

Nahyan A.G. Fancy, *Science and Religion in Mamluk Egypt: Ibn al-Nafis, Pulmonary Transit and Bodily Resurrection*, London, Routledge, 2013 (xiii + 186 s., notlar, kaynakça, dizin [s. 121-186]).

Nahyan Fancy'nin 2006 yılında tamamladığı doktora (PhD) tezine<sup>1</sup> dayanan kitapta, İbnü'n-Nefis'in kanın kalp-akciğer geçişi (*transit*) ile birlikte, embriyogenez ve nabız teorileri ele alınmıştır. Bir ek bölümde ise, bugüne dek İbnü'n-Nefis'e ait olduğu kabul edilen, fakat İbnü'n-Nefis'in kitapta etraflıca açıklanan görüşlerine bütünüyle aykırı düşen, *el-Mucez fi't-Tıb* adlı yapıt irdelenmektedir.<sup>2</sup>

Yazar, İbnü'n-Nefis (İbn el-Nefis) lakabıyla ünlenen, hekim ve Şafi fakih Alaü'd-din Ali ibn Abi al-Hazm al-Karaşi'nin (1208?-1288) fizyoloji ve psikolojisini, çağının tıbbi, teolojik, felsefi ve kültürel 'matriksi' içinde değerlendirmektedir. Çalışma, İbn'ün-Nefis'in adıyla özdeşleştirilen küçük (pulmoner) kan dolaşımı konusundaki özgün görüşleri üzerine odaklanmıştır. Fancy'nin, tezinin başlığında dolaşım yerine geçit (*pulmonary transit*) terimini kullanması yaklaşımının yöntemi bakımından anlamlıdır ve günümüzün kavramlarının geçmişte aranmasının yanlışlığına bir vurgu sayılabilir. Döneminde 'doğa felsefesi' (*natural philosophy*) denilen etkinliğin, bugün 'bilim' teriminin karşılıdığı anlamdan çok farklı olduğu bilinmektedir.<sup>3</sup> Keza, yerçekimini 'nesnelerin doğal konumlarına kavuşmaları' olarak anlatan *ilm-i tabii*, fizik olarak algılanmamaktadır. Tarihsel kuram ve düşünsel vargıların, kendi 'yatay' ortamı bağlamında değerlendirilmesi yerine, çağımızın bilimiyle 'dikey' olarak karşılaştırılması<sup>4</sup> ve 'modern çağın metriği' ile sınanması, yanıltıcı olmakta öte, yersiz öncülük savlarına – A. Sabra'nın deyiimiyle bir 'prekürsitis' illetine<sup>5</sup> – yol açmaktadır.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Nahyan A.G. Fancy, *Pulmonary Transit and Bodily Resurrection: The Interaction of Medicine, Philosophy and Religion in the Works of Ibn al-Nafis (d. 1288)*, Ph.D. thesis, University of Notre Dame (IN, ABD), 2006. (viii+278 s. [biblio. 259-278]). Tez metni internet ortamında okunabilmektedir: <http://etd.nd.edu/ETD-db/theses/available/etd-11292006-152615/unrestricted/FancyN122006.pdf>

<sup>2</sup> E. Kahya, "İbn Nefis ve eseri, el-Mu'cez," *AÜDTCF Araştırma (Felsefe) Derg.*, c. XIV, 1992, s. 189-200. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/34/971/11956.pdf>

<sup>3</sup> A. Cunningham, "Getting the game right: Some plain words on the identity and invention of science," *Studies in History and Philosophy of Science*, Part A 19 (3), 1988, s. 365-389; K. Gavroğlu, *Bilimlerin Geçmişinden Tarih Üretmek*, çev. A. Çokona, İstanbul, İletişim yay., 2006.

<sup>4</sup> S. Brentjes, R.G. Morrison, "The sciences in Islamic societies (750-1800)," *The New Cambridge History of Islam, vol. 4: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, s. 564-639.

<sup>5</sup> Prekürsörizm: güncel bilginin, anakronik bir yaklaşımla geçmişte aranarak, tarihsel bilginin yüceltilmesi. ('Precursorism (which has a notorious tendency to degenerate into a disease known as "precursitis") is equally familiar; it reads the future into the past, with a sense of elation,' A. Sabra, "The appropriation and subsequent naturalization of of Greek science in medieval Islam: a preliminary statement," *History of Science*, vol. 25, pt. 3, no. 69, Sept. 1987, s. 223-224.)

İbnü'n-Nefis'in kanın akciğerlere geçişi konusundaki düşüncesi günümüz bilgileriyle incelendiğinde bir dizi yanlışlığı görülmektedir (Fancy 2013, s. 109). İbnü'n-Nefis'e göre,

- (1) Kalbin yalnız sol karıncığı kasılmaktadır;
- (2) sağ kalbe (ventrikül) dönen kanın büyük kısmı akciğerlere geçmez;
- (3) akciğerlere geçen kanın küçük bir kısmı sol kalbe döner;
- (4) atardamarların büzülmesi sol kalbin genişlemesi (diastol) nedeniyledir;
- (5) vuru (nabız), mizacının sağlanmasında etkilidir ve ruhun (sol ventrikülden) organlara iletilmesi ikincil bir işlemdir;
- (6) toplardamar özeliğindeki büyük damar (pulmoner ven) vuru gösterir.

