



T.C.

**MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE MİZAÇ, NEFS
ve
PSİKOFİZYOLOJİ**

Yüksek Lisans Tezi

Mehmet DERVİŞ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Yunus CENGİZ

Mardin 2022

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE MİZAÇ, NEFS

ve

PSİKOFİZYOLOJİ

Yüksek Lisans Tezi

Mehmet DERVİŞ

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Yunus CENGİZ

Mardin 2022

ETİK BEYAN

Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içindeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tez çalışmasının hazırlık, bilgi, belge, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarda bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun davrandığımı,
- Tez çalışmasında kullanılan tüm eserlere eksiksiz atıf yaptığımı ve kullanılan tüm eserlere kaynaklar/kaynakçada yer verdiğimi,
- Tez çalışmasının özgün olduğunu,
- Tez çalışmasının Mardin Artuklu Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı” ile tarandığımı ve hiçbir şekilde “intihal içermediğimi” beyan eder, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabullendiğimi bildiririm.

İmza

Adı SOYADI

Tarih (Gün/Ay/Yıl)

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç, Nefs ve Psikofizyoloji

Mehmet DERVİŞ

Mardin Artuklu Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

2022: 147 Sayfa

İbn Sînâ'ya göre, mizaç dediğimiz özellikli bileşimlerin oluşması sonucu tabiat âlemindeki bütün varlıklar kimlik ve nitelik kazanmaktadır. Ardıl imtizaçlarla oluşan mizaçların denge derecesine bağlı olarak biyolojik canlılık olan bitkisel nefis, hayvansal nefis ve en dengeli mizacın gerçekleşmesiyle de akıl yetisi olan insani nefis elde edilmektedir. Bu çalışma İbn Sînâ'ya göre biyolojik ve psikolojik yapısını oluşturan mizacın, insanın Tab'ını, karakterini, düşünce ve iradesini belirlemedeki etkinliğini ortaya çıkarmaktadır. Böylece insanın ahlak, düşünce ve özgürlük sorunlarına mizaç penceresinden bakılmasını amaçlamaktadır. İbn Sînâ'nın tabiat âlemindeki bütün oluşların ilkesi olarak gördüğü mizacı aldığımız bu çalışmanın birinci bölümünde mizaç kavramı, tarihçesi ve İbn Sînâ'ya kaynaklık eden felsefi süreç ele alınmıştır. İkinci bölümde ise İbn Sînâ düşüncesinde mizaç kuramının felsefi temelleri, mizacın oluş mekanizması, bileşenleri ve mizaçta itidal kavramı işlenmiştir. Canlılık başta olmak üzere nefsin bütün mertebelerine ulaşmada mizaçla olan ilişkisin çalışmanın üçüncü bölümünde yer verilmiştir. İbn Sînâ'nın bireydeki, bedensel, ruhsal ve toplumsal boyutları olan birçok problemi mizaçların etkileşimleri ile açıkladığı ve sağlık sorunu yaklaşımıyla ele aldığı keder, sevinç, intikam gibi ruhsal hadiselerin ile melankoli, ahmaklık, gibi ruhsal rahatsızlıklar İbn Sînâ'da psikofizyoloji başlığı altındaki dördüncü bölümde ele alınmıştır.

Anahtar Sözcükler: İbn Sînâ, mizaç, nefis, Psikofizyoloji

ABSTRACT

Master Thesis

Temperament, Nafs and Psychophysiology in the Ibn Sînâ's (Avicenna's) Philosophy

Mehmet DERVİŞ

Mardin Artuklu University

Institute of Social Sciences

Philosophy Department

2022: 147 Pages

According to İbn Sînâ, all beings in the natural world gain identity and quality as a result of the formation of special compounds that we call temperament. As a result of the formation of more balanced temperaments with successive compounds, the vegetative nafs which is biological vitality, the animal nafs and with the realization of the most balanced temperament the human nafs which is have mind capability is acquired. This study reveals the effectiveness of temperament, which constitutes its biological and psychological structure according to Avicenna, in determining the nature, personality, thought and will of man. Thus, it aims to look at the problematic of morality, thought and freedom from the perspective of temperament. In the first chapter of this study, in which we took temperament, which Avicenna sees as the principle of all events in the natural world, the concept of temperament, its history and the thought process that is the source of Avicenna's philosophy are discussed. In the second chapter, the philosophical foundations of the temperament theory in Avicenna's thought, the formation mechanism of temperament, its components and the concept of balance in temperament are discussed. In the third chapter of the study, the relationship with temperament and vitality and reaching all levels of the nafs is discussed. in the fourth chapter, the psychological cases such as sadness, pleasure, revenge and mental disorders such as melancholy, stupidity which have physical, spiritual and social dimensions in the individual which Ibn Sînâ explains with the effects of temperaments and as a health problem under the title psychophysiology of Avicenna's are discussed.

Key Words: Avicenna, temperature, nafs, psychophysiology

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	ivv
ABSTRACT	v
KISALTMALAR LİSTESİ.....	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.x
ÖNSÖZ.....	x
GİRİŞ	1
1. FELSEFİ VE TIBBİ BİR KURAM OLARAK MİZAÇ	1
1.1. Mizaç Kuramı ve Tıp-Felsefe Birlikteliği.....	1
1.2. Mizaç Kuramının Tarihsel Gelişimi	3
1.2.1. Hint Tıbbı.....	4
1.2.2. Çin Tıbbı	5
1.2.3. Yunan Tıbbı	6
1.2.4. Yunan Tıbbının İslam Coğrafyasına girişi	20
1.3. Mizaç Kavramı ve Altyapısı	21
1.3.1. Kelime anlamıyla mizaç.....	21
1.3.2. Felsefi bir terim olarak mizaç	23
1.3.3. Tıbbi bir terim olarak mizaç.....	24
1.3.3. Psikolojik bir terim olarak mizaç	24
2. İBN SİNÂ'DA MİZAÇ VE MİZACIN OLUŞMASI	25
2.1. İbn Sînâ'ya Göre Mizaçların Oluş Mekanizması.....	25
2.2. İbn Sînâ'da Mizacın Metafizik Temelleri	29
2.3. Ulvî Cirimler ve Nefsi Olmayan (Cansız) Varlıkların Mizacının Oluşması.....	35
2.4. Meteorolojik Olayların, Maden ve Kaynakların Dört Unsurdan Oluşumu	37
2.5. Nefsi Olan (Canlı) Varlıkların Mizacı	38
2.6. Mizacın Bileşenleri	39
2.6.1. Unsurlar: toprak, su, ateş ve hava	39
2.6.2. Hıtlar: kan, balgam, safra ve sevede	41
2.7. Organların Mizacı	48
3. MİZACIN İTİDALE KAVUŞMASI	54
3.1. İtidal Durumuna Göre Mizaçlar	54

3.1.1. Mutedil mizaç	55
3.1.2. Mutedil olmayan mizaçlar	59
3.2. Hıltların Bedendeki Yansımaları	60
3.2.1. Kanın baskın olması.....	60
3.2.2. Balgamların baskın olması.....	61
3.2.3. Safranın baskın olması.....	61
3.2.4. Sevdenin baskın olması.....	61
3.3. Mizacın Belirleyicileri	62
3.3.1. Mizaç ve felekî cisimler.....	62
3.3.2. Mizaç ve yaşanan bölge ve iklim.....	64
3.3.3. Mizaç ve yaş	65
3.3.4. Mizaç ve ölüm.....	69
3.3.5. Mizaç ve cinsiyet	70
4. İBN SÎNÂ'DA MİZAÇ VE NEFS İLİŞKİSİ	71
4.1. İbn Sînâ'nın Nefs İlmindeki Yeri.....	72
4.2. Nefsin Varlığı ve Mertebeleri	74
4.3. Nefsin Mahiyeti	76
4.4. Mizaçların Canlılığa Yatkınlığı ve Organlarda Ruhun Oluşumu.....	79
4.5. Uygun Mizaçtan Türsel Düzeyde Canlılığın Oluşumu (Abiyogenez).....	82
4.6. İşlevleri Bakımından Nefsin Derecelendirilmesi	84
4.6.1. Bitkisel nefis	86
4.6.2. Hayvani nefis	89
4.6.3. İnsanî nefis	94
5. İBN SÎNÂ'DA PSİKOFİZYOLOJİ	97
5.1. Psikolojik Durumların Oluşumu	98
5.2. İbn Sînâ'da Psikofizyolojik Açından Kalp ve Beyin	99
5.3. Kalbin Duygudurumlara Etkisi	100
5.3.1. Kanın duygudurumlara etkisi.....	105
5.3.2. Duygulanımlara yönelik kuvvet ve istidat	107
5.3.3. Haz ve sevincin ruhla ilişkisi	108
5.3.4. Keder ve sevincin nedenleri.....	110
5.3.5. İntikam duygusu.....	115
5.4. Beyin Mizacının Duygudurumlara Etkisi	117
5.4.1. Genel yapısıyla beyin.....	117
5.4.2. Beyin mizacının genel yapıya etkisi	118
5.4.3. Beyin mizacını belirlemede temel ilkeler	120
5.4.4. Zihinsel problemler	125
5.4.5. Aptallık ve ahmaklık.....	127

5.4.6. Hafıza yetisinin bozulması	127
5.4.7. Tahayyül yetisinin bozulması,	128
5.4.8. Mani ve kuduz hastalığı	128
5.4.9. Melankoli	129
5.4.10. Kutrub hastalığı (porfiria)	132
5.4.11. Aşk	133
5.4.12. Kâbus	134
SONUÇ	136
KAYNAKÇA	143
ÖZGEÇMİŞ	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.7

KISALTMALAR

Bkz.: Bakınız

c.: Cilt

Çev.: Çeviren

Düz.: Düzenleyen

Ed.: Editör

FBE: Fen Bilimleri Enstitüsü

M.Ö.: Milattan Önce

SBE: Sosyal Bilimler Enstitüsü

s.: Sayfa

Thk.: Tahkik

Tsz.: Tarihsiz

Yap.: Yapımcı

Yay.: Yayınları

Yön.: Yönetmen

ÖNSÖZ

Bu çalışmada, daha çok tıbbi anlamıyla, dört hılttan birinin baskın olması sebebiyle bireyde baskın hılta ait özelliklerin belirginleşmesi olarak bildiğimiz mizaç kavramı, İbn Sînâ için felsefi boyutları olan, hem cansız hem de canlı varlıkların var oluşlarını ve niteliklerini belirleyen temel ilke olarak çok daha önemli bir konumda yer almaktadır.

