

TABİPLER İÇİN FELSEFE: İBN HİNDÛ'NUN FELSEFE TASAVVURU VE SÖZLÜĞÜ

M. Cüneyt KAYA*

ÖZET

İbn Hindû (ö. 423/1032) 10.-11. yüzyılda İslam medeniyetindeki felsefe ve tıp çevrelerinde yeri olan bir filozof ve tabip olmasına rağmen genellikle bu döneme ilişkin modern çalışmalarda ihmal edilmiş bir isimdir. Âmirî (ö. 381/991) ve İbnü'l-Hammâr'ın (ö. ykl. 410/1019) talebesi olan İbn Hindû, aynı zamanda İbn Sînâ (ö. 428/1037), Bîrûnî (ö. ykl. 453/1061), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ve Ebu'l-Ferec b. et-Tayyib (ö. 435/1044) gibi önemli filozofların da çağdaşıdır. Bu çalışmanın amacı, İbn Hindû'yu ve onun felsefe tasavvurunu Türkiye'deki İslam felsefesi ve bilimi araştırmacılarına tanıtmaktır. Bu hedef doğrultusunda öncelikle İbn Hindû'nun hayatı ve eserlerine dair bilgi verilecek, ardından felsefe tasavvuru ile felsefe ve tıp arasındaki ilişkiye dair görüşleri incelenecektir. Çalışmanın sonunda ise İbn Hindû'nun *er-Risâletü 'l-müşevvika fi 'l-medhal ilâ ilmi 'l-felsefe* adlı eserinin günümüze gelen kısmı ile *Miftâhu 't-tıb* isimli kitabının tıp öğrencileri için hazırlanmış bir sözlük mahiyetindeki onuncu bölümünün mantık, felsefe ve tıbbın temel ilkelerini içeren ilk üç kısmının tercümesine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: İbn Hindû, tıp, felsefe, tabip, felsefe sözlükleri.

ABSTRACT

Although he was one of the important figures of philosophical and medical circles of 10th and 11th centuries in Islamic civilization, Ibn Hindû (d. 423/1032) has been mostly neglected in modern studies on this period. Ibn Hindû was a student of al-Âmirî (d. 381/991) and Ibn al-Khammâr (d. ca. 410/1019), and also contemporary of many effective philosophers, like Ibn Sînâ

* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Yrd.Doç.Dr.

(d. 428/1037), Bîrûnî (d. ca. 453/1061), Ibn Miskawayh (d. 421/1030), Abû al-Faraj ibn al-Tayyib (d. 435/1044). This article aims to introduce Ibn Hindû and his conception of philosophy to the students of Islamic philosophy and science in Turkey. To achieve this goal, I will give brief information on Ibn Hindû's life and works firstly, and then examine his conception of philosophy and thoughts about the relationship between philosophy and medicine. At the end of the article, I will present the translations of the extant parts of his *al-Risâla al-mushawwiqa fî al-madkhal ilâ ilm al-falsafa* and the first three parts of his *Miftâh al-tibb*'s chapter tenth, which include a dictionary of logical, philosophical and basic medical terms.

Keywords: Ibn Hindû, medicine, philosophy, physician, dictionaries of philosophical terms in Islamic philosophy.

1985 yılında *el-Mustalahu'l-felsefi inde'l-Arab* isimli eserinde Câbir b. Hayyân (ö. 200/815), Kindî (ö. ykl. 252/866), Hârezmî (ö. 387/997), İbn Sînâ (ö. 428/1037), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Âmidî'ye (ö. 631/1233) ait felsefe sözlüklerini bir arada neşreden Abdülemîr el-A'sem, felsefe kavramlarının tarih içinde geçirdikleri evrimi göz önüne almadan, çalışmalarında Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *et-Ta'rîfat*'ı veya Tehânevî'nin (ö. 1158/1745) *Keşşâfu istulâhâti'l-fünûn*'u gibi nispeten geç döneme ait eserlerle yetinen araştırmacıları eleştirmektedir. el-A'sem'e göre İslam felsefesi geleneğinde bir felsefe kavramının anlam(lar)ını doğru bir şekilde tespit edebilmek için Câbir b. Hayyân ile başlayan felsefe sözlüğü yazım geleneğini takip etmek gerekmektedir.¹ Bu haklı eleştiri ve tespitinin üzerinden çeyrek asırlık bir süre geçmiş olmasına rağmen, İslam medeniyetindeki felsefe sözlüğü yazım geleneğinin tam anlamıyla gün yüzüne çıkartılabildiğini, gün yüzüne çıkmış olanlar üzerinde de nitelikli çalışmaların yapıldığını söylemek hayli zordur.

Bu çerçevede şimdiye kadar hak ettiği ilgiye mazhar olamamış isimlerden birisi de İbn Hindû'dur (ö. 423/1032). Âmirî (ö. 381/991), İbnü'l-Hammâr (ö. ykl. 410/1019), İbn Sînâ (ö. 428/1037), Bîrûnî (ö. ykl. 453/1061), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), Ebu'l-Ferec b. et-Tayyib (ö. 435/1044) gibi filozoflarla aynı dönemde ve aynı bölgede yaşamış olan İbn Hindû, daha ziyade

¹ Abdülemîr el-A'sem, *el-Mustalahu'l-felsefi inde'l-Arab*, Bağdat 1985 (2. bsk.: Kahire 1989), s. 91-94. İslam felsefesi geleneği içinde kaleme alınmış felsefe sözlükleri hakkında ayrıca bkz. Kiki Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy: The Limit of Words*, London 2003.

bir tabip olarak bilinse de mevcut eserleri, onun azımsanmayacak bir felsefî birikime de sahip olduğunu kanıtlamaktadır. Âmirî'den mantık ve felsefe, İbnü'l-Hammâr'dan ise felsefe ve tıp tahsil eden İbn Hindû'nun *er-Risâletü'l-müşevvika fi'l-medhal ilâ ilmi'l-felsefe* (= *Felsefe İlimine Girişi Teşvik Eden Risale*) ve *Miftâhu't-tıb* (= *Tıbbın Anahtarı*) adlı eserleri, onun sözkonusu felsefî birikimini ortaya koyduğu başlıca eserleridir. İbn Hindû'nun *Miftâh*'ta tabip adayları için hazırladığı felsefe ve mantık terimleri sözlüğü ise felsefe sözlüğü yazım geleneğinin mahiyeti ve boyutlarını anlama noktasında araştırmacılar açısından önemli bir kaynak niteliğindedir.

Türkçe felsefe ve tıp tarihi literatüründe İbn Hindû hakkında neredeyse hiçbir çalışma bulunmadığı gibi bu konudaki Arapça, Farsça ve İngilizce literatür de oldukça sınırlıdır.² Bu makalede İbn Hindû, öncelikle hayatı ve

² İbn Hindû hakkındaki en kapsamlı çalışma Sahbân Halifât'a aittir: *İbn Hindû: Siretühü, ârâuhü'l-felsefiyye, müellefâtühü*, 2 c., Amman 1996. Halifât eserinde İbn Hindû'nun hayatı, ilmî serüveni, eserleri, felsefesi ve düşünce tarihindeki yerini ele aldıktan sonra İbn Hindû'nun günümüze gelen şiirleri ile *er-Risâletü'l-müşevvika fi'l-medhal ilâ ilmi'l-felsefe*, *Makâle:fi vasfî'l-me'âdî'l-felsefî alâ sebîli't-takrîb ve't-teflîm, el-Kelîmü'r-Rûhâniyye mine'l-hikemi'l-Yûnâniyye* ve *Miftâhu't-tıb* adlı eserlerinin tenkitli neşir ve tahliline yer vermektedir. Halifât'ın *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'ne yazdığı "İbn Hindû" maddesi (c. XX, İstanbul 1999, s. 67-70) şimdilik İbn Hindû hakkında Türkçedeki en önemli kaynak durumundadır. Ancak bu maddenin yayınlanmasından on yıl önce İlhan Kutluer'in İbn Hindû ve *el-Kelîmü'r-Rûhâniyye*'sine doktora tezinde müstakil bir bölüm ayırdığına işaret edilmelidir; bkz. İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1989, s. 76-82. Kutluer, sözkonusu bölümde İbn Hindû'nun hayatı ve eserlerine dair bilgi verdikten sonra hikemiyat literatürünün önemli bir parçası olan *el-Kelîmü'r-Rûhâniyye*'nin muhtevasını incelemektedir.

Modern Arapça literatürde Halifât'tan önce İbn Hindû'ya dair tek çalışma, hayatına ve eserlerine dair kısa bilgiler sunduktan sonra bazı eserlerinden alıntılar yapmakla yetinen Muhammed Kürd Ali'nindir: "Künûzu'l-ecdâd 10: İbn Hindû", *Mecelletü'l-mecma'i'l-ilmîyyi'l-arabî*, XXIV/1 (Dmeşk 1949), s. 34-41. Farsça literatürde İbn Hindû ile ilgili iki çalışma mevcuttur. Bunlardan ilki, İbn Hindû'nun *Miftâhu't-tıbb*'ının Mehdi Muhakkık ve Muhammed Takî Dânişpejûh tarafından gerçekleştirilen neşridir (Tahran 1368 h.ş.). Neşirler eserin sonuna İbn Hindû'nun hayatına dair kısa bir bölüm eklemiştir (s. 205-213) ve *Miftâhu't-tıbb*'in Farsça özet tercümesine yer vermişlerdir (s. 214-334). İbn Hindû ile ilgili Farsça ikinci çalışma, *Dâiretü'l-ma'ârifü büzürg-i İslami*'deki "İbn Hindû" maddesidir (c. V, Tahran 1372 h.ş., s. 124-127). Sözkonusu madde İbn Hindû ile birlikte aynı aileden meşhur beş isimde dair biyografik bilgiler de içermektedir. İngilizce literatür açısından öncelikle iki ansiklopedi maddesine işaret edilmelidir: "İbn Hindû", *Encyclopedia of Islam* (New Edition), c. III (Leiden 1971), s. 800; Lutz Richter-Bernburg, "Ebn Hendû", *Encyclopaedia Iranica*, c. VIII (Costa Mesa, Californi 1998), s. 29-30. İbn Hindû'nun tıp teorisi hakkında ise F. Rosenthal'in şu çalışması kayda değerdir: "The Defense of Medicine in the Medieval Muslim World", *Bulletin of the History of Medicine*, sy. 43 (1969), s. 519-532 (yeniden basımı: *Science and Medicine in Islam*, Variorum Collected Series, CS 300, Aldershot: Variorum, 1990, no. VIII). Aynı konuda Dimitri Gutas'ın "Medical Theory and Scientific Method in the Age of

eserleri bağlamında kısaca tanıtılacak, ardından yukarıda bahsi geçen eserleri çerçevesinde felsefe anlayışı ortaya konularak felsefe sözlüğünün muhtevası ve kaynakları tahlil edilecek; makalenin sonunda ise *er-Risâletü'l-müşevvika*'nın günümüze gelen kısmı ile *Miftâh*'ta yer alan sözlüğün felsefe, mantık ve tıbbın temel kavramlarını içeren kısımlarının tercümesine yer verilecektir.

I. İbn Hindû'nun Tarihçe-i Hayatı ve Eserleri³

Ebu'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn b. el-Hasan b. Ahmed b. el-Hasan b. el-Hasan b. Hindû, Kum şehrinde yaklaşık 335/946-47 yıllarında dünyaya gelmiştir. İsmindeki “Hindû” tabiri, Hint menşeli olduğu veya Hindûcân beldesine mensup olduğu yönünde bazı iddiaları gündeme getirmişse de altı kuşak sülalesinde Hint menşeli bir isme rastlanmadığı gibi, “Hindû” tabirinin de bu anlamları çağrıştıracak şekilde kullanılması Arap dili açısından imkânsız gözükmektedir. Kaynaklar, İbn Hindû'nun ailesinden bazı isimlerin Büveyhîler'in meşhur veziri İbnü'l-Amîd'in (ö. 360/970) yakın çevresinde bulunduğunu ve katiplik yaptıklarını belirtmektedir. Bu yakınlıkta, gerek İbn Hindû ailesinin gerekse İbnü'l-Amîd'in Kum kökenli olmaları yanında her ikisinin de İsnâaşeriyye mezhebine mensup olmalarının da etkili olduğu anlaşılmaktadır.⁴

342/953 tarihinde yaklaşık yedi yaşındayken ailesiyle birlikte Rey'e göç ettiği anlaşılan İbn Hindû'nun hayatının gençlik yıllarına kadarki kısmı konusunda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Muhtemelen Rey'de dil, edebiyat, tarih, fıkıh ve İsnâaşerî akidesini içeren ilk eğitimini alan İbn Hindû, Büveyhî sarayı ile yakın ilişki içinde olan aile büyükleri vasıtasıyla 353/964 yılında on sekiz-on dokuz yaşındayken Errecân'a giderek Adududdevle'nin (ö. 372/983) divan katibi (*dîvânu'l-inşâ*) olarak göreve başladı. Adududdevle'nin

Avicenna” adlı çalışması da (*Before and After Avicenna*, ed. David C. Reisman, Leiden: Brill, 2003, s. 145-162) önemli bilgiler içermektedir. *el-Kelimü'r-Rûhâniyye* bağlamında İbn Hindû'nun hikemiyat geleneği içindeki yerine dair ise yine Dimitri Gutas'ın *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia* adlı eserine (New Haven, Connecticut 1975) müracaat edilebilir.

³ İbn Hindû'nun hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren klasik kaynaklardan başlıcaları şunlardır: Beyhakî, *Tetimmütü Sivâni'l-hikme*, nşr. M. Şâfi, Lahor 1351/1932, s. 85-88; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ', Beyrut 1999, c. V, s. 83-90; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etbbâ*, Beyrut 1978-1979, c. II, s. 364-369. İbn Hindû'nun hayatına dair aşağıdaki nisbeten kısa malumat, Halifât'ın bu konudaki oldukça ayrıntılı çalışması esas alınarak hazırlanmıştır; bkz. Halifât, *İbn Hindû*, c. I, s. 12-53.

⁴ Halifât, *İbn Hindû*, c. I, s. 12-24.

369/979-80 tarihinde Rey'i ele geçirmesinin ardından Errecân'dan Rey'e dönen İbn Hindû, orada Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) hizmetine girdi. Adududdevle'nin ölümünün ardından 373/983-4 tarihinde Rey'de Büveyhîlerin Cibâl kolunun başına geçen Fahruddevle'nin (ö. 387/997) emriyle Sâhib'in birçok katibin işine son vermesi sonucu İbn Hindû da işini kaybetti. Bu olayın ardından İbn Hindû Nişâbur'a giderek yaklaşık iki yıl boyunca orada dönemin önde gelen filozoflarından Ebu'l-Hasen el-Âmirî'den (ö. 381/992) felsefe ve mantık tahsil etti. 375/985-6 yılında Nişâbur'dan Bağdat'a giden İbn Hindû, orada da Fârâbî (ö. 339/950) sonrası Bağdat'taki felsefe okulunun önemli isimlerinden İbnü'l-Hammâr olarak tanınan Ebu'l-Hayr Hasan b. Süvâr'dan (ö. ykl. 410/1019) tıp ve felsefe okuyarak onun önde gelen talebelerinden birisi oldu.⁵

Yaklaşık 380/990 tarihinde Bağdat'taki öğrenimini tamamlayan İbn Hindû, Nişâbur'a dönerek orada Kâbûs b. Veşmgîr'in (ö. 403/1012) hizmetine girdi. O dönemde Büveyhîler'in başında bulunan Fahruddevle'ye karşı önceden sahibi olduğu Taberistan ve Cürcan bölgesini geri almak için mücadele eden Kâbûs'un saflarında bizzat savaştığı ve onu şiiirleriyle desteklediği anlaşılan İbn Hindû, Kâbûs'un sarayında, onun himayesinde çalışmalarını sürdüren Bîrûnî ile de tanışma fırsatı buldu. 391/1001 yılına kadar Cürcan'da kalan İbn Hindû, Kâbûs tarafından umduğu vezirlik görevine atanmayınca Şîrâz'da Bahâüddevle b. Adududdevle'nin (ö. 403/1012) himayesine girmeye çalıştıysa da Bahâüddevle'den de umduğunu bulamadı. 393/1003- 402/1012 yılları arasındaki hayatına dair herhangi bir bilgi bulunmayan, ancak Şîrâz ve Ehvâz gibi şehirlerde hayatını sürdürdüğü tahmin edilen İbn Hindû'nun 402/1011-403/1012 tarihlerinde Bağdat'a geldiği anlaşılmaktadır.⁶

Bahâüddevle'den sonra Irak Büveyhîleri'nin başına geçen Sultânüddevle'nin (ö. 415/1024) veziri Fahrulmülk'ün (ö. 407/1016) himayesine girerek katiplik veya Fahrulmülk tarafından Bağdat'ta inşa edilen bîmâristanda tabiplik yapmak istediği anlaşılan İbn Hindû'nun Bağdat'a üzerinde "dürrâ'a" denen, katiplere özgü bir cübbeyle geldiği ve böylece katiplik alanındaki tecrübesine dair olumlu izlenimler yaymaya çalıştığı belirtilmektedir. O tarihlerde Bağdat'ta Ebû Ali b. es-Semh (ö. 418/1027) ve Ebu'l-Ferec b. et-Tayyib gibi filozoflarla görüşmüş olma ihtimali bulunan İbn

⁵ Halifât, *İbn Hindû*, c. I, s. 26-33. İbn Hindû'nun hocaları ve çağdaşları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Halifât, *a.g.e.*, c. I, s. 77-95.

⁶ Halifât, *İbn Hindû*, c. I, s. 33-42.

Hindû, Fahrulmülk'ten beklediği iltifatı göremeyince Cürcan'a giderek Kâbûs'un ardından başa geçen oğlu Menûçeher'in (slt. 402/1012-420/1029) hizmetine girmeye çalıştıysa da Menûçeher için kaleme aldığı kasidenin sultana yönelik hakaretâmiz ifadeler ihtiva ettiğinin düşünülmesi, buradan ayrılarak Gazneliler'in hakimiyetinde bulunan Nişâbur'a gitmesine yol açtı. Nişâbur'da Muhammed b. İbrahim b. Ahmed'den Şîî hadislerini rivayet konusunda icazet alan İbn Hindû, 404/1013-14 tarihinde Kazvin'e giderek burada Mecdüdevle (ö. 420/1029 sonrası) ve annesi arasındaki iktidar mücadelesinde hanım sultanın tarafını tutarak onun himayesini kazandı ve Rey bölgesindeki çeşitli şehirlerde (Kazvin, Sühreverd, Kum, Sâve vb.) kısa süreli görevler yaptı. 410-11/1019-20 tarihlerinde Cürcan'da tekrar Menûçeher'in katibi olarak görev yaptığı anlaşılan İbn Hindû'nun Cürcan'a dönüş sebebi şimdilik meçhul gözükse de yaklaşan Gazneli tehlikesinin bunda etkili olabileceği düşünülebilir. Zira bundan yaklaşık on yıl sonra 420/1029'da Rey bölgesini Büveyhîler'in elinden alan Gazneli Mahmud'un (ö. 421/1030), İsnâaşerî mezhebine mensubiyetleri ve Büveyhîler için çalışmaları sebebiyle pek çok katip, mutasarrıfı ve valinin görevine son verdiği bilinmektedir. Kaynaklarda 421/1030'da Taberistan Zeydîliği imamlarından Nâtık Bilhakk'a (ö. 424/1033) beşinci imam olarak biat edilmesi vesilesiyle gönderdiği bir şiirden bahsedilen İbn Hindû, oğlu Ebu's-Şeref İmâd'ın bildirdiğine göre 423/1032'de Esterâbâd'da vefat etti.⁷

İbn Hindû'nun günümüze gelen eserleri şunlardır:

1. *el-Kelimü'r-Rûhâniyye mine'l-hikemi'l-Yûnâniyye*: İbn Hindû'nun, Ebû Mansûr İbrahim b. Ali Divrâ adlı bir dostu için kaleme aldığı bu eseri bir hikmetli sözler antolojisidir. Eflatun'un özlü sözleriyle başlayan eserde Antik ve Helenistik dönemde yaşamış 71 filozof ve devlet adamının sözlerine yer veren İbn Hindû, kimi zaman bu hikmetli sözleri Arap şiirinden ve hikemiyatından örneklerle ve Hz. Peygamber'in hadisleriyle desteklemekte, anlaşılması zor sözlere dair açıklamalarda bulunmaktadır. İbn Hindû, eserin sonunda ise söyleyeni belli olmayan özlü sözlere, Yunan atasözlerine ve Yunancadan Arapçaya intikal eden hikmetli sözlere ayrı başlıklar altında yer vermektedir. İlk olarak Mustafa el-Kabbânî tarafından neşredilen eserin (Kahire 1900) tenkitli neşri Sahbân Halîfât tarafından yapılmıştır (*İbn Hindû*, c. I, s. 252-480).

2. *er-Risâletü'l-müşevvika fi'l-medhal ilâ ilmi'l-felsefe*: İbn Hindû, *Miftâhu't-tıbb*'in girişinde bu eserine atıfta bulunmakta ve *er-Risâletü'l-*

⁷ Halîfât, *İbn Hindû*, c. I, s. 42-53.

müşevvika'nın kolay üslubunu beğenen bazı dostlarının, tıp alanında da benzer tarzda bir eser yazması konusunda kendisinden talepte bulduklarını belirtmektedir. Günümüze sadece iki nüshası ulaşan eserin ismi bu nüshalardan birinde (Âsıfıyye Kütüphanesi 25/73) *Mültekatât mine 'r-Risâleti 'l-müşevvika* şeklinde geçmektedir. İbn Hindû'nun *Miftâhu 't-tıb*'daki ifadelerinden *er-Risâletü 'l-müşevvika*'nın *Miftâhu 't-tıb* kadar hacimli bir eser olmadığı anlaşılrsa da bugün elimizdeki iki nüshasının eserin tamamını içerip içermediği belirsizliğini korumaktadır. Gerek eserin başlangıç ve bitiş kısımlarının bulunmayışı gerekse Âsıfıyye Kütüphanesi'ndeki nüshanın taşıdığı başlık, eserin tamamına sahip olmadığımız ihtimalini güçlendirmektedir. İbn Hindû'nun felsefe tasavvurunu tespitite en önemli kaynak durumundaki *er-Risâletü 'l-müşevvika* ilk olarak Muhammed Takî Dânişpejûh tarafından *Câvidân Hired* dergisinde (III/2, Tahran 1356 h.ş., s. 26-33), ardından Sahbân Halîfât tarafından birtakım düzeltmelerle yeniden yayınlamıştır (*İbn Hindû*, c. I, s. 192-201).

