nefsin önceden tercih ettiği idrak veya harekete yönelik herhangi bir fiilden hoşnutsuzluk duymasıdır.’ Onlar bazen, “usanç bu organlara erişen yorgunluktur” demiş; öfke için, “kalbin kanının intikam arzusuyla yanıp tutuşmasıdır” demeyi âdet edinmeleri gibi, nefsin bu esnada çektiği ıstıraba değinmemişlerdir. Hükümdar bunu reddeden veya buna muhalefet eden bir şey duymamıştır. Fakat huzurunda kendisine hizmet ettiğim esnada, bu hususu kavramasını sağlayacak nefsin ilminin esaslarına ilişkin bir nakilde şunu işitmişti: Onların iddiasının aksine, idrak eylemlerinde, idraki önceden gerçekleştiren sonra bunu nefse taşıyan aracı bir güç yoktur; sandıklarının aksine organlar, nefsin idrakte kullandığı organlar değildir. İnsanda ilk idrak eden, hakiki anlamda insana karşılık gelen nefstir. Fiiller organlar vesilesiyle olsa bile, bu onların sandığı şekilde değildir. Hükümdar bu husustaki ayrıntılı yorumlarla bunun yanlışlığını kavramıştı. Hareketlerin ve hareketlendirmelerin aygıtlarına gelince, eğer hareket edenler hakikiyse ve hareketlerinden dolayı çeşitli



zararlara maruz kalıyorlarsa, onların yakın hareket ettiricisi de nefstir. İster idraklerde olsun –ki durumun kesinlikle bahsettikleri gibi olmadığı kendisi tarafından anlaşılmıştı– ister hareketlendirmelerde olsun, sandıkları gibi başka güçler söz konusu değildir. Onların bu hususta ortaya koyduğu şeyler bir açıklama değil, aksine hakikate dayanmayan vehimlerdir ve bu tür şeylerin burhanda bir karşılığı yoktur.

[3] Yorgunluk, şüphesiz idraki ve hareketi sağlayan bu organlara ilişir. Nefsin bedenle, bedendeki kendisine uygun yapı değiştiği zaman eziyet duyduğu bir ilişkisi vardır. Aslında, eziyet duyan bizzat bedenin kendisi değildir ve nefste mutlak bozuluşun veya mutlak uygunluğun (*salâh*) olması söz konusu değildir. Bilakis nefis, bedenin kendisiyle bağlantıya ve kendisinin fiillerinin çıkmasına uygun yapıda ve durumda olmasını ister. O, bedenin bu durumu elde etmesi ve koruması için çaba gösterir. Eğer buna imkânı olmaz, çabası yetersiz kalır ve başarısız olursa nefis bundan elem duyar. Elemin ne olduğuna, hakikatine ve tanımına gelince, diğer konuşma ve yazışmalarda öğrendiğiniz gibi, o tanımlanamayan şeylerdendir. Sadece sözcük anlamı bakımından açıklanması mümkündür. İnsanların çoğu dilsel açıklamaların tanımlama olduğunu sanmış ve tanım sanatı açısından oldukça yanlış bir tutum benimsemiştir.

[4] Bu yorgunluk aygıtlardadır; bazen usancı gerektirir ve ona neden olur. Usanç dediğimiz şey ise yorgunluk değildir. Usanç, bazen yorgunluk olmadan da ortaya çıkar. O, gözün sık sık gördüğü, kulağın sürekli duyduğu şeyler ve zihne gelmesi alışkanlık olmuş kavramlar nedeniyle oluşur. Göz, bu gördüklerinden farklı şeyleri gördüğünde, kulağa bu duyduklarından başka sesler ulaştığında, zihin bu kavramları düşünmeyi bıraktığında usançtan kurtulmuş olur. Yorgun kimsenin (*kelîl*) bir fiilden diğerine yönelmesi ya da tek bir fiille uğraşıp durması, yorgunluğu gerektirme bakımından bir farklılık oluşturmaz. Yorgunluk, organın sürekli kullanılmasından dolayıdır; yorgun kimse başka bir şey yaparak değil dinlenerek rahata kavuşur. Usanmış kimse (*melûl*) ise [önce] usandıran şeyle (*memlûl*) yakınlık kurar; [sonra] ondan başkası ve onun zıddı ile ilgilenerek rahata kavuşur veya o şeyden uzaklaşmak ona, o şeyi yapmayı sürdürmek gibi bir ıstırap vermez. Dolayısıyla usanmış kimsenin amacı usandıran şeyi bırakmaktır; başka bir şeyle ilgilenmekten dolayı ortaya çıkan değişiklik onu rahatsız etmez. Yorgun kimsenin amacı ise yorgunluğu gerektiren ve diğer filleri bırakmaktır; dinlenmek onu rahatlatır. Usanmış kimse, [usandıran şeylerin] her bir türünden ıstırap duyar; o başka bir şeye yönelirse –atalete değil– bu türün yokluğuyla rahata kavuşur. Şüphesiz, yorgun kimsenin