İbn Sînâ, hem tıbbi hem de felsefi açıdan birçok soru ve soruna ilişkin cevap ve çözümü mizaç kavramı baş lığı altında aramakta ve araştırmaktadır. İbn Sînâ'nın eskilerin cemadat dedikleri cansız varlıklara ait özellikleri, yapılarındaki bileşenlerin oluşturduğu mizaçla ilişkili olduğunu, anlaşılmaları için fiziksel ve kimyasal yönleri ile mizaçlarının incelemeyi öngörmesi kolayca kabul edilebilmektedir. Ancak, cansızlıktan canlılığa geçişin, canlıların bitki, hayvan ve insan vasfı kazanmasının, kök insana ilaveten sahip olunan üstün özelliklerin elde edilmesindeki temel sebep ve ilkenin mizaç olduğu görüşü İbn Sînâ'nın mizaç kavramına yüklediği anlamı ve mizaç kavramını konumlandığı yeri göstermesi bakımından önemli ve kabulü zorlaşan bir sav durumuna sokmaktadır.

İbn Sînâ felsefesinde nefsin oluş derecesini belirleyen, bitkilerdeki biyolojik canlılığın, canlılığa ilave olarak hayvanlarda hareket ve idrak yetilerinin, en nihayetinde insandaki zihin, zekâ, bilinç, hafıza, duygulanım, estetik, özgürlük, adalet gibi anlayışların merkezi olan insani nefsin sebep ve ilkesinin de mizaç olduğunu kabul etmesi mizaç kavramının önemini gösteren bir başka husustur.

İbn Sînâ'da Felsefi, tıbbi ve psikolojik yönüyle mizaç ile mizacın nitelik ve itidaline bağlı olarak elde edilen nefis ilişkisinin ele alındığı bu çalışmada, felsefe alanındaki kavramlar ve akademik üslup konusunda bilgisiz birine rehberlik etmenin zorluğunu yaşattığım, tez kararı, kaynakların temini, taslak ve içerik düzenlemesi dahil tez yazılımının bütün süreçlerinde rehberlik ederek yol göstermesinin yanında umut ve motivasyon kaynağı olan Prof. Dr. Yunus Cengiz Hocama minnet ve şükran duygularımı ifade etmek istiyorum.

Mehmet DERVİŞ

Mardin-2022

GİRİŞ

Varlıkların hakikatlerine vakıf olmak insanların kudretinde değildir. Biz, nitelikler, gereklilikler ve arazlar dışında varlıklarla ilgili bir şey de bilmiyoruz. Varlıkları ayakta tutan ve hakikatlerini gösteren bölümlerini de bilmiyoruz. Biz sadece varlıkların nitelik ve arazları olduğunu biliyoruz, evvelin, aklın, nefsin ve düşüncenin hakikatini de bilmiyoruz.¹

İnsan ve doğası felsefe tarihinde en çok merak edilen ve tartışılan konuların başında gelmektedir. Felsefeden farklı olarak insanı konu edinen her bilim, amacına özgü yöntemler, laboratuvarlar, araç ve gereçler kullanarak kendi perspektifinden gördüğü ve tanımlamaya çalıştığı parça ve görüntüleri bir araya getirerek elde ettiği toplamlardan insanı anlama ve tanımlama çabasındadır. Oysa insan parçaların toplamı olmanın çok ötesinde girift ve anlaşılması zor bir yapıya sahiptir. Ayrıca bedenini oluşturan hücre, doku, organ ve sistemlerdeki karmaşık bütüncüllüğünün yanında, insan kuşatıldığı ve içinde yaşadığı evren ve doğa ile ilişkisi de aynı giriftlik ve bütünsellik içindedir. Bedeni saran ve biyolojik manada bir bariyer olan deri insanı içinde yaşadığı âlemden soyutlamamakta ve varlığını sınırlayamamaktadır. Çok geniş etkileme ve etkilenme alanına sahip, adeta bir etkileşim merkezi olan insanın sınırları bedeninin ve incelendiği laboratuvarların ötesine uzanmaktadır.

Bulunduğu mekân ve zamanın ötesine geçip yayılmayı engelleyemeyen bir merkez konumundaki insanın bedeni, sinir lifleri ve damarlarla bir ağ gibi birbirine bağlanan içyapıları gibi dışındaki evrenle de güçlü bağlarla bağlıdır. Yaşadığı evrenden soyutlanamayan insan, hafıza ve hayal, öncelik ve sonralık arasındaki zaman baskısı ile beraber, kontrol altına alamadığı duygu ve düşünceler gibi bedensel ve ruhsal iç dinamiklerin de baskısı altındadır.

İnsanın bedenindeki ve evrendeki iç ve dış dinamiklerden soyutlanması canlılık ve varlık bakımından mümkün olmadığı gibi, içinde yaşadığımız dinamizmi idrak eden, bilinç ve iradenin kendisi de bu etkileşimin ürünü olması nedeniyle insanı bu

¹ Ebu Ali Elhüseyn İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahmân Bedevî, ed-Dâru'l-İslâmiyye li't-Tibâ'a ven-Neşr, Beyrut, tsz., s. 34.

dinamizmin dışına çıkarması mümkün değildir. Bilinç ve iradenin insanı iç ve dış âlemlerin dinamizminden soyutlamasını imkansız kılan bir başka etken de insanın içve dış âlemleriyle etkileşiminin sadece bilinç düzeyinde gerçekleşmemesidir, bilinç kapalı iken de duyularımızın algılamadığı frekanslarda da sürdürüldüğü ve asla durdurulamadığına göre bedenimiz gibi bilinç ve irademizin özgür ve yetkin olduğunu kabullenmeyi zorlaştırmaktadır.

Huy, karakter ve psikolojik yapı anlamlarıyla günlük hayatımızda var olan mizaç kavramı, İbn Sînâ düşüncesinde dört nitelik ve dört unsurdan köken alarak tabiat âleminde yeni sûret ve yeni niteliklerin ortaya çıkararak temel kavram anlamında kullanılmaktadır. İbn Sînâ'nın mizaca yüklediği bu anlamla, hem cansız hem de canlı varlıkların niteliklerini belirleyen ve bu anlamıyla insanın renk, boy, cinsiyet gibi doğuştan aldığı fiziksel özelliklerini kodlayan genetik materyal konumuna yerleştirmektedir. Bununla birlikte, insanın koşullara karşı direncini, sağlık ve hastalık durumunu, dış ve iç uyaranlara verdiği fiziksel ve psikolojik tepkilerin şekil ve şiddetini belirleyen fizyolojik ve psikolojik yapısını da oluşturmaktadır.

İbn Sînâ'nın beslenme, büyüme, üreme temel özellikleri olan canlılığın oluşması için üremenin olmazsa olmazı olarak bildiğimiz gonadlar, gametler ve rahim gibi biyolojik altyapıya ihtiyaç duyulmaksızın sadece uygun mizacın oluşmasıyla gerçekleşeceğine dair inancı, mizacı konumlandığı yeri göstermesi bakımından önemlidir. Canlılığın bir üst kademesi olarak idrak ve hareket yetilerinin kazanılmasını da uygun imtizaç ve mizaçlarla gerçekleştiğini kabul eden İbn Sînâ'nın nefsanî hadiseler olarak tanımladığı psikolojik infial ve duygudurumlarının da mizaçlardan bağımsız olmadığını, bedendeki fizyolojik hadiselerin psikolojik yansımaları olduğu gibi psikolojik infiallerin de bedensel fizyolojik sonuçları olduğunu kaydetmektedir.

İbn Sînâ, İnsanın diğer varlıklarla ortak olduğu fiziksel ve kimyasal yapısı ile tabi olduğu zaman, mekân, basınç, çekim ve benzeri ilke ve yasaları doğa bilimci olarak izah getirmektedir. İnsanın bir canlı olarak canlıların tabi oldukları beslenme, üreme, kalıtım, uyum, içgüdü, refleks gibi özelliklerini ve işleyiş mekanizmalarını da hem doğa bilimci hem de tabip kimliğiyle ele almaktadır. Ancak canlılığın nasıl gerçekleştiği, idrakin nasıl kazanıldığı İnsanı hayvandan ayıran ve maddeden soyut

kabul ettiği şuur ve akıl ile ilgili izahları tabiat bilimci filozof olarak izah getirmekte, tıbbın bu alana müdahil olmasını reddetmektedir.