3. *Miftâhu 't-tıb*: Eser, Mehdî Muhakkık ve Muhammed Takî Dânişpejûh tarafından *Miftâhu 't-tıb* ve *minhâcu 't-tullâb* adıyla neşredildiyse de (Tahran 1368 h.ş.) eserin giriş kısmından isminin sadece *Miftâhu 't-tıb* olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hindû, yukarıda da belirtildiği üzere, kitabın girişinde, *er-Risâletü 'l-müşevvika*'nın kolay ve anlaşılır üslubunu beğenen dostlarının teşvikiyle tıp öğrencileri için giriş ve başvuru kitabı niteliğindeki bu eserini kaleme aldığını söylemektedir. İbn Hindû'nun tıp alanındaki birikimi yanında felsefi ilimlere vukufiyetini yansıtmaya açısından da mühim bir yere sahip olan eser, Sahbân Halîfât tarafından tenkitli neşri yapılarak yeniden yayınlanmıştır (*İbn Hindû*, c. II, s. 482-785). *Miftâh*'ın Aida Tibi tarafından yapılan İngilizce tercümesi ise yakın zamanlarda yayınlanmıştır (*The Key to Medicine and a Guide for Students*, Garnet Publishing, 2010).⁸

4. *Makâle:fi vasfi 'l-me 'âdi 'l-felsefi alâ sebîli 't-takrîb ve 't-tefhîm*: İbn Hindû, bu eserini, Taberistan ve Horasan sultanı olarak tanıttığı Ebû Ali Rüstem b. Şirzâd için kaleme almıştır. Nefsin varlığı, mahiyeti ve insan nefsinin bedeninin ölümünden sonraki durumunu ele alan; filozofların nefis hakkındaki görüşlerinin peygamberlerin getirdiği dinî esaslarla uyumlu olduğunu ileri süren İbn Hindû'nun bu eserinin tenkitli neşri Sahbân Halîfât tarafından gerçekleştirilmiştir (*İbn Hindû*, c. I, s. 227-251).

⁸ Bu tercümeden beni haberdar eden hocam İlhan Kutluer'e müteşekkirim.

15.000 beyitten fazla şiiri içeren bir divanın bulunduğu kaydedilen, ancak şiirlerinden çok az bir kısmı çağdaşı edebiyat tarihçisi Se'âlibî (ö. 429/1038) başta olmak üzere bazı tarih, tabakat ve edebiyat yazarları vasıtasıyla bize kadar ulaşan İbn Hindû'nun biyo-bibliyografik kaynaklarda *Enmûzecü'l-hikme*, *Risâletü'l-visâta beyne'z-zünâh ve'l-lâta*, *el-Bülga min mücmeli'l-hikme*, *Nüzhetü'l-ukûl*, *Makâletü'l-fırak*, *eş-Şâfî*, *el-Fark beyne'l-müzekker ve'l-müennes*, *el-Mesâha* ve *Kitâbu'l-emsâli'l-müvellede* isimli eserlerinden bahsedilmesine rağmen bunların günümüze geldiğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.⁹

II. İbn Hindû'nun Felsefe Tasavvuru

A. Sanatların ve Felsefenin Varlık Sebebi

Miftâh'ın birinci bölümünde “genel olarak sanatların, özel olarak da tıp öğreniminin teşviki” meselesini ele alan İbn Hindû, “var olan”ın (*mevcûd*) sahip olduğu anlamdan hareketle incelemesine başlamaktadır. Antik düşünürlerden (*kudemâ*) naklen İbn Hindû “var olan[ın], bir fiilde bulunan veya bir etki kabul eden” olduğunu ve böyle bir özelliğe sahip olmayanın “yok” hükmünde değerlendirileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla her varlık gibi insanın da “var” olarak nitelenebilmesi için bir fiilde bulunması veya bir etkiyi kabul etmesi zorunludur.¹⁰

Bir sonraki aşamada İbn Hindû, bu tanımdan hareketle insanın fiillerine dair bir tahlile girişmektedir. Ona göre insan; yemek, içmek, düşmanlık etmek, dövüşmek vb. fiillerde diğer canlılarla, özellikle de hayvanlarla ortak iken ilim/bilgi tahsili, iyilikleri hedeflemek vb. akla özgü olan ve ayırt etme (*temyîz*) ve düşünme (*fikr*) güçlerine ihtiyaç duyan fiillerde ise meleklerle ortaktır. İnsanın diğer canlılarla ortak olan fiilleri gerçekleştirmek suretiyle onlardan ayrı ve üst bir sınıfa çıkmasının mümkün olmadığını ifade eden İbn Hindû, ilgisini insanın meleklerle ortak olan fiillerine, yani akla dayanan fiillere yöneltmekte ve bu tür fiillerin iki çeşit olduğuna işaret etmektedir: (a) Sağlıklı bir yaratılışa (*selîmü'l-fitra*) sahip her insanın gerçekleştirmesi mümkün olan, gerçekleştirmek için uygulama ve alıştırmaya ihtiyaç olmayan fiiller (insanın söküğünü dikmesi, yarasının üzerine sargı bezi bağlaması gibi). (b) Ancak belli

⁹ İbn Hindû'nun eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Halifât, *İbn Hindû*, c. I, s. 97-101; a.mlfî, “İbn Hindû”, s. 69-70.

¹⁰ İbn Hindû, *Miftâhu't-tub*, s. 573.

bir alıştırma, öğrenme, ilgilenme ve incelemeden sonra gerçekleştirilebilen fiiller. Birinci tür fiillerin tüm insanlar tarafından özel bir çaba gösterilmeksizin gerçekleştirilmesi sebebiyle insanlar arasında herhangi bir imtiyaz oluşturmadığına dikkat çeken İbn Hindû, ikinci tür fiiller üzerinde yoğunlaşarak onları da iki kısma ayırmaktadır: (b1) Katiplik ve kuyumculuk gibi şehir sakinlerine fayda sağlayan, iyilik türlerinden birine indirgenebilen fiiller. Bu çeşit fiilleri gerçekleştirme gücü “sanat (*sınâ‘a*)” ismini almaktadır. (b2) Ne özü ne de ürünleri ve sonuçları itibariyle herhangi bir yararı olan fiiller; mesela insanın yüksek ağaçlara tırmanma, taş yutma ve kiremit kaplı yüzeylerde yürüme konusunda maharet kazanması gibi. İbn Hindû bu ikinci tür fiilleri “sanat” olarak isimlendirmemek ve onlarda herhangi bir değer ve üstünlük olduğu zannına kapılmamak gerektiğine dikkat çekmektedir. Zira bunlar herhangi bir yarar sağlamadıkları gibi zarara yol açmaları ve fiili gerçekleştirenlerin başını derde sokmaları kuvvetle muhtemeldir.¹¹

Delayısıyla İbn Hindû’ya göre “sanat” olarak isimlendirilen fiiller özel olarak insana değer katmakta ve onu akıldan yoksun canlılardan ayırdığı gibi insan yığınları arasında da ayrı bir konuma yükseltmektedir. Sanatın bu özelliğinin temelinde ise taşıdığı nihaî gaye yatmaktadır: İnsan, sanatlar sayesinde Yaratıcı’ya (*el-Bârî*) itaatkâr hale gelmekte, hemcinslerine zulüm ve haksızlık etmekten kurtulmakta ve kendisini mutluluğa götürecek şeylerle meşgul olmaktadır.¹²

İbn Hindû bu aşamada meseleyi insanın toplumsal varlığıyla ilişkilendirmekte ve sanatların toplumsal hayat açısından vazgeçilmezliğine işaret etmektedir. Ona göre,

“Allah insana akıl meziyetini ihsan buyurup aklı dünyada ve âhirette iyi bir hayat sürmek için bir araç kıldığı ve tek bir ferдин bu yetkinliğe ulaşmasının mümkün olmayıp bunun için yardım (*te‘âvun*) ve desteğe (*terâfud*) muhtaç olduğunu bildiği için insanı tabiatı gereği sosyal bir varlık olarak yaratmış (*medeniyyen bi‘t-tab‘*) ve ona, başkalarıyla ilişkiye geçme (*isti‘nâs*), başkalarıyla bir araya gelme (*ictimâ‘*), başkalarına bağlanma (*telâzüm*) ve başkalarıyla işbirliği yapma (*ittifâk*) arzusu yerleştirmiştir.”¹³

¹¹ İbn Hindû, *Miftâhu‘t-tub*, s. 573-574.

¹² İbn Hindû, *Miftâhu‘t-tub*, s. 574-575.

¹³ İbn Hindû, *Miftâhu‘t-tub*, s. 575.

İnsanın sosyal bir varlık oluşu, şehirde bir araya gelen insanların sanatlar ve mesleklerle meşgul olmasını, birbirlerine faydalı olmak için bir meslek ve işte özelleşmelerini ve böylece birbirlerinin eksikliklerini tamamlamalarını zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluk aslında sanatların yukarıda sayılan nihai gayelerinin bilfiil gerçekleşmesinin ve insanın mutluluğa ulaşmasının da yegâne yolu olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴

Böylece sanatların insanın “insan” olarak varlığı için gerekliliğini ortaya koyan İbn Hindû, her insanın bir sanatla ilgilenmesinin zorunluluğunu vurgulayarak bu konuda değerli-değersiz sanat ayırımının toplumsal hayatın devamı açısından doğurabileceği olumsuz sonuçlarına dikkat çekmektedir. Ona göre şehir bir beden, insan fertleri de bu bedenin organları mesabesinde. Tüm organların kalp, beyin, karaciğer gibi beden açısından birinci derecede önemli vazifeleri yerine getirmesi mümkün olmadığı ve hatta saç ve tırnak gibi ilk bakışta değersiz gibi gözüken bazı organların da bulunması gerektiği gibi, şehirde yaşayan tüm fertlerin yöneticilik veya katiplik türünden önemli işlerle uğraşması da mümkün değildir. Yararı az ve önemsiz gözüke de bedenin her bir organının bir değeri olduğu ve o organ yok olduğunda veya hastalandığında bedenin işleyişinin aksadığı göz önüne alınırsa, meşgul olunan her bir sanatın da toplumsal hayatın devamı açısından vazgeçilmez bir konuma sahip olduğu açığa çıkacaktır. Sanatlar arasında toplumsal hayatın devamındaki rolleri noktasında değer merkezli bir ayırım yapmayı uygun görmese de İbn Hindû, sanatlar arasında bir derece ve imtiyaz farklılaşmasının olduğu gerçeğine de dikkat çekerek daha değerli ve önemli sanatlarla ilgilenebilecek kapasiteye sahip bir insanın daha az değerli sanatlarla meşgul olmasının uygunsuzluğunu vurgulamakta ve böyle bir kişiyi, “hanımefendi olabilecekken cariye olarak kalmaya razı olan” kadına benzetmektedir.¹⁵

Bölümün sonunda sanat sahipleri ile talihe güvenip sanatları küçümseyen tembeller arasında bir mukayese yapan İbn Hindû, sanat sahiplerinin fakirliğe düşmekten korkmadıklarını, emek vererek rızıklarını çekip çıkardıklarını, bu sebeple de elde ettikleri şeylerin onların hakkı olup kolay kolay ellerinden çıkıp gitmeyeceğini belirtmektedir. Talihe güvenen ve sanatları küçümseyen tembeller ise toplumsal hayatın bir parçası olma vasfını yitirmiş, bedenin bozuk bir organı gibi toplumsal hayattan dışlanmış ve mahrumiyet batağına batmış kimselerdir. Talih yüzlerine gülüp nadiren de olsa bir şeyler elde ettiklerinde de

¹⁴ İbn Hindû, *Miftâhu't-nb*, s. 575.

¹⁵ İbn Hindû, *Miftâhu't-nb*, s. 575-576.

bunu hak ederek elde etmedikleri için ellerindekiler her an yok olup gitmeye hazır vaziyettedir.¹⁶ İbn Hindû bu mukayeseyi Yunan mitolojisinden bir örnekle de desteklemektedir. Yunan mitolojisine dair İslam dünyasındaki bilgi düzeyini göstermesi açısından da önemli olan bu örneği aynen iktibas etmek yerinde olacaktır:

“Antik dönemde (*evâil*) talihin tembellerin dostu (*sâhibu'l-battâlât*), Merkür'ün de (*utârid*) sanatları bahşeden şeklinde tasvir edilmesi de bu konuda sana yol gösterebilir. Antik dönemde insanlar talihi, elinde bir geminin yolcularını tuttuğu halde bir küre üzerinde oturan kör bir kadın olarak, Merkür'ü ise güler yüzlü, keskin zekalı, kare şeklinde bir kaidenin üzerine oturmuş bir genç şeklinde tasvir etmişlerdir. Onlar sözkonusu kadını, talihin yol açtığı bozulma (*hark*) ile hikmet ve yönetimden (*tedbîr*) mahrumiyete örnek olarak göstermişlerdir. Körlüğü, aklın karışması ve ardından da düzenin (*nizâm*) bozulmasına örnek olarak göstermişlerdir. Küreyi ise yok oluşun hızına ve istikrarın azlığına; geminin yolcularının tutulmasını, talih tarafında olanların (*ashâbu'l-baht*) arzular (*ehvâ*)/korkular (*ehvâl*) tarafından kontrol edilip tehlikelere doğru sürüklenmelerine örnek olarak göstermişlerdir. Zira bir körün yönettiği gemi, kaptanı tarafından çok basit bir sebepten dolayı batırılabilir ve çok küçük bir arıza sebebiyle yolcularının ölümüne yol açılabilir.

Sözkonusu geminin kurtulduğunu farz etsek bile -ki böyle bir şey nadiren olur- bu durum, o kör kadının çirkinliğini, [geminin] düzensiz hareket [etmesin]i, yolcularının kendilerini terk edilmiş hissettikleri, umutlarının zayıfladığı ve ümitlenmelerine yol açacak sebeplerin tükendiği bir halde her an (*sâ'at*) teyakkuz ve endişe hali arasında gidip gelmelerini göz ardı ettiremez.

Merkür'ün gençliği, yakışıklılığı ve güler yüzlülüğü ise sanatçıların taşıdığı güçlü ümitlere, yaptıkları işlerin güzelliğine ve kendi hallerinden duydukları memnuniyete işaret etmektedir. [Gencin] keskin zekası ise sanatçıların işlerinin basiret, yönetim (*tedbîr*), düzen ve tertip üzere gerçekleştiğini göstermektedir. [Gencin üzerine oturduğu] kaidenin kare oluşu, süreklilik, devamlılık, kalıcılık ve ardardalığı ifade etmektedir. Zira sanat erbabı olanlar güzel bir hayat ve kendine yeterlilik açısından istikrarlı bir yaşam sürerler. Sermayeleri, [çinde seyahat ettikleri gemi] batsa bile onlarla beraber

¹⁶ İbn Hindû, *Miftâhu't-tub*, s. 576.

yüzecek ya da uykuya daldıklarında hiçbir hırsız tarafından çalınamayacak niteliktedir.”¹⁷

İbn Hindû'nun, sanatların insanın ferdî ve toplumsal hayatı açısından taşıdığı değere dair yukarıda aktarılan görüşleri, bir başka eserinde “sanatların sanatı” olarak tanımladığı felsefeyi de kapsayacak niteliktedir. Ancak *er-Risâletü'l-müşevvika*'da İbn Hindû, özel olarak felsefe adında bir disiplinin varlık sebebi hakkında da ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. Sanatların varlığını, insanın diğer canlılardan farklı bir “var” oluşa sahip olmasıyla açıklayan İbn Hindû, sözkonusu eserinin “eski düşünürleri (*evâil*) felsefe adında bir disiplin ortaya koymaya sevk eden sebep hakkında”ki ilk kısmında ise felsefenin varlığını, insanda “bilen (*âlime*)” ve “eyleyen (*âmile*)” şeklinde iki gücün mevcut oluşuna bağlamaktadır. İbn Hindû'ya göre “bilen güç sayesinde çocuklar masalları (*hurâfât*) dinlemeye alışır”ken, “eyleyen güç sayesinde ise insan filde bulunmaya girer ve kendisi hissetmese bile bedeninin hiçbir organı işlevsiz kalmaz.”¹⁸ İbn Hindû'nun insanın “bilen” ve “eyleyen” güçlerine yönelik vurgusu İslam felsefesi geleneğinde yaygın bir kullanıma sahip olsa da insanın “bilen” gücünü “çocukların masalları dinlemeye alışması”yla açıklaması şimdilik kaynağı meçhul bir yorum olarak görünmektedir. Muhtemelen İbn Hindû “masal dinleme” ile çocukların bilkuvve haldeki akıl güçlerinin bilfiil hale geldiği ilk aşamayı kastetmekte ve yaratılıştan sahip olunan “bilme” gücünün (y)etkinleştiği evreye atıfta bulunmaktadır.

İnsandaki bu iki gücün de birer yetkinliğinin bulunduğunu belirten İbn Hindû, bilen gücün yetkinliğinin var olan şeylerin gerçekliklerinin bilinmesi, eyleyen gücün yetkinliğinin ise amaçlanan iyi şeylerin gerçekleştirilmesi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre “hikmet bilgisi (*ilmu'l-hikme*)” anlamındaki Yunanca “felsefe” adında bir disiplinin varlık sebebini de insanın

¹⁷ İbn Hindû, *Miftâhu't-tib*, s. 576-577. İbn Hindû'nun bu anlatımının temel unsurları, Yunan ve Roma mitolojilerine dair bugün elimizdeki kaynaklar tarafından da teyit edilmektedir. Romalıların Merkür, Yunanlıların Hermes adını verdikleri tanrı, mitolojide, kanatlı sandallar giyen, elinde üzerine yılan dolanmış bir değnek taşıyan yakışıklı ve güçlü bir genç olarak tasvir edilmektedir. Zeus'un buyruklarını iletmele memur olan Merkür/Hermes, aynı zamanda kazanç peşinde koşan tüccarların da tanrısı sayılırdı ve denize açılan ve içi malla dolu bulunan gemilerin yelkenlerini onun şişirdiğine, gemileri limana onun ulaştırdığına inanılırdı. Romalıların Fortuna, Yunanlıların ise Tykhe olarak isimlendirdikleri talih ve şans tanrıçası ise mitolojide genellikle bir top veya tekerleğin üzerinde duran gözleri bağlı, yaşlı ve çirkin bir kadın olarak tasvir edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, 3. bsk., İstanbul 1994, s. 74-85, 415, 498; J. A. Coleman, *The Dictionary of Mythology*, London 2007, “Mercury” ve “Fortuna” maddeleri.

¹⁸ İbn Hindû, *er-Risâletü'l-müşevvika*, s. 196.

bu iki gücü ve bu güçlere ait yetkinlikler oluşturmaktadır. Felsefenin amacı, bir anlamda, insanın bilen ve eyleyen güçlerine özgü yetkinlikleri fiile çıkarmaktan ibarettir.¹⁹

B. Felsefenin Tanımları ve Felsefî İlimlerin Taksimi

er-Risâletü 'l-müşevvika'da felsefenin varlığını insanın bilen ve eyleyen güçlerine ve onlara ait yetkinliklerin fiile çıkışıyla açıklayan İbn Hindû, felsefeye dair ise iki tanım vermektedir. Bu tanımlardan biri, daha önce değindiğimiz ve kaynağı Aristoteles olan “Felsefe sanatların sanatıdır” şeklindeki tanımdır.²⁰ Felsefenin sanatlar içindeki özel konumuna işaret eden bu tanımı İbn Hindû, *Miftâh*'ta, felsefenin muhtevasına işaret edecek tarzda genişletmektedir: “Felsefe varlıkların gerçekliğini ve iyiliklere (*hayrât*) dair bilgiyi içeren sanatların sanatıdır.”²¹ İbn Hindû *er-Risâletü 'l-müşevvika*'da bir başka felsefe tanımına daha yer vermektedir: “[Felsefe] insanın gücü ölçüsünde yüce Tanrı'ya (*el-ilâh*) benzemesidir.”²² Tanrı'ya benzemeyi ise iyinin ve doğrunun bilinip, hakkında bilgi sahibi olunan iyinin fiile dökülmesi şeklinde açıklayan İbn Hindû, bu tanımın Eflatun'daki kökenlerine *Miftâh*'ta işaret etmekte ve Eflatun'un “Filozofî gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzeyen insandır” sözünü aktarmaktadır.²³

İnsanın bilen ve eyleyen şeklinde iki temel güce sahip oluşu, İbn Hindû açısından felsefeye dair ana ayırımın da zeminini oluşturmaktadır: Teorik (*ilmî* ve *nazarî*) ve pratik (*amelî*) felsefe. Teorik felsefe, felsefenin sadece bilgiye konu olan veya varlıkların gerçekliklerini içeren kısmını ifade ederken, pratik felsefe ise gerekli olanların yapılması ve iyiliklerin gerçekleştirilmesine ulaştırması açısından felsefenin bilgiye konu olan kısmına atıfta bulunmaktadır.²⁴

İbn Hindû, teorik felsefenin, varlıkların bilfiil sahip olduğu sınıflamayı yansıtabilecek şekilde üç kısma ayrıldığını belirtmektedir:

¹⁹ İbn Hindû, *er-Risâletü 'l-müşevvika*, s. 196.

²⁰ İbn Hindû, *er-Risâletü 'l-müşevvika*, s. 196.

²¹ İbn Hindû, *Miftâhu 't-tib*, s. 666.

²² İbn Hindû, *er-Risâletü 'l-müşevvika*, s. 196.

²³ İbn Hindû, *Miftâhu 't-tib*, s. 627.

²⁴ İbn Hindû, *er-Risâletü 'l-müşevvika*, s. 196-197; a.mlf., *Miftâhu 't-tib*, s. 627, 666.

1. Cisim ve cismanî varlıklar gibi, maddede bulunan varlıkları (*el-mevcûd fi'l-mâdde*) inceleyen *tabiat bilimler*inin (*tabî'iyât*) konusuna dair İbn Hindû iki açıklama daha yapmaktadır: (a) Araştırma konusunu tabiata sahip olmaları; devamlı surette hareket, değişim ve dönüşüme konu olmaları açısından cisimlerin oluşturduğu bilimler; (b) Feleklerin ve feleklerin yıldızlarının tabiatları, dört unsur ve bunlardan meydana gelen varlıkların tabiatlarıyla ilgilenen bilimler.

2. Sayılar ve geometrik şekiller gibi, maddeden soyut olarak tasavvur edilebilen maddî varlıkları (*el-esyâü'l-mâddiyye elletî tütessavveru mücerredeten ani'l-mâdde*) inceleyen *matematik bilimler* (*riyâziyyât*): Aritmetik (*ilmü'l-aded*), geometri (*hendese*), astronomi (*tencîm*) ve mûsikî.