Kardiyovasküler fizyoloji ve anatomi bilimine aykırı olan bu görüşler, İbnü'n-Nefis'in özel fizyolojisi içinde bir anlam ve tutarlılık kazanmaktadır. İbnü'n-Nefis, insanda kan dolaşımını kavramlaştırmamış olmakla birlikte, Aristoteles, Galenos ve İbn-i Sina'nın fizyoloji teorilerine ve kalple ilgili anatomik varsayımlarına karşı çıkararak, yeni yorumlara ulaşabilmiştir. İbnü'n-Nefis'in kitaplarında sergilediği anlayış, mantık (*reason*) ve vahiy (*revelation*) ile ilgili görüşlerle, bedensel diriliş/yeniden yaradılışa (*resurrection*) ilişkin geleneksel inançların rasyonelliği konularındaki tartışmaların bir parçasıdır.

N. Fancy, İbnü'n-Nefis'in kanın akciğerlere geçişi teorisini, ona modern anlamlar yüklemeyen, kendi bağlamında değerlendirmeyi amaçlamıştır. Bunun yanında, İbnü'n-Nefis'in tıbbi yazılarının dönemin felsefecileri ve uleması arasındaki epistemolojik ve teolojik tartışmalarıyla bağlantısını araştırmıştır.<sup>7</sup> Fancy ayrıca, din ve bilimin içerikleriyle nasıl bir ilişki içinde olduklarını açıklayabilmek için, İbnü'n-Nefis'in tıp, felsefe, ilahiyat ve özellikle hadis çalışmalarını birlikte inceleyerek, akli ve nakli bilimler arasında bir karşılıklı etkileşimden (inter-aksiyon) çok, bir iç etkileşim (intra-aksiyon) bulunduğunu göstermeye çalışmıştır.

Yazar, İslamda bilimsel gelişmeyi inceleyen araştırmacıların görüşlerini gözden geçirirken, bilimin tekdüze ve doğrusal olarak evrilmediğini; bunu gözetmeyen bir yaklaşımın bilimlerin Müslüman toplumlardaki gelişimini kavrayamayacağı kanısını belirtmektedir. Bilim tarihinin yeni çalışmaları,

<sup>6</sup> Örnek: İbnü'n-Nefis'in 'küçük kan dolaşımı veya kendi tabiriyle akciğer kan dolaşımı [hakkında] verdiği bilgiler, bugünkü tıbbın sahip olduğu bilgiler olup, bunun üzerine en ufak bir bilgi eklenmemiştir.' A. Ağırakça, *İslam Tıp Tarihi (Başlangıçtan VII./XIII. Yüzyıla Kadar)*, İstanbul, Çağdaş Basın Yayın, 2004, s. 261. (Bu cümlelerin İngilizce çevirisi farklıdır: [Ibn al-Nafis] 'was the first to accurately describe the lesser circulation - or the pulmonary flow of blood, as Ibn al-Nafis called it. Modern medicine had yet to supplement details on to Ibn al-Nafis's breakthrough about blood circulation,' A. Ağırakça, *History of Islamic Medicine (from the beginning to the VII / XIII century)*, trans. S. Bahadır, ed. J. Tamtürk, İstanbul, Öz Akdem yay., 2010, s. 261, 262.)

<sup>7</sup> D. Gutas, "Certainty, doubt, error: Comments on the epistemological foundations of medieval Arabic science," *Early Science and Medicine*, 7 (3), 2002: 276-289.

bilimin dinsel çevre içindeki gelişimini bağlamsal (*contextual*) olarak değerlendirmekte;<sup>8</sup> dinsel ve bilimsel bilgi arasındaki karmaşık ve çok yönlü ilişkilerin çözümlenmesi ile, İslam çevresinde gelişen bilimi kendi terimleriyle anlamlandırmaya çalışmaktadır.<sup>9</sup> Bu çerçevede, tarihlendirmeler ve evrelemeler de değişmektedir.<sup>10</sup> İslam bilimlerinin, Gazzali sonrası (öl. 1111) genel bir gerilemesinden artık söz edilmemektedir. Çünkü, Arap astronomisinin parlak dönemi 13-15. yüzyıllar arasında yaşanırken, diğer bilim dallarının ilerlemesi ya da duraklaması koşut olmamıştır. İslam bilginlerinin,<sup>11</sup> bilimi Yunanlılardan alıp Batı'ya aktaran edilgen bir topluluk olmadığı, bu bilgi bütünüünü özümseyerek (*appropriation*), toplumsal gündemlere göre, daha olgun yorumlara erişirmeyi başardıkları görüşü yaygınlaşmıştır.