İbn Sînâ'ya göre nefis, mizacın ürettiği bir ürün olmamakla birlikte, nefsin hak edilmesini ve kazanılmasını sağlayan, nefsin yerleşmesine zemin hazırlayan, bedeni nefse mesken yapan ve nefsin katmanını belirleyen de mizaç olmaktadır. Aradaki varoluşsal bağın dışında işlevsel bağ da bulunmaktadır, nefsteki duygu ve düşüncelerin yansıtılması mizaç aracılığıyla bedenle ortaya çıkmakta, nefste var olan idrak ve hareket yetileri de gaye-araç ilişkisi bulunan beden aracılığıyla gerçekleştirmektedir.

Mizaç ve nefis ile olan ilişkisinin ele alındığı bu çalışmanın İbn Sînâ'nın felsefi görüşleri ışığında incelemenin sebebi ise, İbn Sînâ'nın hem mizaç kuramının hem de nefis düşüncesinin en büyük öncüsü olmasıdır. İbn Sînâ, Hipokrat tarafından geliştirilen mizaç kuramına dayalı tıbbın en büyük temsilcisidir. Çok yaygın olarak kullanılan "Kâne et-tıbbu ma'dûmen" ifadesiyle başlayan, "Tıp yoktu onu Hipokrat var etti, ölmüştü Galen diriltti, dağınıktı er-Razi topladı, eksikti İbn Sînâ tamamladı" şeklindeki asırlar boyu dillerde dolaşan ifade, mizaç kuramına dayalı tıbbın tamamlayıcısı olarak İbn Sînâ'nın konumunu göstermesi bakımından önemlidir. Nefis konusunda da İbn Sînâ, kendinden önceki filozof ve tabiplerden çok daha ayrıntılı ilgi göstermiş, çok sayıda eser yazmış, bu alanda yazdıklarının kendinden sonraki düşünürleri etkileme ve onlara kaynaklık etme süreci yüzyıllarca devam etmiştir.

İbn Sînâ, bir tabip olarak anatomi ve fizyoloji gibi bilimlerin konusu olan bilimsel nesne insanı hem de bir filozof olarak fizyolojisi ve anatomisinin de ötesinde nefis, irade duygulanım ve akıl gibi güçlerle terfi olmuş insanı yaşadıkları evren ile birlikte inceleyerek başta mizaç olmak üzere oluşlarındaki ortak ilkeleri ortaya koymuştur.

Bu çalışmada mizaç konusunun hem tıbbi hem de felsefi boyutları nedeniyle tıp ve felsefenin birlikteliğinin gerekliliği ile ilgili bir bölüm ayrılmıştır. Mizaç kuramının tarihsel gelişimin ele alındığı tarihtede, 5000 yıllık inanç ögesi olarak doğu medeniyetlerinde mizaç inancına benzerliklerin varlığına dikkat çekmek

amacıyla kısaca yer verilmiştir. Ancak felsefi ve tıbbi temelleri olan 2400 yıllık Yunan felsefesi kaynaklı Hipokratik mizaç kuramının tarihçesini dört unsur kavramını ilk ortaya atan Empedokles ile başlatmak mümkündür. Ancak dört unsur kavramının bir arkhe sorununun devamı olduğu bu nedenle arkhe kavramı, Thales ve Yunan felsefesiyle başlamanın gerekli olduğu inancıyla Yunan felsefe ve tıbbına tarihçede daha geniş yer verilmiştir.

İbn Sînâ, tabiat âlemindeki varoluşların, türsel çeşitliliğin, canlılığa ve akli yetkinliğe yükselişin temeli olarak kabul ettiği mizacı, ilk varlıktan başlayan feyzlerle gerçekleşen bir düşüşün devamı olarak ele almaktadır. İlk varlıktan tabiat âlemine düşüşün, tabiat âlemindeki mizaçlarla gerçekleşen cisimlerin, nefsi olmayan varlıkların, meteorolojik olayların ve nefsi olan varlıkların mizacının işlendiği bölümde mizacı oluşturan bileşenler olarak unsurlar ve hıtlar da ele alınmıştır.

Mizaçların itidali ile ilgili bölümde itidalin anlamı, itidalin canlılar arasındaki türsel yetkinliği arttırmadaki rolü ve aynı tür içindeki bireyler arasındaki farklılığı oluşturmadaki etkisi ele alınmıştır. Aynı bölümde, her bir hıltın baskın olması durumunda bireylerde oluşturduğu ruhsal ve fizyolojik değişiklikler ile her bir hıltın bireyin bedenine yansımalarına, ayrıca yaş, cinsiyet, astrolojik hadiseler, coğrafik bölge ve mevsim şartları gibi iç ve dış faktörlerin mizacın itidaline dolayısıyla mizaca olan etkilerine yer verilmiştir.

Mizaç ve nefis ilişkisinin ele alındığı bölümde, İbn Sînâ'nın bitkisel, hayvani ve insani olarak derecelendirdiği nefsin varlığı, türsel düzeyde canlılığın oluşumu, her mertebede nefsin sahip olduğu yetileri görevleri ile ilgili görüşlerine yer verilmiştir. İbn Sînâ'da psikofizyoloji bölümünde ise Psikolojik infiallerin bedenin fizyolojisine ve fizyolojik olayların da psikolojik yansımaları ele alınmıştır. Bu çalışmada nefsin metafizik boyutundan çok insan mizacıyla olan ilişkisinin açıklanmasına önem verilmiştir.

Türkçe olarak mizaç ve nefis ile ilişkisi doğrudan konu edinen çalışma Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2012 tarihli, Doç. Dr. Muhittin Macit Hocamızın

danışmanlığını yaptığı İbrahim Aksu'nun "İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi" isimli yüksek lisans tezi çalışmasıdır.

İbrahim Aksu çalışmasında nefsin insan davranışları üzerindeki etkilerinin felsefi ve ahlaki bir bakış açısıyla incelemekte ve nefis mizaç ilişkisine daha genel ve kuş bakışı bir bakış kazandırmaktadır. Bu çalışma ise mizaç nefis ilişkisi daha dar ve özel bir alt başlık şeklinde nefis mizaç ilişkisinin mekanik boyutunu, hıltların psikoloji üzerindeki etkileri, psikolojik durumların oluşmasında hıltların etki biçimlerine ağırlık verilmesi hedeflenmiştir.

İbn Sînâ mizacın insandaki bedensel boyutunu, mizacı ve özelliklerini oluşturan unsur ve hıltların işlevlerini, mizacın bedendeki fizyolojik hadiselerle ve psikolojik yapıyla olan etkileşiminin tıbbi yaklaşımla yazdığı *el-Kânûn fi't-Tıb* adlı eseri bu çalışmadaki en çok yararlanılan kaynak olmaktadır. Felsefeyle ilgisi olmayan tabiplerin sanatlarının icrası noktasında felsefi konulara dalmalarını tıbbi sanatın uygulanmasında zararlı olacağını düşünen İbn Sînâ bu eserinde, ilk mizacın oluşumu, nefsin varlığının delilleri, insani akıl ve benzeri felsefi alanlara yer vermemekte bazen çok kısaca özetlemektedir. Bu eserinde İbn Sînâ hıltları, hıltların oluş mekanizmasını, özelliklerini ve hılt baskınlığı sonucu oluşan fizyolojik ve psikolojik değişiklikleri geniş bir izaha kavuşturmuştur. Nefsin metafizik boyutuna yer vermediği bu eserde nefsin hareket ettirici mekanizmasına, dış ve idrak yetilerine yer vermektedir. İç idrak yetisine daha az yer vermesine karşın, özellikle dış idrak olarak tanımladığı beş duyuyu, beş duyu organlarının anatomisine ve algıların gerçekleşme şekline geniş yer vermektedir. Bu eserin Muhammed Emin ed-Dannâvi tarafından şerh ve haşiyeleri yazılan, Beyrut, Dâru'l-Kütüb el-ilmîyye, 1999 baskısından faydalanılmıştır.

Bir başka kaynak olarak da Muhammed Zuheyr El-Baba'nın düzenleyip Tahkik ettiği, Şam, 1984 basımı, *Min Müellefât İbn Sînâ et-Tıbbiyye* adlı çalışmasında yer alan İbn Sînâ'nın "Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye" risalesidir. Bu risalede insandaki sevinç, keder, haz, acı, kin ve intikam örnekleri üzerinden psikofizyolojik mekanizma izah edilmekte, duygulanımın fizyolojiye fizyolojinin de psikolojik yapıya olan etkileri ele alınmaktadır.

Nefs konusu ile ilgili en önemli kaynak ise eş-Şifâ'nın, et-Tabîiyat kısmındaki en-Nefs başlıklı ve genel olarak “*Kitâbu'n-Nefs*” adıyla bilinen bölümüdür. İbrahim Medkûr'un editörlüğünde, Corc Kanawâtî ve Saîd Zâyed'in tahkikiyle 1975 yılı “el-Hey'e el-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitab” kurulunca düzenlenen kitabın İran, kum h. 1404 tarihli basımından yararlanılmıştır.

İbn Sînâ'nın Eş-Şifa kitabının özeti olarak yazdığı *En-Necât* adlı eserin Mısır, Matba'atu's-Sa'âde, H. 1331 tarihli baskısı, bu çalışmadaki nefis ile ilgili konular için başlıca kaynağımız olmuştur. *Kitâbu'n-Nefs*'te ele alınan konuların anlaşılmasını kolaylaştıran ayrıntı ve geniş izahlara yer verilirken, *En-Necât*'ta konuların özünü aktarması ve konuyu toparlayıcı özelliği nedeniyle bizim için dağılmayı önleyici ana kaynağımız olmuştur.