3. Akıl, yüce Tanrı ve bu ikisi dışındaki şeylerin özleri gibi, maddeden soyut, ruhanî varlıkları inceleyen *metafizik bilimler* (*ilâhiyyât*).

Teorik felsefe gibi pratik felsefe de üç kısma ayrılmaktadır:

1. Kişinin kendi nefsinin yönetmesine dair bilgiyi veren *ahlak* (*ilmü'l-ahlâk*).

2. Kişini evini idare etmesine dair bilgiyi veren *ev yönetimi* (*ilmü tedbîri'l-menzil*).

3. Şehir yönetiminin bilgisini veren *şehir yönetimi* veya *halkın yönetilmesi* (*ilmü tedbîri'l-medîne* veya *siyâsetü'l-âmm*). İbn Hindû pratik felsefenin bu son kısmının da iki alt dala ayrıldığına işaret etmektedir. Birincisi, *peygamberlik* (*nübüvvet*) olarak adlandırdığı şeriatların ve kanunların konulması (*Miftâh*'ta peygamberliğin yanına *imameti* de eklemektedir); ikincisi, yönetimde (*mülk*) bu kanunların uygulanması ve bu kanunların nizamının korunması, yani *hükümlerlik* (*mülk*).²⁵ İbn Hindû'nun pratik felsefenin üçüncü ve son kısmına dair yaptığı bu ayırımın bir benzerine aynı dönemde İbn Sînâ'da da rastlamak mümkündür. İbn Sînâ gerek ilimler tasnifine tahsis ettiği *Fî Aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*'de gerekse *Dânişnâme-i Alâi* isimli eserinin metafizik kısmının başında şehir yönetimini ele alan ilim dalının biri yönetim, yönetici ve yönetim şekilleriyle, diğeri ise peygamberlik ve dinle ilgilenen iki alt dalının bulunduğunu belirtmektedir.²⁶ İslam felsefesi geleneğinde İbn Hindû ve İbn Sînâ öncesi veya çağdaşı herhangi bir filozofun böyle bir ayırım yaptığına dair

²⁵ İbn Hindû, *er-Risâletü'l-müşevvika*, s. 197; a.mlf., *Miftâhu't-tib*, s. 627-628, 666.

²⁶ İbn Sînâ, *Fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*, *Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabî'iyât* içinde, Mısır 1908, s. 107-108; a.mlf., *İlâhiyyât-ı Dânişnâme-i Alâi*, nşr. M. Mu'în, Tahran 1383, s. 2.

herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. İbn Hindû ile İbn Sînâ'nın karşılaştıklarına dair elimizde herhangi bir bilgi bulunmasa da İbn Hindû ile aynı bölgede faaliyet gösteren İbn Sînâ'nın şöhretinin ve eserlerinin o coğrafyada bilindiğini düşünmek mümkündür. Ancak İbn Sînâ üzerindeki etkisi ve İbn Hindû ile ilişkisi dikkate alındığında, bu ayırımın Âmirî kaynaklı olabileceği de üzerinde durulması gereken bir seçenektir. Ancak Âmirî'nin günümüze gelen eserlerinde ilimler tasnifine dair ortaya koyduğu görüşler, en azından şimdilik bunu seçeneği destekleyecek bir malzeme bize sunmamaktadır.²⁷

Teorik ve pratik felsefi ilimlere dair bu tasnifin ardından İbn Hindû'nun mantığa dair görüşlerine yer vermek uygun olacaktır. *er-Risâletü'l-müşevvika* ve *Miftâh*'taki felsefi ilimler tasnifinde mantığı bu tasnifin dışında müstakil olarak ele alışı kadar *Miftâh*'taki sözlüğünde mantık terimleriyle felsefe terimlerini ayrı başlıklar altında incelemesi, İbn Hindû'nun mantığı felsefenin bir kısmından ziyade “felsefenin aleti” olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Sözkonusu eserlerinde İbn Hindû mantığa dair dört tanım vermektedir:

“Mantık, kendisiyle doğrunun (*sıdk*) yanlıştan (*kizb*), geçerlinin (*hak*) asılsızdan (*bâtıl*), iyinin (*hayr*) kötüden (*şer*) ayrıldığı bir sanattır.”²⁸

“Mantık, ilimler sözkonusu olduğunda gerçeğin asılsızdan, fiiller konusunda ise iyinin kötüden ayırt edilmesini sağlayan bir sanattır.”²⁹

“Mantık, kıyasların tartılmasını sağlayan bir tartı (*mi'yâr*), kendisi aracılığıyla delillerin geçerlilik ve geçersizliğinin bilindiği bir kıstastır (*mihakk*).”³⁰

“Mantığa gelince, o, felsefenin aleti, kıyas ve kesin kanıtlama (*burhân*) sanatına dair bir ilimdir.”³¹

İbn Hindû mantığın sadece felsefe değil, tüm ilimler için bir alet olduğunu vurgulamaktadır. Zira her ilim dalı, bünyesinde duyularla veya aklen apaçık tarzda bilinmeyen hususlar içerir ki, bunların bilinmesi için akıl yürütme ve kıyasa başvurmak gerekmektedir. Ne var ki, her akıl yürütme ve kıyas işlemi

²⁷ İbn Sînâ'nın ameli felsefe tasavvuru ve bunun İbn Hindû'nun sözkonusu ayırımıyla ilişkisi hakkında ayrıca bkz. M. Cüneyt Kaya, “‘Peygamberin Yasa Koyuculuğu’: İbn Sînâ'nın Ameli Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 27 (2009), s. 57-91.

²⁸ İbn Hindû, *Miftâhu't-tub*, s. 643.

²⁹ İbn Hindû, *er-Risâletü'l-müşevvika*, s. 198.

³⁰ İbn Hindû, *Miftâhu't-tub*, s. 643.

³¹ İbn Hindû, *Miftâhu't-tub*, s. 631.

kesin kanıtlamayı ifade etmeyip geçerli akıl yürütme ve kıyaslar kadar geçersiz akıl yürütme ve kıyaslar da bulunmaktadır ve sağlıklı bir yaratılışa sahip olmak her zaman için bu akıl yürütme ve kıyasları değerlendirmede tek başına yeterli değildir. İbn Hindû'ya göre işte bu sebeple filozoflar “ilimler konusunda gerçeği asılsızdan, fiiller açısından ise doğruyu yanlıştan ayırt edecek bir terazi ve alet” ortaya koymuşlar ve bu aletle, hedeflenen şeyin bilgisine götürecektir olan delillerin değerini tespit etmişlerdir. Bu aletin “mantık” adını alması ise insandaki *nutk gücü* (akletme/düşünme ve konuşma) ile olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. “Mantık” denen alet sayesinde insanın akıl gücü (*el-kuvvetü'n-nutkiyye*) yanında lafzî konuşması (*en-nutku'l-lafzî*) da düzene kavuşmakta, hem düşünürken hem de konuşurken kişi doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırt edebilmektedir.³²

Mantığın tanımı aynı zamanda sahip olduğu değere işaret etmektedir. Zira İbn Hindû'ya göre bir şeyin değerinin, kendisine özgü olan fiillerinin mümkün olan en mükemmel şekliyle ondan varlığa gelmesi durumundan ibarettir. İnsanı diğer canlılardan ayırt eden özelliğin akıl yürütme/kıyas ve ayırt etme (*temyîz*) olduğunu belirten İbn Hindû, bu özelliğin en mükemmel haliyle insanda fiile çıkmasının ancak mantıkla mümkün olabileceğini ifade etmekte ve mantığı bu anlamda “sanatların en değerlisi” olarak değerlendirmektedir.³³

er-Risâletü'l-müşevvika'da “Mantık Kitaplarının Ayrıntısı Hakkında” başlığı altında İslam medeniyetine intikal eden Aristoteles'in mantık külliyatının bir listesini veren ve içerikleri hakkında kısa bilgiler sunan İbn Hindû, mantık külliyatının başında *İsâgûcî*'nin (Porfiriyus'un) bulunmasına rağmen bazı filozofların bu eseri mantık kitapları arasında saymaması sebebiyle mantık kitaplarının sekiz tane olarak kabul edildiğini belirtmektedir.³⁴

1. *Tekil Kelimeler Kitabı (Kitâbu'l-elfâzi'l-müfred)* = *Kategorias Kitabı*
2. *Öncüller Kitabı (Kitâbu'l-mukaddemât)* = *Peri Hermenias Kitabı*
3. *Kıyas Kitabı (Kitâbu'l-kıyâs)* = *Analytica Priora (Analûtîkâ el-Ûlâ)*
4. *Burhan Kitabı (Kitâbu'l-burhân)* = *Analytica Posteriora (Analûtîkâ es-Sâniyè)*
5. *Cedel Kitabı (Kitâbu'l-cedel)* = *Topika*

³² İbn Hindû, *er-Risâletü'l-müşevvika*, s. 197-198.

³³ İbn Hindû, *er-Risâletü'l-müşevvika*, s. 198.

³⁴ İbn Hindû, *er-Risâletü'l-müşevvika*, s. 198-199.

6. *Hatâbe Kitabı (Kitâbu 'l-hatâbe) = Retorika*

7. *Mugâlatalar Kitabı (Kitâbu 'l-mugâlatât) = Sofistika*

8. *Şiir Kitabı (Kitâbu 'ş-şi 'r) = Poetika*

Kıyasları doğruluk değerleri açısından değerlendiren İbn Hindû, burhanî kıyaslarda tüm öncüllerin doğru, şiirsel kıyaslarda tüm öncüllerin yanlış; cedelî kıyaslarda öncüllerin çoğunun doğru; sofistik kıyaslarda öncüllerin çoğunun yanlış; hatabî kıyaslarda ise öncüllerin doğruluk ve yanlışlıklarının eşit düzeyde olduğunu belirterek kıyasları, en güvenilirden güvenilmeze doğru şu şekilde sıralamaktadır: Burhan, cedel, hatâbe, safsata ve şiir.³⁵

C. Felsefe Öğrenimi ve Öğretiminde Takip Edilmesi Gereken Yöntem

Felsefenin gerekliliği, tanımı ve kısımları yanında, İbn Hindû'nun ilgilendiği bir başka husus da felsefî ilimlerin hangi sırayla okunması gerektiğidir. *er-Risâletü 'l-müşevvika*'da felsefî ilimleri yönetim bilimleri (*siyâse*), tabiat bilimleri, matematik bilimler ve metafizik şeklinde sıralamaya tâbi tutan İbn Hindû, bu ilimlerin ele alındığı kitapların da listesini vermektedir. İbn Hindû bu listede eserlerin yazarlarına dair herhangi bir bilgi vermese de özünü Aristoteles külliyyatının oluşturduğu ve Geç Antik dönemde İskenderiye'de oluşan felsefe müfredatının İslam medeniyetine intikal etmiş halini esas aldığı âşikârdır (İbn Hindû'nun verdiği listedeki eserlerin, hangi filozofun hangi eserine tekabül ettiği aşağıda belirtilecektir).³⁶

İbn Hindû, ahlak, ev yönetimi ile peygamberlik ve hükümdarlık şeklinde iki alt daldan oluşan şehir yönetiminin incelendiği kitaplardan bahsetmemekte, sadece bu üç ilmin ele alındığı üç kitabın bulunduğu işaret etmekle yetinmektedir. Bu eserlerin Aristoteles'in *Nikomakhos 'a Ahlak*'ı, Bryson'ın *Oikonomikos*'u ile Eflatun ile Aristoteles'in siyasete dair eserlerinden yapılan seçmeler olduğunu tahmin etmek mümkündür.

³⁵ İbn Hindû, *er-Risâletü 'l-müşevvika*, s. 199.

³⁶ İbn Hindû, *er-Risâletü 'l-müşevvika*, s. 200-201.

Tabiat bilimlerine dair kitaplar İbn Hindû`ya göre sekiz tanedir:

1. *Tabiata Dair Duyuş Kitabı* (*Kitâbu`'s-semâ`i`'t-tabî`î*) = Aristoteles`in *Fizik`i*
2. *Gökyüzü ve Âlem Kitabı* (*Kitâbu`'s-semâ ve`'l-âlem*) = Aristoteles`in *De Caelo et Mundo`su*
3. *Oluş ve Bozuluş Kitabı* (*Kitâbu`'l-kevn ve`'l-fesâd*) = Aristoteles`in *De Generatione et Corruptione`si*
4. *Yüce Etkiler Kitabı* (*Kitâbu`'l-âsâri`'l-ulviyye*) = Aristoteles`in *Meteoroloji`si*
5. *Bitkiler Kitabı* (*Kitâbu`'n-nebât*) = Theophrastus`un botanik hakkındaki kitabı
6. *Canlılar Kitabı* (*Kitâbu`'l-hayevân*) = Aristoteles`in hayvanlar hakkındaki kitapları
7. *Nefs Kitabı* (*Kitâbu`'n-nefs*) = Aristoteles`in *De Anima`'sı*
8. *Duyu ve Duyulur Kitabı* (*Kitâbu`'l-his ve`'l-mahsûs*) = Aristoteles`in *De Sensu et Sensato`su*

Matematik bilimlere dair kitaplar dört tanedir:

1. *Sayı Kitabı* (*Kitâbu`'l-aded*) = Gerasalı Nicomachus`un *Aritmetiğe Giriş`i*
2. *Geometri Kitabı* (*Kitâbu`'l-hendese*) = Öklid`in *Elementler`i*
3. *Astronomi Kitabı* (*Kitâbu`'t-tencîm*) = Batlamyus`un *Almagest`i*
4. *Mûsikî Kitabı* (*Kitâbu`'l-mûsika*) = Batlamyus`un *Harmoni`si*

Metafizik ise her bir makalesi bir harfle nitelenen ve ortak adı *Metafizika* olan eserde incelenmektedir ki, İbn Hindû`nun burada Aristoteles`in aynı adlı eserine atıfta bulunduğu aşikârdır.

İbn Hindû felsefe tahsil etmek isteyen birisinin bu eserleri üç şekilde okumasının mümkün olduğunu belirtmektedir. Birinci yol, tabii sıralama yoludur ki, tabiat itibariyle önce olanın öğrenimde de öncelenmesini ve felsefe tahsiline tabiat bilimleriyle başlanmasını gerektirmektedir. İkincisi, değer açısından yapılan bir sıralamadır ve daha değerli olan ilim dalının daha değersiz kıyasla önce okunmasını salık vermektedir. Bu durumda öncelikle

metafizik tahsil edilmesi ve onu da sırasıyla matematik bilimler, tabiat bilimleri ve pratik bilimlerin takip etmesi sözkonusu olacaktır. Üçüncü yol ise öğretimde kullanılan ve öğrenci açısından kolaylaştırmayı hedefleyen sıralamadır. Aristoteles'in de bu üçüncü sıralamayı tercih ettiğini belirten İbn Hindû, bu sıralamanın başında, öğrenilen her şeyin doğruluğunun bilinmesini sağlayan mantığın yer aldığını ifade etmektedir. Felsefe tahsiline mantıkla başlayan öğrencinin nefsinin olgunlaşması ve ilmi kabule hazır hale gelmesi için mantıktan sonra yönetim bilimlerini yani pratik felsefi ilimlere dair kitapları okuması gerekmektedir. Üçüncü sırada insanın gözlem sahasına giren tabiat bilimleri, dördüncü sırada tabiat bilimlerine göre daha soyut ve muğlak olan matematik bilimler, beşinci ve son sırada ise soyut düşünmenin zirvesini oluşturan metafizik yer almaktadır.³⁷

Felsefe tahsilinin hangi sıralamaya göre yapılması gerektiğine dair İbn Hindû'nun görüşleri, Kindî ve Fârâbî'nin bu konudaki düşüncelerinden farklıdır. *Risâle fi kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yuhtâcu ileyhi fi tahsîli'l-felsefe* isimli eserinde bu meseleyi ele alan Kindî, felsefe tahsil etmek isteyen kimsenin işe; aritmetik, geometri, astronomi ve mûsikîden oluşan matematik bilimlerinden başlaması, matematik bilimlerinin ardından ise sırasıyla mantık, tabiat bilimleri, psikoloji, metafizik ve ahlak kitaplarını okuması gerektiğini belirtmektedir.³⁸ Fârâbî ise *Fî mâ yenbağî en yukâddeme kable te'allümi'l-felsefe* adlı risalesinde Antik ve Helenistik dünyada bu konuda ileri sürülen görüşleri aktardıktan sonra kendi tercihinin felsefe tahsiline ahlakla başlamak olduğunu ifade etmektedir: "Felsefeye başlamak isteyen ahlakını düzelttikten sonra zihin gücünü geliştirmelidir." Fârâbî bunun yolunun, zihni hata yapmaktan koruyan metodun yani "burhan ilmi"nin öğrenilmesi olduğunu belirterek bunun biri geometrik diğeri mantıkî burhan şeklinde iki türünün bulunduğunu, dolayısıyla felsefe tahsil etmek isteyen kimsenin yeteri kadar geometrik ispat şekilleri üzerinde çalıştıktan sonra mantık eğitimi alması gerektiğini vurgulamaktadır.³⁹

³⁷ İbn Hindû, *er-Risâletü'l-müştavika*, s. 201.

³⁸ Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine (Risâle fi kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yuhtâcu ileyhi fi tahsîli'l-felsefe)*, çev. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefi Risâleler*, İstanbul 2002, s. 264, 272.

³⁹ Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Hususlar (Fî mâ yenbağî en yukâddeme kable te'allümi'l-felsefe)*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003, s. 113.

D. Ne Felsefeyle Ne Felsefesiz: Tabibin Felsefeyle İlişkisinin Sınırı

İbn Hindû'nun felsefe tasavvurunu anlamak için incelenmesi gereken bir başka husus da *Miftâh*'ta tıp-felsefe ilişkisine dair ortaya koyduğu görüşlerdir. *Miftâh*'ın sekizinci bölümünü, "bir tabibin mesleğinde yetkin olması için bilmesi gereken ilimlerin sayımı"na tahsis eden İbn Hindû, meseleyi Galen'in, tabibin aynı zamanda filozof olması gerektiğine dair görüşünü aktararak ele almaya başlamaktadır. Galen'in bu kabulünün ayrıntılarına dair bilgimiz olmasa da Huneyn b. İshâk, Galen'in *Fî enne 't-tabîbe 'l-fâzil-feylesûf* (= *Yetkin Tabibin Filozof Olduğuna Dair*) isimli bir eserinin olduğunu ve bu eserin bizzat kendisi tarafından önce Süryaniceye sonra da Arapçaya tercüme edildiğini bildirmektedir.⁴⁰ Ancak İbn Hindû, Galen'in bu görüşünü hocası İbnü'l-Hammâr ile tartıştıklarını ve Galen'in hatalı olduğu sonucuna vardıklarını belirtmektedir. Ona göre tabip, insanların bedenini sağlığa kavuştururken filozof ise varlığın gerçekliğini kuşatmakta ve bu gerçekliğe uygun iyi fiiller gerçekleştirmektedir. Felsefe tıp da dâhil olmak üzere tüm ilimleri içeren genel bir disiplinin adı olduğundan tabibi filozof yapmaktansa filozofu tabip yapmak daha kolay ve anlamlıdır.⁴¹

İbn Hindû bu yaklaşımını felsefi ilimleri tek tek ele alarak güçlendirme yoluna gitmektedir. Tabiat bilimleriyle başlayan İbn Hindû'ya göre bir tabibin tabip olması için tabiat bilimlerinin hepsini bilmesine gerek yoktur. Bu ilim dallarından bir kısmını, yani insan bedeninin sağlığı ve hastalığıyla ilişkili olan unsurlar, mizâclar, sıvılar (*ahlât*), organlar, güçler, güçlerden kaynaklanan fiiller, sağlık ve hastalığın sebepleri ile sağlık ve hastalığın belirtilerini (*delâil*) bilmek bir tabip için yeterlidir. Tabibin bu konuların ötesine geçerek bir filozof gibi dört unsurun heyûlâ ve suretten mi, yoksa bölünmeyen parçalardan/atomdan mı (*eczâ lâ tetecezze* ') meydana geldiği; unsurların yoktan mı var olduğu yoksa ezeli mi olduğu; sıcaklığın ateşin sureti mi yoksa onun suretine tâbi bir şey mi olduğu; unsurların niçin dört tane olduğu, sıralanışlarının sebebi ve her birinin mekânı gibi teknik konularla uğraşmasının anlamı yoktu. Bunun yerine tabibin, dört unsurun var olduğunu, dört adet olduğunu, insan bedeninin bunlardan oluştuğunu ve bu unsurların belirli bir orantı dâhilinde bulunması yoluyla (*i'tidâl*) varlığını sürdürdüğünü bilmesi yeterlidir. Tabiat bilimlerinin ilkeleri (*mebâdi* '), feleklerin tabiatı, unsurlardan

⁴⁰ Huneyn b. İshâk, *Risâletü Huneyn b. İshâk ilâ Ali b. Yahyâ fi zikri mâ türcime min küttübi Câlînûs bi-ilmihî ve ba'zi mâ lem yütercem*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsât ve nusûs fi 'l-felsefe ve 'l-ulûm inde 'l-Arab*, Beyrut 1981, s. 174.