yorgunluğu, [yaptığı şeyi] bırakınca sonlanır. Usanmış kimsenin usancı ise [usandıran şeyi] bırakmakla sonlanmaz. Usandıran şey, bazen tercih ve talep edilen bir şeydir; zamanla insan doğasının istemediği ve usandığı bir şeye dönüşür. Yorgunluk veren şey ise bazen insan doğasının tercih etmediği bir şeydir. Yorgun kimse [yaptığı şeyi] bırakarak ve dinlenerek rahata kavuşur; usanmış kimse ise değişiklikle rahata kavuşur. Dolayısıyla usanmış, yorgundan başkadır; yorgun da usanmıştan başkadır. Öyleyse bahsedilen yorgunluk, usanç değildir; fakat onun usancın nedenlerinden birisi olması mümkündür. Usanç; hoşnutluk, öfke, sevgi ve nefret gibi, nefse özgü hallerdendir. Ne bedeninin ne bedeninin bölümlerinin ne bedeninin güçlerinin ve ne de bedeninin niteliklerinin, nefsin bir hali olması bakımından usançta bir ortaklığı vardır. Bedenin halleri, bazen eylemleri gerçekleştiren organlarda ortaya çıkan mezkûr yorgunluktan ve [usancın] böylesi nedenlerinden dolayı olabilese de, daha önce ifade edildiği gibi, yorgunluk ile usanç aynı değildir.

[5] Usancın ne olduğuna gelince, bu, bir şeyi sevenin, o şeyi sevdiğinden sonra, bunun onun sevmiş olduğu şey olması bakımından, ona karşı isteksizlik duymasıdır (*zuhd*). Çünkü isteksizlik bazen sevgiden sonradır; bazen de sevgiden veya sevgiden başka bir şeyden dolayıdır. İsteksizlik, usancın cinsi gibidir; sevgiden sonra olması da onun ayrıımıdır (*faşl*). Sevginin ne olduğuna ve isteksizliğin ne olduğuna gelince, bunlar nefsin yalın (*basīta*) hallerindedir; onları idrak eden de bizzat insandır. Onların tanımı yoktur; çünkü ister zât ister hâl olsun yalın şeylerin tanımı olmaz. Bunlar, beyazlığın görülmesine, sıcaklığın hissedilmesine benzer bir yolla bilinirler. Betimlenmeleri (*ta'rīfuhā'r-rasmī*) istenirse, öfkelenmemiş olup da öfkeyi betimiyle öğrenen kimseler gibi, yalnızca hallere sahip olmayan kimseler için bu bir anlam ifade eder; aynı şekilde sevmemiş veya nefret etmemiş kimseler için. Böyle şeyler için yapılagelen tarif, tanım (*hadd*) ya da betim olduğu sanılan şeylerdendir. Bu gibi durumda ilk ihtiyaç, onların dilde uzlaşmış anlamını ortaya koymak (*muvāda'a*) ve bu anlamla tanım ve betimin arasını ayırmaktır.