İlk mizaçlar olarak, niteliklerin ve ana unsurların mizacı ve bunlara bağlı oluşan tabiat âlemindeki doğal ve meteorolojik hadiselerin, madenlerin pınarların canlılık öncesi varlıkların mizaçlarını kavramada faydalandığımız İbn Sînâ'nın *Uyûnu'l-Hikme* isimli eserinin Abdurrahmân Bedevî tarafından tahkik edilen Beyrut, Dâr'ul-Kalem, 1980 tarihli baskısından faydalanılmıştır

Ayaltı âlemindeki bütün fiziksel varoluşların temeli olan mizaçların nasıl gerçekleştiğini, ihtilat, istihale ve mücavere gibi yakın anlamlara sahip kavramlardan farkı ve ayırt edici özellikleri gibi konularda *el-Kevn ve'l Fesâd* eseri başlıca kaynağımız olmuştur. İbrahim Medkûr tarafından editörlüğü yapılan İbn Sînâ'nın “eş-Şifâ”, Et-Tabîiyat” adlı eserinin, Mahmûd Kâsım tarafından tahkik edilen bir bölümü olarak İran, Kum, 2012 baskısından yararlanılmıştır.

İbn Sînâ'nın, organik altyapı olmaksızın sadece uygun mizaçların gerçekleşmesiyle canlılığın oluştuğu (mizaca bağlı abiyogenezis) düşüncesini, tamamen “Âlemde Gerçekleşen Büyük Hadiseler” isimli makalesinden aktarılmıştır. *fi'l-Havâdisi'l-kibâr el-letî Tahdisu fi'l-Âlem* orijinal adıyla, İbrahim Medkûr tarafından editörlüğü yapılan “eş-Şifâ”et-Tabîiyât” adlı eserin, Mahmûd Kâsım tarafından tahkik edilen “el-Ma'âdin ve'l-Asâru'l-Ulviyye” bölümünün altıncı faslı olarak İran, Kum, 2012 baskısından yararlanılmıştır.

Mizacın itidaline bağlı olarak kazanılan nefsin varlığı, mahiyeti ve yetkinlik dereceleri konusunda faydalandığımız İbn Sînâ'nın *Mebhas 'ani'l-Kuva en-Nefsâniyye* isimli risalesi Ahmed Fuâd el-Ehvânî tarafından düzenlenen "Ahvalü'n-Nefs" kitabının Paris: Dar Byblion, 2007 baskısından faydalanılmıştır.

Özellikle ikinci mizacın oluşumu ile ilgili bazı konuların el-Kanun kitabından daha geniş açıkladığı eş-Şifâ', et-Tabîiyât'ın *el-Hayevân* adlı bölümünü de Abdulhalîm Muntasır, Saîd Zâyed ve Abdullah İsmâîl'in tahkik ettiği, İbrahîm Medkûr'un dizlediği eş-Şifâ'nın H.1406 tarihli İran, Kum baskısından faydalanılmıştır.

1. FELSEFİ VE TIBBİ BİR KURAM OLARAK MİZAÇ

İnsanı anlama hususunda tıp ve felsefe birlikteliğinin somutlaştığı en önemli şahsiyetlerden biri olan İbn Sînâ hem felsefeye hem de tıba olan katkıları, her iki alandaki görüşleri ve eserleri ile filozof–hekimlerin en önemli temsilcilerindendir.² Tıbbın babası kabul edilen Hipokrat’ın “felsefeyi tababete, tababeti felsefeye sokmalıdır” deyimi³, deneysel fizyolojinin kurucusu ve eczacılığın babası kabul edilen Galen’in “Erdemli hekim Filozof olmalıdır” isimli bir eser yazara⁴ bu bağın önem ve gereğini vurgulayarak tıp-felsefe birlikteliğine özendirmiş ve bu birlikteliğin tarihteki önemini de yansıtmışlardır.

1.1. Mizaç Kuramı ve Tıp-Felsefe Birlikteliği

Kendini anlamak isteyen insanın çabasını yansıtan mizaç; 2400 yılı aşkın bir süre hem tıp hem de felsefede varlığını ve etkinliğini devam ettiren, düşünce tarihinin en uzun ömürlü kuramlarından biridir. Bugün daha çok psikolojik durumu tanımlayan karakter veya huy anlamıyla kullanımı yaygınsa da mizaç, insanın bedenindeki alt yapıların uyumu ile birlikte evren ve dış doğa ile olan etkileşim ve uyumunu da ifade eden tıbbi ve felsefi bir kavramdır.

Tıp ve felsefenin birlikteliği, tıbbi ve felsefi boyutları nedeniyle mizaç kavramına özgü bir birliktelik değildir. Tıbbın bütün bilimlerin anası kabul edilen

² Sadece tıpla uğraşan tabiplerin tıbbi uygulamalara felsefi konuları sokmasını tehlikeli bulan İbn Sînâ teorik tıp ile ilişkili olan ancak felsefe ve metafizik alanına giren konuların tabipler tarafından tıp konuları içinde tartışılmasını uygun görmez. Sadece tıpla uğraşanların mizaç, unsur ve hılt gibi kavramları filozofların belirttiği şekliyle almalarını uygun görür. Tabiplere yönelik yazdığı tıbbi eserlerinde kendisi de metafizik konularını ele almaz ve iki alanın karıştırılmaması, metafizik konularını ehline bırakılması gerektiği konusunda gerekçeleriyle uyarır. Bu ilmi ilgilendiren bazı hususlar doğa bilim ehli tarafından kabul edildiği şekliyle kabul edilmesi gerektiği, çünkü bazı ilimlerin ilkeleri kendinden önceki başka ilimlerle kanıtlanıp açıklandığı, yalnızca tıpla uğraşanların unsurlar, mizaçlar ve bunlarla ilgili şeyleri kanıtlamaya çalışmalarının tıpla ilgisi olmayan konuları tıp sanatına dahil edeceği ve asla tespit edilemeyecek şeylerin tespit etmiş zannına düşüleceği için yanılacaklarını ifade eder. Unsurlar, mizaçlar, hıltlar, kuvvetler, ruhların ne olduğu, kaç olduğu ve nerede olduğu gibi konularda öncekilerin taklit edilmesi gerektiği konusunda uyarır. Galen’in kendine nakledilen bu konularla ilgili araştırma ve yorumları bir tabip olarak değil bir filozof olarak yaptığı, bu nedenle sadece tıpla uğraşanların bu konuları olduğu gibi kabullenip uygulamaları uygun görür. Bkz. İbn Sînâ, Ebu Ali Elhüseyin *el-Kânûn fi ’t-Tıb*, Daru’l Kütüb el-ilmiyye, 1999, s.12-16.

³ Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, İstanbul, 2010, s. 22.

⁴ Muvaffakuddin İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu’l-Enbâ’ fi Tabakâti’l-Etibbâ’*, thk. Nizâr Rida, Dâru Mektebeti’l-Hayât, Beyrut, tsz., s. 146.

felsefeden doğmuş olması, tıbbın varlık nedeni olan insanın felsefenin de başlıca konusu olması felsefe ile tıbbın tarihsel ve zorunlu birlikteliğinin ana nedenleridir. Hipokrat'a kadar tıp ile ilgilenen filozofların tıp ve felsefeyi birlikte ele almaları köken ve konu birlikteliğini göstermektedir.⁵

Doğanın bir parçası olan insan ile içinde var olduğu evrenin aynı kök unsurlardan oluştuğu, aynı düzene ve aynı ilkelere tabi oldukları temel düşüncesiyle, evrenin anlaşılmasında insanın, insanın anlaşılmasında da evrenin bir anahtar olduğu kanaati de felsefe ve tıp birlikteliğini zorunlu kılan bir başka önemli etkidir. Temel yapıları, organları ve bedeni ile insan, hem köken hem de işleyiş bakımından evren yasalarının yansıdığı küçük âlem konumundadır. Tarihçesi çok eskilere dayanan ve İslam dünyasında da (özellikle tasavvuf düşüncesinde) yer bulan, (büyük âlem) evren ile (küçük âlem) insanın tabi oldukları ilkeler arasında çelişki olamayacağı kabul edilmiş, her iki âlem arasındaki benzerlik ve uyuma dayanarak insanı, kâinatın küçük modeli, kâinatı da insanın büyük modeli olarak görülmüş ve diğer tabiat bilimleri gibi, felsefenin bir dalı olan tıbbın da felsefeye dayandırılması zorunluluğu kabul edilmiştir.⁶ Felsefe ve tıbbın eşgüdümlü gelişmesi ile tıbbi ve felsefi kuramların benzerliği, "tıbbi ilkeler, felsefi kuramların tatbik edilmesinden mi ortaya çıkmıştır? Yoksa felsefi kuramlar tıbbi ilkelerden esinlenilerek geliştirilmiştir?" tartışmasını haklı yapacak niteliktedir.⁷

Arapçada hem tabiileri hem de filozofları tanımlayan ve h-k-m kökünden türeyen hekim deyimi, hikmet ehli ve hikmet sahibi anlamındadır. Sözcük anlamına uygun olarak her iki grup da kemali hedefleyen ve kâinatın sırlarına ulaşmaya çalışan kişilerdir. Zaten hikmet sahibi olmak, tıp dâhil bütün ilimlere vakıf olma durumunu ifade etmekteydi ki filozofların birçoğunun tabip ve tabiilerin de bir kısmının filozof olması hikmetin içerdiği muhteva gereğidir.⁸

⁵ Rağıb es-Sircânî, *Kıssatu'l-'Ulûmi't-Tıbbiyye fi'l-Hadâra el-İslâmiyye*, Müesseset İkra' li'n-Neşr ve't-Tevzî' ve't-Terceme, Kahire, 2009, s. 21-22.