⁴¹ İbn Hindû, *Miftâhu 't-ub*, s. 627.

meydana gelen varlıkların durumları gibi tabiata ilişkin diğer hususlar tabibin ilgi sahasına girmemektedir. Tabibin mesleği açısından, heyûlâ, suret, ezeliflik (*kıdem*), zaman, mekân, ezeliflik ve sonradanlık (*hudûs*) açısından âlemin durumu, nefsin cevheri ve bedenden ayrıldıktan (*fırâk*) sonra karşılaşacağı son (*meâl*) gibi konularda araştırma yapması gerekmemektedir.⁴²

Matematik bilimler konusunda da İbn Hindû benzer bir tavrı benimsemektedir. Her şeyden önce tabibin temel aritmetik bilgisi dışında aritmetikle ilgilenmesine gerek yoktur. Tabibin nispeten daha fazla bilgi sahibi olması gereken matematik bilimler ise astronomi ve mûsikîdir. İbn Hindû'ya göre Galen, Hipokrat'ın şöyle dediğini nakletmiştir: "Tıp sanatı açısından astronominin (*ilmü'n-nücûm*) yararı az değildir." Hipokrat'ın bu sözünü haklı bulan İbn Hindû, hastaların yaşadığı kriz (*buhrân*) durumunun ancak astronomi yoluyla incelenebileceğini belirtmektedir. Zira ağır hastalıkların yol açtığı krizler Ay'la, Ay'ın Güneş ve diğer hareketli yıldızlar karşısında aldığı konumlarla (*eşkâl*) ilişkilidir. Kronik (*müzmîne*) hastalıkların yol açtığı krizler ise Güneş ve Ay dışındaki diğer hareketli yıldızlarla ilişkilidir. Aynı şekilde yıldızların mizâclarındaki eğilimler (*ehviye*) uyarınca birbirlerine göre konumlarının değişim ve farklılaşmasının (*tebeddül ve ihtilâf*) zamanlarını ve hastanın yaşadığı şehrin feleğe göre konumunun bilgisini de tabip ancak astronomi alanında behre sahibi olmak suretiyle elde edebilir. Astronominin geometrik yapısı ise, tabibin, astronomi alanındaki ihtiyacını karşılayacak kadar geometri bilgisini edinmesini gerekli kılmaktadır.⁴³

Mûsikînin tıpta kullanımına olumlu yaklaşıp da İbn Hindû bu konuda dengeli bir tutum takınmaktan yanadır. İskenderiyeli Theon'un (ykl. 335-405) Hipokrat'tan naklen Antik filozofların hastaları nağmeler ve büyük zil (*livâr*) ve *zembr* isimli bir çeşit nefesli çalgı ile tedavi ettiklerini belirttiğini vurgulayan İbn Hindû, bu anlamdaki tıbbın çok gerilerde kaldığını ve şimdi mûsikîye dayanan bir tıp ilmini ihdas etmekle meşgul olmanın asırlar alacağını ileri sürmektedir. İbn Hindû'ya göre Antik filozofların hastaları tedavide kullandıkları mûsikînin incelik ve derinlikleri her ne kadar mazide kalmış ve elde edilmeleri imkânsız hale gelmiş olsa da mûsikînin hastalarda yol açtığı belirtiler ve olgular bugün elimizdedir. Mesela nağme, vurmali çalgıları kullanma (*nakr*), nefesli çalgıları çalma (*zembr*) ve ritmin (*ikâ'*) bir şekli hüzne yol açarken, bir başka şekli sevinç doğurmakta; bir diğeri sakinleştirip yatıştırırken bir başkası tedirginlik ve

⁴² İbn Hindû, *Miftâhu't-nb*, s. 628-629.

⁴³ İbn Hindû, *Miftâhu't-nb*, s. 629.

endişeye sebebiyet vermekte; birisi uyanık tutarken bir diğeri uyutmaktadır. Hatta melankoli hastalarının tedavisinde genellikle onlara iyi gelecek bir mûsikî türünün kullanılmasını tavsiye ettiklerini söyleyen İbn Hindû, ancak bütün bunlar için tabibin bir mûsikîşinas olmasının gerekmediğini; tabibin eczacı, damardan kan alıcı (*fessâd*) ve hacamatçıdan yardım aldığı gibi, gerektiğinde mûsikîşinastan da yardım alabileceğini vurgulamaktadır.⁴⁴

Metafizik bilginin tabip için gereksizliğinin oldukça açık olduğunu ifade eden İbn Hindû, tabibin pratik felsefî ilimler içinden ise sadece az miktarda ahlak ilmiyle ilgilenmesi gerektiğini belirtmektedir. Zira Antik düşünürler, tıp ilminin gerçekliklerinin kendisinde sağlam bir şekilde yer edinebilmesi ve bunu doğrunun tanımlanmasında kullanabilmesi için tabibin bozguncu bir ahlak yerine temiz bir nefse sahip olması gerektiğini vurgulamışlardır ve nefis temizliğinin ancak ahlak ilmiyle elde edilebileceğini ifade etmişlerdir.⁴⁵

Tabibin felsefî ilimlerle ilgilenmesi konusunda mesafeli bir tavra sahip olan İbn Hindû, mantık sözkonusu olduğunda bu mesafeli tavrını bir kenara bırakmaktadır. Tabibin mantığı bilmesi, o alanda derinleşmesi, hatta onu bütünüyle kuşatıp derinliklerine dalması, en başta gelen vazifelerindedir. İbn Hindû bu yaklaşımını tıbbın yöntemine dair tutumuyla ilişkilendirmektedir. Zira *Miftâh*'ın tıp ekollerine ayrılmış altıncı bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele aldığı üzere İbn Hindû, tıbbın tecrübeye değil, akıl yürütme ve kıyasa dayanan bir ilim olduğu kanaatindedir.⁴⁶ Bu sebeple gerçek tıp, ona göre, kıyasa dayanmaktadır ve tıbbın gerek teorik gerekse pratik kısmına dair herhangi bir hususun mantık sanatı kullanılmaksızın tam anlamıyla incelenmesi imkânsızdır.⁴⁷

Netice itibariyle yukarıda belirtilen sınırlar dâhilinde felsefe tahsil etmeyen bir tabibin mesleğini hakkıyla ve yetkin bir şekilde icra edemeyeceğini belirten İbn Hindû, böyle bir formasyona sahip tabibin hastaları iyileştirememesinin sadece bilinmeyen ve elde olmayan sebeplerle açıklanabileceği kanaatindedir:

“Bir tabibin tabip olarak isimlendirilmeyi hak etmesi ve tedavisinin gelişigüzel olmaması için elde etmesi gereken şeylerin hepsi bundan ibarettir. [Bu özelliklere sahip bir tabibin] elinde bir hasta iyileşirse bu onun ustalığı ve maharetinden kaynaklanmış olur. İyileşemezse bu, o tabipten değil, başka bir

⁴⁴ İbn Hindû, *Miftâhu't-tıb*, s. 630-631.

⁴⁵ İbn Hindû, *Miftâhu't-tıb*, s. 631-632.

⁴⁶ İbn Hindû, *Miftâhu't-tıb*, s. 605-621.

⁴⁷ İbn Hindû, *Miftâhu't-tıb*, s. 631.

sebepten kaynaklanmıştır. [Bu özellikleri taşımayan] geri kalan tabiplerin durumu ise hastaları tedavi eden kocakarılar (acâiz) benzemektedir. Hastalar ölürse bunun sebebi onların yanlış uygulamalarıdır; şayet nadir de olsa hastalardan biri iyileşirse bu da [herhangi bir] sanata [sahip olmalarından] kaynaklanmıyordur, tamamen şans eseridir.”⁴⁸

III. İbn Hindû'nun Felsefe Sözlüğü

A. *Miftâhu't-tıb* ve Felsefe Sözlüğü

İbn Hindû'nun eserlerine dair kısımda da ifade edildiği üzere *Miftâh*'ın girişinde o, *er-Risâletü'l-müşevvika*'nın kolay ve anlaşılır üslubunu beğenen dostlarının teşvikiyle tıp öğrencileri için giriş ve başvuru kitabı niteliğindeki bu eserini kaleme aldığını söylemektedir. On bölümden oluşan eserin birinci bölümünde “genel olarak sanatların öğrenimine ve özel olarak tıp öğrenimine teşvik”, ikinci bölümünde “tıp sanatının ispatı”, üçüncü bölümünde “tıbbın tanımı”, dördüncü bölümünde “tıbbın değeri”, beşinci bölümünde “tıbbın kısımları”, altıncı bölümünde “tıp ekolleri (*fırak*)”, yedinci bölümünde “tıp sanatının elde edilme yolları”, sekizinci bölümünde “bir tabibin mesleğinde yetkin olması için bilmesi gereken ilimlerin sayımı”, dokuzuncu bölümünde “tıp tahsil eden kimsenin öğrenim aşamalarının niteliği ve tıp kitaplarının sıralaması”, onuncu bölümünde de “tıbbî terim (*ibârât*) ve tanımlar” ele alınmaktadır.

Miftâh'ın üçte ikisinden fazla bir kısmını oluşturan son bölümü ise XI. yüzyılda İslam medeniyetindeki entelektüellerin ve özellikle de tabiplerin kullandığı felsefe, mantık ve tıp kavramlarını özlü bir şekilde ortaya koyması açısından ayrı bir önemi haizdir. On iki alt başlık içeren bu son bölümde sırasıyla mantık terimleri, felsefe terimleri, tıp ilminin ilkelerine özgü terimler, anatomi, hastalıklar, nabız, vücuttan atılan şeyler, ilaçlar ve besinlerin kanunları, basit ve bileşik ilaçlar, besinlerin isimleri, garip hastalık isimleri ve ölçü birimleri ile önceki alt bölümlerin kapsamı dışında kalan önemli ve ilginç ayrıntılar (*en-nüket* ve *'n-nevâdir*) ele alınmaktadır.

Herhangi bir ilim dalını tahsil etmek isteyen kimsenin öncelikle o ilim dalını ihdas edenlerin ortaya koyduğu kavramsal çerçeveyi bilmek zorunda olduğuna işaret eden İbn Hindû, tıp, felsefenin bir alt dalı olduğu için felsefenin

⁴⁸ İbn Hindû, *Miftâhu't-tıb*, s. 632.

temel kavramlarına, mantık da tüm ilimler için bir alet konumuna sahip olduğu için mantık kavramlarına eserinde müstakil olarak yer verdiğini ve bunların ardından ise tıbbı özgü kavramları çeşitli alt başlıklar çerçevesinde tasnif ettiğini belirtmektedir. İbn Hindû'nun hedefi, eserinin özellikle bu sözlük kısmı sayesinde tıbbı giriş (*miftâh*) ve tıp tahsil edenler için de yol gösterici bir program (*minhâc*) özelliği kazanmasıdır.

Bu çalışmanın sonunda tercümesine yer verilen *Miftâh*'ın sözkonusu sözlük kısmının mantık, felsefe ve tıbbın ilkelerine dair ilk üç kısmı incelendiğinde, sayısal olarak şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: Mantık terimlerini ihtiva eden birinci kısımda İbn Hindû, 49 kavramı ele almakta, ancak bu kavramların tanımlarını verip gerekli açıklamalarda bulunurken 15 kavrama daha yer vermektedir. Benzer bir durum diğer iki kısım için de geçerlidir. Felsefe kavramlarına dair ikinci kısımda madde başı konumunda 29 kavram varken, tanımı verilen toplam kavram sayısı 46'dır. Tıbbın ilkelerine ilişkin üçüncü kısımda ise 7 kavram merkeze alınarak toplam 20 kavramın tanımı yapılmaktadır.

B. İbn Hindû'nun Kaynakları

İbn Hindû'nun *Miftâh*'ta "üstad" veya "üstadım (*üstâzî*)" şeklinde atıfta bulunduğu tek isim İbnü'l-Hammâr'dır.⁴⁹ Ancak, İbnü'l-Hammâr'ın günümüze gelen eserleri, İbn Hindû üzerindeki doğrudan etkisini görebilmemizi sağlayacak sayıda ve nitelikte değildir. Buna rağmen onun, İbn Hindû'nun tıp tasavvurunun oluşmasında en önemli etkiye sahip isim olduğu söylenebilir. Diğer yandan İbnü'l-Hammâr'ın Fârâbî sonrası Bağdat felsefe okulunun bir üyesi olduğu düşünüldüğünde, İbn Hindû'nun, hocası vasıtasıyla bu felsefî mirastan da haberdar olduğu düşünülebilir.⁵⁰

İbn Hindû'nun diğer hocası Âmirî ile olan fikrî bağlarını tespit ise İbnü'l-Hammâr'a kıyasla daha da zordur. Bunun öncelikli sebebi, İbn Hindû'nun elimizdeki eserlerinde Âmirî'ye ismen herhangi bir atıfta bulunmamasıdır. Her ne kadar Halîfât, Âmirî'nin *İnkâzu'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader* ile *et-Takrîr li-evcûhi't-takdîr* isimli eserlerinin İbn Hindû'nun *Miftâh*'taki felsefe

⁴⁹ İbn Hindû'nun İbnü'l-Hammâr'a yaptığı atıflar için bkz. İbn Hindû, *Miftâhu't-tib*, s. 587, 600, 601, 633-34, 637-39.

⁵⁰ İbnü'l-Hammâr hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sahbân Halîfât, "İbnü'l-Hammâr", *DİA*, c. XXI, İstanbul 2000, s. 65-66.

sözlüğünün başlıca kaynakları arasında yer aldığı ileri sürse de bunu destekleyecek herhangi bir delil sunmamaktadır.⁵¹

Miftâh'taki sözlük kısmı dikkate alındığında, Halîfât'ın da belirttiği gibi, İbn Hindû'nun en önemli kaynağı Huneyn b. İshâk'ın (ö. 260/873) *el-Mesâil fi't-tıb li'l-müte'allimîn* isimli eseridir. Huneyn'in soru-cevap tarzında kaleme aldığı bu eseri İbn Hindû kimi zaman doğrudan iktibaslarla bulunarak, kimi zaman da yeniden ifade etmek suretiyle kullanmaktadır. Ancak İbn Hindû'nun Huneyn'in eserini kullanımının *Miftâh*'taki sözlüğün tıp kavramlarını ele alan bölümleri için sözkonusu olduğu belirtilmelidir. Sözlüğün aşağıda tercümesi verilen kısımları dikkate alındığında, İbn Hindû'nun "tıp ilminin temel ilkelerine özgü lafızlar" başlığı altında yer verdiği *rükûn*, *mizâc*, *sıvı*, *güç*, *ruh* ve *sebepe* kavramlarına dair tanım ve açıklamaların büyük oranda Huneyn'in eserinin "tıp ilminin temel ilkeleri" başlıklı ilk kısmından mülhem olduğu görülmektedir.⁵² Huneyn dışında, Halîfât'ın tespitlerine göre, İbn Hindû özellikle sözlüğünün ölçü ve tartı birimlerine dair son kısımlarında Hârezmî'nin (ö. 387/997) *Mefâtihu'l-ulûm*'undan istifade etmiştir.⁵³

⁵¹ Halîfât, *İbn Hindû*, c. II, s. 525.

⁵² Huneyn b. İshâk, *el-Mesâil fi't-tıb li'l-müte'allimîn*, nşr. Muhammed Ali Ebû Reyân, Mürsî Muhammed Arab, Celal Muhammed Mûsâ, Kahire 1978, s. 1-18. Halîfât, İbn Hindû'nun Huneyn'den iktibas ettiği noktaların bir kısmını karşılıklı olarak yayınlamıştır; bkz. Halîfât, *İbn Hindû*, c. II, s. 497-522.

⁵³ Halîfât, *İbn Hindû*, c. II, s. 525.

FELSEFEYE ÇAĞRI

(*er-Risâletü 'l-müşevvika fi'l-medhal ilâ ilmi'l-felsefe*)⁵⁴

İBN HİNDÛ

Bu eser şu bölümleri içermektedir:

Birinci [Fasıl]: Eski düşünürleri (*evâil*) felsefe [adında bir ilim] ortaya koymaya sevk eden sebep hakkında.

İkinci [Fasıl]: Felsefenin tanımı hakkında.

Üçüncü [Fasıl]: Felsefenin kısımları hakkında.

Dördüncü [Fasıl]: Mantık sanatı, tanımı, isimlendirilişi ve amacı hakkında.

Beşinci [Fasıl]: Mantığın üstünlüğü hakkında.

Altıncı [Fasıl]: Mantık kitaplarının ayrıntısı ve *Îsâgûcî* hakkında.

Yedinci [Fasıl]: Felsefe kitaplarının sıralaması hakkında.

BİRİNCİ FASIL

Eski Düşünürleri Felsefe [Adında Bir İlim] Ortaya Koymaya Sevk Eden Sebep Hakkında

Filozoflar, yaratılışı açısından insanda biri *bilen (âlime)* (bu güç sayesinde çocuklar masalları dinlemeye alışır—*bihâ yeste 'nisü's-sıbyânu bi'stimâ'i'l-hurâfât*) ve diğeri *eyleyen (âmîle)* (bu güç sayesinde ise insan fülde bulunmaya girer ve hissetmese bile bedeninin hiçbir organı işlevsiz kalmaz; hatta boş kaldığında bile sakalıyla, sarığıyla (*bi'btidâri imâmetihî*), çakıl taşıyla

⁵⁴ İbn Hindû, *Mültekatât mine'r-Risâleti'l-müşevvika*, nşr. Sahbân Halifât, *İbn Hindû: Siretühü, ârâuhü'l-felsefeyye, müellefütühü*, Amman 1996, c. I, s. 195-201.

veya bir tahta parçasıyla oynar, çünkü insan, tabiatı itibariyle eyleyici olarak yaratıldığından boş durması mümkün değildir) olmak üzere iki güç bulunduğunu gözlemleyip her gücün bir yetkinliğinin olduğunu, eyleyen gücün yetkinliğinin bu güçten çıkmak durumundaki fiilin mümkün olan en mükemmel şekilde varlığa gelmesi olduğunu, bilen güç aracılığıyla var olan şeylerin gerçekliklerinin bilinip diğer güçle de amaçlanan iyi işlerin yapıldığını anladıkları zaman, Yunancada *ḫelsefe* olarak isimlendirilen *hikmet* bilgisini ortaya koymuşlar (*istahracû*) ve onu bilgi ve eylem şeklinde iki kısma ayırmışlardır.

İKİNCİ FASIL

Felsefenin Tanımı Hakkında

[Felsefe], insanın gücü ölçüsünde yüce Tanrı'ya (*el-ilâh*) benzemesidir. Bu [yani Tanrı'ya benzemek] ise iyinin ve doğrunun bilinip, hakkında bilgi sahibi olunan iyinin fiile dökülmesidir. Felsefe sanatların sanatıdır.

ÜÇÜNCÜ FASIL

Felsefenin Kısımları Hakkında

Daha önce belirttiğimiz üzere felsefe iki kısma ayrılmaktadır: Pratik (*amelî*) ve Teorik (*ilmî*). [Felsefenin] teorik kısmı varlıkların gerçekliklerini içermektedir ve varlıkların kısımlarına uygun olarak o da kısımlara ayrılmaktadır. Varlıklar üç kısımdır:

Birinci kısım: Maddede bulunan varlık ki onlar, cisimler ve cismanî olan [varlık]lardır ve bunlar *tabiî varlıklar* (*tabî'iyât*), [bunları inceleyen ilim dalı da *tabiat bilimleri*] olarak isimlendirilir.

İkinci kısım: Sayılar ve geometrik şekiller gibi maddeden soyut olarak tasavvur edilebilen maddî varlıklardır ki bunlar *matematik varlıklar* (*riyâziyyât*), [bunları inceleyen ilim dalı da *matematik bilimler*] olarak isimlendirilir.

Üçüncü kısım: Akıl, yüce Tanrı ve bu ikisi dışındaki şeylerin özleri gibi maddeden soyut, ruhanî varlıklardır (*umûr*) ki bunlar *metafizik varlıklar* (*ilâhiyyât*), [bunları inceleyen ilim dalı da *metafizik bilimler*] olarak isimlendirilir.

[Felsefenin] pratik kısmı da aynı şekilde üç bölüme [ayrılır]:

Birincisi, nefsin idaresine (*siyâse*) dair ilimdir ve *ahlak ilmi* (*ilmü'l-ahlâk*) olarak isimlendirilir.

İkincisi, ev idaresi (*siyâse*) ve *ev yönetimi* (*tedbîrü'l-menzil*) olarak isimlendirilir.

Üçüncüsü, şehir yönetimine dair ilimdir (*ilmü siyâseti'l-medîne*) ve *halkın yönetilmesi* (*siyâsetü'l-âmmeh*) olarak isimlendirilir. Bu üçüncü [kısım] da iki kısım[a ayrılır]: Birincisi, şeriatların ve kanunların konulmasıdır ki o, *peygamberliktir* (*nübüvvet*). İkincisi ise yönetimde (*mülk*) bu kanunların uygulanması ve bu kanunların nizamının korunmasıdır ki o da *hükümranlıktır* (*mülk*).

DÖRDÜNCÜ FASIL

Mantık Sanatı, Tanımı, İsimlendirilişi ve Amacı Hakkında

Elde edilmeleri için düşünce üretimine ve akıl yürütmeye ihtiyaç duyulan ilimler yanlışlıklara maruzdurlar. Sağlıklı bir yaratılış bu yanlışlıklardan korunmak için [tek başına] yeterli değildir. İşte bu sebeple [filozoflar] gerçeği asılsızdan, doğruyu yanlıştan ayırt edecek bir terazi ve alet ortaya koymuşlardır. Bilinmesi [hedeflenen] şeyin bilgisine kendileri sayesinde ulaşılacak olan deliller (*berâhîn*) [bu terazi ve alet] ile ölçülür. Öyleyse o, ilimler sözkonusu olduğunda gerçeğin asılsızdan, fiiller konusunda ise iyinin kötüden ayırt edilmesini sağlayan bir sanattır. [Bu sanatın] “mantık” olarak isimlendirilmesi, insandaki akıl gücünü (*el-kuvvetü'n-nutkiyye*) düzeltmesinden/düzenlemesinden (*yukavvimu*) kaynaklanmaktadır. Mantık sayesinde lafzî konuşma (*en-nutku'l-lafzî*) da düzenlenmiş olur. Lafzî konuşma, insana özgü olan akıl gücü, yani akledilirlerin idraki hakkında fikir sahibi olunmasını sağlamaktadır.

BEŞİNCİ FASIL

Mantığın Değeri Hakkında

Daha önce öğrendiğimiz üzere, her şeyin değeri (*şeref*), kendisine özgü olan fillerinin mümkün olan en mükemmel şekliyle ondan varlığa gelmesi durumunda bulunmasından ibarettir. İnsana özgü olan fiil, ayırt etmek (*temyîz*) ve kıyas kullanımını olduğuna ve bu fiilin en mükemmel haliyle gerçekleşmesi ancak mantık ile mümkün olduğuna göre insanın değeri[nden ancak] mantık sanatı yoluyla [söz edebiliriz]. Bu durumda mantık, sanatların en değerlisi olmak durumundadır.

ALTINCI FASIL

Mantık Kitaplarının Ayrımı Hakkında

Mantık kitaplarının ilki *İsâgûcî* olarak da isimlendirilen *Mantığa Giriş Kitabı*'dir (*Kitâbu'l-medhal fi'l-mantık*). Bazı [filozoflar] *Giriş*'i mantık kitapları arasında saymamışlardır. Bu durumda mantık kitapları sekiz tanedir ve bunların ilki *Tekil Kelimeler Kitabı* (*Kitâbu'l-elfâzi'l-müfredede*) olup Yunanca *Kategorias Kitabı* olarak isimlendirilir. Bu kitap, tüm varlıkları kapsayan on üst cinsle delalet eden tekil kelimelerin anlatımını içermektedir.