Dr. Fancy, kitabının ikinci bölümde İbnü'n-Nefis'in bir biyografisi ile Ortadoğu'nun siyasal ve kültürel karmaşasının bir panoramasını vermektedir. İbnü'n-Nefis'in düşünsel gelişimini etkileyen olayların başında Şafîî kelim ulemasının, Aristotelesci felsefe ve ilahiyat, özellikle mantık ve metafizik okuluyla tartışmaları gelmektedir. Aynı dönemde, klasik aklı bilimlerin (*ulumü'l-avail*) din bilimleri ile birlikte ele alındığı, ve tıp ve astronomi gibi bilimlerle ilgilenen ulemanın biyografik derlemelerde (*tabakat*) öne çıkarıldığı görülmektedir.<sup>12</sup> Tartışmaların bir diğer yanı ise, dinsel metinlerin akli çözümü (*ehl-i rey*) ile geleneksel isnad (*ehl-i hadis*) yoluyla yorumlanması üzerinedir. Yazar, 'gelenekçi bir rasyonalist' olarak nitelendirdiği İbnü'n-Nefis'in hadis (*Muhtasar fi İlm-i Usul-i Hadis*) çalışmaları içindeki aklı (rasyonel) karaktere dikkat çekmektedir. Fancy, İbnü'n-Nefis'in hadis ve diğer din bilimlerini akıl ve vahiye birlikte dayandırmakla, örneğin, din bilimlerinde düşünce (*intellect*) yer vermeyen İbn-i Haldun'dan ayrı tutulması gerektiğini; İbnü'n-Nefis'in hadisin önceliğini kabul ederken, içeriğinin akıl yoluyla doğrulanmasına önem verdiğini belirtmektedir. İbnü'n-Nefis, yaşadığı dönemde geleneksel İslam düşüncesine yakın duruşuyla, *Kitabü'ş-Şifa*'sında akılcı bir felsefeyi savunan İbn-i Sina'ya da üstün gösterilmiştir.

<sup>8</sup> S. Brentjes, "What could it mean to contextualize the sciences in Islamic societies of the past," *Les sciences dans les sociétés islamiques. Approches historiques et perspectives d'avenir*, M. Abbattouy (ed.), Casablanca, Fondation du Roi Abdul-Aziz pour les sciences humaines et les études islamiques, 2007, s. 15-41.

<sup>9</sup> A. Dallal, *Islam, Science and the Challenge of History*, New Haven, Yale University Press, 2010.

<sup>10</sup> S. Brentjes, "The prison of categories – 'decline' and its company," *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, F. Opwis and D. Reisman (eds.), Leiden, Brill, 2011, s. 131-156.

<sup>11</sup> N. Fancy, 'İslam bilimi' teriminini 'islamicate' anlamında kullandığını belirtmektedir (s. 9).

<sup>12</sup> S. Brentjes, "On the location of ancient or 'rational' sciences in Muslim educational landscapes (AH 500-1100)," *Bul. R. Inst. Inter-Faith Studies*, 4 (1), 2002, s. 47-71.

Kıtabın üçüncü bölümünde, geleneksel ve akılcı (felsefe) olarak nitelenen iki ana düşünce akımının, diriliş gibi metafizik/teolojik bir gerçeğe nasıl ulaşılabileceği konusundaki epistemolojik tartışmanın ayrıntılarına girilmiştir. Çağın önde gelen felsefe ve ilahiyat düşünürü İbn-i Sina'dır ve akaid tartışmalarına giren, ister *fakih* ve isterse *mütekellimun*, *felasife* ya da *sufi* olsun, her düşünürün İbn-i Sina'nın görüşlerini tartışmalarına referans aldığı görölmektedir. İbn-i Sina'nın, Kindi'nin neoplatonizmi ile Farabi'nin temsil ettiği Aristotelesçiliği birlikte yorumlayabilmesi ve akıl ile vahiyi uzlaştırma girişimleri 'Avicennian' felsefenin bir başarısı sayılmalıdır. İbn-i Sina'nın bir diğer özelliği: kelim tartışmalarına olduğu kadar yaşadığı toplumun düşünsel sorunlarına ilgi göstermiş olması ve kanıtlar (*burhan*) sunmasıdır.

İbn-i Sina'nın ilahiyatla ilgili tartışmalarda vahiyin yol gösterici olamayacağı görüşüne İbnü'n-Nefis karşı çıkmıştır. İbnü'n-Nefis'e göre, ilahiyat sorularına akıl ve mantık yoluyla verilecek karşılıkların sonuna geldiğinde yine vahiyeye başvurulmalıdır: bu durumda vahiyin sağladığı sonuçlar akla uygun düşer. İbnü'n-Nefis aynı bağlamda, İbn-i Tufeyl'in – Fancy'nin 'rasyonel mistik' olarak nitelediği – görüşlerine ve İbnü'l Arabi'nin 'monistik sufi' düşüncesine, ve Sühreverdi'nin inanışına karşı çıkar. İbn-i Sina felsefesini kabul etmeyen bir diğer şafii düşünür olan Gazzali'nin görüşlerini de benimsemediği görölr. İbnü'n-Nefis, vahiy ve akıl arasındaki ilişkinin diyalektik özelliğini vurgular ve vahiyin burhanın bir parçası olduğunu savunur.