⁶ Nihat Keklik, *Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1996, s. 289.

⁷ Ahmed Mahmûd Subhî, ve Mahmûd Fehmi Zeydân, *fi Felsefeti't-Tıbb, Dâru'n-Nahda'l-'Arabiyye*, Beyrut, 1993, s. 7.

⁸ Keklik, *Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, s. 11, 290.

Doğanın uyumlu bir üyesi olan, içinde yaşadığı âlemlerle sürekli etkileşim halindeki insanın anlaşılması bütün bilimlerden yararlanmayı gerektirir. Küçük âlem konumundaki insanın iç ve dış âlemi arasındaki etkileşim, uyum ve bütüncülük göz ardı edilerek, yaşadığı dünyadan soyutlanarak, anlık kesitlere ve ayrılmış bölümlere ayırarak inceleyen tıp dâhil bütün doğa bilimleri, kendi perspektiflerinden görebildikleri, tek yönlü, parça ve parçalı görüntülerin derinlemesine incelenmesi ile elde edilenlerin insanı tanımlamada yetersiz bulan felsefe, insanı çatıda tüm açılırları birleştiren panoramik ve bütüncül görüntüyle anlamayı hedeflemektedir.⁹

1.2. Mizaç Kuramının Tarihsel Gelişimi

İbn Sînâ'nın mizaç kuramı, felsefi yönüyle temsilcisi olduğu Yunan felsefesine, tıbbi yönüyle de beslendiği Hipokrat ve Galen'e dayanmakta ise de tarihi daha eskilere uzanan doğu medeniyetlerinde mizaç kuramının düşünsel ve tıbbi alanlarda var olduğu ve yaşadığı görülmektedir. Bu kuram Her iki farklı coğrafya ve dönemlere ait mizaç anlayışı arasındaki hayret verici benzerlikler bu kuramın kökeni konusunda kuşku yaratacak düzeydedir.

Mizaç kuramının tıp ve kozmoloji ile birlikte ele alınması, insan ve evrenin aynı kök unsurlara ve aynı ilkelere tabi olduğuna inanılması, düşünce sistemlerinde ve tıplarında unsur, hılt ve mizaç gibi temel öğelerin bulunması, İbn Sînâ'nın Yunan felsefesine dayanan mizaç kuramı ile eski Doğu medeniyetlerindeki mizaç kuramı arasındaki en önemli benzerliklerdir.

İbn Sînâ'nın etkilendiği Yunan felsefesi kökenli mizaç kavramı ile Doğu medeniyetlerindeki mizaç kavramı arasındaki temel fark ise içerikle ilgili olmaktan çok yaklaşım ile ilgilidir. Zira İbn Sînâ'nın Yunan Felsefesi kaynaklı mizaç kavramı, akıl temelli, tartışılan, sürekli gelişme ve evrim geçiren felsefi ve tıbbi bir kuram iken, eski Doğu medeniyetlerinde mizaç kuramı, yaşanılan çağın kültürüne dayanan, felsefi yönden tartışmaya ve çıkarım yapmaya kapalı inanç sistemlerinin bir ögesi ve öğretisi olarak kabul edilmektedir.

⁹ Keklik, *Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, s. 51-52.

1.2.1. Hint Tıbbı

Hint tıbbı ve kozmolojisi ile iç içe gelişen Hint felsefesine göre bütün varlıklar su, toprak, hava, ateş ve boşluk olmak üzere beş temel elementten meydana gelmektedir.¹⁰ Beş element kuramında bedende bulunan her şeyin evrende değişik formlarda bulunduğu gerçeğinden yola çıkarak insanı evrenin bir modeli olarak görmekte, sağlığın iç ve dış yapılar arası denge ve uyum ile elde edileceğini kabul etmektedir.¹¹

Geleneksel Hint tedavi sanatı olan Ayurveda'ya¹² göre sağlık, birincil salgılar (hıtlar) arasındaki hassas ve uyumlu bir dengenin sonucudur, kazalar, yaralar, stres ve kötü ruhların etkisiyle bu denge kolayca bozulabilmektedir.¹³ Hastalık; bedenin kötü kullanımı, yanlış düşünceler ve zamanın etkisiyle hava, safra, balgam ve diğer oluşumlar arasındaki dengenin bozulması ile meydana gelen fizyolojik sonuçtur. Uyumsuzluk derecesine göre; hafif, ağır veya tedavi edilemez seviyesinde olabilen hastalıklara yönelik hekimin müdahalesi de bozulan dengeyi yeniden kurma yönündedir.¹⁴

Sağlıkta denge ve uyumun esas alındığı Hint Ayurveda düşüncesinde denge, beş elementin karakteristik nitelikleriyle alakalıdır; toprak katılığı, su değişimi, ateş (sıvı, gaz ve katı formlarına) dönüştürmeyi, hava hareket ve dinamizmi, boşluk da tanımlamayı temsil eder.

Her şeyin değişime mahkûm olduğu yaşam sürecinde, insanın hava, su, besin, mevsim, gece, gündüz, dostluk, düşmanlık, uyku ve çalışma gibi sürekli değişen etkenlerin tesiri altında olduğunu; mutlu ve sağlıklı kalabilmek için değişime en iyi şekilde uyum sağlama sanatı olan Ayurveda öğretisine göre; her insanın kendine

¹⁰Bayat, *Tıp Tarihi*, s. 92.

¹¹Lighte Miller ve Bryan Miller, *Ayurveda & Aromaterapi*, Çev. Saime Önce, Platform Bilim Teknik Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 12.

¹²**Ayurveda**, Her şeyin değişim içinde olan bu hayatta insanın mutlu ve sağlıklı olması bu değişime uyumlu olması ile mümkün olduğunu kabul eden 5000 yıllık geçmişi ile bilinen en eski tıp ve düşünce sistemidir. Bkz. Miller ve Miller, *Ayurveda & Aromaterapi*, s. 7. ; Bayat, *Tıp Tarihi*, s. 92.

¹³**Ayurveda**, Hinduizm kutsal kitabı Atharveda'nın bir ekidir, "ömrü uzatmanın bilgisi" anlamındadır. Hint tıbbının dayandığı bu öğretilerde hastalık; hava, su, balgam ve kan salgılarından birinin dengesizliği sonucu olduğunu savunur. Bkz. Durant, Will, *Kissatu'l-Hadâra*, Çev. Mahmûd, Zeki Necib, Dârul-Cil, Beyrut, 1988, c. 3, s.242.

¹⁴Lois N. Magner, *A History of Medicine*. Taylor & Francis Group, Boca Raton, 2005, s. 54-60.

özgü bünye, farklı sıvı bileşimi ve dengesi olduğunu, insanın maruz kaldığı her şey vücut sıvılarını etkileyerek dengeyi değiştirdiğini ve bozduğunu ileri sürer. Evreni oluşturan beş elementin özelliklerini taşıyan ve *dosha* (hılt kavramına yakınlık gösterir) olarak isimlendirilen üç hayat enerjisi olarak hava ve boşluktan oluşan *vata*, su ve ateşten oluşan *pitta*, su ve topraktan oluşan *kapha* bulunmaktadır.¹⁵

1.2.2. Çin Tıbbı

Çin geleneksel tıbbının yönünü belirlemede “Tao”, “Yang ve Yin” ile “Wu-Xing” kuramları önemli yer tutmaktadır. Yol kavramına karşılık gelen Tao, insan ve doğanın var oluşundaki kaynak ve düzenin, varlıklardaki çelişki ve ayrılıkların çözümüne kaynaklık eden bütüncüllüğü tanımlar. Tao’yu izlemek, evren ile uyumlu bir yaşamı ifade eder.¹⁶

Çinlilerin din ve düşünce sisteminin dayandığı Taoizm inancına göre, var oluşundan beri bütün evrendeki doğa olayları, Yin ve Yang olarak isimlendirilen iki ilkenin etkileşimi ile ortaya çıkmaktadır. Evren ve doğadaki olayların bütünü düzenleyen bu ikiz güç ilkesi, Çin geleneksel tıbbının da esasını oluşturur.¹⁷ Çin felsefesinin temel ilkelerinden olan bu iki kavramdan negatif element olan Yin; dişilik, karanlık, soğukluk, yaşlılık ve teklifi ifade ederken, pozitif element olan Yang; erillik, aydınlık, sıcaklık, kuruluk ve çift olmayı ifade eder. Böylece birbirine zıt ama birbirini tamamlayan bir denge halinde var olurlar. Varlık, hayat ve doğadaki değişimler, mahiyeti bilinmeyen bu iki güçten birinin artıp ötekinin azalması şeklinde işleyen bir döngünün oluşturduğu denge ile var olmaktadır.¹⁸

Yin-Yang zıtlığı ve mücadelesi, doğal olaylarda olduğu gibi insan organizmasında devam eder, baskınlık ve dalgalanmalara bağlı olarak da hastalık ve sağlık durumları ortaya çıkmaktadır.¹⁹ *Yin-Yang*’ın insan bedeni içinde karşılığına örnek olarak; karın *Yin*, sırt *Yang*; sağ taraf *Yin*, sol taraf *Yang*’dır. Nefes alıp verme, kasılma-gevşeme, sistol-diyastol gibi fizyolojik mekanizmaların tümü *Yin* ve *Yang*’ın iki kutup olmasına dayanır. *Yin* özelliğindeki bir ağrı soğukla artar, hareketle

¹⁵ Bayat, *Tıp Tarihi*, s. 93; Magner, *A History of Medicine*, s. 59.