[6] İnsan doğasındaki usancı gerektiren neden ne yorgunluktur –ki o bazen organlara ilişir ve böylece usanca neden olur– ne de seven ve sevilen arasındaki ilişki (*munāsebe*) veya onlar arasındaki ayrılıktır (*mubāyene*). İlişki sevgiyi gerektirir, ayrılık ise nefreti (*bağdā*) gerektirir. Usanç sevgi değildir; çünkü o isteksizliktir. İsteksizlik de sevgiye karşıttır. O sevgiden sonradır, onunla beraber değildir; aynı şekilde nefret de değildir. Usanmış kimse, usandığı şeyi bırakarak ve ondan uzaklaşarak rahata kavuşur; usandığına eziyet ederek değil. Nefret edenin nefreti ise nefret ettiği şeye

eziyet ve kötülük etmek suretiyle rahatlamaktır. Bazen usançla beraber bir nefret oluşur. Usancın insanlarda ortaya çıkmasının, insanların sevdiği şeylerden olabilen genel bir nedeni ve de özel nedenleri vardır. Genel neden, insan nefsinin, insanın doğası gereği idrak etmeyi arzuladığı tüm şeyleri idrak etmekte hem yeterliğe hem de güçlüğüne sahip olmasıdır. Nefsin bunlardan birbiri ardınca idrak edilenleri [aynı anda] idrak etmesi mümkün değildir. Şayet bir şeyi tercihle yetinirse diğerine ulaşamaz. Aslında, nefis bunlardan herhangi birine eriştiğinde idrak ettiği her bir şey için haz duyar. Fakat onun doğasında idrak ettiğinden ayrılmak vardır; bu nedenle bir başkasını arzular, bu başkayla karşılaşınca da öncekini bırakır. Usanmış kimse, bundan dolayı, [usandığını] bırakarak değil, değişiklikle rahata kavuşur. Bunun nedenine yönelik açıklamalar ile herhangi bir konunun kendilerine uygun gelmediği, bu nedenle herhangi bir konumla yetinmeyen ve bir konumdan diğerine geçen gök küresindeki hareketlendirecilere yönelik açıklamalar birbiriyle benzerdir. Nefis de idrak ettiği bir şeyden diğerine geçer. Onun bu şeyden başka bir şeye geçmesi usanmasıdır. Ne var ki, nefisle gök küresindeki hareketliler arasında bu hususta bir fark vardır: Gök küresindeki hareketliler benzer şeyler arasında hareket ederler. Onların hallerinin benzerliği, konumlarında bulunma ve onlardan ayrılmaları bakımındandır. Onlar bir şeyden daha hızlı, ötekenden daha yavaş ayrılmazlar; bundan dolayı hareketleri benzerdir. Nefse gelince, onun idrak ettiği şeylerin kendisine uygunluğu farklı farklıdır: Bir kısmı daha uygundur, bir kısmının uygunluğu daha azdır; bir kısmı uygun değildir, bir kısmının uygunsuzluğu daha azdır. Nefis kendisine daha uygun olandan daha yavaş uzaklaşır; uygunluğu daha az olandan daha çabuk uzaklaşır. Bu nedenle, insan bazı şeylerden daha çabuk, bazı şeylerden daha yavaş usanır. Bu [açıklama] usandıran şey bakımındandır. Usanan bakımından [yapılacak açıklamaya] gelince: bazı insanlar daha çabuk usanır, bazıları daha yavaş usanır. Bu, iki durumdan dolayı ortaya çıkar: Birincisi sırf nefis kaynaklıdır; diğeri beden ve mizacından dolayıdır. Nefis kaynaklı olan iki türdür: Birincisi nefsin yüceliği ile ilişkilidir; diğeri nefsin zekâ ve kavrayışı ile ilişkilidir. Nefsin yüceliği ile ilişkili olan, nefsin daha yüce olana ilgisinin daha fazla olmasıdır. Bu nedenle, yüceliği daha az olanla daha kısa ilgilenir; doğası daha yüceyi istediğinden ondan daha çabuk uzaklaşır. O böyleyken kendisinden daha hayırlı olana hareket ediyor gibidir. Bu hayırlı varacağı yer olmasın, hatta tutkusu olmasın diye onunla çok uzun süre ilgilenmez, ondan uzaklaşır; özellikle de bu nefsin yüceliğine kıyasla daha aşağıda olan şeylerden. Öyle ki, daha yüce bir şeye ulaştığında onunla daha uzun ilgilenir