İslam düşünürleri arasındaki bir başka tartışma 'nefs'in niteliği ile ilgilidir. Nefs (*soul*) ve ruh (*spirit*) terimleri birbirinin yerine kullanılabildiği halde, ruh genellikle vahiyeye ilişkilendirilirken, nefis, daha çok insan benliği / öz varlık anlamında kullanılmıştır. Fancy, İbn-i Sina'nın nefis-beden ilişkisi anlayışını incelerken onun Aristoteles'ten farkına değinerek, 'kalbin, ruh ve benlik (nefs) arasındaki konumu' üzerinde durmaktadır.<sup>13</sup>

İbnü'n-Nefis'in İbn-i Sina'nın (heterodoks) görüşleriyle uzlaştığı bir konu, nefsin bedenden önce var olamayacağı inancıdır. İbnü'n-Nefis, nefsin ancak 'maddenin, insanın doğasına (mizaç) uygun bir biçimde yoğrulmasıyla' olduğunu düşünmektedir. İbnü'n-Nefis'in embriyogenez kuramında, nefis, 'insanın mizacına uyan karmaşık bir madde' olan *acbu'z-zeneb*'e bağlanmıştır. Bu madde, 'sperm ve benzeri maddelerden oluşur ve nefsin ona bağlanmasıyla gelişerek organların ve bedenin oluşumunu sağlar.'<sup>14</sup> *Acbu'z-zeneb*'in organlara

<sup>13</sup> İbn-i Sina'da 'nefs' ve 'ruh' kavramları için, bkz., A. Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. yay., 1993.

<sup>14</sup> C. şulul, *Nübüvvet Felsefesi: İbnü'n Nefis'in Felsefi Romanı Fazıl bin Natık*, İstanbul, İnsan yay., 2010, s. 149 'Bu madde ise, meni ve benzeri unsurlardan teşekköl eder. Ruh bu maddeye dahil olup alınan gıdalar sonucunda uzuvlar oluşmaya başlayınca neticede insan bedeni oluşur. Bu maddeye *acbu'z-zeneb*

ve bedene dönüşümünü sağlayan, dirilişi başlatacak olan yine nefsdır.<sup>15</sup> Diriliş gününde nefis, bu çekirdeğe yeniden kavuşur ve onu besleyerek bedeni ortaya çıkarır. Nefis gibi, *acbu'z-zeneb* de kaybolmaz.

Fancy, Schacht ve Meyerhof'un '*acbu'z-zeneb*'i kuyruksokumu kemiği (os koksiks) olarak tanımlamakla İbnü'n-Nefis ve İbn-i Sina'nın yorumlarını kavrayamadıklarını düşünmektedir.<sup>16</sup> İbnü'n-Nefis, nefis (öz varlık) ile *acbu'z-zeneb*'in bileşimini öne çıkararak, geleneksel düşüncenin kalp-ruh-nefis bağıntı tartışmaya açmış olmaktadır. İbnü'n-Nefis, ruh ve nefis arasındaki ilişkiyi yorumlarken yine Galenos ve İbn-i Sina'nın fizyolojilerine karşı çıkar.<sup>17</sup>

Dr. Fancy, dördüncü bölümde İbnü'n-Nefis'in 'diriliş' ve 'bireylik' (*individuation*) gibi teolojik kavramları açıklama çabalarını, onun embriyogenez ile fizyoloji kuramlarıyla birlikte ele almaktadır. Tıp tarihçileri bütün ilgilerini İbnü'n-Nefis'in kanın akciğere geçişiyle ilgili sözlerine ve William Harvey'in kan dolaşımını tanımlaması ile bağlantısına yoğunlaştırırken, onun Aristoteles, Galenos ve İbn-i Sina fizyolojisine sistematik eleştirisini gözden kaçırmışlardır. İbnü'n-Nefis fizyolojisi bir 'hilomorfik psikoloji' içermektedir: nefis, bedenle bağıntılıdır ve ona kuvvetlerini kazandırmaktadır. İbnü'n-Nefis'in deyişiyle, 'nefis, bütün kuvvetlerin kaynağıdır; yalnız ruha ve organlara değil, nefsi kendi özelliğine göre almaya hazır olan bütün maddi varlığa katılır.'

İbnü'n-Nefis'in kullandığı başlıca terimler: *Dunamis*: 'kuvvet' (*faculty*),<sup>18</sup> *pneuma*: ruh, *psuche*: nefis, benlik, *energeia*: fiil/edim (*activity/action*) Aristoteles ve Galenos'un fizyolojik sistemleri için anahtar sözcükleri olmuştur. Aristoteles, *pneuma symphyton* kavramı ile ruh ve nefsi birbirine bağlar: nefis, kendisini *pneuma symphyton* (birlikte doğduğu ruh) ile gösterir ve içrel (*garizi*) ısının kaynağıdır; bedenin motor işlevlerini sağlar. İnsan, en çok ve en saf *pneuma* taşıyan, içrel ısısı olan canlıdır ve akıl/us sahibidir. Kalpte yerleşmiş olan *pneuma*, nefsin kalp ile bağıntı da oluşturur.

adı verilir.' (Orijinal metinde geçen sözcük, 'ruh' değil 'nefis'dir, *The Theologus Autodidacticus of Ibn al-Nafis*, trans. and ed. J. Schacht and M. Meyerhof, Oxford, Clarendon Press, 1968, [Arapça metin] s. 30.)

