

Ahmed Ragab. *The Medieval Islamic Hospital: Medicine, Religion, and Charity*. New York: Cambridge University Press, 2015. xviii + 263 sayfa. ISBN: 9781107109605.

*Nahyan Fancy**

Tercüme: Mustafa Yavuz**

The Medieval Islamic Hospital: Medicine, Religion, and Charity (Orta Çağ İslâm Hastanesi: Tıp, Din ve Hayırseverlik), tedavi ve bakım üzerine önemli bir hayır kurumu olan ve aynı zamanda modern öncesi İslâm şehirlerinin belirgin bir özelliği konumundaki *bimâristân/mâristân* tarihi üzerine yazılmış ilk monografıdır. Fakat hakkında tavsiye edilebilecek pek az şey var zira kitabın yeni iddialarının çoğu dayanaksız ve/veya hatalıdır.

Ahmed Ragab'ın, Peter Pormann ve Peregrine Horden'in yaptığı son çalışmalar üzerine inşa ettiği kitabının amacı, "bu kurumların tarihi ve etkisi hakkında daha incelikli sorular sormak" şeklinde ifade edilmiştir (xii). Ragab, tarihçilerin bu kurumlar hakkındaki iki merkezî varsayımdan vazgeçmeleri gerektiğini vurgular. İlki, "İslâm hastanesinin tıbbileştirilmiş tabiatı" üzerine olan baskın ilgi, ikincisi ise "İslâm hastanesi'nin bizatihi bütünlük ve tutarlılığa" sahip olduğu fikrine olan bağlılıktır (xii). Bu varsayımları bir kenara bırakan Ragab, dört ayrı iddia ortaya koyar: (1) "İslâm hastanesi" tutarlı bir kategori olmayıp aksine, farklı kökenlere sahip ve farklı amaçlara hizmet eden kurumlardır; (2) İslâm hastaneleri ille de hasta odaklı olmayıp, "Ortaçağ İslâm şehir merkezlerinin kalbinde gelişmekte olan hayır kurumları ağının" parçaları olarak görülmelidir (5-6); (3) tarihçiler, bu hastanelerde görev yapan hekimleri "tek bir tutarlı gruba" indirgemeksizin, onların profesyonel ve entelektüel katkılarını dikkate almaları gerekir (xiv); (4) Şam'da Mühezzebüddîn ed-Dahvâr'a (ö. 628/1230) bağlı bir hekim halkası, "on üçüncü ve on dördüncü asırlarda Levant (Akdeniz'in doğu kıyılarında) ve Mısır'da tıp sahnesine egemen" hâle gelmiş hastaneler için uygun olan bir pratik geliştirmiştir (175).

* Doç. Dr. Depauw Üniversitesi, Tarih Bölümü.

** Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü.

Kitap, giriş, mukaddime, iki kısım, bir sonuç ve ilk İslâm hastanesinin kuruluşu (Emevî kökene karşılık Abbâsî köken) hakkındaki tartışmalara dikkat çeken bir ek bölümden oluşmaktadır. Mukaddimede Ragab, İslâm hastanelerinin her ikisi de farklı amaçlara hizmet eden iki farklı kökenden türediklerini iddia eder. Şam'da Emevî halifesi I. Velîd (hüküm süresi 86-96/705-715) himayesinde kurulan birinci tür, Levant ile Mısır'ın önde gelen hastanelerindendi. Bu türde bir hastanenin izi, İslâm öncesi dönemde Bizans *xenodocheion*larına kadar sürülebilir ki, "siyasi otoritelerin himayesi altında kurulan" bu kurumlarda "hekimler, sınırlı" düzeyde bir idari göreve sahiptiler (41). Ragab'a göre, bu türe verilebilecek örnek, Mısır'daki Tolunoğulları hastanesidir (kur. 259/872) ki, "hükümdarın kentle ilgili ve hayırsever planlarının bir parçası olarak inşa edilmiştir" (41).

Abbâsî halifesi Hârûn er-Reşîd (hüküm süresi 170-193/786-809) döneminde Bağdat'ta kurulan İslâm hastanelerinin ikinci türü, hem Irak hem de İran'da yaygındı. Bu hastane türü, altıncı yüzyıla has ve "hekimlere daha sıkı bağlı" olan Sâsânî-Süryânî Nestûrî *xenodocheias*ından evrilmişti (18). Ragab'a göre, bu tür için verilecek örneklerden birisi Bağdat'ın ünlü Adûdî hastanesidir (kur. 371/981). Irak hastaneleri, tıpkı evvelki Nestûrî Nusaybin (yak. 510) ve Joseph (yak. 560) *xenodocheiaları* gibi "hekimlerin kendi kendilerini denetledikleri" tıbbi literatür, eğitim ve bakımın gerçekleştirildiği mekânlar olarak hizmet verdiler (27). Bununla birlikte, her iki İslâm hastane türü de İslâm dünyasının "şehir merkezlerinde birer hayır kurumu rolünü" üstlendiler (42).