İkincisi, Yunanca *Peri Hermenias Kitabı* olarak isimlendirilen *Öncüller Kitabı*'dir (*Kitâbu'l-mukaddemât*).

Üçüncüsü, tüm kıyasları kapsayan *Kıyas Kitabı*'dir ve *Analûtîkâ el-Ûlâ* olarak isimlendirilir.

Dördüncüsü, *Burhan [Kitabı]*'dir ve *Analûtîkâ es-Sâniye* olarak isimlendirilir. Bu kitap burhanî kıyasları ihtiva etmektedir.

Beşincisi, *Cedel Kitabı*'dir ve *Topika* olarak isimlendirilir. Bu kitap ise dinler (*diyânât*) ve sanatlarda kullanılan cedelî kıyasları içermektedir.

Altıncısı, *Hatâbe Kitabı*'dir ve *Retorika* olarak isimlendirilir. Bu kitap, siyasetçiler (*ashâbu's-siyâsât*), şariatlar ve dinlerin (*milel*) koruyucuları, kadılar, valiler, katipler, hatipler ve işadamlarının (*ehlü'l-mu'âmelât*) kullandığı kıyasları ihtiva etmektedir.

Yedincisi, *Mugâlatalar Kitabı*'dır ve *Sofistika* olarak isimlendirilir. Bu kitapta hilekârların (*ashâbu't-telbîs*) ve gerçek sanatlar ve ilimlere düşman olanların gerçeği iptal edip asılsız olanı ispat amacıyla kullandıkları safsatalardan bahsedilmektedir.

Sekizincisi, *Şiir Kitabı*'dır [ve *Poetika* olarak isimlendirilir]. Bu kitapta şairlerin övgü, hiciv ve benzeri şiir türlerinde kullandıkları yanlış kıyaslar ele alınmaktadır.

Kıyaslar beş çeşittir, çünkü ya bir kıyasın tüm öncülleri doğrudur (o burhandır), ya hepsi yanlıştır (o şairlerin kıyasıdır), ya çoğu doğrudur (o cedecilerin kıyasıdır), ya çoğu yanlıştır (o safsatacılarının kıyasıdır) ya da doğruluk ve yanlışlık eşit düzeydedir (o da retorik kıyastır). Kıyasların [doğruluk değeri açısından] sıralaması ise şu şekildedir: Burhan, cedel, hatâbe, safsata ve şiir.

YEDİNCİ FASIL

Felsefe Kitaplarının Sıralaması Hakkında

[Felsefe kitaplarının sıralaması şu şekildedir:] Yönetim bilimleri (*siyâse*), tabiat bilimleri, matematik bilimler ve metafizik alanındaki kitaplar.

Yönetim alanındaki kitaplar üç tanedir. Birincisi nefsin yönetimidir ve *ahlak ilmi* olarak isimlendirilir. İkincisi ev yönetimi, üçüncüsü ise şehir yönetimidir. Şehir yönetimi iki kısım olup bunlardan üçüncü fasılda bahsetmiştik.

Tabiat bilimlerine dair kitaplar sekiz tanedir:

Birincisi *Tabiata Dair Duyuş Kitabı*'dır (*Kitâbu's-semâ'i't-tabî'î*) kitabıdır. Bu kitapta suret, madde ve benzeri tabîi cisimlerin ilkeleri ile cisimlerin bu ilkelerine ilişen şeyler ele alınmaktadır. Kitabın bu şekilde isimlendirilmesi, tabiat bilimine dair ilk işitilen şey olmasından kaynaklanmaktadır.

İkincisi *Gökyüzü ve Âlem Kitabı*'dır (*Kitâbu's-semâ ve'l-âlem*). Bu kitap sadece gökyüzünden bahsetmemekte, dört unsuru da kapsamaktadır. Ancak konuları içinden en değerli olan [dikkate alınarak bu şekilde] isimlendirilmiştir.

Üçüncüsü, *Oluş ve Bozuluş Kitabı*'dır (*Kitâbu 'l-kevn ve 'l-fesâd*).

Dördüncüsü, *Yüce Etkiler Kitabı*'dır (*Kitâbu 'l-âsâri 'l-ulviyye*). Bu kitap da ele aldığı konular içinden daha değerli olan [dikkate alınarak bu şekilde isimlendirilmiştir]; çünkü kitapta aşağı derecedeki etkiler de incelenmektedir.

Beşincisi, *Bitkiler Kitabı*'dır (*Kitâbu 'n-nebât*).

Altıncısı, *Canlılar Kitabı*'dır (*Kitâbu 'l-hayevân*).

Yedincisi, *Nefs Kitabı*'dır (*Kitâbu 'n-nefs*).

Sekizincisi, *Duygu ve Duyulur Kitabı*'dır (*Kitâbu 'l-his ve 'l-mahsûs*).

Matematik bilimlere dair kitaplar ise dört tanedir:

Birincisi, *Sayı [Kitabı]*'dır (*Kitâbu 'l-aded*).

İkincisi, *Geometri [Kitabı]*'dır (*Kitâbu 'l-hendese*).

Üçüncüsü, *Astronomi [Kitabı]*'dır (*Kitâbu 't-tencîm*).

Dördüncüsü, *Mûsikî [Kitabı]*'dır (*Kitâbu 'l-mûsika*).

Metafiziğe (*el-ilâhiyyât*) gelince [Aristoteles] onu çeşitli makaleler halinde [kaleme almış] ve [her makaleyi] bir harfle nitelemiştir. Onlardan birisinin alameti “elif”, bir başkasınınki “bâ”, bir diğeri alameti ise “cîm”dir. Bütün bu makalelerin ortak ismi Yunanca *Metafizika*'dır. İşte [felsefe] kitaplarının ayrıntıları bundan ibarettir.

Öğretim (*ta'allüm*) için [takip etmemiz] gereken sıralamaya gelince; o, üç çeşittir: Tabii sıralama, değer ve üstünlük açısından sıralama ve öğretim sıralaması.

Tabii sıralama, bir sayısının ikiyi, suretin cisimdeki maddeyi öncelemesi gibi tabiat itibarıyla önce olanın [öğrenimde de] öncelenmesidir.

Değer açısından yapılan sıralama ise, metafiziğin tabiat bilimlerini öncelemesi gibi daha değerlinin daha değersizine göre ön sırada yer almasıdır.

Öğretim sıralaması (*et-terfîbü 't-ta'limî*) ise öğrenci açısından kolaylaştırmayı hedefleyen bir sıralamadır, çünkü öğrencinin bunu ancak böyle bir sıralama ile öğrenebilmesi mümkündür.

Aristoteles bu [sonuncu] öğretim sıralamasını benimsemiş ve öğrenilen her şeyin doğruluğunun kendisi aracılığıyla bilindiği mantıkla başlamıştır. İnsan

nefsinin olgunlaşması ve ilmi kabul etmeye hazır hale gelmesi için ikinci sıraya yönetim bilimlerini koymuştur. Üçüncü sıraya tabiat bilimlerini yerleştirmiştir, çünkü onlar insanın gözlemlediği varlıklar[ı konu edinmektedir]. Dördüncü sıraya ise matematik bilimleri koymuştur, çünkü onlar tabiat bilimlerine göre daha kapalıdır ve metafizik hakkında bilgi elde etme konusunda bizim işimize daha çok yaramaktadır. [Felsefe] sanatının sonuna ise metafiziği yerleştirmiştir, zira metafizik son derece kapalı ve anlaşılmazdır.

EK-2

TIBBIN ANAHTARI

(Miftâhu't-tib)

İBN HİNDÛ

ONUNCU BÖLÜM

Tıbbî İlimlere Ait Terim (*ibârât*) ve Tanımlar (*hudûd*) Hakkında⁵⁵

Bilindiği üzere, ilimler ve sanatlar alanında yapılan araştırma[lar]dan önce dilleri vaz' edenler, anlamların tümüne vâkıf değillerdi ve bu sebeple [sadece] isimleri vaz' edip bu isimlere denk düşen lafızlar ortaya koydular (*yûki 'û*). Dolayısıyla ilimler ve sanatları ortaya çıkaranlar, bulup çıkardıkları anlamlara ve varlıklara (*eşyâ*) denk düşen lafızlar icat etme ihtiyacı hissetmiştir. Bu sanatlardan birisine vâkıf olmak isteyen kimse, o sanat erbabının vaz' edip kullandığı kavramları (*muvâda'ât*) ve yine onların farkına varıp gündeme taşıdıkları anlamlar için icat ettikleri lafızları bilmeye muhtaçtır.

Tıp ile felsefe arasında bir ortaklık sözkonusu olduğu (hatta tıp, felsefenin alt dallarından birisidir), tıp kendisi ve tüm ilimler için bir alet konumundaki mantık sanatını kullandığı ve [bunun yanında tıp alanında] özel olarak tabipler tarafından vaz' edilmiş ve üzerinde uzlaşmış terimler bulunduğu için bu kitabımızı, bir tabibin bilmek durumunda olduğu, mantıkçılar ve filozoflar tarafından [kullanılan] terimler (*elfâz*) ile tıp sanatına özgü terimlere dair uygun [bir bölüm] ile sona erdirmemiz yerinde olacaktır. Böylece giriş [niteliğindeki bu kitap], ismi gibi tıbbın anahtarı ve bu ilmin tâlipleri için de bir program (*minhâc*) olmuş olur. Bu amaçla, bu onuncu bölümde ihtiyaç olduğunu düşündüğüm [terimleri] topladım ve başka şeylerle karışmaması için müstakil alt bölümlere ayırdım. Bu bölüm on iki alt bölüm (*fasl*) içermektedir:

⁵⁵ İbn Hindû, *Miftâhu't-tib*, nşr. Sahbân Halifât, *İbn Hindû: Sîretühü, ârâuhu'l-felsefiyye, müellefâtühü*, Amman 1996, c. II, s. 641-684.

Birinci Fasıl: Mantık terimleri hakkında.

İkinci Fasıl: Felsefe terimleri hakkında.

Üçüncü Fasıl: Tıp ilminin ilkelerine özgü terimler hakkında.

Dördüncü Fasıl: Anatomi hakkında

Beşinci Fasıl: Hastalıklar hakkında.

Altıncı Fasıl: Nabız hakkında.

Yedinci Fasıl: Vücuttan atılan şeyler hakkında.

Sekizinci Fasıl: İlaçlar ve besinlerin kanunları hakkında.

Dokuzuncu Fasıl: Basit ve bileşik ilaçların isimleri hakkında.

Onuncu Fasıl: Besinlerin isimleri hakkında.

On Birinci Fasıl: Garip hastalık isimleri ile tartı ve ölçü [birimleri] hakkında.

On İkinci Fasıl: Önceki alt bölümlerin kapsamı dışında kalan önemli ve ilginç ayrıntılar (*en-nüket ve 'n-nevâdir*).

BİRİNCİ FASIL

Mantık Terimleri Hakkında

Mantık, kendisiyle doğrunun (*sıdk*) yanlışın (*kizb*), geçerlinin (*hak*) asılsızdan (*bâtl*), iyinin (*hayr*) kötüden (*şer*) ayrıldığı bir sanattır. Bu sebeple mantık her ilim için bir alet ve her ilmin gerçekliğine götüren bir vasıta (*zerî'a*). Her ilim, bünyesinde duyuya ve aklî apaçıklıkla bilinmeyen, bunun yerine akıl yürütme, imal-i fikir ve kıyas oluşturma yoluyla bilinebilen hususlar içerir. Açıktır ki, kıyaslardan bazıları geçerli, bazıları da geçersizdir. Zira böyle olmasaydı, inandıklarını ortaya koyup [bunun için] delil ve kesin kanıtlama (*burhân*) sunmalarından dolayı herkes, benimsediği din ve ilmî disiplin konusunda gerçeği dile getirmiş olurdu.

Mantık, kıyasların tartılmasını sağlayan bir tartı (*mi'yâr*), kendisi aracılığıyla delillerin geçerlilik ve geçersizliğinin bulunduğu bir kıstastır (*mihakk*).

Konu/özne (mevzû‘), [bir anlama] delalet eden bir lafzın kendisine dayandığı ve bu lafız sayesinde hakkında yargıda bulunulan, [bir anlama] delalet eden lafızdır.

Yüklem (mahmûl), konunun/öznenin haberi olarak değerlendirilen lafızdır. Mesela “Zeyd çıktı”, “Zeyd çıkıyor”, “Zeyd çıkandır (*hâric*)” cümlelerinde “Zeyd” konu/özne, “çıktı, çıkıyor, çıkan” ise yüklemdir.

Şunu bilmelisin ki, konu/özneyi nahivciler bazen “fail”, bazen de “mübteda” olarak, yüklemi ise mübtedanın “haberi” veya “fiil” olarak isimlendirmektedirler.

Öze ve cevhere özgü lafız (el-lafzatü’z-zâtîyye ve’l-cevherîyye): Her ikisi aynı şeydir. Bir anlama delalet eden, ortadan kalkmasıyla kendisiyle nitelenenin de ortadan kalktığı, kendisiyle nitelenenin var olması durumunda kendisinin de var olduğu lafız ifade etmektedirler. İşte bu durumu anlatan mana **öze ve cevhere özgü** anlamdır. Mesela “canlı (*hayevân*)” lafız buna örnek [olarak verilebilir]. İnsan “canlı/hayvan” olarak nitelenir ve canlılık anlamı yok farz edildiğinde insan da yok demektir. Diğer yandan insan var olduğunda canlılığın var olması zorunludur. Dolayısıyla “canlılık” lafız, cevhere ve öze ilişkin bir lafız olduğu gibi anlamı da cevhere ve öze ilişkindir.

Arazî lafız (el-lafzatü’l-arazîyye), ortadan kalktığında kendisiyle nitelenen şeyin ortadan kalkmadığı anlama delalet eden [lafız]dır. Bu özellikteki bir anlam **arazî** anlam olarak isimlendirilir. “Yazarlık” lafız buna örnek olarak verilebilir. İnsan “yazar” olarak nitelenebilir, fakat “yazarlık”ın ortadan kalkıp yok olduğu varsayıldığında insanın ortadan kalkması gerekmez.

İsim, bir şeye genel olarak (*mücmelen*) delalet eden lafızdır. Mesela “insan” lafzını söylediğimizde nefslerimizde insan sureti oluşmaktadır, ancak bu lafız [tek başına], taşıdığı anlamı bize açıklayamamaktadır.⁵⁶

Tanım (hadd), bir şeyin özüne (*zât*), ona ait cevhere özgü şeylerden [hareketle] ayrıntılı bir şekilde delalet eden sözdür (*kelâm*); “İnsan akıllı canlıdır” sözümüz gibi. Tanım ile isim arasındaki şöyle bir fark vardır: İsim tek bir lafız veya tek bir lafız hükmündeki bileşik bir lafızdır. Mesela Zeyd, Amr,

⁵⁶ İbn Hindû *Miftâh*’ın tıbbın tarifine tahsis ettiği üçüncü bölümünde “ismi” şu şekilde tanımlamaktadır: “İsimle, isme sahip olan şeye genel olarak delalet eden bir lafız veya lafız hükmündeki bir şeyi kastediyorum. ‘Zeyd’ ve ‘Amr’ ifadelerin lafza; ‘Abdullah’ ve ‘Abdülmelik’ ifadelerin ise tek bir lafız hükmünde olana örnektir”; bkz. İbn Hindû, *Miftâhu’-t-tib*, s. 593.

Abdullah gibi. “Abdullah” iki lafızdan müteşekkil birleşik bir lafız olsa da Zeyd ve Amr’la aynı hükümdedir. Tanım ise birden çok lafızdan meydana gelmek durumundadır. Tanımın bir diğer özelliği ise tanımlananı, kendisi dışındaki her şeyden ayırt etmesidir. [Bu anlamıyla tanım], ülkeden olmayanların ülkeye girişini engelleyen ve ülkeden olanların da ülkeden çıkışına mani olan ülke sınırı (*haddü’l-dâr*) gibidir. İşte bu sebeple tanım [hem] düzenli (*muttarid*) [hem de] döndürülmüş (*mün’akis*) olabilmektedir; “Her insan akıllı canlıdır” ve “Her akıllı canlı insandır” gibi.⁵⁷

Tanıtm (resm), bir şeyin ayrıntısına delalet etmesi ve birden çok lafızdan müteşekkil olması anlamında tanımla aynı konumdadır. Fakat daha önce de belirttiğimiz üzere tanım bir şeye, cevhere ve öze ait şeylerden [hareketle] ayrıntılı bir şeklide delalet ederken, tanıtm aynı şeye arazî şeylerden [hareketle] delalet etmektedir; “İnsan dik duran, geniş tırnaklı bir varlıktır” sözümüz gibi. Bu örnekteki iki nitelik insanda arazî olarak bulunan niteliklerdir, çünkü insan bu nitelikler sayesinde insan değildir. Bu sebeple sözkonusu niteliklerin ortadan kalktığı varsayıldığında insanın ortadan kalkması gerekmemektedir. [Halbuki] insan, düşünen canlı olduğu için insandır.

Tikel ve Tümel (cüz’î ve küllî): Varlıklar iki çeşittir. Birincisi, kendilerine işaret edilebilen “Zeyd”, “Amr”, “bu at”, “bu kargadaki siyahlık” gibi tek tek varlıkları ifade eden ferdî ve tikel varlıktır. Filozoflar genel olarak bunlara “tikel varlıklar”, bunların her birine de ister cevher isterse araz olsun “fert (*eşhâs*)” adını verirler. İkincisi, tümel [varlık]tır. Tümel, sözkonusu tikelleri kapsayan anlamdır; Zeyd, Amr ve her bir insan ferdini kapsayan “insan” gibi.

Şu hususu bilmelisin ki, tümelle (*küllî*) bütün (*küll*) arasında bir ortaklık sözkonusudur; zira her ikisi de bir [tür] çokluğu içermektedirler. [Aynı şekilde] tikel (*cüz’î*) ile parça (*cüz’*) arasında da bir ortaklık vardır; her ikisi de bir çokluğun kapsamında yer almaktadırlar. Ne var ki, tümel, tümelliğiyle birlikte her bir parçasında yer aldığı halde (zira “canlı”, insanda ve canlı türünün tümünde bulunduğu gibi, Zeyd ve Amr gibi bu türlerin her bir ferdinde de

⁵⁷ İbn Hindû, eserinin bir başka yerinde “tanım” a dair şu tanımlı vermektedir: “Tanımla şunu kast ediyorum: Kısa, özlü, ne gereğinden fazla ne de [tanımladığı] şeyin anlamına ayrıntılı olarak delalet etme konusunda eksik olan, pek çok lafızdan oluşmuş söz. Mesela, ‘İnsan düşünen, ölümlü bir canlıdır’, ‘Ateş sıcak ve kuru bir unsurdur’, ‘Toprak soğuk ve kuru bir unsurdur’ sözün gibi. Felsefe öğrenimi açısından tanımın büyük faydası vardır. Zira ‘canlı’, ‘düşünen’, ‘ölümlü’ gibi özlü sözler sayesinde sayılmayacak ve sınırlanamayacak kadar [çok] olan insan türünün fertleri hakkında bilgi sahibi olunur”; bkz. İbn Hindû, *Miftâhu’t-tib*, s. 594.

mevcuttur) bütün böyle değildir. Mesela iki zirâ'lık⁵⁸ bir uzunluk (iki zirâ' için bütün durumundadır) tam anlamıyla bir zirâ'da bulunmamaktadır. Benzer şekilde bir ölçek buğday, bir avuç buğdayda ve tek bir buğday tanesinde mevcut değildir.

Bizatıhi bu [anlatılanlar] dolayısıyla parça ile tikel arasındaki fark da ortaya çıkmaktadır. Tikelde, içinde bulunduğu tümel mevcuttur. Mesela Zeyd'de insan ve canlı bulunmaktadır. Parça ise böyle değildir; bir buğday tanesinde avuç, bir avuç buğdayda da ölçek mevcut değildir.

Tümel Lafızların Yani Cins, Ayırım (*fasl*), Tür (*nev'*), Özellik (*hâssa*) ve Arazın Tanımları

İlim ve sanat erbabı olanlar, kanunlarında tümel hususlara ihtiyaç duyarlar. Çünkü ilimleri [bu tümel hususlar] sayesinde açığa çıkar ve sanatlar nefslerinde ancak bunlar yoluyla yer edinir. Mesela bir katip, tüm kalemleri kapsayan kalem anlamı, tüm kağıtları kapsayan kağıt anlamı, mutlak anlamda “elif” ve mutlak anlamda “be” harfi gibi tek tek her harfi kapsayan her bir harfin sureti nefsinde oluşmadıkça katip olamaz. Aynı şekilde tabip de genel olarak insan bedeninin anatomisini ve mutlak anlamıyla hastalık ve ilacı[n ne olduğunu] bilmedikçe tabip olamaz. Bir katibin bu sayfada tasvir edilmiş olan tek bir “be” harfini bildiğini varsaysak, o katip başka bir “be” harfi çizmeye güç yetiremez, çünkü katip, sadece o tek “be” harfine dair bir bilgiye sahipti. Benzer bir şekilde tabip de mutlak olarak tedavinin ne olduğunu bilmeyip sadece tek bir tedavi [şekli] hakkında bilgi sahibi olursa, yalnızca bir ferdin tedavisini gerçekleştirebilir.

Diğer ilimler ve sanatların durumu da böyledir. İlim ve sanat erbabı ve sorumlularının (*kayyimîn aleyhâ*) nefslerinde tümel hususlar ve kapsayıcı kanunlar oluşmakta ve onlar bunları her bir tikel olayda kullanmakta, fertlere tatbik etmektedirler. Böylece nefslerine nakşolan (*mürtesim*) ve her bir tikeline tatbik ettikleri bu tümel şeyin durumu yüzüğünün taşındaki tek bir işlemeye benzemektedir. İşte o yüzük taşı tek bir şeydir ve ona mumdan istediğin her [nakışın] işlenmesi mümkündür.

Mantık erbabı olanların sanatı da lafızlara dair olduğundan, özel olarak tümel lafızlara ihtiyaç duymaktadırlar. Bu tümel lafızlar beş adettir, çünkü

⁵⁸ Zirâ': 52 cm.'lik bir ölçü birimi.

tümel anlamların sayısı beştir: Cins, tür, ayırım, özellik ve araz. [Şimdi] bunların tanımlarından, amacımıza uygun düşecek şekilde bahsedelim.

Cins, çok sayıdaki türü kapsayan öze ait bir anlamı gösteren lafızdır; “canlı”nın insan, at ve öküzü kapsamaması gibi.

Tür (*nev*), cins altında sıralanmış öze ait bir anlamı gösteren lafızdır; insan, at ve öküz gibi.