ve ondan daha yavaş ayrılır; en nihayet mevcutların en üstününe yani yüce ve kutsal İlk İlke'ye ulaşır. O'nunla iken durumu, erdemiyle ünlü kimsenin ifade ettiği gibidir: "O'nun güzelliğinden bir yansımaya tanık olan ve O'nu bir an dahi müşahade edebilen kimse gözünü O'ndan asla alamaz." Bu, en yoğun usançtan asla usanmamaya geçiştir. Bundan dolayı, usanç bazen yüce nefslerin huylarından birisi durumundadır. Bu usanç, nefsin yetkinlik ve mutluluğa olan eğilimine delil yapılır.

[7] Nefsin zekâsı ve kavrayışıyla ilişkili olana gelince, nefis bazen bazı nitelik ve halleri bulunan bir şeyi idrak eder. O belki o şeye olan ilgisini – tıpkı bir kitabı eline alan, bir süre onun üzerinde düşünen ve bu kitaptan bir şey öğrenince onu zihninde canlandıran, sonuçta onun içeriğini tam olarak öğrenince onu bırakan ve ondan usanan kimse gibi– onun tüm niteliklerini kuşatan ve ona dair her ne var ise hepsini barındıran bir bilgi düzeyine erişene dek sürdürür. Daha zeki ve kavrayışlı nefis bu içeriğe daha çabuk vâkıf olur, onu daha çabuk öğrenir. Böyle olunca da daha çabuk usanır ve daha çabuk uzaklaşır. Zeki nefsin usanma nedeni budur. Çabuk usanma bazen nefsin zayıflığı ve gücünün yetersizliği nedeniyle oluşur. Bu bazen ilintisel olarak ortaya çıkar. İnsan bazen sevdiği şeyleri elde ederken, bunun öncesinde, bu esnada veya bunun sonrasında hoşlanmadığı şeylerle de karşılaşır. Güçlü nefis bu olumsuzluklardan daha az etkilenir, ona karşı daha sabırlı ve daha tahammüllüdür. Zayıf nefis ise bunun tam tersidir; sevdiği şeyleri elde etmeye çalışırken bu olumsuzluklarla karşılaşır sevdiği şeye ilgisini kaybeder ve bu nedenle ondan vazgeçer. Bu sıkıntıların zaman zaman ortaya çıkması nefsin ıstırabını artırır; bu şeyler nefret edilir hale gelir. Zayıf nefslere buna dayanamaz, sevdiği şeylerden çabuk usanır ve vazgeçer. Bu nedenle, nefsi zayıf olan ve ateşli hastalıklardan dolayı gücü zayıflayan veya kaygı, korku, keder gibi kalbî durumlarla nefsi ıstırap duyan kimselerde usanç devamlı ortaya çıkar. Mutlu kişinin daha yavaş, mutsuz kimsenin daha çabuk usandığını görürsün. Hastada ve sağlıklıda da durum böyledir. Usanç bazen bedenin mizacının sorunlu olmasından ve yakıcı sarı ve kara safra gibi, sıkıntı verici niteliklere sahip vücut sıvılarının (*ahlât*) ruhun ile kalbin mizacına baskın gelmesinden dolayı ortaya çıkar. Mizacı böyle olanlar bu ikisinden dolayı sürekli sıkıntı içindedirler: Nefsleri kendilerini rahatlatacak şeyi ararken endişe içindedirler; bir şey üzerine odaklanamaz ve tek durum üzere olamazlar. Bilmedikleri şeyden dolayı sürekli ıstırap içindedirler. Yaptıkları her şey onlara eziyet verir, bunlardan da çabucak vazgeçer ve usanırlar. Beden kaynaklı usanç çoğunlukla bu nedenlerle ortaya çıkar.

[8] İnsan doğasında bulunup usancı ortaya çıkaran genel nedenden ve tikel özel nedenlerden; ondan doğrudan ortaya çıkanların nasıl ortaya çıktığından ve ondan dolaylı biçimde ortaya çıkanların nasıl ortaya çıktığından, velinimetimin –Allah uzun ömür versin– ricasına uyarak bahsetmiş oldum.

Risale sonlandı.