Kitabın kalan kısmı, belirgin bir şekilde Kahire'deki Mansûrî Hastanesi (kur. 683/1285) üzerine odaklanmaktadır. Üç bölüme ayrılan birinci kısım, Mansûrî Hastanesi'ni Haçlı Seferleri sonrası Suriye ve Mısır'da görülen ilk tür İslâm hastane tarihi içerisinde konumlandırır. Birinci bölüm, Mansûrî Hastanesi'nin üç farklı kurdan etkilendiğini öne sürer: Nüreddin Zengî'nin meşhur Şam Hastanesi (kur. 569/1174), Kudüs Haçlı Hastanesi (kur. 493/1099) ve Selahaddin'in Kudüs Hastanesi (tah. 588/1192). Mansûrî ve Nûrî hastaneleri arasındaki bağ yalnızca mimari ölçek ve tasarım açısından değil, Memlûk Sultanı el-Mansûr Kalâvûn'un (hüküm süresi 678-689/1279- 1290) Nûrî Hastanesi'ni 681/1283 yılında Kahire'de, kendi hastanesini inşa etmezden iki yıl evvel onarması durumunda da görülür (74). Ragab'ın gözünde Kudüs'teki Selahaddin Hastanesi'yle olan bağ, her iki Müslüman idarecinin de, kutsal topraklara giden Müslüman hacılara, hastaneler kurma yoluyla hizmet etmeye çalışmalarıdır (Selahaddin'in hastanesi Kudüs'te, Kalavun'un hastanesi ise el-Halîl'dedir). Dahası, Selahaddin, Memlûk idarecilerinin kendisine hizmet ettikleri ve ondan sonra yönetimi devraldıkları Eyyûbî hanedanının kurucusuydu. Her ne kadar Kudüs'teki Haçlı Hastanesi'nin, Kahire'deki Mansûrî Hasta-

nesi'ne etkisi olduğunu kanıtlayan arkeolojik ve/veya literatürde bir kanıt elimizde bulunmasa da, Kudüs'teki hastanenin Selahaddin ve Kalâvûn idaresi altında işleyişe devam etmesi sebebiyle böyle bir etki varsayılır (74-75).

İkinci bölüm, özellikle Selahaddin (kur. 567/1171) ve Mansûrî olmak üzere hastanelerin, nasıl Kahire'de yeni bir düzenin ortaya çıkış sinyalleri olduğuna odaklanır. Ragab, Eyyûbîler ve Memlûklerin eski Fâtımî saraylarını, özellikle de cadde üstündeki *Beynû'l-Kasreyn*'i hastaneye ve Sünnî kurumlara çevirerek, Fâtımî gücünün eski merkezlerini aşağıladıklarını savunur. Üstelik, hastane külliyesinin “yeni Memlûk devletini ve (...) Kalâvûn hanedanını” nasıl meşrulaştırdığını göstermek için, Mansûrî Hastanesi'nin mimari yönelimini, son Eyyûbî idarecisi ve Kalâvûn'un üstadı olan el-Salih Eyyûb'un türbe-medresesi (yapılışı 648/1250) ile karşılaştırır (99).

Birinci kısım, Mansurî hastanesi vakfiyesinin ve İbn Ebî'l-Huleyka'nın (d. 620/1223) tıp kürsüsüne ve hekimbaşı olarak hastaneye atandığını gösteren iki kararnamenin (684/1285) tahlili ile sona erer. Vakfiyenin harcama önceliklerine odaklanarak Ragab, Irak'taki Abbâsî hastanelerinin aksine Mansûrî Hastanesi'nin esas itibariyle, “hekimler tarafından verilen bakımdan çok daha fazlasını sunan” bir hayır kurumu olduğunu iddia eder (138). Fakat, her ne kadar iki atama kararnamesi, yazarın, Kalâvûn'un tıbbî himaye etmedeki ilgisinin eksikliği yönündeki iddialarını bertaraf ediyor olsa da (137-138), bu kararnamelerin tahlili oldukça kısa tutulmuştur (130-134).¹

İki bölümden oluşan ikinci kısımda Ragab dikkatini, “el-Nûrî Bîmâristanı'nda başlayan” ve akabinde Mısır'a yayılan “tecrübe-odaklı geleneğin belirivermesine” yöneltir (156). Dördüncü bölümde Ragab, bu geleneğin (bîmâristan projesinin) on üçüncü yüzyılda Şam'da Dahvâr'ın halkası etrafında gelişmesini irdeler (173). O, bu grubun izinin silsile olarak hekim-merkezli hastane türünün, özellikle de Bağdat'taki Adûdî hastanesine kadar sürülebileceğini iddia eder. Oradaki uygulama odaklı gelenek, sağlığın korunmasından çok hastalıklara, diyet yoluyla tedaviden çok ilaçlar ve cerrahi yollu tedavilere öncelik verir (175). Bu bölüm, Ragab'ın en orijinal iddialarının büyük kısmını içerir ki, bunları birazdan değerlendireceğim.