<sup>15</sup> N. Fancy, *acbu'z-zeneb* denilen karışımın kalıcı oluşu ve dirilişin çekirdeğini oluşturmasına dayanarak, cesedin geri kalanının diriliş için gerekli olmadığını, dolayısıyla insan disseksiyonunun dinen (şer'an) sakıncasız sayılması gerektiğini; bu nedenle, İbnü'n-Nefis'in insan disseksiyonu yapmış olabileceğini ileri sürmektedir (s. 111).

<sup>16</sup> *Acbu'z-zeneb*'i koksikse yakıştıran anlayış günümüzde de görülmektedir, bkz. M. Bayrakdar, *Pascal Oyunu; Hz. Ali, Gazzali ve Pascal'a Göre Ahirete Zar Atmak*, İstanbul, İnsan yay., 2013, s. 98-99.

<sup>17</sup> İbnü'n-Nefis'e göre, 'İnsan, beden ve nefsten oluşmaktadır: beden, insanın görülebilen varlığıdır; "nefis" ise insanın "ben" dediğinde anlaşılması gereken (öz) varlıktır' (Arapça metin geçen sözcük 'nefis'dir, s. 29, *Theologus Autodidacticus*.) Türkçe çeviride buna 'ruh' denilerek iki kavram birleştirilmiştir: 'Ruh ise insanın kendine "ben" sözcüğüyle işaret ettiği şeydir', *Fazıl bin Natk*; C. Şulul çevirisi [dn. 14], s. 147.

<sup>18</sup> Aristotelesci anlayışa göre *dunamis*/güç, *kinesis*/hareket, değişim (*tagayyur*) nedeni olduğu için iki kavram ilintilidir. *Dunamis*: kapasite ve potansiyel olarak da çevrilebilmektedir.

Galenos, kendisinden önce Hipokrat ve Eflatun tarafından ortaya konan görüşlere dayanarak, nefsin üç parçaya (*triadic/tripartite*) ayrılabilceğini savunmuş ve bunları değişik organlara bağlamıştır: doğal kuvvetler (*el-kuvva el-tabiiyye, natural faculties*) karaciğerden kaynaklanır ve venler üzerinden aktarılır; yaşamsal kuvvetler: *dunamis zotike (el-kuvva el-hayvaniyye, vital faculties)* kalpte oluşur ve arterler üzerinden dağılır. Nefsin kuvvetleri (*el-kuvva el-nefsaniyye*) beyinde oluşur ve sinirler üzerinden iletilir. Aristoteles ile Galenos'un 'pneumatoloji' kavramları farklıdır. Bu ayrıma İslam hekimlerinin dikkat etmedikleri görülmektedir. Galenos ile Aristoteles arasında diğer önemli ayrım egemen organla (*hegemonikon*) ilgilidir. Aristoteles için egemen organ kalptir; Galenos için ise, bu organ beyindir. İbn-i Sina ve İbn-i Tufeyl gibi yazarlar, Galenos fiziolojisinin üstünlüğünü kabul ederken, Aristoteles'in kalbi egemen sayan görüşüne bağlı kalmışlardır.

İslam hekimleri arasında 9. yüzyıla kadar Yunan tıbbı yanında Fars ve Hint tıbbının etkileri de görülür. Bu tarihten sonra bir 'Yunan-Arap fiziolojisi' belirginleşmeye başlamıştır. Hunayn bin İshak gibi (Nasturi) çevirmenlerin sözkonusu yönelimde etkisi olmuştur. Aristoteles ve Galenos'ta farklı anlamlar içeren terimleri (*pneuma* gibi) bir sistematikte toplayan<sup>19</sup> Hunayn bin İshak, 'ruh' için de benzer bir üçleme kullanmaktadır: *el-ruhü'l-tabiiyye, el-ruhü'l-hayvaniyye*, ve *el-ruhü'l-nefsaniyye*. Bizanslı Kosta bin Luka ise, ruh ve nefis arasındaki farkı ele aldığı *Fi'l fark beyn el-ruh ve'l-nefs* kitabında Aristoteles, Eflatun ve Galenos'ta ruh kavramlarının ayrımı üzerinde durduktan sonra, nefsin katmanlarını sıralar: bitkisel (*el-nefsü'l-nebatiiyye*), hayvansal (*el-nefsü'l-bahimiyye*), ve akli/rasyonel (*el-nefsü'l-natika*). Nefs, birincil etmen olarak, sayılan öğeleriyle, bedenin bütün kuvvet ve fiillerine, ruh aracılığıyla kaynaklık eder. Arap-Yunan anlayışı, Galenos'un kavramlarını Aristoteles ile bağdaştırmış olmaktadır. İbn-i Sina buradan yola çıkarak, nefis-ruh-kalp bağı, ve dolayısıyla kalbin egemen rolünü vurgularken Aristoteles ve Galenos'un düşüncelerini geliştirmektedir. İbn-i Sina ayrıca, hekimlerle Aristotelesci *felasife* arasındaki bir anlaşmazlığa işaret eder: Aristoteles gücün bütün kaynağını kalpte bulur; hekimlere göre ise, her bedensel güç belirli bir organla ilişkilendirilebilir.