¹⁶ John Wm. Schiffeler, “Çin Halk Tıbbının Kökeni”, Çev. Kübra Yıldız Altın, Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi, Sayı 6, 2015, s.114-125.

¹⁷ Muhammed Yüsun Şihâb, *Kitâbu’t-Tıbb es-Sini, er-Rüh, el-‘Akl, el-Cesed*. Reşad Bars, Beyrut, 2005.

¹⁸ Hakan Yalman, *Alternatif Tıp Yöntemleri*, İnsan Yay., İstanbul, 2004, s. 14.

¹⁹ Schiffeler, *Çin Halk Tıbbının Kökeni*, s. 114-115.

ve sıcakla sakinleşir; *Yang* ağrısı ise akuttur, şiddetlidir, sıcakla artar, soğukla sakinleşir. Dolayısıyla şikâyetler, sebep olanın zıddıyla dengelenerek giderilir.²⁰

Wu-Xing felsefesinde odun, ateş, toprak, metal ve su olmak üzere beş temel element kabul edilir.²¹ Bu beş element insan biyolojisi açısından karaciğer, kalp, dalak, akciğer ve böbreklere karşılık geldiğine inanılmıştır. Kâinat, toplum ve tabiattaki bütün olaylar Yin ve Yang ilkelerinin etkisi sonucu bu beş elementin birbirlerine dönüşümleri ile gerçekleşir. Yin ve Yang'ın bunları dengede tutması; fert, tabiat ve toplum için huzur ve mutluluk anlamına gelmektedir. Doğadaki gelişme ve değişimler, bu beş temel elementin durağan olmayıp sürekli dönüşüm halinde ve dinamik olması sonucu gerçekleşmektedir.²² Odun-ateş-toprak-maden-su-odun geçişleri oluşu, su-Ateş-maden-toprak-su geçişleri de bozuluşu ele alır.²³

1.2.3. Yunan Tıbbı

M.Ö. beşinci yüzyılda gelişen ve tarihe damgasını vuran Yunan Felsefesi ve bu felsefenin yön verdiği Yunan tıbbının şekil verdiği mizaç kuramı iki bin yılı aşan uygulama imkânı ile tıp tarihini derinden etkilemiştir. Geçtiğimiz yüzyıla kadar tıp biliminin temeli olarak varlığını sürdüren mizaç kuramının Yunan düşünce sisteminde gelişerek felsefi ve tıbbi yönleriyle bir kuram haline getirilmesi uzun bir süreç sonucu gerçekleşmiştir.

Düşünceyi doğaüstü inançlar ve mistik ön kabullerden sıyrarak doğayı gözlem ve deneye dayalı araştırma yöntemleriyle açıklama ve farklı alanlardaki araştırma

²⁰Bayat, *Tıp Tarihi*, s. 86-87.

²¹Hayatta 5 aşama (*doğum, çocukluk, erginlik, olgunluk, ölüm*) ve 5 ruhi durum (*sevinç, üzüntü, endişe, korku, öfke*) vardır. İnsan vücudunda 5 esas (*kalp, akciğer, karaciğer, dalak, böbrek*), 5 yardımcı organ (*mide, safra kesesi, mesane, ince bağırsak, kalınbağırsak*) olduğu kabul edilmiştir. Bu organlar ile 5 unsur (*odun, ateş, toprak, maden, su*) arasında uyuma ve uyumsuzluk söz konusudur. Mesela, su ile ateş birbirine zıttır; suyun karşılığı olan böbrek, ateşin karşılığı olan kalbin düşmanı kabul edilir. Vücudun 5 yapı elementi (*kan damarları, sinir sistemi, adaleler, kemikler, tüyler*), 5 duyu organı (*göz, kulak, burun, ağız, dil*) ve 5 tat duyusu (*acı, ekşi, tatlı, tuzlu, kekre*) vardır. 5 tat duyusundan acı, kalbi güçlendirir; ekşi, karaciğeri etkileyerek sindirimi hızlandırır, enerjiyi yoğunlaştırır; tatlı, dalağı etkileyerek sindirimi geciktirir; tuzlu, böbreği etkileyerek idrar çıkışını kolaylaştırır; kekre, akciğerleri etkileyerek isi çeker. Bkz. Bayat, *Tıp Tarihi*, s. 86-87.

²²Perihan Elif Ekmekçi, "3.000 Yıl Öncesinden Günümüze Geleneksel Çin Tıbbı; Tarihi, Bugünü ve Geleceği" *Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Dergisi*, Sayı 3, 2018, s. 132-140.

²³Bayat, *Tıp Tarihi*, s. 86.

sonuçlarını birleştirme gayretleri, erken Yunan felsefesinin en belirgin karakteridir.²⁴ M.Ö. beşinci yüzyılda Yunan'da gelişen felsefi düşünce ile birlikte, o dönem düşünürleri tıp alanında yaptıkları çalışmalarla da Yunan tıbbının da tarihe damgasını vurmasına neden olmuşlardır.²⁵

Antik çağ filozofları, insanı kâinattaki konumuyla değerlendirmeye ve ikisinin arasındaki doğal bütünlük ve etkileşimi anlamaya çalışmış, aynı kök unsurlardan oluşan, aynı ilke ve yasaların düzenindeki evren ve insanın her biri diğerini anlamada araç olabileceğine inanmış ve insan bedenini anlama yolunun doğayı anlamaktan geçtiğini düşünmüşlerdir. Bir tabip için, insan bedenini oluşturan esas elementler (Ustukuslar)²⁶ ile evreni meydana getirenler farklı olamayacağı gibi, evren ve doğanın tabi olduğu ilkelerin²⁷ insana hükmetmeyip onu özgür bırakması düşünülemezdi. Bu ön kabulden yola çıkarak tıp, insanın yapı ve doğasını anlamının ancak evreni ve evrenle olan ilişkisini anlamakla mümkün olacağını, mikrokozmos konumundaki insanın gizemini ancak kâinat olan makrokozmosun yapı ve işleyişini çözerek kavranabileceğini, kâinatın mükemmel düzenine neden olan yapının insandaki karşılıklarını keşfetmenin gerekliliğini zorunlu görmekteydi. Tıp, insanın evren ile uyumunu anlamak ve doğa imkânlarının bedenle uyumunu sağlamakla görevliydi.

Doğu Medeniyetlerinde olduğu gibi Yunan medeniyetinde de insan ve evrenin varlığı, temel unsurları ve işleyişi ile ilgili görüşler inanç ve mitoloji kaynaklıydı. Felsefi düşünce öncesi Yunan'da Homeros ve Hesiodos'un aralarında bulunduğu teologların evren, insan ve doğa ile ilgili izahları dogmatik temelli efsane ve masallar

²⁴Yunan tıp tarihinde tıbbi uygulamalar iki yol izlemiştir. Birincisi büyü ve kehanetlerle yapılan uygulamalardır. Bu yöntemin uygulayıcıları bu sanatı babadan edinmeyle sahip olunan ve gizli tutulan bu bilgi ve anlayışa göre hastalıklar şeytanların, tedavi de ilahların eseri olarak kabul edilir. İkinci yol ise doğa ilimlerinin bir dalı olarak kabul edildiği ve filozofların izlediği yoldur. Bkz. es-Sircânî, *Kıssatu'l-'Ulûmi't-Tıbbiyye fi'l-Hadâra el-İslâmiyye*, s.21-22.

²⁵Subhî ve Zeydân. *fi Felsefeti't-Tıb*, Beyrut, Dâru'n-Nahda'l-'Arabiyye, s. 7.

²⁶Ustukus: şeylerin kendisinden oluştuğu ve şeylerin çözülmesi ile kendisine döndüğü, var olanların içinde bilkuvve bulunan şeydir. Ustukus aynı zamanda bedenün unsurudur ve bedeni oluşturan şeylerin en küçüğüdür. Bkz. ed-Dâye, Fâyiz, *Mu'cemu'l-Mustalahât el-İlmiyye el-'Arabiyye*, Dâru'l-Fikr, Şam, 1990, s.111.

²⁷İbn Sînâ'ya göre, bütün cisimlerin birer doğal konumu vardır. Bu konumdan zorla çıkarılması veya cismin içinde bulunduğu doğal ortamın değişmesi durumunda, cismin tab'ına dönmeye yönelik bir meyil oluşur. Bu doğal meyil gereği de doğal ortamına hareket eder. Doğal olmayandan kaçış ve doğala gidiş şeklinde doğrusal olan, çekim ve itme gibi görünümleri olan doğanın tabi olduğu yasalardır.