Son olarak beşinci bölümde Ragab, Mansûrî hastanesindeki tıbbî ameliyeyi ortaya çıkarmak için, mütebaki belgesel kanıtların yokluğunda, mimari, tıbbî ve edebî kaynakları kullanır. Hastaların hastaneye giriş ve çıkışlarında edindikleri olası duysal tecrübelerini yeniden inşa eder (178). Bunu yaparken, Mansûrî mimarisıyla ilgili literatüre dayanır, fakat kullandığı kaynaklara atıfta bulunmaz. Bölümün geri

1 Bu kararnamelerin tafsilatlı bir tahlili için bkz. Linda Northrup, “Qalâwûn's Patronage of the Medical Sciences in Thirteenth-Century Egypt”, *Mamluk Studies Review* 5 (2001): 119-140.

kalanı, hastanede sunulan hizmetleri kullanmış muhtelif vasıftaki müşterileri be-timlemek için literatürdeki kaynakları kullanır. Bölüm son olarak, Mansûrî hekim-lerinin, hastaları incelemek ve tedavi etmek üzere, Dahvâr halkasının tıbbi tecrübelerini yeni bîmâristanda nasıl uyguladıklarını canlandırmaya teşebbüs eder.

Bu özetin gösterdiğine göre *Orta Çağ İslâm Hastanesi*, Mansûrî Hastanesi üzerindeki incelemesini, on üçüncü yüzyıl Levant ve Mısır'ının daha geniş sosyal, politik, mimari ve dinî tarihi içerisine yerleştirir. Böylece Ragab kitabın başında zikrettiği, İslâm hastanelerinin “tıbbileştirilmiş tabiatı” üzerindeki baskın ilgiyi dağıtmak amacına sadık kalır. Ancak bunu yapan ilk kişi de kendisi değildir. Adam Sabra, Mansûrî Hastanesi'ni, Kahire'nin fukarasına hizmet eden hayır kurumları ağı içerisine hâlihazırda yerleştirmişti.² Yasser Tabbaa da yolcu ve fakirlere sığınak sağlama da hastanelerin hayırseverlik rollerine vurgu yapmış, Haçlı Hastanesi ile Levanten *bîmâristan*ları arasında bir bağlantı olduğunu dahi öne sürmüştü.³ Linda Northrup ve Howyda al-Harithy, Mansûrî'nin kentsel alanı nasıl yeniden yapılandırıldığını vurgulamışlardı.⁴ Linda Northrup ayrıca Mansûrî ve Nûrî hastaneleri arasındaki bağlantıları, Kalâvûn'un Nûrî Hastanesi onarımı da dâhil olmak üzere ortaya koymuştu.⁵ Ragab bu çalışmalara, kayda değer yeni bir şey eklemekten atıfta bulunur.

Diğer taraftan, Ragab'ın atıfta bulunmadığı ya da değerlendirmeye almadığı başka çalışmalar da bulunmaktadır ki, bunlar kitabın yazarının argümanını bertaraf etmektedir. Örneğin, Mansûrî Hastanesi'nin “sembolik düzeyde güç ve otorite üzerine muayyen anlatıları ifade ettiği” savını ortaya koyar (104). Bu iddia, Van Steenbergin'in, Mansûrî'nin fiziksel olarak *Beynû'l-Kasreyn* caddesindeki “aktif bir [politik] ritüel mekânını” nasıl paylaştığına dair analiziyle de desteklenmesi gerekirdi, zira Memlûk merasim (*investiture*) ritüelleri oraya aktarılınca, “Kalâvûn hanedanının sosyo-politik tekeline” meydana getirmiştir.⁶ Benzer şekilde Ragab, Patricia Baker'ın ortaya koyduğu gibi, Mansûrî Hastanesi'nin mimarisini Nûrî Has-

2 Adam Sabra, *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

3 Yasser Tabbaa, “The Functional Aspects of Medieval Islamic Hospitals”, *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, ed. Michael Bonner, Mine Ener ve Amy Singer (Albany: SUNY Press, 2003), 95-119.

4 Linda Northrup, *From Slave to Sultan: The Career of al-Manşûr Qalâwûn and the Consolidation of Mamluk Rule in Egypt and Syria (678-689 A.H./1279-1290 A.D.)* (Stuttgart: F. Steiner Verlag, 1998), 121; Howyda al-Harithy, “The Concept of Space in Mamluk Architecture”, *Muqarnas* 18 (2001): 73-93.