Şunu bilmelisin ki, cins ya üstünde bir başka cinsin yer almayacağı şekilde en üst mertebede yer alır ve “emirlerin emiri (*emîru'l-umerâ*)” veya “kadıların kadısı (*kâdî'l-kudât*)” şeklindeki kullanımımız gibi “cinslerin cinsi” olarak isimlendirilir; ya da üstünde bir başka cins bulunur ve o, üstünde bulunan cinsle nispetle tür ve altında yer alan türe nispetle de cins olur. Aynı şekilde tür de üstünde bir başka türün yer almayacağı ve sadece fertleri içeren bir konumda bulunur ve “türlerin türü” olarak isimlendirilir; ya da altında bir başka tür yer alır ve üstündeki cinsle nispetle tür, altındaki türe nispetle de cins olur. Bu özellikteki bir türün konumu, cinslerin cinsi ile türlerin türü arasında yer alan cinsin konumudur. Bu, bahsetmiş olduğumuz hususları açıklığa kavuşturan bir ayırımdır.

Varlık cevher ve araz şeklinde [ikiye] ayrılan bir şeydir. Cevher ise cisim ve cisim olmayan şekilde taksim edilir. Cisim, büyüyen ve büyümeyen; büyüyen canlı ve cansız, canlı da akıllı ve akılsız şeklinde [iki kısma] ayrılır. **Cevher** ile, özü itibariyle var olan, araz ile de var olmak için başkasına muhtaç olanı kastediyorum. **Cisim**, boyu, eni ve derinliği olan şeydir. **Cisim olmayan cevher** ise özü itibariyle var olan, var olmak için başkasına ihtiyaç duymayan; boyu, eni ve derinliği olmayan şeydir. **Büyüyen** (*nâmî*), ağaç, bitki ve canlıların bedenleri gibi belirli bir şekilde artış gösteren şeydir. **Büyümeyen** ise taş gibi, ağaç, bitki ve canlıdaki artışa sahip olmayan şeydir. **Canlı** (*hayy*), duyu ve iradî harekete sahip olan; **canlı olmayan** ise duyu ve iradî hareketi olmayan büyüyendir. **Akıllı** (*nâtık*), insan gibi düşünme ve kıyas [yapma yeteneğine] sahip olan canlı, **akılsız** ise düşünme ve kıyas [yapma yeteneğine] sahip olmayan canlıdır (*hayevân*). Bahsetmiş olduğumuz bu taksimde cevher, cinslerin cinsi; insan, türlerin türüdür. Bu ikisi arasında yer alanlar ise üstlerindeki nispetle tür, altlarındakine nispetle de cinstir.

Ayırım (*fasl*), cins açısından ortak türleri birbirinden ayırt edip öze ait anlama delalet eden lafızdır; insan türüyle [diğer] canlı türlerinin arasını ayırt eden “akıllılık” gibi.

Özellik (hâssa), tek bir türe özgü olan ve o türün tüm [fertlerinde] daima bulunan arazî anlama delalet eden lafızdır; insan türündeki gülme gücü gibi.

Araz, bulunduğu özden (*zât*) çıkıp gittiği farz edildiğinde o özün yok olması gerekmeyen arazî anlama delalet eden lafızdır. Özelliğin üç şartının hepsi arazda bulunmamaktadır. [Üç şartla] tek bir türe özgü olma, tüm türü kapsama, türdeki varlığının sürekliliğini kastediyorum. Beyazlığın yokluğunda da varlığını sürdürdüğü düşünülebilen saç açısından beyazlı[ğın konumu] gibi.

Şunu bilmelisin ki, bu beş lafzın delalet ettiği tümel anlamlar, kendi isimleriyle anılırlar. “Canlı” sözümüzün anlamına “cins” denir. “Akıllı” sözümüzün anlamı “ayırım”, “insan” sözümüzün kendisine delalet ettiği mana “tür”, “gülen” sözümüzün işaret ettiği anlam “özellik”, “beyaz” sözümüzün delalet ettiği anlam ise “araz” olarak isimlendirilir.

Eşsesli (müttefika), Örtüşen (mütevâtî), Farklı (mütebâyine), Eşanlımlı (müterâdife) ve Türemiş (müştakka) İsimler

[1] Her bir insan ferdinin “insan” olarak isimlendirilmesi ve insan tanımıyla tanımlanması gibi, varlıkların isimleri ve tanımları aynı şeyi ifade edebilir ve bunlar **örtüşen (mütevâtî)** isim şeklinde adlandırılır.

[2] İnsan ve at gibi [bazı varlıkların] isimleri ve tanımları farklılaşır ve iki farklı isim ve iki farklı tanım (insanın tanımı “akıllı canlı” iken atın tanımı “kişneyen canlı”dır) sözkonusu olur ve bunlar **farklı (mütebâyin)** isim olarak adlandırılır.

[3] Gerçek hayvan ile duvara resmi çizilmiş hayvan veya Süreyya yıldızı ile gövdesiz bitki anlamındaki yıldız (*en-necm=ot*) gibi [bazı varlıkların] isimleri ortak, ancak tanımları farklı olur ve bunlar da **eşsesli (müttefika)** isim olarak adlandırılır.

[4] [Bazı varlıkların] isimleri farklı, fakat tanımları ortak olabilir, yani *esed* ve *leys* kelimelerinde olduğu gibi anlam bir, ancak [bu anlamı ifade eden] isimler birden çok olabilir ve bunlar **eşanlımlı (müterâdife)** isim şeklinde adlandırılır.

[5] Cesur ve cesaret kelimelerinde olduğu gibi [bazı varlıklar] ismin ve tanımın bir kısmında ortak, bir kısmında da farklılaşmış olabilir; bunlar ise **türemiş (müştakka)** isim şeklinde adlandırılır.

Kategoriler (*makûlât*) Şeklinde İsimlendirilen Varlığın Cinsleri ve Bunlara Delalet Eden Lafızlar

Tüm var olanlar cinslerin cinsi konumundaki on üst cinsin altında yer alır ve bunların, “kategoriler” olarak isimlendirilen on ismi vardır. Zira var olan bir şey ya varlığının içinde bulunmaya bağlı olduğu bir mahalle ihtiyaç duymaksızın tek başına (*bi-nefsihî*) var olan bir varlıktır (mesela Güneş, Ay, Yeryüzü, su, at ve eşek gibi) ve bu tür [varlıklar] **cevher** olarak isimlendirilir. Ya da var olan bir şey kendisinde bulunacağı ve varlığı ona bağlı olacak bir [başka] şeye muhtaçtır (siyahlık, beyazlık, sıcaklık, soğukluk, babalık ve oğulluk gibi) ve bu tür [varlıklara] ise **araz** denir.

Cevherin tanımı, özü itibariyle (*bi-zâtihi*) zıtları kabul eden şey [şeklinde]dir. **Cevher** iki türdür: Birincisi, boy, en ve derinliği olan ve **cisim** ya da **cismanî cevher** şeklinde isimlendirilen cevherdir; gökyüzü, yeryüzü ve bu ikisi arasında var olan diğer cisimler gibi. Bütün bunlar özleri itibariyle vardılar ve aydınlık, karanlık, durağanlık, hareket, sıcaklık ve soğukluk gibi zıtları kabul edebilecek konumdadırlar. İkinci tür ise boyu, eni ve derinliği olmayan ve **ruhanî cevher** olarak isimlendirilen cevher türüdür; nefis gibi. Nefs özü itibariyle vardır ve ilim-cehalet, sevinç-hüzün gibi zıtları kabul edebilecek niteliktedir. Bunların hiçbirisi daha önce bahsettiğimiz üç boyuttan herhangi birisine sahip değildir.

Araz ise dokuz cinsten oluşmaktadır:

Birincisi, **nicelik** (*kemmiyye*) cinsidir; miktar gibi. Miktar, bir cisim hakkında onun bir zirâ‘ ve bir karış olduğunu söylemek için kullanılan anlamdır. [Veya] sayı gibi ki, sayı da bir şey hakkında onun beş veya on [adet] olduğunu söylemeye yarayan anlamdır.

İkincisi, **nitelik** (*keyfiyye*) cinsidir; siyahlık, beyazlık, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk, hastalık ve sağlık gibi.

Arazlardan üçüncüsü, **bağıntı** (*izâfe*) cinsidir. Bağıntı, her biri diğerinin var oluşuyla var olan iki şey arasındaki nispettir; mesela iki kat olmak (*di'fiyye*) bunun bir örneğidir. Zira o, kat ile yarım (*nısf*) arasında var olduğu düşünülen haldir. Yarımlik (*nısfıyye*) da yarım ile kat arasında var olduğu düşünülen durumdur. Hiç şüphesiz hem katlık hem de yarımlik diğeri var olduğunda var olmakta, diğeri yok olduğunda yok olmaktadır. Oğul ile babası arasındaki oğulluk [ilişkisi] ile kişi ile kardeşi arasındaki kardeşlik [ilişkisi] de bu şekildedir.

Arazlardan dördüncüsü, **nerede** (*eyne*) cinsi diye anılan cinstir. O, bir şey ile mekânı arasında meydana gelen bir ilişkiden ibarettir; “Zeyd çarşıdadır”, “Muhammed meclistedir”, “Said Bağdat’tadır” sözlerimizden anlaşılan mana gibi. [Bu arazın] **nerede** cinsi olarak isimlendirilmesi, “Zeyd nerede?”, “Muhammed nerede?” şeklinde bir soru sorulduğunda verilen cevapta karşımıza çıkmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlam, mekânda olan veya bizatihi mekâna ait bir şey olmayıp, [bir şeyin] kendi mekânında bulunması dolayısıyla var olan bir anlamdır.

Arazlardan beşincisi, **ne zaman** (*metâ*) cinsi olarak anılan cinstir. O, bir şey ile o şeyin içinde gerçekleştiği zaman arasında meydana gelen ilişkidir. “Savaş şu vakitteydi”, “Şu günde karşılaştık” şeklindeki sözlerimizden anlaşılan şey bunun örneğidir. Bu cinsin **ne zaman** olarak isimlendirilmesinin sebebi, “Ne zamandı?”, “Ne zaman olur?” şeklindeki soruların cevabında karşımıza çıkmasıdır. Bu anlam ne zaman, ne de zamanda olan bir şeydir, bilakis o, zaman ile o zaman içinde gerçekleşen şey arasındaki bir cinsin anlamdır.

Arazlardan altıncısı, **konum** (*vaz’*) ve **durum** (*nasbe*) cinsi olarak bilinen cinstir. O, bir şeyin parçaları (*eczâ’*) ile mekânının parçaları ve o şeyin bulunduğu konumda ortaya çıkan yapı (*hey’e*) arasındaki ilişkidir. Bir şey hakkında onun oturuyor, yatıyor, ayakta ve bağdaş kurmuş vaziyette olduğunun söylenebilmesini sağlayan işte bu anlamdır.

Arazlardan yedincisi, **aidiyet** (*lehû*) ve **sahiplik** (*kınye*) cinsi olarak isimlendirdikleri cinstir. O, bir şeyin, kendisi intikal ettiğinde intikal eden bir başka şeyle ilişki veya irtibat düzeyidir (*nisbe*); silahlı, zırhlı, yüzüklü, ayakkabılı, gömlekli sözlerimizden anlaşılan anlam gibi. Bunlardan çıkan anlam; silah, zırh, yüzük, ayakkabı veya gömlek olmadığı gibi onları giyen de değildir; bilakis bunları giydiği zaman giyen kişide gerçekleşen bir anlamdır.

Arazlardan sekizincisi, **etki** (*yef’alu*) cinsidir. Başka bir şeyi hareket ettiren veya ona etkide bulunan bir şeyde sözkonusu olan anlamdır o. “Ateş odunu yakar”, “Buz bedeni soğutur” sözlerinden anlaşılan anlam gibi.

Arazlardan dokuzuncusu, **edilgi** (*yenfa’ilu*) cinsidir. O, başkası dolayısıyla hareket eden veya etki kabul eden şeyde gerçekleşen anlamdır. “Elbise yandı”, “Su dondu”, “Odun kırıldı” sözlerinden anlaşılan anlam gibi.

Buna göre varlığın tüm cinsleri on tanedir: Bir cevher ve dokuz araz; yani cevher, nicelik, nitelik, bağıntı, nerede, ne zaman, konum, sahiplik, etki ve edilgi. Bu cinslerden hiçbirisi diğerinin altına girmez; bilakis her birisi yüksek

cins olup özü itibariyle diğerlerinden ayrılmakta ve herhangi bir benzerlikten dolayı birbirlerine karışmamaktadır.

Karşıtlıklar (*mütekâbilât*)

Karşıt olan iki şey, konuları/özneleri bir olan ve aynı anda o konuda/özne de bulunmaları mümkün olmayan şeylerdir. Sanki bunlar, aralarındaki bir inat ve anlaşamamazlık, biraraya gelememezlik sebebiyle “karşıt” olarak isimlendirilmişlerdir. Dört tür karşıtlık vardır:

Birincisi, **bağıntı yoluyla karşıt** olandır; babalık ve oğulluk gibi. Zira bir kişi hem baba hem de oğul olabilir, ancak babalık ve oğulluk tek bir açıdan kendisinde aynı anda bulunamaz. Yani Zeyd’in aynı anda Amr’ın hem oğlu hem de babası olması mümkün değildir. Kul, efendi, kat ve yarım da aynı şekildedir. Eğer Zeyd Amr’ın babası ve Said’in oğlu ise buradaki babalık, oğulluğun karşısında yer almamaktadır.

İkinci tür **yokluk ve sahiplik yoluyla karşıt** olandır; körlük ve görme, saç dökülmesi (*kar*‘) ve kellik (*sala*‘) gibi.

Üçüncü tür, **zıtlık yoluyla karşıt** olandır; siyahlık-beyazlık, sağlık-hastalık, bilgi-cehalet gibi.

Dördüncü tür, **olumsuzlama ve olumlama yoluyla karşıt** olandır. Bu, özellikle sözde, söz içinde de iki çelişik yargıda (*haber*) sözkonusu olan bir durumdur. Olumlama, bir şeyin varlığını sözle belirtmektir; “Zeyd erdemlidir” sözün gibi. Olumsuzlama ise bir şeyi inkâr etmektir; “Zeyd erdemli değildir” sözün gibi. Şunu bilmelisin ki, olumsuzlama ve olumlama **iki çelişik** (*nakîzayn*) olarak isimlendirilir. Çünkü her biri diğeriyle çelişir ve doğruluk ve yanlışlığı paylaşırlar. Yani birisi doğru ise diğeri her daim yanlıştır. İki çelişikten hangisini varsayarsan say, doğrulanacak olan içlerinden birisi olmak durumundadır.

Öğretim Yolları

Öğretim ve öğrenimin kendileri aracılığıyla gerçekleştiği yol ve yöntemler dört tanedir: Birincisi bölme (*kısmet*), ikincisi çözümleme (*tahlîl*), üçüncüsü tanım ve dördüncüsü kanıtlamadır (*burhân*). Zira ilmû/bilimsel açıklamalar bu dördünden birisi çerçevesinde olmak durumundadır.

[1] **Bölme**, biri çok haline getirmektir ve sekiz çeşittir:

Birincisi, cinsi türlerine bölmektir; canlıyı insan, at ve öküzü bölmek gibi.

İkincisi, türü fertlerine bölmektir; insanı Zeyd, Amr ve Said'e bölmek gibi.

Üçüncüsü, bütünü benzer parçalara bölmektir; kayayı çakıl taşlarına, dirhemi *dânik*lara⁵⁹ bölmek gibi.

Dördüncüsü, bütünü, benzer olmayan parçalara bölmektir; Zeyd'in bedenini ayak, el ve başa bölmek gibi.

Beşincisi, ortak ismi, delalet ettiği anlamlara bölmektir; *necm* kelimesini hem yıldız için hem de ot türü bitkiler için kullanmamız gibi.

Altıncısı, arazi cevherlere bölmektir; “Beyazlardan bazısı insan, bazısı kuş ve bazısı taşır” sözümüz gibi.

Yedincisi, cevheri arazılara bölmektir; “İnsanlardan bazısı siyah ve bazısı beyazdır” sözümüz gibi.

Sekizincisi, arazi alakasız (*garîbe*) arazılara bölmektir; “Siyahtan bir kısmı sıcak ve bir kısmı soğuktur” sözümüz gibi.

[2] **Çözümleme** de bölme gibi pek çok yöne sahiptir; ancak biz burada bunlardan sadece ikisini belirtmeye gerekşinim duyuyoruz. Bunlardan birincisi, tanımın çözümlenmesi, diğeri de tersine çözümlenmedir (*tahlîl bi'l-aks*).

[2a] Tanımın **çözümlenmesine** (*tahlîlu'l-hadd*) gelince o, bir şeyin tanımını, tanımlı oluşturan parçalara bölmektir; “İnsan düşünen canlıdır” ve “Canlı bir cisim, duylulara sahip ve irade ile hareket edendir” sözün gibi. Tıbbı dair verdiğimiz tanım da bu çeşit [çözümlemenin] kapsamına girmektedir. [Tıbbın tanımı konusunda] şöyle demiştik: “Tıp sağlık ve hastalığa dair durumların ve sağlık ve hastalıkla ilişkili olmayan durumların bilgisidir.” Bunların her biri sebepler ve belirtilere (*alâmât*) ayrılmaktadır.⁶⁰

⁵⁹ Dirhem yaklaşık 3.12 gr.'lık bir ağırlık birimi, *dânik* (çoğulu: *devânik*) ise dirhemın 1/6'sıdır.

⁶⁰ İbn Hindü bu tanıma, eserin tıbbın tanımını ele aldığı üçüncü bölümünde yer vermekte ve tanımın açıklamasını da yapmaktadır: “Sağlığa dair durumlar” ile sağlıklı bedenleri ve hastalandığında sağlığına kavuşmasını sağlayan, sağlıklı olduğunda da sağlığını koruyan sebepleri ve bedenın sağlıklı oluşunu gösteren belirtileri kastederler. ‘Hastalığa dair durumlar’ ile hasta bedenleri, bedenleri hasta hale getiren sebepleri, hastalık durumunda hastalığın sürmesini sağlayan sebepleri ve hasta oluşunu gösteren belirtileri kastederler. ‘Sağlık ve hastalıkla ilişkisi olmayan durumlar’ ile de sağlıklı ya da hasta olarak nitelenemeyecek

[2b] **Tersine çözümlenmeye** gelince o, bileşik bir şeyi, kendisini oluşturan basit [parçalara] ayırmak ve [böylece] o şeyin sonundan başlayıp başına dönmektir. Şu sözümüz buna örnektir: “İnsan nefis ve bedenden; beden el, ayak ve baş gibi aletli organlardan (*el-a'zâü'l-âliyye*); aletli organlar et, sinir ve kemik gibi parçaları benzeyen organlardan, parçaları benzer organlar dört sıvıdan; dört sıvı besinlerden ve besinler de dört unsurdan oluşmaktadır.”⁶¹

[3] **Tanım**, çoğu bir kılmak ve onu sözkonusu bir'de toplamaktır; “İnsan düşünen canlıdır” sözümüz gibi. Böylece insan türünün içerdiği çok sayıdaki ferdi bu tek tanım altında toplamış olduk. Zaten tanımı daha önce yeteri kadar anlatmıştık.

[4] **Kanıtlama** (*burhân*) bazen genel ve bazen de özel anlamda kullanılır. Genel anlamda kullanıldığında kıyas manasına sahiptir. Kıyas, bilinmeyen veya kabul görmemiş (*gayru müselleme*) bir anlama ulaşmak için bilinen veya kabul edilen öncüllerden [hareketle] oluşturulan sözdür (*kelâm*). Mesela şu sözümüz gibi: “Gün aşırı tutan sıtma (*humma'l-ğıbb*) safradan kaynaklanır / Safradan kaynaklanan her şey sıcak ve kurudur / Öyleyse gün aşırı tutan sıtma sıcak ve kurudur.”

Kanıtlanmanın özel anlamda kullanılmasına gelince o, kanıtlanmış (*muberhen*) bir şeyin gerçekliğine götüren kıyastır. [Bu anlamıyla kanıtlama] sonuncuyu ilk ile açıklar ve çözümlenmenin aksine başlangıçtan sona doğru ilerler. Bunun için o, **birleşim** (*terkîb*) olarak da isimlendirilir. Şu sözümüz gibi: “Unsurlardan bitkiler, bitkilerden sıvılar, sıvılardan parçaları benzeyen organlar, parçaları benzeyen organlardan aletli (*âli*) organlar, onlardan da beden meydana gelir, öyleyse beden unsurlardan meydana gelmektedir.”

bedenleri, bu durumu doğuran sebepleri ve bunu gösteren belirtileri kastederler. (...); bkz. İbn Hindû, *Miftâhu't-tub*, s. 595.

⁶¹ İbn Hindû anatomi kavramlarını tanımladığı dördüncü kısımda bedenün “parçaları benzeyen organlar (*el-a'zâü'l-müteşâbihetü'l-eczâ*)” ve “aletli organlar (*el-a'zâü'l-âli*)” şeklinde ikiye ayrıldığını belirtmektedir. Parçaları benzeyen organlar, isimlendirme ve tanım açısından bütünü ve parçasının ortak olduğu organlardır. Mesela etten alınan küçük bir parça da etin bütünü de “et” olarak isimlendirilmekte ve aynı şekilde tanımlanmaktadır. Aletli organlar ise bütünü isimlendirme ve tanım açısından parçasından farklı olan organlardır. Mesela parmak elin bir parçası olmasına rağmen el şeklinde isimlendirilmemekte, onun tanımıyla tanımlanamamaktadır. İbn Hindû'ya göre “aletli (*âli*)” kelimesi burada “tam bir fiil gerçekleştiren alet” anlamındadır. Aletli organlar, parçaları benzeyen organlardan meydana gelmekte ve bu sebeple de parçaları benzeyen organlar tekil ve aslı organlar olarak isimlendirilmektedir; bkz. İbn Hindû, *Miftâhu't-tub*, s. 686.

Sekiz Husus (*el-metâlibü's-semâniye*)

Şarihlerin âdeti, bu [sekiz hususa] her kitabın başında yer vermektir ki, onlar bunları “başlangıçlar (*ruûs*)” olarak isimlendirmektedirler.⁶² Şayet bu sekiz husus bir kitabı okumaya başlarken öğrenciye sunulursa, ona çok büyük fayda ve yarar sağlarlar. [Sözkonusu sekiz husus] şunlardır:

1. Kitabın amacı.
2. Kitaptan elde edilecek fayda.
3. Kitabın temel özellikleri (*simetuhû*).
4. Kitabın kısımları.
5. Kitabın yazarının ismi ve ona aidiyetinin sıhhati.
6. Hangi ilmî disiplin içinde yer aldığı.
7. Öğretim yöntemlerinden ve açıklama yollarından hangisinin kullanıldığı.