şeklindeydi. Aristoteles'e göre felsefe, kanıta dayalı bir biçimde doğayı açıklamaya çalışan Thales'le başlar. Thales'le başlayan bu dönüşüm, konular ve içeriklerinden değil, konuların ele alınış tarzındaki değişiklikten gerçekleşmiştir. Thales suyu her şeyin kökeni olarak açıkladığı kuramında efsanevi şahsiyetlere, alegorik ve mitik ifadeler yer vermemiştir.²⁸ Thales'in kâinatla ilgili bilimsel görüşleri, onun çıkarımlarına ulaşmasını sağlayan akli yöntemleri kadar ilgiye değer değildir. Thales'i değerli kılan ve onun ilk filozof olmasını sağlayan husus, düşüncüyü mitolojiden kurtarıp âlemin oluşumunda bir neden, bir mekanizma tasavvurunu ilk geliştiren kişi olmasından kaynaklanmaktadır.²⁹

Düşünsel dönüşümün gerçekleştiği o dönemde Thales dâhil filozoflar, evrenin nedenlerini araştırıyor, evreni ve bütün varlıkları meydana getiren tek bir unsur ile açıklamaya çalışıyorlardı. Arkhe olarak bilinen bu kök unsurun neliği ile ilgili farklı görüşler sürülür,³⁰ Thales'e göre her şeyin arkhesi, ilkesi, doğası veya nedeni su, Anaksimenes'e göre hava, Herakleitos'a göre ateştir.³¹

Şair ve din adamlarının açıklamaya çalıştıkları doğa meselesini teorik bir meseleye dönüştürerek, düşünceye ayrı bir yol çizen ve felsefeyi adıyla başlatan Thales (MÖ.625-546) suyun varlıkları oluşturan ana cevher ve ilk madde olduğu görüşünü destekleyecek gerekçe ve deliller ile düşünsel farkını ortaya koyar.³² Bitkilerin, hayvanların ve mikroorganizmaların nemden köken aldıkları ve nemden beslendiklerini, nemin kaynağının da su olduğu, varlıkların hem köken aldıkları hem de beslendikleri maddeden zorunlu olarak oluştuklarını delil olarak ileri sürer.

²⁸Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006, s. 39,75.

²⁹Bol Galyüncü, *Kutûfun min Târîhi 't-Tıb. Dâru'l-Ma'ârif*, Kahire, 1987, s. 175.

³⁰Arkhe, Antik Yunan felsefesinde, her şeyin kendisinden varlığa geldiği ilk töz, maddi neden ya da ilke. *Arkheterimi* bu anlamda, İlkçağ felsefesi içinde, ilk kez olarak Anaksimandros tarafından kullanılmıştır. Ona göre, *arkheezeli*-ebedidir, yani zaman içinde bir başlangıcı ve sonu yoktur, yaratılmamıştır, yok edilemez. Hep var olmuştur, vardır ve var olacaktır. Bkz. Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 77.

³¹Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, s.190.

³²Suyun ilk madde olduğu düşüncesi daha eski mitolojik kaynaklarda da geçmekte ve aşına olunan bir görüştür. Homerus'ta okyanusun bütün varlıkların kaynağı olduğuna dair bir ibare geçer. Daha eski bir Babil efsanesinde "başlangıçta gök ve yerden önce okyanus ve deniz vardı." demektedir. Bir Mısır efsanesinde de "Başlangıçta, ilahları, karayı ve eşyaları yaratan ilk ilah Aton'un olduğu yerde, ilk su ve karanlık okyanus bulunmaktaydı. Tevrat'ta da başlangıçta Allah yer ve gökleri yarattı, yer boştu ve karanlık derin suların yüzeyine Allah'ın ruhu yansiyordu." Bkz. Karam, Yûsuf, *Târîhu 'l-Felsefe el-Yûnâniyye*, Muesseset Hindâvi li't-Ta'lim ve 's-Sakâfa, Kahire, 2012, s. 25.

Toprak köken aldığı suyun yüzeyine çıkarak oluşur. Lokal olarak gözlemlenen bu olaylar bütün yeryüzünün oluşumunu da izah etmektedir, yeryüzü de köken aldığı suyun yüzeyinde yüzen büyük bir ada şeklinde oluştuğunu ve bu adanın ihtiyaç duyduğu bütün besinleri bu sonsuz okyanustan aldığını böylelikle suyun her şeyin esası olduğu görüşüne akli gerekçeler ortaya koyar.³³

Thales'in öğrencisi ve halefi olan Anaksimandros (MÖ.610-547), sıcaklık ve soğukluğa bağlı olarak maddenin katı veya sıvı hallerine dönüşümlerine bakarak ilk maddenin dönüşüm eseri olamayacağını ileri sürer ve suyun ilk madde olduğu ilkesini reddeder. Apeiron olarak tanımladığı ilk madde, hem nitelik yönünden belirsizliği hem de nicelik olarak da sınırsızlığı ifade eden bir kavramdır. Anaksimandros'a göre apeiron sıcaklık ve soğukluk ile kuruluk ve nemlilik gibi zıtlıkların birlikteliğidir. Bu zıtlıklar daha önce dengeli bir birliktelik halinde iken maddenin hareketi ile ayrılmıştır, bu devinim halen bu zıtlıkları farklı miktarlarda bir kısmını birbirinden ayırtırmakta, bir kısmını da birleştirmektedir.³⁴

Anaksimenes, varlığı zıtlıkların birlikteliğine dayandıran hocası Anaksimandros'tan farklı olarak varlığın, tek bir temel maddenin yoğunlaşp seyrelmesiyle oluştuğunu ileri sürer. Tek bir temel unsurun yoğunlaşma ve seyrelmesi ile farklı varlıklar meydana gelebildiğine göre Thales'in dünya oluşumundaki tek madde görüşüne geri döner. Ancak o suyun değil, sudan da yumuşak olan, kendini dengede tutan, bir merkeze bağımlılığı ve aşağıya düşme eğilimi olmayan, daha hızlı hareket eden, daha geniş yayılma kabiliyeti olan sonsuzluk kavramının daha uygun karşılık bulduğu havanın ilk madde olduğunu iddia eder. Yoğunlaşan havanın soğuk, seyrelen havanın da sıcak olduğu gözlemine dayanarak havanın sıkışması ile suyu, daha fazla sıkınca toprağı, seyrelmesi ile ateşin oluştuğı görüşünün ortaya koyar. Böylece ateş ve ateş görünümündeki yıldızlar havanın seyrelmesiyle; rüzgâr, bulut ve yağmur da havanın yoğunlaşmasıyla; toprak ve kayalar da suyun yoğunlaşması ile oluştuğı görüşü ile de tezinin doğadaki temellerini açıklar. Canlılık nefese, nefes de havaya bağımlıdır. Yunancada psyché

³³Karam, *Târîhu'l-Felsefe el-Yûnâniyye*, s. 26.

³⁴Karam, *Târîhu'l-Felsefe el-Yûnâniyye*, s. 37.

sözcüğü hem nefis hem de nefes anlamında kullanımına dayanarak, hava âlemin, varoluş ilkesi, ruhu ve nefesidir.³⁵

Her şeyin bir değişim halindedir görüşüyle bildiğimiz Herakleitos, değişim olmadığında hiçbir şeyin olamayacağını, değişimin birbirinin yerine geçmek isteyen zıtlıklar arası bir mücadele olduğunu, var oluşu yitirilen bir ölüm; ölümü de kayıp giden bir varlık olarak görür.³⁶ Her şeyin varlık nedeni olarak gördüğü değişimi en iyi görüldüğü ve sembolize edildiği ateş, hareketliliği ve hareketliliğindeki hızı nedeniyle değişimin delili olarak görür. Ateşi varlıkların köken aldığı ve şeylerin tekrar kendisine dönüştüğü ilk ilke olduğunu görmektedir. “Ateş ölü havayı diriltir, hava da ölü ateşi, su ölü toprağı, toprak da ölü suyu, hayvan da ölü bitkiyi, insan da bitki ve hayvanın ölüsünü diriltmez mi? Ayrıca ilahi ateşin bütün evreni idare ettiği gibi onun yansıması olan sıcaklık bedenleri idare ettiği için sıcaklık hayat için zorunludur.³⁷

Sayıları, şekilleri, hareketleri, sesleri ve aralarındaki ilişkiyi inceleyen Pisagor (M.Ö. 580-500) ve öğrencilerinin keşfettiği uyum ve ahenk, onları bütün evrenin sabit yasalara tabi, bir düzen ve uyum içinde olduğunu düşünmeye, evrenin su, ateş veya topraktan daha çok sayıların evreni olduğu, varlıkların kökeni, nedeni ve nihai yerlerinin sayılar olduğu, her şeyin sayısal ilkelere tabi olduğu, bütün evrenin sayı ve uyumdan ibaret olduğu inancına yöneltmiştir.³⁸ Özellikle de gök cisimlerinin hareketlerinde ve müziğin melodilerinde gözlemledikleri ve bütün evreni kapsadığına inandıkları ahenk ve uyumun sayısal düzenle gerçekleştiğini kabul etmişlerdir. Evrendeki bu uyumun nedeni olan sayıları varlıkların özü olduğuna inanmanın yanında bazı sayılara özel sırlar ve anlamlar yükleyerek³⁹, sayıları dini inanç sistemleriyle ilişkilendirmişlerdir.⁴⁰

³⁵Karam, *Târîhu 'l-Felsefe el-Yûnânîyye*, s. 27.

³⁶Heraklitos'a göre, zıtlıklar ve ayrılıklar şeylerin babası ve hâkimidir. Hastalık olmasa sağlık, çalışma olmasa dinlenmek arzulanmaz, tehlike olmadan cesaret, kötülük olmadan iyilik de olmaz. Durgunluk ölüm ve yok oluş, varlık ve yokluk art arda gelmektedir. Varoluş, art arda gelen bir ölüm, ölüm de akan bir var oluştur. Bkz. Karam, *Târîhul-Felsefe el-Yûnânîyye*, s. 31.

³⁷Karam, *Târîhu 'l-Felsefe el-Yûnânîyye*, s. 32.

³⁸Karam, *Târîhu 'l-Felsefe el-Yûnânîyye*, s. 36-37.