5 Northrup, *From Slave to Sultan*, 120.

6 Jo van Steenbergin, “Ritual, Politics and the City in Mamluk Cairo: The Bayna l-Qaşrayn as a Dynamic 'Lieu de Mémoire', 1250-1382”, *Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean: Comparative Perspectives*, ed. Alexander Beihammer, Stavroula Constantinou ve Maria Parani (Leiden: Brill, 2013), 227-277, 265.

tanesi'nden başka hastanelerle kıyaslayamamıştır.⁷ Baker'ın mekân üzerine vurgusu (ki Ragab'ın ilgi odaklarından biridir) ve hastane planlarının Gırnata, Anadolu, Levant ve Mısır üzerinden nasıl Galenci tıbbi felsefeyi takip ettiği Ragab'ı, İslâm hastanesinin her iki tipolojisinde de tıbbi bakımın önemini tekrar gözden geçirmeye sevk etmesi gerekirdi.

Kitap, hassaten İbn Ebî Usaybî'a'nın (ö. 668/1270) hazırladığı hekimler biyografisi sözlüğü gibi muayyen birincil kaynakların gayri eleştirel ve seçici okunmasıyla maluldür. Örneğin Ragab, İbn Ebî Usaybî'a'nın, İbn Tolun'un (hüküm süresi 255-270/868-884) "hekimlerle ilişkisinin (...) oldukça gergin" olduğu şeklindeki iddiasını düz bir mantıkla kabul eder ve buna bağlı olarak Kahire'deki Tolunoğulları Hastanesi'nin "emirin tıp hamiliği bağlamında kurulmadığı" sonucuna varır (37). Bu, Ragab'ın, Levant ve Mısır bölgelerindeki İslâm hastanelerinde "hekimlerin yönetimde sınırlı rolleri olduğu" şeklindeki ana iddiasını desteklemek babında kullandığı tek delildir (41). Bu veriler dikkate alındığında, özellikle İbn Ebî Usaybî'a'nın kendisi onuncu yüzyılda Fustat'ta (Kahire) bir hastanenin başında bulunan Endülüslü hekim el-Uzrî'ye değiniyorken, Ragab'ın İbn Ebî Usaybî'a'nın iddiasını eleştirel bir gözle değerlendirmesi için daha fazla zaman harcaması gerekirdi.

Bu, Ragab'ın, mezkur iki hastane türü üzerine aşırı vurgu yapmasının tek örneği değildir. Örneğin, o, her iki bölgedeki hastaneler, Irak'ta Abbâsî halifesi el-Muktedir (hüküm süresi 295-320/908-932), Büveyhî hükümdarı Adudüddavle (hüküm süresi 338-372/949-983), Mısır'da ise İbn Tolun ve Kalâvûn gibi sıklıkla idarecilere ithafen isimlendirilmelerine rağmen, Levant ve Mısır'daki muadillerinin aksine, Irak hastaneleri ile "kurucularının isimlerinin baki kılınması maksadının olmadığı" şeklinde vurgusunu sürdürür (39).

Ragab'ın konuyu ele alış biçiminde bulunan ve yukarıda bahsedilen iki sorun –belirli birincil kaynakları gayri eleştirel ve seçici okuması ve ilgili ikincil literatürü görmezden gelmesi– özellikle kitabın ikinci bölümünde oldukça belirgindir ki, bu bölümde Ragab, en cüretkâr iddialarından bazılarını öne sürer. Yukarıda belirtildiği üzere yazar, Dahvâr ile irtibatlı olan hekimlerin bir *bîmâristan* pratiği geliştirdiğini ve bu pratiğin, grubun hastanelerdeki tecrübelerini yansıttığını öne sürer. Bu pratik, perhizden ziyade ilaçlarla tedavi üzerine odaklıydı.

Ragab'ın varsayımı araştırmaya kesinlikle değer ancak, doğru bir araştırma, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbb*'ına ve muhtelif Hipokrat eserlerine (örneğin *Prog-*

7 Patricia Baker, "Medieval Islamic Hospitals: Structural Design and Social Perceptions", *Medicine and Space: Body Surroundings and Borders in Antiquity and the Middle Ages*, ed. Patricia Baker, Han Nijdam ve Karine van 't Land (Leiden: Brill, 2011), 245-272.

nostikler, Epidemikler ve Aforizmalar'a; Kitâbu Takdîmeti'l-ma'rife, Kitâbu Ebidemiya ve Kitâbü'l-Fusûl yapılan çok sayıdaki şerh gibi, Dahvâr halkasının asıl eserlerini incelemeyi gerektirir ki, bu eserlerin çoğunun el yazmalarına erişmek mümkündür. Bunu yapmak yerine, kendisini tamamen İbn Ebî Usaybi'a'nın Dahvâr çevresiyle ilgili lafzi tanımlarına bağlayarak bu çevrenin, Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 313/925) *el-Hâvî'sini* (Latince *Continens*) “uygulamalı külliyat” olarak “yeniden keşfettiği” sonucuna varır (152). Dahası, bu hekimlerin, “bu halkanın dışında Levant ve Mısır'da” yaygın olmadığını belirttiği İbn Sinâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbb*'inin ilk kitabı (*Külliyât – Genel Prensipler*), Hipokrat'ın *Aforizmalar'ı* ve Huneyn b. İshâk'ın *Kitâbü'l-Mesâ'il fi't-tıbb*'i üzerine yeni bir vurgu yaptıklarını iddia eder (154). Ragab'ın iddiasına göre, “bu metinler mezkur grubun çalışmalarının ve tıbbi pratiğe dair bakış açılarının temelini oluşturmuştur” (156). Ragab'ın savının hilafına, söz konusu metinler aslında on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda bu halkanın dışında kalan Levanten ve Mısırlı hekimler tarafından iyi bilinen ve kullanılan metinlerdi.