⁶² Helenistik dönemde oluşan Aristoteles'in eserlerine şerh yazma geleneğinin bir ürünü olduğu anlaşılan “sekiz husus” a İbn Hindû'nun selefi ve çağdaşı filozof ve tabiplerin eserlerinde de rastlamak mümkündür. Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Hususlar (Fî mâ yenbağî en yukaddeme kable te'allîmi'l-felsefe)* adlı risalesinde Aristoteles'in kitaplarını okuyanın bilmek zorunda olduğu yedi husustan bahsetmektedir: 1) Mantık kitabı, 2) Aristoteles'in ilminden nasıl yararlanılacağı, 3) Kitaplarına neden bu isimlerin verildiği, 4) Kitapların ona ait olup olmadığına doğruluk derecesi, 5) Kitapların sıra düzeni, 6) Kitaplarında kullandığı terminoloji, 7) Her kitabın kaç bölüme ayrıldığı; bkz. Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Hususlar*, s. 115. İbn Hindû'nun hocası İbnü'l-Hammâr'ın Aristoteles'in *Kategoriler*'inin Arapça tercümesi üzerine aldığı notlarda bu sekiz husus; amaç (*garaz*), yarar (*menfaat*), kitabın temel özellikleri (*simetuhû*), kitabın yazarı (*vâdî'uhû*), disiplin içindeki yeri (*mertebe*), kullanılan öğretim yöntemi (*nahv*), içinde yer aldığı disiplin, kısımları (*eczâ*) şeklinde sıralanmakta ve “ruûs = başlangıç unsurları” genel adıyla ifade edilmektedir; bkz. Aristûtâlîs, *Kitâbu'l-Makûlât*, nşr. Ferid Cebr, *en-Nassu'l-kâmil li-mantki Aristû*, Beyrut 1999, c. I, s. 15-18. İbn Hindû'nun çağdaşı Ebu'l-Ferec b. et-Tayyib, Porfiriyus'un *İsâgüci*'sine yazdığı şerhin girişinde de bu sekiz husustan “sekiz başlık (*el-ebvâbü's-semâniye*)” adıyla bahsetmektedir; bkz. Ebu'l-Ferec b. et-Tayyib, *Tefsîru Kitâbi İsâgüci li-Furfuryûs*, nşr. Kwame Gyekye, Beyrut 1986, s. 27 (# 54). “Sekiz husus” un felsefe ve mantık literatürü dışında da kullanıldığına dair bir örneğe, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbb*'ından önce İslam medeniyetindeki tıp çalışmalarının temel başvuru eseri olan Ali b. Abbâs el-Mecûsî'nin (ö. ykl. 384/994) *Kâmilü's-smâ'ati't-tıbbiyye* veya *Kitâbu'l-Meleki* olarak bilinen eserinde rastlanabilir. Mecûsî, eserinin üçüncü faslını herhangi bir kitabı okumadan önce bilinmesi gereken sekiz hususa (*ruûs*) ayırmaktadır: Amaç (*garaz*), yarar (*menfaat*), kitabın temel özellikleri (*sime*), kullanılan öğretim yöntemi (*cihet*), disiplin içindeki yeri (*mertebe*), kitabın yazarının ismi (*ismu'l-vâdî' li'l-kitâb*), kitabın orijinalitesi (*sıhhat*), kitabın kısımları (*eczâ*); bkz. Ali b. Abbâs el-Mecûsî, *Kâmilü's-smâ'ati't-tıbbiyye*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main 1996 (Bulak 1294/1877 baskısının tıpkı basımı), c. I, s. 9.

8. Kitabın [disiplin içindeki] yeri.

Bu hususların her birinin anlamını açıklamam ve bir kitabın tefsiri sırasında bunlardan bahsetmenin [getireceği] faydaya işaret etmem gerekmektedir. Derim ki:

[1] Amaç (*garaz*), bir failin fiiliyle amaçladığı ve ona ulaştığında fiilin sona erdiği şeydir. Öğrencinin kitabın amacını bilmesinin faydası şudur: Şayet öğrenci amacı bilirse düşüncesini o amaca doğru yönlendirir ve ona ulaştığında orada durur. Amacı bilmediğinde ise neye başladığını, nereye doğru gittiğini ve nerede duracağını bilemez.

[2] Yarar (*menfaat*) ise her şeyde arzulanandır; yani bir şeyin yararı, arzulanın meyvesidir. Her kitaptan önce yararının açıklanmasının faydası ise öğrencinin o kitabı öğrenmeye arzu duyması ve getirisini düşünerek ona ilgi göstermesidir.

[3] Kitabın temel özellikleri (*simetuhû*) ise kısa ve ana hatlarıyla kitabın ele aldığı hususlara işaret eden bir açıklamadır. Bunun faydası ise uzun uzadıya ve ayrıntısıyla ele almadan önce kitabın amacına hızlı bir şekilde vâkıf olmaktan ibarettir.

[4] Kısımlandırmaya (*kısme*) gelince o, kitabın anlamlarını ayrıntılandırmak ve bu anlamları birbirlerinden ayırt eden ifadedir. Bunun faydası, bir anlama dair sözün bir başka anlama dair sözle karışmaması ve böylece anlayışın (*feh*) karışıklıktan berî olmasıdır.

[5] Yazarın ismi ise kitabı yazan kişiyi tanıtmayı [amaçlar]. Bundan beklenen fayda şudur: Öğrenci kitabın anlamlarından bir kısmını anlamaktan aciz kalabilir ve taklit yoluyla hemen o anlamı kabule mecbur olabilir. Kitabın yazarı fazilet, sağlıklı düşünme ve doğruyu ifade etme açısından meşhur müelliflerden ise öğrencinin nefsi o anlamı kabul konusunda sükûnete erer ve anlayışı güçlenene kadar taklit [yoluyla benimsemede] rahat davranır. Neticede akıl yürütebilecek (*istidlâl*) bir konuma gelir ve böylece kanıtlama (*burhân*) bilgisine ulaşır.

Şayet kitap, yazarı dışında birisine nispet edilmişse, kişinin sözü, hakkında kitap yazdığı ilim dalındaki konumuna göre dinlendiği için kitabı yazanın kim olduğunun tam olarak bilinmesi gerekmektedir. Bunu bilmek ise şu şekilde mümkündür: (a) Sözkonusu kitabın, görüşleri ve sözünü ifade ediş tarzı açısından o kişinin [diğer] meşhur eserleriyle uygunluk arz etmesi. (b) Kitabın isminin o kişinin diğer kitaplarından birinde geçmesi ve onu kendisine nispet

etmesi. (c) O ilim dalında güvenilir kimselerin bu kitabın o kişi tarafından telif edildiğine şahitlik etmeleri.

[6] Kitabın içerdiği ilmî disiplinin cinsine gelince, öğrencinin bunu bilmesinin yararı, zorunlu tertip ve gerekli derecelendirmeye göre bu kitabı önce mi yoksa sonra mı okuması gerektiğine dair bilgi sağlamasıdır. Zira ilimler çeşit çeşittir ve bazıları diğerlerine göre daha üst dereceye sahiptir. Öğrenci ilimlerin düzenine riayet edip mertebesine göre onların tahsilini önceler veya sonralarsa neredeyse onlara muttali hale gelir ve o ilimlerden birisi hakkında diğer bir ilimden yardım isteyebilir. Derecelendirmeyi terk ederse o ilimlerin özü (*ümm*) onun için ulaşılmaz ve anlaşılmaz hal alır. Böyle bir kişi, merdiven olmadan tırmanmaya yeltenen kimse gibidir. Bunun açıklaması şöyledir: Mantığı anlamadan tabiat bilimini anlamanın yolu yoktur; tabiat bilimini anlamadan da metafiziği anlamak mümkün değildir.

[7] Kitapta dört öğretim yönteminden hangisinin kullanıldığının belirtilmesine gelince o, yazarın, kitabının içerdiği şeyleri açıklama ve yer verdiği şeyleri doğrulama konusunda takip ettiği yolun ifade edilmesidir. Bu hususun bilinmesinin sağlayacağı yarar ise şudur: Sözkonusu yöntemlerden her birinin özel şartları ve açıklama konusunda belirli adımları vardır; öğrenci, yazarın kullandığı öğretim yöntemine vâkîf olduğunda onun şartlarına da tâlip olur ve elde ettikleri oranında açıklamaya itimat eder.

[8] Kitabın [disiplin içindeki] yerine (*mertebe*) gelince o, sözkonusu ilim dalının kısımları arasındaki konumudur. Öğrencinin bunu bilmesinin sağlayacağı yarar ise kitabı o ilim dalı içindeki yerine yerleştirmesi, öncesinde ne okuması gerekiyorsa onu okuyup, sonrasında ne okuması gerekiyorsa da onu okumasıdır. Her ilim dalının bedeninin organları gibi belirli bir tertibe sahip kısımları vardır. Bu kısımların sahip olduğu tertipten sapıldığında, organlarının düzeni karışan ve başı ayağın yerine, ayağı da başın yerine konulan beden gibi olur. Böyle bir beden nasıl işe yaramazsa bu türden bir ilmî disiplin de herhangi bir fayda sağlamaz.

İKİNCİ FASIL

Felsefe Terimleri Hakkında

Felsefe, varlıkların gerçekliğini ve iyiliklere (*hayrât*) dair bilgiyi içeren sanatların sanatıdır ve iki kısımdır: Birincisi, sadece bilinen [yani bilgiye konu olan] **teorik** (*nazarî*) ve diğeri, gerekli olanların yapılması ve iyiliklerin gerçekleştirilmesine ulaştırmak üzere bilinen **pratik** (*amelî*) felsefedir.

Felsefenin teorik yönü üç kısımdır:

[1] **Tabiat bilimi** (*tabî'î*), tabiata sahip olmaları; devamlı surette hareket, değişim ve dönüşüme konu olmaları açısından cisimleri konu edinen ilim dalıdır.

[2] **Matematik bilimi** (*riyâzî*), aritmetik, geometri, astronomi ve mûsikîyi konu edinen ilim dalıdır.

[3] **Metafizik** (*ilâhî*), şanı yüce Yaratıcı'yı konu edinen ilim dalıdır.

Felsefenin pratik yönü de üç kısımdır:

[1] **Ahlak ilmi** (*ilmü'l-ahlâk*), insanın kendi nefsinin yönetimidir (*siyâse*).

[2] **Ev yönetimi ilmi** (*ilmü tedbîri'l-menzil*), kişinin evini yönetimidir.

[3] **Şehir yönetimi ilmi** (*ilmü tedbîri'l-medîne*), şehirlerin yönetimidir.

Var olan (*mevcûd*), etkide bulunan ve etkiye maruz kalandır.

Etki (*fi'l*), bir şeydeki tesirdir; ateşin odunu yakması ve marangozun ahşabı işlemesi gibi.

Edilgi (*infi'âl*), bir şeyden [gelen] tesiri kabul etmektir; odunun ateşten dolayı yanması, ahşabın marangozdan dolayı işlenmeyi kabul etmesi gibi.

Akl farklı anlamlara delalet eden ortak isimlerdendir. Aklın anlamlarından birisi, kuşatıcı feleğin idarecisi olan en yüce melek anlamındaki **faal akıldır**. [Aklın] ikinci anlamı, düşünme, kıyas ve eşyayı birbirinden ayırt etmeyi (*temyîz*) sağlayan, **aklî güç** (*el-kuvvetü'n-nutkıyye*) olarak da isimlendirilen insan **aklıdır** (*el-aklu'l-insânî*).

Aklî nefis (*en-nefsü'n-nâtuka*) iki türüdür: Birincisi, çocukta bulunan **bilkuve akıldır** (*akl bi'l-kuvve*). Zira çocuktaki akıl, henüz yetkin hale gelmese de yetkin hale gelme imkân ve gücüne sahiptir. İkincisi, filozofta

bulunan akılda olduğu gibi **bilfiil akıldır** (*akl bi'l-fi'l*). Çünkü filozoftaki akıl, güç ve imkân halinden çıkıp yetkinliğin son sınırına kadar ulaşmıştır.

Bilkuvve olan şey, güç itibariyle şöyle şöyle olan ve o şey haline gelmesi imkân halinde olandır; bil kuvve insan olan embriyo (*nutfe*) gibi.

Bilfiil olan şey ise fiilen şöyle şöyle olan ve o şeye dönüşmüş olandır; insan oluşu sonrası açısından embriyo gibi.

Nefs, organlara sahip tabiî cismin yetkinliğidir. Bunun anlamı şudur: Duyulur ve gözlemlenebilir cisimler ya ilahî bir güç olan **tabiatın** gerçekleştirdiği bitkiler, hayvanlar, ateş, toprak, su ve hava gibi tabiî türdendir; ya da yüzük, halhal ve bardak gibi **zanaat** (*sina'â*) tarafından gerçekleştirilen sınaî/yapay türdendir. Bu iki türe ait cisimlerin bir suret ve yetkinliği vardır. Zanaat eseri olan cisimlerin suret ve yetkinliği, şekil ve biçimleridir. Tabiî cisimlerin sureti ise farklılık arz etmektedir. Tabiî cisimlerden, ateş, toprak, su ve hava gibi bazıları, organ olmadığı gibi herhangi bir organa da sahip değildirler. Bu tür tabiî cisimlerin suret ve kemali **tabiat** olarak isimlendirilir. Organ olan veya organları olan cisimlerin suret ve yetkinliğine ise **nefs** denmektedir. Bu tür cisimlerdeki organları gözlemleyebilirsiniz; mesela bitkilerin damarları onların beslenmelerini sağlayan bir organdır, insanın gözü görmeyi sağlayan bir organ iken elleri ise tutmaya yarayan birer organdır.

Nefsin “organlara sahip olan tabiî cismin yetkinliği” olduğunu söylemiştik, çünkü nefis bir surettir ve her şeklin sureti onun yetkinlik ve mükemmelliğidir (*tamâm*). Yüzüğe şekil verip onu, yüzüğe özgü surete soktuğu zaman zanaatkarın artık yetkinliğine ulaştığı için işini bıraktığını görmüyor musun?!

“Tabiî cismin yetkinliği” dememizin sebebi, tabiî cisim ile sınaî/yapay cismi birbirinden ayırt etmektir. “Organlara sahip olan” deyişimiz ise organlara sahip olmayan tabiî cismin yetkinliği olan tabiat ile nefsi birbirinden farklılaştırmayı amaçlamaktadır.

Tabiat: Daha önce tabiattan bahsetmiştik;⁶³ daha fazla açıklamak için deriz ki: Tabiat ortak isimlerdendir; bazen bir şeyin özü ve cevheri için

⁶³ İbn Hindû “Daha önce tabiattan bahsetmiştik” derken eserinin tıbbın ispatına dair ikinci bölümünün başında ve sonunda “tabiat” kavramını ele aldığı paragraflara atıfta bulunuyor olmalıdır. Söz konusu bölümün başında tıbbın varlığını inkar eden ve anlamsız görenlere, ayaltı dünyadaki dört unsurdan meydana gelen varlıklara dair bir soruşturma ile cevap veren İbn Hindû şöyle demektedir: “Bu soruşturma (*nazar*) neticesinde ortaya çıktı ki, bu varlıklarda

kullanılır ve “Onun tabiatı şöyledir” denir, yani [bu] “Onun özü ve cevheri şöyledir” anlamına gelir. Bazen de organa sahip olmayan tabîî cisimlerin sureti hakkında kullanılır; ateşin suretinin onun tabiatı olarak değerlendirilmesi gibi. [Bu anlamdaki] tabiat bütün cisimlere sirayet eden, onları yetkinliklerine yönelten ve yetkinliklerine ulaştıktan sonra da suretleri üzere kalmalarını sağlayan ilahî bir güçtür. Mesela ateşteki tabiat onu, yetkinliğinin bulunduğu yukarı konuma doğru hareket ettirir ve sonra ateşi o yukarı konumda tutar. Topraktaki tabiat ise onu, yetkinliğinin bulunduğu aşağı konuma doğru hareket ettirir ve sonra toprağı o aşağı konumda tutar. Tabiata Süryanicede *kıyân* denmektedir.

Tabiplere gelince, Hipokrat tabiat kelimesini şu hususlara işaret etmek üzere kullanmaktadır: Birincisi, bedenın mizâcı; ikincisi, bedenın yapısı (*hey'e*); üçüncüsü, bedeni yöneten güç, yani nefis; dördüncüsü, nefsin hareketidir. Bunların açıklaması bağlamında Hipokrat şöyle demiştir: “Tabiatlardan bazıları kış, bazıları yaz mevsiminde yerinde olur.” Onun buradaki “tabiat”la kastettiğı bedenın mizâcıdır. Yine o “Tabiatlardan bazılarının göğsü dar, bazılarının ise bacakları incedir” derken bedenın yapısını kastetmiştir. “Tabiat, hastalıkları şifaya kavuşturan şeydir” derken nefsi [yani] bedeni yöneten gücü kastetmiştir. “Her şeyin tabiatı, herhangi bir öğretim olmaksızın olduğı hal üzere gerçekleşir” derken ise nefsin hareketini kastetmiştir.

etki ve edilgiyi (*fi'l - infi'âl; te'sir - kabülü't-te'sir*) gerçekleştiren bir şey, bir güç vardır. İşte o kuvvet *tab'* ve *tabiat* olarak isimlendirilmektedir. Bu, Allah'ın sözkonusu cisimlere, bu dönüşümlerin gerçekleşmesi ve bu oluşların meydana gelmesi için yerleştirdiğı bir güçtür. Onun sayesinde hayat, ölüm, sağlık ve hastalık varlığa gelir ki, böylece [Allah'ın] irade ettiği yönetim (*tedbir*) yolunda gider, tasdik ettiği nizam uygun bir biçimde [işler]”; bkz. İbn Hindü, *Miftâhu't-tb*, s. 580-581.

Bölümün sonunda sanatları, varlıkları başından sonuna kadar insana bağlı ve başlangıcı insana, sonu Allah'a bağlı sanatlar şeklinde iki kısma ayıran ve tıbbi da ikinci kategoride değerlendiren İbn Hindü bu bağlamda “tabiat” kavramına dair şunları söylemektedir: “Şanı yüce Allah insan bedeninde, sağlığını koruyan bir yönetici (*kayyim*) var etmiştir. Bedende bir sorun belirlediğinde, sözkonusu yöneticinin besin ve ilaç türünden bir aleti bulunduğundan yüce Allah o sorunu bedenden [bu yönetici aracılığıyla] def eder ve ona sağlığını iade eder. İşte bu yöneticiye filozoflar ‘tabiat’, din sahipleri [olan peygamberler] (selam üzerlerine olsun) ise ‘melek’ demektirler. Hipokrat’ın ‘Hastalıkların şifasında tabiat yeterlidir’ diyerek vasfettiğı şey de budur. Tabibi ise ‘bu tabiatın hizmetkari’ olarak isimlendirmektedirler. Sağlığın korunması ve hastalıkların def edilmesi için sözkonusu aletten [kişinin] ihtiyaç duyduğı şeyi ona sunmak dışında tabibin şifa konusunda herhangi bir müdahalesi yoktur. Sağlığın gerçekleşmesi; tabiatın yerleşmesine, bedenın ona boyun eğmesine, aletin kullanıma uygun olmasına ve tabiat ile hedefi arasındaki engellerin ortadan kalkmasına bağlıdır”; bkz. İbn Hindü, *Miftâhu't-tb*, s. 591-592.

Ruh, insan bedeninde yayılmış latif bir cisim olup kalpten atardamarlar (*şiryânât*) [vasıtasıyla] yayılarak hayat ve nefes alıp vermeyi; beyinden ise sinirler [vasıtasıyla] yayılarak duyu ve iradî hareketi gerçekleştirmektedir.

Suret: Bir şeyin sureti o şeyi o şey yapan, var olduğunda o şeyin de var olduğu bir anlamdır; yüzüğün şekli, ateşin tabiatı, hayvan ve bitkinin nefsi gibi.

Heyûlâ, sureti taşıyan şeydir; yüzük şeklini taşıyan gümüş, dinar suretini taşıyan altın ve nefsi taşıyan beden gibi. Heyûlâ iki çeşittir: Birincisi, **uzak heyûlâ** olup özü itibariyle hiçbir şekilde surete sahip olmayan; boy, en ve derinlik ile suretlendiğinde cismin meydana geldiği heyûlâdır. Bu çeşit heyûlâya âlemin ana malzemesi (*fînet*) de denmektedir. İkincisi ise **yakın heyûlâ**dır. Yakın heyûlâ, özü itibariyle bir surete sahip olan, ancak sahip olduğu suretin, heyûlâ durumundaki suretten başka bir suret olduğu heyûlâdır. Mesela gümüş, yüzük suretini almadan önce özü itibariyle cisim ve gümüş suretlerine sahiptir. Diğer yandan heyûlâ; madde, **unsur** ve ana malzeme olarak da isimlendirilmektedir.

Unsurlar (*ustukussât*), kendilerinden bileşik bir şeyin meydana geldiği tek bir şeydir; kendilerinden lafzın meydana geldiği harfler veya evin meydana geldiği kerpiç ve çamur gibi. **Dört unsur**; ateş, hava, su ve topraktır. Zira bunlar dışında ay-altı âlemde var olan bütün cisimler bu dört unsurdan meydana gelmiş, bunların biraraya gelişinden oluşmuştur (*tekevvene*); hayvanlar, bitkiler ve madenler gibi. Öyleyse unsurlar bunlardan ibarettir. Sözkonusu dört unsura; **dört unsur** (*unsur*), **dört rükün** (*erkân*) ve **dört tabiat** da denmektedir.

Beşinci tabiat (*et-tabî'atü'l-hâmise*), felekler ve yıldızlardır.

Kuşatıcı felek (*el-felekü'l-muhît*), âlemi kuşatan dokuzuncu felek olup cismanî âlemin kabuğudur (*kışra*).

Esîr, derinliği dört unsurla dolu olan Ay feleğidir.

Burçlar feleği (*felekü'l-burûc*), sekizinci felektir. İçinde on iki burcun sureti ve sabit yıldızlar bulunmaktadır.

Sabit yıldızlar (*el-kevâkibü's-sâbite*), sekizinci feleğin içinde yer almaktadırlar. Hareketli olmalarına rağmen birbirleriyle ilişkileri belirlenmiş ve birbirlerine göre konumları sabit olduğundan “sabit [yıldızlar]” şeklinde isimlendirilmişlerdir.