İbnü'n-Nefis'in fiziolojisi İbn-i Sina'nın Galenos fiziolojisinde yaptığı kavramsal değişikliklerin bir reddiyesine dayanmaktadır. Galenos'a göre, ruh (*pneuma*), solunan havanın sol kalpte (karıncık) içrel ısı etkisiyle dönüşümü sonucu oluşur. Ona göre, hava, önce kalpte 'vital pneuma' (*el-kuvva el-hayvaniyye*) haline gelir; *pneuma*, damarlarla beyin tabanında (retiform ve koroid pleksus) 'nefsani (*psychic*) pneuma'ya dönüşür. İbnü'n-Nefis, İbn-i Sina'dan

<sup>19</sup> Hunayn ibn Ishak, *Questions on Medicine for Scholars* [Al-Mesa'if fi't-Tıbb li'l-Muta'allimin], trans. P. Ghalioungui, Cairo, Al-Ahram, 1980, s. 5.

farklı olarak ‘hilomorfik psikoloji’ içinde özgün olarak nitelenebilecek görüşler ileri sürmüştür: nefis (benlik) herhangi bir organa özgü değildir; nefis, insanın ‘ben’ dediği bütün varlığıdır. İbnü’n-Nefis, yaşamsal kuvveti (*el-kuvva el-hayvaniyye*) yadsırken, aynı bağlamda nabızla ilgili görüşlerini açıklar: nabız, üç kuvvetten hiç birine bağlı olmayıp, kalbin ‘doğal’ hareketleriyle ilgilidir. Kalp, ruhun yuvası olduğu gibi, oluşumunun ortamını da sağlar. İbnü’n-Nefis’e göre, ruh, kalpten ayrılmadan nefis’ten bir ‘hayat kuvveti’ (*kuvvau’l-hayat*) alır ve bu kuvvetle bütün organları harekete geçirebilir. Etkin olabilmesi için, ruhun tamamen saflaştırılması gerekir. Kanın akciğer geçiti bu gerekliliğin sonucudur.

Galenos’a göre, kalbin (sağ ve sol) karıncıkları arasında kanın geçişine izin veren, göze görünmez açıklıklar vardır. İbnü’n-Nefis, *Şerh-i Teşrihü’l-Kanun*’unda kalp kasında (ventriküler septum) böyle bir açıklık olmadığını savunarak, sağ kalbe gelen kanın buradan geçtiği büyük damarların duvarı üzerinden filtre olarak akciğerlere ulaştığını ve hava ile karıştığını; hava-kan karışımının bir başka büyük damarla kalbin sol yanına geçişini öngörmüştür. Bu önermenin, İbnü’n-Nefis’in kendi düşünce sistemindeki yeri ve anlamı üzerinde durulmamış; İbnü’n-Nefis’in küçük (pulmoner) dolaşımı keşf ettiği ve kendisinden sonra gelen, Harvey dahil bütün fizyologların bu buluştan (İbnü’n-Nefis’in adını anmadan) yararlandıkları ileri sürülmüştür. İbnü’n-Nefis’in çağında teorik tıp ve fizyoloji, niteliği, amacı, kapsamı ve sınırlarıyla günümüzden çok farklı özellikler taşımaktadır. İbnü’n-Nefis için fizyolojinin başlıca sorunlarından (*fen*) biri benlik (nefis) ile beden arasındaki ilişkinin anlaşılmasıdır: Fiilleri gerçekleştiren nefis’in kuvvetleri, ruhun suretleridir.

N. Fancy, İbnü’n-Nefis’in (*Risale-i Fazıl ibn Natık* metninde işlediği bedensel dirilişin mantığını<sup>20</sup> onun embriyogenez kuramı ile açıklamaktadır. İbnü’n-Nefis’in görüşleri, kelimeler ve felsefe tezlerini uzlaştırmaya çalışan Razi (ö. 925) ile karşılaştırılabilir. İbn-i Tüfeyl’in *Hayy ibn Yakzan*’ına karşılık yazdığı *Fazıl ibn Natık* adlı eserinde, İbnü’n-Nefis, vahiyin akla uygunluğunu ve ilahi gerçeklerin anlaşılması için gerekliliğini savunmuştur.<sup>21</sup> (Fancy, *Fazıl ibn Natık* başlığının İngilizce’ye *Theologus Autodidacticus* değil, *Virtuous Son of the Rational* olarak çevrilmesinin doğru olacağı düşüncesindedir).