Örneğin Ragab, Dahvâr halkasının, Suriye'de *el-Câmî* adı altında dolaşan metinden farklı olan Râzî'nin *el-Hâvî'sinin* bir versiyonunu kullandığını iddia eder. Ancak, Emilie Savage-Smith'in gösterdiğine göre, Râzî'nin bizzat kendisi, *el-Hâvî, el-Câmî* veya *el-Câmî'ül-kebîr* olarak bilinen metne atıfta bulunur.⁸ Savage-Smith ayrıca Selahaddin'in Kahire'deki hekimi İbn Cümey'in (ö. 594/1198) *Kânûn'a*⁹ şerh yazarken *el-Hâvî'den* bazı kısımları alıntıldığını ispatlayarak, Dahvâr halkasının “dışında ya da öncesinde” kalanların da, yeni ufuklar açan bu iki tıbbi metni birlikte kullandıklarını belgeler (149).

Üstelik Ragab, bu halkanın tıbbi pratiklerini Bağdat Adûdî Hastanesi'ndeki pratiklerle irtibatlandırmak için, bu halkanın *Külliyât'a* olan ilgisinin İbnü't-Tilmîz (ö. 560/1165) mirasını devam ettirdiğini de iddia eder. Ancak, *Külliyât'ın* Suriye ve Mısır'da çalışılmasını ve öğretilmesini teşvik eden filozof Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) ve talebelerinin oynadığı önemli rolü –ki bu, Gerhard Endress'in İbn Ebî Usaybi'a'nın eserini kullanarak vurgulamış olduğu bir gerçektir– gözden geçirir.¹⁰ Örnek olarak, Şam'da yaşamış hekim Şemseddin el-Hüsrevşâhî (ö. 652/1254) ve Kahire'de yaşamış hekim Efdalüddîn el-Hûnecî (ö. 646/1248), Fahreddin er-

8 Emilie Savage-Smith, “The Working Files of Rhazes: Are the *Jâmi'* and the *Hâwî* Identical?”, *Medieval Arabic Thought: Essays in Honor of Fritz Zimmermann*, ed. R. Hansberger, M. Afifi al-Akiti ve C. Burnett (Londra: Warburg Institute, 2012), 163-180.

9 Savage-Smith, “The Working Files of Rhazes”, 3.

10 Gerhard Endress, “Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East”, *Arabic Philosophy, Arabic Theology: From the Many to the One; Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James Montgomery (Leuven: Peeters, 2006), 371-422.

Râzî'nin talebeleri olup *Külliyât*'a şerhleri vardır.¹¹ Bu şerhler, Necmeddin el-Minfâh (ö. 652/1254) gibi Dahvâr'ın talebeleri tarafından okunuyor ve kullanılıyordu. Necmeddin el-Minfâh *Külliyât*'a yazdığı şerhte, doğrudan Fahreddin er-Râzî ve Hüneci'nin şerhlerine cevap veriyordu.

Ragab'ın, Fahreddin'in etkisini düşük göstermesi kazara değildir. Dördüncü bölüm boyunca, Dahvâr halkasının pratiğe olan yönelimini işlemek adına, bu halkanın felsefi ilgisini hafife alır (157). Halbuki İbnü'n-Nefis (ö. 687/1288) haricinde, Necmeddin İbnü'l-Lebûdi (ö. 664/1266'dan sonra) ve Minfâh da felsefi eserler telif etmişlerdir. Dahası, Dahvâr da "Eyyûbi döneminde Şam'ın önde gelen mantık ve felsefi kelâm hocası" Seyfeddin el-Âmidî'den (ö. 631/1233) felsefe okudu.¹² Buna ek olarak Ragab önce, Dahvâr'ın hocalarının hocası ve İbnü't-Tilmîz'in talebesi Mühezzebüddin Nakkâş'ın (ö. 574/1178) "muhtemelen" Adûdi Hastanesi'nde "eğitim gördüğü" yönünde tahminde bulunarak, bu halkanın Bağdat hastaneleriyle olan irtibatını fazlaca önemser (144). Birkaç sayfa sonra, kendinden emin bir şekilde "Nakkâş'ın Adûdi Bîmâristan'ında eğitim aldığını" öne sürer (173). Bu ne yazık ki, Ragab'ın kendi tahminlerini kendinden emin iddialara çevirmesinin ilk örneği değildir. Bir misal olarak, Mansûrî Hastanesi'nde göz hastalarına mahsus bir bölüm olasılığı üzerinde kafa yorar ve tam da bir sonraki paragrafta burayı "göz hekimi bölümü" olarak adlandırır (183).