Hareketli yıldızlar (*el-kevâkîbü's-seyyâra*), yedi tane olup her biri tek başına bir feleğin üzerinde hareket etmektedir. Bunların isimleri şöyledir: Satürn (*zuhal*), Jüpiter (*müşterî*), Mars (*merîh*), Güneş (*şems*), Venüs (*zühre*), Merkür (*utârid*) ve Ay (*kamer*). “Hareketli” şeklinde isimlendirilmelerinin sebebi, birbirleriyle ilişkilerinin ve birbirlerine göre konumlarının sabit olmayıp değişmesidir.

Dört temel nitelik (*el-keyfiyyâtü'l-erba' el-ümmehât*); sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluştur. “Temel” olarak isimlendirilmelerinin sebebi, renkler, tatlar, kokular ve diğerleri türünden diğer niteliklerin bunların varlığa gelmesine bağımlı olmasıdır. Bu dört nitelikten ikisi, yani sıcaklık ve soğukluk fail konumundadır. Sıcaklığın şeyleri parçalayıp soğukluğun onları biraraya getirdiğini görmüyor musun?! Diğer ikisi, yani kuruluk ve yaşlık ise edilgin konumdadır. Zira bir şey ancak kendisinde bu ikisinden birisi bulunduğu takdirde bir etki kabul etmektedir. Dinar suretini nakşetmek istediğimizde, yaşlığı sebebiyle suda bu nakışın tutmadığını, fakat kuruluğundan dolayı demirde tuttuğunu [ya da] mühür vurmaya istediğimizde de bunun kuruluğu sebebiyle demirde gerçekleşmemesine rağmen yaşlığı ve yumuşaklığı sebebiyle mumda sözkonusu olduğunu görmüyor musun?!

İki fail nitelikten en kuvvetlisi ve en değerlisi (*eşref*) sıcaklıktır. Çünkü küçük bir kıvılcımdan kısa bir zaman içinde büyük bir yangın meydana gelebilir; halbuki azıcık yağın yol açtığı soğutmanın [böyle bir etkisi] yoktur. İki edilgin nitelikten en kuvvetlisi ise kuruluştur. Çünkü kuruluk edilginliğe karşı direnmekte ve neredeyse fiil tanımı içinde yer almaktadır. Kuru bir değnekle vurmanın, yaş bir değnekle vurmaya kıyasla daha şiddetli olduğunu görmüyor musun?! Çünkü yaşlıklar kuruluklara göre etkiyi daha hızlı bir şekilde kabul etmektedir. Ancak sıcaklığın fiil konusunda iki fail niteliğin en değerlisi olması gibi, yaşlık da edilgi konusunda iki edilgin niteliğin en değerlisidir; çünkü o, fiile karşı daha itaatkardır. Bundan dolayı şöyle denmiştir: “Oluşun temelinde sıcaklık ve yaşlık vardır.” Yine denmiştir ki, “Yaşlık sıcaklığın bineğidir.”

Hareketler (*harekât*): Hareket bir zamanda meydana gelen bir değişimdir (*teğayyur*). Zira bazı değişimler, bir zaman olmaksızın, yani başlangıcıyla bitişi arasında bir zaman bulunmaksızın bir anda meydana gelmektedir; Güneş'in doğuşu anında havanın aydınlanması ve göz kapakları açılır açılmaz gözün yıldızları idrak etmesi gibi. Bazı değişimlerde ise başlangıcı ve bitişi arasında uzun veya kısa bir zaman [dilimi] sözkonusu

olmaktadır. İşte özel olarak bu [değişim türü] **hareket** olarak isimlendirilmektedir.

Bir zamanda meydana gelen değişim anlamındaki hareketler altı çeşittir. Bunlar mekânî hareket, artma hareketi, eksilme hareketi, dönüşüm hareketi, oluş hareketi ve bozuluş hareketidir.

Mekânî hareket (*el-hareketü'l-mekâniyye*), bir şeyin bir yerden başka bir yere intikali ve mekânının değişmesidir. Bu, halk arasında en yaygın [şekilde bilinen] hareket türü olup diğer beş hareket türünün de aslı ve esasını oluşturmaktadır.

Dönüşüm hareketi (*istihâle*), cevherin özü itibariyle varlığını sürdürmesine rağmen nitelik olarak hareket etmesi ve değişmesidir; suyun ısınması ve saçın beyazlaması gibi. [Bu örneklerde] suda sözkonusu olan değişim suyun soğukluğunda, saçta sözkonusu olan değişim ise saçın siyahlığı ve[ya] kumrallığında gerçekleşmektedir. Suyun ve saçın cevheri ise [bu değişimlere rağmen] varlıklarını sürdürmektedir.

Artma ve eksilme (*nemâ ve zübûl*): Her ikisi de nicelikte gerçekleşen birer hareket olup biri artma diğeri eksilme şeklindedir. **Artmanın** tanımı şöyledir: Bir cisimde ona benzer bir şekilde gerçekleşen; boy, en ve derinlik şeklindeki üç boyutta belirli bir oran (*tenâsüb*) dâhilinde kendisini gösteren ve [bütün bunlara rağmen] cismin nicelik dışında herhangi bir değişikliğe maruz kalmaksızın bulunduğu haliyle varlığını sürdürdüğü bir artıştır; çocuğun bedeninin boy, en ve derinlik olarak büyük bir kimsenin bedenine doğru hareketi gibi.

Bu tanımın açıklaması şöyledir: Katı bir cisim eriyebilir ve bunun sonucunda cismin tabiatına benzer bir şekilde üç boyutun hepsiyle orantılı bir artış bu üç boyutta gerçekleşebilir. Ancak bu bir artma değildir, çünkü cisim ilk halini koruyamamış, bilakis eriyerek katıyken sıvı hale gelmiştir. Aynı şekilde bir siniri (*asabe*) uzattığımızda kendisine benzer bir artış meydana gelir, ancak bu artış üç boyutun hepsinde değil sadece boyda gerçekleşmiş olur; eni ve derinliği ise eksilir. Sinir, özü itibariyle nitelikleri açısından değişikliğe uğramıştır ve neticede sıkı ve gergin bir hale gelmiştir. Ne var ki bu bir artma değildir. Yine benzer bir şekilde fiçıdaki suya su ekleysek bu, fiçıdaki suyun niceliğinde bir artıştır (*ziyâde*), fakat orantı (*tenâsüb*) sözkonusu olmadığından artma (*nemâ*) olarak değerlendirilemez. Bitki ve hayvanlarda olduğu üzere gerçek artmanın şu hususları kendisinde toplaması gerekir: [a] Cismin

niceliğinde bir artış olmalı, [b] Bu artış cismin tabiatına benzer olmalı, [c] Artış üç boyutta da belirli bir oran dâhilinde gerçekleşmeli, [d] Cisim miktarı ve niceliği dışında herhangi bir değişikliğe uğramadan bulunduğu durumu korumalıdır. Burada sözü edilen orantılılığın (*tenâsüb*) anlamı şudur: Cisim arttığında boyundaki artışın boya oranının, enindeki artışın ene oranı ve derinlikteki artışın derinliğe oranı gibi olmasıdır.

Azalma (izmihlâl) da denen *eksilme (zübûl)* ise artma hareketinin zıddı olarak nicelikteki bir hareket olup cismin, nicelik dışında bulunduğu durumu korumakla beraber üç boyutunda da belirli bir oran dâhilinde eksikliği kabul etmesidir; semiren ve şişmanlayan bedenin zayıflayıp bir deri bir kemik kalması gibi. Bu şartla[rı özel olarak ifade etmeye] ihtiyaç duymamızın sebebi şudur: Sıvı haldeyken katı hale getirdiğimiz bir cisimdeki eksiklik, üç boyutunda da belirli bir oran dâhilinde olsa da, cisim bulunduğu durumu sürdürmediği ve erimişken katı hale geldiği için eksilme olarak değerlendirilemez. Aynı şekilde uzatılmış bir sinirdeki eksiklik (*noksan*) de eksilme değildir; çünkü eksiklik sinirin üç boyutunda da gerçekleşmemiş, bunun yerine sadece boyunda artış olmuş, sinir bulunduğu durumu muhafaza edememiş ve gergin hale gelmiştir. Yine fiçidaki sudan bir avuç aldığımızda bu da bir eksilme değildir, çünkü eksiklik konusunda bir orantı sözkonusu değildir; sadece suyun üst sınırında bir eksiklik meydana gelmiştir.

Oluş ve bozuluş (*kevn ve fesâd*): Oluş, cevherin yokken var olmasıdır; insanın embriyodan, ateşin havadan var olması gibi. Bozuluş ise cevherin varken yok olmasıdır; insanın ölmesi ve havanın ateş haline gelmesi gibi. Oluş ve bozuluşun “hareket” şeklinde nitelenmesi konusunda gevşek ve müsamahakâr bir yaklaşım hâkimdir. Zira oluş ve bozuluş birer değişim olsalar da hareket değildirler, çünkü bir zamanda gerçekleşmemektedirler. Zeyd’in var olması, kuvveden fiile çıkması, olgunluğa ermesi ve tabii ki ölmesi bir anda olmaktadır. Ancak oluş ve bozuluş, hareketler olmaksızın tamamlanmadığı için hareketlerle birlikte değerlendirilmiştir.

Şu hususu bilmelisin ki, bir şeyin oluşu, kendisinden meydana geldiği şeyin bozuluşudur. Ateşin havadan “olma”sı, ateş cevheri için bir var oluş iken hava cevheri için ise bir bozuluştur. Bu, [anlaşılması] zor ve kapalı (*sırr*) bir konu olup bu kitabın amacını aştığı için bu genel ifadelerle yetinilmektedir.

ÜÇÜNCÜ FASIL

Tıp İlminin İlkelerine Özgü Terimler Hakkında

Bu kitabımızda tıp ilminin ilkelerine işaret etmiştik. Burada ise sözkonusu ilkelerden bazılarını, bu ilkeler açısından kullanılan ve onlara işaret eden terimlere vukufiyet kesbedilmesini sağlayacak tarzda esaslı bir şekilde (*zikran hakikiyyen*) ele alacağız.

Rükünler (*erkân*): Ay feleğine özgü olan ve kendilerinden diğer oluş ve bozuluşa tâbi [varlıkların] meydana geldiği unsurlar (*ustukussât*) [anlamındaki] rükünler dört tanedir: Ateş, hava, su ve toprak. Toprak feleğin ortasında bulunmakta olup soğuk ve kurudur. Su, toprağı kuşatmakta olup soğuk ve yaştır. Hava, suyu kuşatmakta olup sıcak ve yaştır. Ateş ise havayı kuşatmakta olup en üst kısmıyla feleğe temas etmektedir ve sıcak ve kurudur.

Mizâclar (*emzice*): Mizâc, parçalarının birbirine etkisi ve birbirinden etkilenmesi sonucu bileşik [bir varlıkta] ortaya çıkan bir surettir. Mesela sekencebîn sureti, sirke ve baldan mürekkebdır. Sirke bala, bal da sirkeye tesirde bulunmuş ve neticede sekencebîne ait olan, kendisiyle sekencebîn haline geldiği bir suret ortaya çıkmıştır. Sekencebîn sureti [artık] ne bal ne de sirke suretidir.

İnsan bedeni de bu açıdan dört unsurdan meydana gelmiş bileşik bir varlıktır. Beden ya rükünlerde bulunan dört niteliğin kendisinde eşit seviyede olması durumunda mutedil bir mizâca sahip olur, ya da bu niteliklerden birinin baskın olması halinde mutedil olmayan bir mizâca sahip olur. Buna göre mizâclar dokuz çeşittir ve bunlardan biri mutedil, geri kalan sekizi itidal dışıdır. İtidal dışı olan sekiz mizâcdan dördünde sadece bir nitelik baskın haldedir: Sıcak mizâc, soğuk mizâc, yaş mizâc, kuru mizâc. Geri kalan dört mizâc türü ise bileşiktir: Sıcak ve kuru mizâc, soğuk ve kuru mizâc, sıcak ve yaş mizâc, soğuk ve yaş mizâc.

Sıvılar (*ahlât*): Sıvılar, küçük âlem konumundaki insanın rükünleri olup büyük âlemin rükünleri olan unsurlara (*ustukussât*) benzemektedirler. Zira oluş ve bozuluş âlemindeki bütün varlıklar unsurlardan meydana geldiği gibi [insan] bedeni de bu sıvılardan meydana gelmektedir. Sıvılar şunlardır: Kan, balgam, [sarı] safra ve sevdâ/[kara safra].

Kan, sıcak ve yaş olup havaya benzer. [Sarı] safra sıcak ve kuru olup ateşe benzer. Balgam soğuk ve yaş olup suya benzer. Sevdâ/[kara safra] ise soğuk ve kuru olup toprağa benzer. Bu sıvılar bahsi geçen unsurdan ortaya çıktığı için onlara benzemekte ve onların tabiatlarına uygun düşmektedirler. Bu sebeple insan bedeninin dört unsurdan mürekkebe olduğu söylenir. Çünkü sıvıların aracılığıyla da olsa beden bu unsurlardan meydana gelmiştir ve bozulmuş halinde de yine onlara dönecektir.

Şunu bilmelisin ki, sıvıların tabiatı [yukarıda] belirttiğim üzere var oluşları (*cibille*) ve tabiatları üzere olduğunda [bile] bazen onları bu tabiatın çıkararak bozulmuşlar ve dönüşümler sözkonusu olabilir. Mesela rükünlerden birisi olan sevdânın/[kara safranın] tabiatı soğuk ve kurudur; [ancak] diğer sıvıların tutuşturmasıyla sıcak ve kuru olabilmektedir. [Sarı] safraya “safra ödü (*el-mirretü's-safrâ*)”, “kızıl öd (*el-mirretü'l-hamrâ*)” ve “sarı öd (*el-mirâru'l-asfar*)” denir. Sevdâya/[kara safraya] ise “sevdâ ödü (*el-mirretü'l-sevdâ*)” ve “siyah öd (*el-mirâru'l-esved*)” denir.

Güçler (*kuvâ*): İnsan bedeninde gerçekleşen etki ve edilgilerden bir kısmı tabiata ve bir kısmı da nefse nispet edilir. Tabiata nispet edilenlere örnek olarak yemeğin midede ısınması verilebilir; zira bu ısınma bedendeki ateşin sıcaklığından kaynaklanmaktadır. Nefse nispet edilenlere örnek olarak ise midenin yemeği çekmesi ve onu orada tutup hazmedilebileni hazmetmesi ve hazmedilemeyeni ise boşaltması verilebilir.

Dört unsur ele alınırken tabiata nispet edilen güçlerden bahsedilmişti. Burada ifade ve işaret edilen tabiat, dört unsurdaki gerçek anlamıyla mevcuttur. Diğer varlıklarda bu tabiatın bulunması, onların dört unsurun biraraya gelmesiyle oluşmasından kaynaklanmaktadır. Mesela insan bedeni, içindeki toprak ve su unsurları sebebiyle aşağıya doğru olmayı yeğlemektedir. Genel olarak tabiat, etki açısından nefsten daha eksik, değer açısından nefsten daha az değerlidir.

Nefsin güçleri ise genel itibarıyla değerli olsalar da aralarında bir derecelenme sözkonusudur. Onlardan bir kısmı tabii güçlere daha yakınken (insan bedeninde karaciğerden kaynaklanan nebatî güçler gibi ki, tabiata olan yakınlığı ve değerinin azlığı sebebiyle “tabiat” olarak isimlendirilir) bazıları bunların üstünde (hayatın kaynağı olan kalpten neşet eden hayvanî güçler gibi) bazıları ise bu [sonuncuların] üstünde bulunmaktadır (beyinden kaynaklanan güçler gibi ki, bu sebeple “nefse ait (*nefsiyye*)” şeklinde isimlendirilmiş ve en değerli isim ona verilmiştir). Giriş [niteliğindeki bu esere] uygun düşecek

kadarıyla bu güçlerden bahsedeceğiz. **Deriz** ki: Güç, etki ve edilginin bir sebebi olup ya tabiata (*tabî'î*) ya da nefse aittir (*nefsî*).

Nefse ait olan güçler üç tabakadır: Tabiata ait olan, yani nebatî güçler, sonra hayvanî güçler ve sonra mutlak anlamda nefse ait olan güçler.

Tabiata ait olan nebatî güçler ya kendisine hizmet edilen ya da hizmet eden konumundadır. Hizmet edilen (*mahdûme*), amaçlanan fiili diğer güçlerin desteğiyle gerçekleştiren güçlerdir. Hizmet eden (*hâdime*) ise destek ve yardımda bulunan güçlerdir. Hizmet edilen güçler üç tanedir: Doğurucu (*müvellide*), büyütücü (*mürebbiye*) ve besleyici (*ğâziye*).

Doğurucu, cenini rahimde meydana getiren, kanı karaciğerde oluşturan güç gibidir.

Büyütücü, cenini yetkinliğe ulaşıncaya ve kemale erinceye kadar büyüten güçtür.

Besleyici ise bedeni besleyen ve bedenden ayrılıp giden şeyin yerini dolduran güçtür.

Bu üç güçten doğurucu güç gibi bazıları sadece hizmet edilen, bazıları ise hem hizmet edilen hem de hizmet eden konumundadır. Büyütücü güç doğurucu güce hizmet eder, çünkü doğurma ancak büyütme ile tam olarak gerçekleşebilir. Besleyici güç büyütücü güce hizmet eder, çünkü büyütme de ancak besleme ile sözkonusu olabilir.

Hizmet eden güçler ise besleyici güce hizmet etmektedirler: Besini çeken **çekici** (*câzibe*) güç, besini tutan **tutucu** (*mümsike*) güç, besini dönüştüren ve organlara benzer hale getiren **hazmedici** (*hâzime*) güç ve fazlalıkları def:etmeye yarayan **boşaltıcı** (*dâfi'a*) güç.

[Hizmet eden güçler] kapsamında ise **suret oluşturucu** (*musavvire*) güç bulunmaktadır ki, ceninin şekil kazanması, değişmesi, sertlik/pürüzlülük ve yumuşaklık/pürüzsüzlük halinde olması yoluyla ceninin suret kazanması konusunda doğurucu güce hizmet etmektedir.

Değiştirici güç (*kuvvetün muğayyiratün*) öncelikle doğurucu güce hizmet etmektedir; çünkü doğurma konusunda menide bir değişikliğin olması gerekmektedir. Bu güç besleyici güce hizmet eden **ikinci değiştirici** [güç]ten farklıdır. Zira ilk değiştirici güç meniyi cenine dönüştürmekte ve bunu yaparken onu başka bir şeye benzer hale sokmamaktadır. Halbuki ikinci değiştirici güç

besini değiştirmekte ve onu bedene benzer hale getirmektedir. İşte bu, ikinci g¼c olup tabipler onu “tabi¼ güçler” şeklinde isimlendirmektedirler.

Hayvan¼ güçlere gelince onlar, kalbi, damarları, atardamarları (*davârib*) genişletip daraltmakta ve böylece kızgınlık, gurur (*enêfe*) ve çekişme (*muğâlebe*) meydana gelmektedir.

Nefsan¼ güçler ise üç çeşitir: Geçimin yönetimini sağlayan idare edici (*müdebbire*) g¼c (bunlar hayal (*tahayyül*) gücü, hatırlama (*zıkr*) gücü ve düşünme (*fıkr*) gücüdür), bedeni ve organları canlılık iradesiyle hareket ettiren hareket ettirici (*muharrike*) g¼c ve duyulurların idrakini sağlayan duyumlama (*hassâse*) gücü ki bunlar da beş tanedir: Görme gücü, duyma gücü, koklama gücü, tatma gücü ve dokunma gücü.

Fiiller (*ef‘âl*): Sözkonusu güçlerden sâdır olan tesirlere **fiiller** denmektedir. Fiiller iki çeşitir: Tek bir gücün gerçekleştirdiği tekil fiil (çekme, tutma, hazmetme ve boşaltma gibi) ve iki veya daha fazla gücün meydana getirdiği bileşik fiil; şehvet gibi. Zira şehvet, çekici g¼c ile duyumlama gücü sayesinde gerçekleşmektedir.

Ruhlar: Ruh, kalpteki içsel (*garîzî*) ısıdan doğan latif ve dumansı (*buhârî*) bir cisimdir. Ruh, nefsin ilk bineği ve organıdır. Zira nefis latif olduğundan, herhangi bir aracı olmaksızın yoğun durumdaki bedeni kullanması mümkün değildir. Kalpte ve atardamarlardaki bu ruh, “hayvan¼” şeklinde de isimlendirilir, çünkü o, hayvan¼ güçlere hizmet etmekte, organlara yaşam gücü vermektedir. Ayrıca ruhtan karaciğere bir miktar (*tâife*) gitmekte ve orada olgunlaşarak bedene gelişme ve büyüme gücü vermektedir ki, [bundan dolayı da] ruh “tabi¼ (tabiata ait)” olarak isimlendirilmektedir. Diğer yandan ruhtan bir başka miktar ise beyne gitmekte ve orada kalarak bedene duyu ve iradî hareketi vermektedir ki [bundan dolayı ise] ruha “nefsî (nefse ait)” denmektedir.

Sebepler (*esbâb*): Sebepler ya sağlıklı kimselerin sağlığını koruma veya hastaları sağlığına kavuşturacak tarzda yapılarını tabiatın oluşturduğu **tabi¼ sebepler**dir ya da sağlığı ortadan kaldırıci veya sağlığın zıddını koruyucu **tabiat dışı sebepler**dir ki, bunlar hastalığı doğuran veya onu sürdüren ve ne sağlık ne de hastalık [olarak nitelenebilecek] olan duruma yol ačan ve onu muhafaza eden sebeplerdir.

Hem sağlık hem de hastalık aısından ortak olan sebepler vardır ki bunlar gerekli şekilde değerlendirilirse sağlığı, gerekli şekilde değerlendirilmezse hastalığı doğururlar. Bu sebepler şunlardır: Bedeni kuşatan hava, yeme, içme,

uyuma, uyanıklık, kusma (*istifrâğ*), kan toplanması (*ihlikân*) ve psikolojik haller (*el-ahdâsü 'n-nefsiyye*).

Hastalığa yol açan sebepler üçtür: Bedene dışarıdan gelen, taş çarpması, kılıç darbesi ve yılan ısırması gibi ani sebepler; bedenın içinden hareket eden, şişkinlik (*imtilâ*) gibi geçmişı olan (*sâbika*) sebepler ve hastalığın peşı sıra gelerek getireceğini getirip götüreceğini götüren ateşli hastalıklardan kaynaklanan çürüme (*ıfûne*) gibi sonradan ilışen sebepler.