<sup>20</sup> İbnü’n-Nefis’in 1270’lerin ortalarında tamamladığı sanılan öyküsünde, Kamil ‘kalbin göğüste olduğunu fark etti. Kalbin sağ kısmı kanla dolu iken, sol kısmı ruh ile doludur. Kalbin sol kısmı büzüldüğü [kasıldı] zaman, ruh damarlardan vücudun organlarına dağılır. Genişlediği zaman [ruh] tekrar kalbe döner’, *Fazıl ibn Natık*, C. Şulul çevirisi, s. 120. Bu cümle İngilizceye şöyle çevrilmiştir: Kamil ‘also observed the heart within the thorax, its right ventricle full of blood, its left ventricle full of spirit, and that this ventricle contracts so that the spirit penetrates by the arteries into the organs, then expands again, so that the spirit returns to it.’, *The Theologus Autodidacticus of Ibn al-Nafis*, s. 41.

<sup>21</sup> Bazı kaynaklarda, İbnü’n-Nefis’in *Fazıl ibn Natık* adlı öyküsünün İbni Sina’nın *Hayy ibn Yakzan* adlı kitabı için yazdığı belirtilmektedir. Yanlışlık iki kitapların aynı ismi taşıması ve benzer konuları içermesindedir. Bkz, İbn Sina – İbn Tüfeyl, *Hay bin Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yalçın – Babanzade Reşit, yay.haz. N.A. Özalp, 2. bs., İstanbul, Yapı Kredi Kültür yay., 1997.

Beşinci bölümde İbnü'n-Nefis'in yeni fizyolojisi ele alınmaktadır. Fancy, günümüzde geçerli kavramların geçmişte aynı anlamlarda kullanıldığı varsayımının yanlışlığının altını bir kez daha çizdikten sonra, İbnü'n-Nefis'in tanımladığı kanın 'akciğer geçiti' (*pulmonary transit*) ile günümüzdeki anlamıyla akciğer dolaşımının (*pulmonary circulation*) bir tutulamayacağını; esasen, İbnü'n-Nefis'in fizyolojisinde bir 'kan dolaşımı' kavramı olmadığını saptamaktadır. İbnü'n-Nefis, Galenos'un genel fizyolojisine karşıt ve kan dolaşımını içermeyen bir 'fizyoloji projesi' ortaya koymuştur.

İbnü'n-Nefis'in hilomorfik psikolojisinde nefis, ruhla bağlı değildir. Ruh, sürekli olarak (sol) kalp içinde oluşur; uçucu özellikteki ruh sıcak ve saftır, mizac olarak henüz dengeli hale gelmemiştir. Ruhun oluşabilmesi için, kanın sağ karıncıkta ısıtıldıktan sonra, onu akciğere taşıyan damardan süzülerek incelenmesi ve burada hava ile karışması gerekir. Fancy'e göre, İbnü'n-Nefis'in kanın inceltilmesi üzerinde durmasının nedeni, İbnü'n-Nefis'in fizyolojisi içinde yaşamsal kuvvete (*el-kuvva el-hayvaniyye*) yer verilmemesidir. Bu kuvvetin yokluğunda, kalbin hareketi nefsin hareket ya da hayat kuvvetine (*kuvvetü'l-hayat*) bağlanmaktadır. Ancak, kalbin sağ karıncığının kasılması mümkün değildir, çünkü bu kasılma toplar damarlardaki kanın ve akciğerlerdeki kanın ters yönde akışına neden olacaktır. Akciğerlere geçen ince ve sıcak kan miktar olarak çok azdır; sol karıncıkta ruhun üretilmesine yarayan karışımın çoğu havadır. Sol karıncık kasıldığı zaman atık maddeleri tekrar akciğerlere iletir. İbnü'n-Nefis, *Fazıl ibn Natık*'ta kanın akciğer geçitine çok kısaca değinir, çünkü anlatmak istediği, ruhun kalpteki oluşumudur.

İbnü'n-Nefis yaşamsal/vital kuvvetlerin varlığını kabul etmediği için, yeni bir nabız (vuru) kuramı önerir: kalbin genişlemesi (diyastol) sırasında, atardamarlar da genişlemekte, kasılması (sistol) sırasında ise büzülmemektedir. Damarların bu büzülüp gevşemesi ruhun dağılımını sağlamaktadır: kalp genişlediği zaman ruh (sol) kalbe dönmektedir. İşte bu sırada, atardamarlarda bir vakum oluşmaması için büzülmeleri gerekmektedir. Kalp kasıldığı zaman, atardamarlar genişleyerek sol kalpteki ruh ile birlikte ruhla karışık olan az miktardaki kanı içlerine alırlar. Böylece, ruh ve kan atardamarlarla sol kalp arasında sürekli olarak gidip gelmektedir. Bu süreç kan dolaşımının değil, nefis-ruh-beden ilişkisinin bir açıklamasıdır. Kanın damarlar içindeki hareketi mekanik bir edim değildir; organların, besin ve ruh sağlamak için, bunları taşıyan kanı kendilerine doğru çekmelerinden kaynaklanır.