Ragab, Dahvâr halkasının "*Aforizmalar [Kitâbü'l-Fusûl]* gibi kitaplara olan ilgiyi tazeledikleri" (154) yönünde bir iddiada bulunur, zira Hipokrat'ın bu kitabının "en meşhur şerhi" Ebü'l-Kasım İbn Ebî's-Sâdık (ö. 460/1068'den sonra) tarafından bir asır evvel yazılmıştır (155). Fakat İbn Ebî Usaybi'a, *Aforizmalar* üzerine Arapça şerhlerin, arada geçen zamanda, İbn Rıdvân (ö. 453/1061) ve İbn Meymûn (ö. 601/1204) gibi Mısır'daki önde gelen hekimlerce yazıldığını belgeler.¹³ Dahvâr'ın halkası, *Hâvî* ve yukarıda zikredilen metinlerle meşgul olma konusunda Levant ve Mısır'da tek değildi (155). Sonuç olarak, bu halka tarafından geliştirilen bir *bîmâristan* pratiği varsa, bu pratiğin izleri, aralarında Dahvâr, Minfâh, İbnü'n-Nefis ve İbnü'l-Kuff'un şerhlerinin bulunduğu, o halkanın mensuplarının eserleri incelenmek suretiyle gösterilmeliydi.

11 Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa", 406.

12 Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa", 391.

13 Peter Pormann, Manchester Üniversitesi'nde 2012'den bu yana, *Aforizmalar* üzerine yazılan Arapça şerhlerin incelenmesi üzerine bir proje yürütmektedir.

Ragab, bu eserlerden birini inceler: İbnü'n-Nefis'e ait *Şerhu Fusûli Bukrât*.¹⁴ Burada da Ragab'ın, birincil kaynaklara ve *Aforizmalar* üzerine oluşmuş ikincil literatüre aşına olmaması, onu yanlış yöne sevketmiş. Ragab, perhiz yönetimine olan ilgisinin olmayışını yansıtmak için İbnü'n-Nefis'in, *Aforizmalar*'ın sırasını yeniden düzenlediğini ve bunu, halkanın bîmâristan pratiğine uygun olarak yaptığını söylemekle kalmıyor, kitabının mukaddimesinin "İbnü'n-Nefis'in kendi yegâne sıralamasının farkında olduğunu" ispatladığını iddia ediyor (162). Bu iki iddia da yanlıştır. Birincisi, Peter Pormann'ın hâlihazırda gösterdiği üzere, İbn Ebi's-Sâdık oldukça popüler olan şerhinde, *Aforizmalar*'ın sırasını yeniden düzenledi.¹⁵ Ragab orijinal Hipokratik metinlere göz atsaydı, İbnü'n-Nefis'in yaptığının aslında orijinal Hipokratik sıraya tekrar dönmek olduğunu görecekti. *Aforizmalar* I.2 ve I.3 (tahliyeler hakkında) hem Hipokrat'ta hem de İbnü'n-Nefis'te özdeştir. İbn Ebi's-Sâdık I.2'yi I.18'e, I.3'ü ise I.2'ye taşır ki bu sıra Ragab'ın iddia ettiği gibi tersine bir sıralama değildir. Bu taşıma, onun iddiasına göre, İbnü'n-Nefis düşüncesine "sağlıklı bireylerin beslenmesi" değil de "tamamen tahliye ve onun kuralları"nın hâkim olmasına dayanır (161-163).

İkinci olarak Ragab, İbnü'n-Nefis'in mukaddimesini, *Aforizmalar*'ın sırasını yeniden düzenlediği şeklinde okurken, diğer araştırmacılar (İbnü'n-Nefis'in mezkur eserinin editörü Yusuf Zeydan da dâhil) aynı bölümü, İbnü'n-Nefis'in eser üzerine birden fazla şerh telif ettiği şeklinde okumuşlardır.¹⁶ Bununla birlikte, hiçbir noktada Ragab, yaptığı okumayı desteklemek için mevcut yazma eserlerden herhangi bir kanıt getirmez veya orijinal Arapça metni nasıl ifade ettiğini ve/veya değiştirdiğini göstermez. Ayrıca, "*Aforizmalar* üzerine İbnü'n-Nefis'in yazdığı birden fazla şerh olduğuna dair herhangi bir delilin olmadığını ve de böyle birden fazla şerh yazmanın alışılabilir bir şey olmadığını" iddia eder (162). Oysa ki, standart okumayı destekleyecek yığınla delil bulunmaktadır. On dördüncü yüzyıl biyografi yazarları, İbnü'n-Nefis'in her Hipokratik metin için ikişer şerh yazdığını iddia ederler.¹⁷ Nitekim mevcut bir metne birden fazla şerh yazma pratiği oldukça yaygın bilinen bir şeydir. Bu, İbn Ebi's-Sâdık'ın *Aforizmalar* üzerine iki¹⁸ ve İbnü'n-Nefis'in Huneyn'in

14 Teknik olarak, Dahvâr'ın *Şerhu Takdimeti'l-ma'rife* adlı eserini de kısaca inceler, fakat bu inceleme İbnü'n-Nefis'in *Şerhu Fusûli Bukrât* adlı eserinden daha yüzeyseldir.

15 Peter Pormann ve N. Peter Joosse, "Commentaries on the Hippocratic Aphorisms in the Arabic Tradition: The Example of Melancholy", *Epidemics in Context: Greek Commentaries on Hippocrates in the Arabic Tradition*, ed. Peter Pormann (Berlin: Walter De Gruyter, 2012), 211-250, 221.

16 İbnü'n-Nefis, *Şerhu Fusûli Bukrât*, ed. Yusuf Zeydan (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyyetu'l-Lübnâniyye, 1991), 94; Nahyan Fancy, "Medical Commentaries: A Preliminary Examination of Ibn al-Nafis's *Shurûh*, the *Mûjaz*, and Subsequent Commentaries on the *Mûjaz*", *Oriens* 41 (2013): 525-545, bilhassa 529.

17 Joseph Schacht ve Max Meyerhof, ed., *Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis: edited with an introduction, translation and notes* (Oxford: Clarendon Press, 1968), 16.

18 Pormann ve Joosse, "Commentaries on the Hippocratic Aphorisms", 221.

Mesâ'il'i üzerine ise en az ikişer şerh yazdıkları gerçeğiyle de desteklenir.¹⁹ Yine bu meyanda, Emilie Savage-Smith'in gösterdiği üzere, İbnü'n-Nefis'in *Şerhu Fusûli Bukrât*'ına ait bir Bodleian el yazması, aynı eserin diğer nüshalarından önemli ölçüde farklıdır.²⁰

Sonuç itibarıyla, Ragab kendi belirttiği prensiplere sadık kalmakta başarısız olmuştur. O evvelki araştırmacıları, "İslâm hastanesi"ni yekpare bir varlık olarak ele aldıkları için eleştirir ve kendine "herhangi bir İslâm hastanesini, kendi yerel çevresi ve manzarası içerisine yerleştirme"yi taahhüt eder (xii). Bu bağlamsallaştırma herhangi bir tarihsel çalışma için değerli bir amaç iken, Ragab bu konudaki çabalarında tutarsızdır. Örnek olarak, üçüncü bölümde, Mansûri Hastanesi'nin vakfiyesini, muhtelif zaman ve bölgelerden başka hayır kurumlarının vakfiyeleriyle mukayese etmemektedir.

Benzer şekilde, Ragab, Ebû Bekir er-Râzi'nin klinik notlarını Mansûri Hastanesi'ndeki tıbbi pratikleri anlamak için kullanır. Muhtemelen, Ragab bunu kabul edilebilir bulmaktadır, zira Şam halkasının bîmâristan projesini esasen, Râzi'nin metniyle "eşsiz" bir biçimde meşgul olmak suretiyle geliştirdiklerini düşünmektedir. Her şeye rağmen, İslâm hastanelerinin ya da tıbbi pratiklerin homojenize edilmesinin karşısında duran biri için, on dördüncü yüzyıl Kahire hastanesini açıklamak üzere onuncu yüzyıl Bağdat metnini kullanmak oldukça gariptir. Daha da beteri, Ragab'ın Râzi'nin eserleri üzerinden tartıştığı klinik vakaların önemli bir kısmı, hastanedeki hastalara açıkça atıfta da bulunmamaktadır (201, 205), her ne kadar *Hâvî*'de buna benzer bir hayli atıf bulunmaktaysa da (yalnızca birinci ciltte kafa hastalıklarıyla ilgili bölümde on iki tane vardır).²¹

Diğer taraftan, Ragab'ın İbnü'n-Nefis'e atfedilen *Mûcez*'i kullanması, eser o dönem ve bölgeden olması dolayısıyla anlaşılabilir bir durumdur. Fakat Ragab, metnin kendisinin ve şerhlerinin hadsiz sayıda mevcut el yazmalarına müracaat etmek suretiyle, metnin gerçekten de Mansûri Hastanesi'nde kullanılıp kullanılmadığının tespitini yapmaya teşebbüs dahi etmemektedir. Cemâleddin Aksarâyî (ö. 791/1389) gibi bu eserin bazı şârihleri, Mısır'da tıp eğitimi almışlardı ve görü-

19 Nahyan Fancy, *Science and Religion in Mamluk Egypt: Ibn al-Nafis, Pulmonary Transit and Bodily Resurrection* (New York: Routledge, 2013), 14.