Fancy, *el-Mucez fi't-tıb* konusuna ayırdığı ek bölümde kitabın yazarının İbnü'n-Nefis olduğu konusundaki kuşkularını dile getirmiştir (s. 116-120):

(i) *Mucez*'de İbnü'n-Nefis'in yeni fizyolojisinden söz edilmemektedir; (ii) İbnü'n-Nefis'in diğer kitaplarına hiçbir göndeme yoktur; (iii) fizyoloji tartışmalarını içeren diğer kitaplarında İbnü'n-Nefis *Mucez*'e değinmemiştir;



(iv) *Mucez*'de hekimlerin tartışmalarıyla hekimlerle *felasife* arasındaki tartışmalara yer verilmemiştir; (v) *Mucez*'in yazılırken, 'meşhur' görüşlere uygunluk bir amaç olarak gösterilmiştir. Bu durumda iki olasılıktan söz edilebilir: ya *el-Mucez* İbn'ün-Nefis'in değildir, ya da İbnü'n-Nefis'in kitabı, *Tıbb-ı Nebevi*'ye uydurulmak için, 'felsefe' tartışmalarından arındırılmıştır.

Her durumda, teorik tıp ile metafizik/ilahiyat arasında bir bağ olduğu görülmektedir. İlahiyat, İbnü'n-Nefis'in felsefesini pratik tıptan soyutlarken, vardığı fizyolojik sonuçları hem kontekstinden, hem de gündemden çıkarmış olmuştur. *Tıbb-ı Nebevi* denilen formülasyon ile, 14. yüzyıldan sonra, kuramsal tartışmalarından uzaklaşarak, *El-Mucez* yazmalarında görüldüğü gibi, praksise yönelindiği anlaşılmaktadır. Fancy'nin bu önermesi daha geniş çalışmalarla doğrulanabilirse, Doğu'nun, preskriptif tıp ve ampirik tedavi ile yetinirken; Batı'nın, teorik tıbbın ortaya çıkardığı soruları, deney ve disseksiyon, ölçüm ve resimleme, ve nihayet basım yoluyla tartışmalara açık tutmasının bir nedeni anlaşılabilir. Yazar, belirli dönemler için, teorik tıbbın entellektüel topluluklar ve toplumlardaki rolünün ayrıca incelenmesi gerektiğini belirterek, tıp tarihi çalışmalarını sürdürmeyi planladığını açıklamaktadır.<sup>22</sup>

Tıp tarihi metin ve incelemelerinin Batı ve Doğu dillerinden Türkçe'ye çevirileri genellikle başarısızdır.<sup>23</sup> Nahyan Fancy'ın burada tanıttığımız önemli çalışması dilimize çevrilecek olursa, ilahiyat, felsefe ve psikoloji yanında fizyoloji ve morfolojinin tarihsel kavramlarını bilenlerin çeviriye katkıda bulunmaları uygun olur. Kitabın Arapça'dan İngilizce'ye çevrilmiş olan bölümleri herhalde orijinal metinlerle karşılaştırılmalıdır.<sup>24</sup> Son olarak, İbnü'n-Nefis'in Osmanlı hekimleri üzerindeki etkilerini ele alan Rainer Brömer'in yazılarını hatırlatmak isteriz.<sup>25</sup>

**Şeref Etker**

<sup>22</sup> Nahyan Fancy, *In Ibn al-Nafis's Shadow: The Theory, Teaching and Practice of Medicine in the Mamluk Period*. <https://sites.google.com/a/depauw.edu/nahyan-fancy-personal-webpage/home/research> (Erişim: 14.10.2013).

<sup>23</sup> Türkiye'de yayımlanmakta olan tıp tarihi dergilerinde, tıp tarihi konulu çeviri kitaplar üzerine tanıtım ve eleştiriye yer verilmemesine bakarak, bu kitapların hiç okunmadığı bile düşünülebilir?

<sup>24</sup> Örnek alınacak bir çeviri: İbn al-Nafis, Ali ibn Abi al-Hazm al-Qarshi Ala al-Din, *Commentaire de l'anatomie du Canon d'Avicenne*, trad. par Amor Chadli et Ahmed-Ezzine Barhoumi, rédigé et annoté par Amor Chadli, Tunis, Simfact, 2005.

<sup>25</sup> R. Brömer, "Mediterranean medical bodies and the Ottoman Empire, 1517-1820," *Embodiments of Cultural Encounters*, S. Jobs and G. Mackenthun (eds.), Münster, Waxman-Vlg., 2011, s. 201-215; R. Brömer, "The nature of the soul and the passage of blood through the lungs: Galen, Ibn al-Nafis, Servetus, İtaki, 'Attar," *Blood, Sweat and Tears: The Changing Concepts of Physiology from Antiquity into Modern Europe*, M. Horstmanshoff, H. King, and C. Zittel (eds.), Leiden, Brill, 2012, s. 339-362.