20 Emilie Savage-Smith, *A New Catalogue of Arabic Manuscripts in the Bodleian Library, University of Oxford*, Volume I: Medicine (Oxford: Oxford University Press, 2012), 18.

21 Râzi'nin klinik vakaları için Cristina Alvarez-Milàn'ın "Graeco-Roman Case Histories and Their Influence on Medieval Islamic Clinical Accounts", *Social History of Medicine* 12 (1999): 19-43; "Practice versus Theory: Tenth-Century Case Histories from the Islamic Middle East", *Social History of Medicine* 13 (2000): 293-306; ve son olarak da "Disease in Tenth Century Iran and Irak According to al-Râzi's Casebook", *Suhyal* 14 (2015): 49-88. (Ragab, bu yayınların hiçbirine atıfta bulunmamaktadır)

nüşe göre, Mansûrî'de (veya bölgedeki başka hastanelerde) tecrübe kazanmışlardı. Nitekim, Hacı Paşa (ö. yaklaşık 827/1425) Kahire'de tıp tahsili yaptı, Mansûrî Hastanesi'nde çalıştı ve *Mûcez* etkisinde çok sayıda tıbbi eser telif etti.²² Mansûrî Hastanesi'ndeki pratiklerde *Mûcez*'in kullanımını konusu ile ilgilenen birinin bu tür metinlere müracaat etmesi beklenirdi, zira *Mûcez*'in kendisi büyük ölçüde İbn Sinâ'nın *Kânûn*'unun bir özetidir ki, Ragab bunun farkında değildir. Örnek olarak o; *Mûcez*'in, dördüncü kısımda vücudun genel hastalıklarını işlemeyen evvel, üçüncü kısımda baştan ayağa kadar teker teker her organa arız olan hastalıkları ele aldığını, böylece *Kânûn*'un değil de "genel hastalıkları öne alan" *Hâvi*'nin sıralamasını takip ettiğini belirtir (212). Ragab'a göre bu durum, *Mûcez*'in "bir pratik tıp kitabı" olduğunu gösterir ve "bir hekimin düşünme sürecini andırır" (211, 212). Fakat, teker teker organlara arız olan hastalıklar, *Kânûn*'da da genel hastalıklardan önce gelir (*Mûcez*'in üçüncü kısmı ile *Kânûn*'un üçüncü kitabına, dördüncü kısmı ise dördüncü kitabına karşılık gelir). Ragab'ın, *Mûcez*'in, *Kânûn*'dan farkı temelinde bir tıbbi pratik yansıttığı yönündeki argümanı böylece kusurlu hâle gelir.

Kitapta, oldukça tartışmalı ve çoğunlukla yanlış olan başka iddialar da mevcuttur. Evvelkilere benzer bir örnek alırsak Ragab, Kalâvûn'un, hastaneleri dışında "tıbbi bilimlerin hiçbir çeşidiyle ilgilenmediğini" iddia eder (137). Halbuki, Linda Northrup yakın zamanda, İbnü'l-Huleyka'nın atama kararnamesini ve diğer kanıtları kullanarak, Kalâvûn'un tıp hamiliğine olan hakiki ilgisini göstermişti.²³ Üstelik hekim-filozof-astronom Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin (ö. 710/1311), İbnü'n-Nefis ve başka hekimlerin tıp şerhlerini, kendisiyle irtibata geçerek doğrudan Kalâvûn'dan edindiği yönünde kişisel tanıklığından da haberdarız.²⁴

Ragab kitabının, "Mansûrî ve Kahire'deki diğer bîmâristanlar üzerine yapıyor olduğu uzun çalışmanın ilk cildi olduğunu, ikincisindeyse, bîmâristanların tarihinin Osmanlı dönemi boyunca izini süreceğini" belirterek eserini noktalar (230). Ancak, bu değerlendirme yazısının gösterdiğini ümit ederim ki, bu tarihin ilk kısmı hâlâ yazılmaya muhtaç olup, Ragab'ın birçok asılsız iddiasının deneyimsiz araştırmacıları yanıltmasını önlemek için, bunun ivedilikle yapılması gerekmektedir.

22 Sara Nur Yıldız, "From Cairo to Ayasuluk: Hacı Paşa and the Transmission of Islamic Learning to Western Anatolia in the Late Fourteenth Century", *Journal of Islamic Studies* 25 (2014): 263-297, 269.

23 Northrup, "Qalâwûn's Medical Patronage"; Linda Northrup, "al-Bimâristân al-Manşûrî -Explorations: The Interface Between Medicine, Politics and Culture in Early Mamluk Egypt", *History and Society During the Mamluk Period (1250-1517): Studies of the Annemarie Schimmel Research College I*, ed. Stephan Conermann (Goettingen: Bonn University Press, 2014), 107-142.

24 Endress, "Reading Avicenna" 392.