³⁹Varlıklardaki uyum ve oransal düzenin sayılara dayandığına inanan ve varlıkların kökenini sayılara bağlayan Pisagorcuların bu sayısal kuramları unsurlar için de geçerlidir. Unsurlar kendilerine denk düşen düzenli şekillerde oldukları inancındaydılar, küp toprağı, piramit ateşe, düzgün sekizgen havaya, düzgün yirmi yüzeyli şekil de suya denk düşmektedir. Bu dört unsuru da kapsayan ve

Pisagor ve öğrencileri, bazı rakamları özellikle mükemmel rakam dedikleri dört rakamını Evrenin ve insan bedeninin yapı ve işleyiş ilkeleri ile ahenkleştiriyor, şaşırtıcı özellikleri nedeniyle daha büyük anlamlar yüklüyor ve kutsuyorlardı.⁴¹

Pisagor öğretisindeki sayısal oranlar ve rakamların özelliklerine dayalı düşüncelerinden etkilenen Empedokles, Pisagorasçılarının öğretilerini, Thales ve Anaksimandros'un öğretileri ile birleştirerek, evrendeki her şeyin dört temel unsurdan meydana geldiği kuramını ortaya koyar. Empedokles; Thales, Herakleitos, Anaksimenes gibi evreni su, ateş ve hava gibi tek bir cevher kökenli düşüncelerine karşın, bu üç unsura kendisi de toprak unsurunu ekleyerek,⁴² öğretisini evrenin dört temel unsuru üzerine kurar.⁴³ Bu dört unsurun oluşturduğu değişim ve hareketlerdeki temel ilke; değişimlerin unsurların niteliklerinde olmaması sadece unsurların niceliklerinin oransal değişimiyle gerçekleştiği şeklindedir. Her bir unsurun en küçük parçacıkları arasında gözenekler bulunmaktadır. Bir unsurun parçacıkları diğer unsurun parçacıkları ile bu gözeneklerle giriş veya temas oluşturarak kimyasal ya da fiziksel özellikteki birleşimleri oluşturmaktadır, birleşmenin derecesi de bir unsurdaki gözeneklerin diğer unsurdaki parçacıklarla olan uyumuna bağlıdır. Dolayısıyla her bir unsorda bulunan sürekli akış halindeki parçacıkların gözenekler aracılığıyla birbirleriyle birleşmesi veya ayrışması sonucu değişim gerçekleşmektedir. Ancak burada en önemli vurgu bu değişimde unsurların niteliksel değişiminin olmaması sadece niceliksel (oransal) değişimin olmasıdır.

Empedokles, değişimi yaratan unsurlar arasındaki bu ayrışma ve birleşmeyi Yunan düşünce tarihinde ilk defa maddeden ayrı bir ilkenin varlığı ile açıklar. Dört unsurun farklı oranlarda bir araya gelerek (imitzacını) birleşmesini gerçekleştiren

düzgün şekillerin en mükemmeli olarak kabul ettikleri beşinci unsur olarak düzgün on iki yüzeyle şekildir. Bkz., Abdurrahmân Bedevî, *Rabî'ul-Fikril-Yûnânî*, Mektebetü'n-Nahda el-Mısıriyye, Kahire, 1942, s. 119.

⁴⁰ Bedevî, *Rabî'ul-Fikril-Yûnânî*, s. 107-113.

⁴¹ Galyûncî, *Kutûfun min Târihi't-Tıb*, s.176..

⁴² Abdurrahmân Bedevî, Ksenophanes'in toprağı ilk unsur olarak kabul ettiğine dair görüşlerin bulunduğunu belirtmektedir. Ancak Ksenophanes'in Evrenin çamurdan oluştuğı ve toprağın da tekrar çamura döneceğine ilişkin görüşü bir dönüşümü ifade etmek amacı taşıdığı, burada da dönüşümün kaynağını su veya su-toprak birlikteliğı olduğunu belirtmektedir. Bkz. Bedevî, *Rabî'ul-Fikr el-Yûnânî*, s. 119.

⁴³ Empedokles kendisinden önceki dönemde öne sürülen su, hava ve ateş unsurlarına toprak unsurunu eklediğı belirtmektedirler. Bkz. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, s. 269. ; Aster, Ernst, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, Çev. Vural Okur, İm Yayın Tasarım, İstanbul, 2005, s. 109-110.

(sempati) sevgi ile unsurların ayrışmasını sağlayan (antipati) nefreti değişimin ilkeleri olduğunu ileri sürer.⁴⁴ Empedokles'in geliştirdiği unsur ve ilkeler kuramı, iki asır kadar felsefi ve dini bir düşünce olarak yaşamış, kendinden sonraki felsefi düşünceleri etkilemiştir.⁴⁵

Empedokles'in kozmolojik temele dayandırdığı bu dört unsur kuramı tıbbı da yön vermiş, Antik Çağ ile Orta Çağ tıbbını derinden etkileyen dört hılt kuramının temeli olmuştur.⁴⁶ Empedokles, tıbbi yönden küçük âlem olan insana bakışı da, büyük âlemi yöneten unsur ve ilkelerin yansıması şeklindedir. Her cisimde var olan gözenekler aracılığıyla dış dünya ile ilişki kurduğu gibi, beden de bırakılan salgıları gözeneklerle algılayarak dünyasıyla etkileşimi gerçekleştirmektedir. Kan cisimlerin salgılarındaki dört unsuru gözenekler aracılığıyla algılamakta, ayırttırdıktan sonra da bedendeki benzer unsurlara hava, su, toprak ve ateş unsurlarına yönlendirmektedir. Kalbin çevresindeki kanın içinde gerçekleşen bu ayrışma ve birleşmeler sonucu düşünce oluşmaktadır. Kanı oluşturan unsurlar, doğanın unsurları olduğu için, insan bütün doğayı düşünebilmektedir.⁴⁷ Empedokles, bedenin ihtiyaç duyduğu hava, su, toprak ve ateş unsurlarının kan tarafından temin edildiği ve taşındığı için, kana özel bir önem vermektedir. Kanın tedarik edeceği bu unsurların temin edilebilmesi için kanda dengeli ve uyumlu bir karışım oluşturmaları gerekmektedir. Aynı şekilde, dört unsurun bedende oluşturduğu karışıma bağlı olarak kişinin algılama ve zekâ derecesi ile mizacı farklılık göstermektedir.⁴⁸

⁴⁴Empedokles'teki birleşme ve ayrışmayı sağlayan güç olan sevgi ve nefret, elementlerin oluşturduğu kimyasal bağlardaki yüklere bağlı çekme ve itme kuvvetlerinin etkisine benzetmek mümkündür. Bkz. Galyüncî, *Kutûfunmin Târihi't-Tıbb*, s. 176. ; Friedell, Egon, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, Çev. Necati Aça, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 1999, s.226.

⁴⁵Bedevî, *Rabî'ul-Fikril-Yûnânî*, s. 145-146.

⁴⁶Empedokles, dört unsur kuramında, kozmoloji ile unsurlar arasında analogik bir bağ kurarak hava unsurunu gök ile, su unsurunu deniz ile, toprak unsurunu dünya ile, ateş unsurunu da güneş ile ilişkilendirmektedir. Bkz. Conticelli, Valentina, ve Gabriele, Mino, "*Mikrokozmos'tan Makrokozmos'a Kan'ın Öyküsü*", Çev. Ali Kaftan, Cogito dergisi, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 37, 2003 Güz, İstanbul, s. 109.

⁴⁷Yunan tıp tarihinde bilinç ile ilgili iki farklı kuram var olmuştur, birinci kuram, Empedokles'in savunduğu bilincin kan ve kalp tarafından gerçekleştiği fikridir. İkincisi ise Alkmaeon'un savunduğu beyin merkezli bilinç kuramıdır. Bu kuramda algı ve bedensel işlevlerin sınırlar ve beyin yoluyla ve kafada gerçekleştiğini ileri sürer. Bkz. Conticelli ve Gabriele, *Mikrokozmos'tan Makrokozmos'a Kan'ın Öyküsü*, s. 109.

⁴⁸Conticelli ve Gabriele, *Mikrokozmos'tan Makrokozmos'a Kan'ın Öyküsü*, s. 110.

Pisagorculuğun önemli temsilcilerinden biri olan Alkmaeon,⁴⁹ insan beden sağlık ve hastalığın zıt niteliklerin uyumu ile ilişkili olduğunu ileri sürer. Sağlığın, kuruluk ve yaşlık, sıcaklık ve soğukluk gibi nitelikler arasındaki eşitlik ve uyum durumu olduğunu, bu dengenin bozulması durumunda hekim, bu niteliklerin dengesini yeniden kurmak ve bozulan uyumu yeniden sağlamakla yükümlü olduğunu savunuyordu.⁵⁰ Alkmaeon sağlığını; sıcaklık, soğukluk, kuruluk, nemlilik, tatlılık ve acılık gibi nitelikler arasındaki uyum ve dengeden kaynaklandığını, hastalıkların da bu nitelikler arasındaki dengenin bozulmasından kaynaklandığını savunmaktadır.⁵¹

Milattan önce beşinci yüzyılda yaşamış Demokritos'un da hocası olan Yunan filozof Leukippos atomlar, boşluk, yer ve âlemlerin sonsuzluğu tasavvurunu kurarken Pisagor'un ilkelerinden de esinlenmiştir.⁵² Leukippos'a göre madde veya varlık bölünebilir ancak bu bölünmeler sonsuza kadar gerçekleşebileceği anlamına gelmemektedir. Bir şeyin matematiksel olarak bölünebilmesinin fiziksel olarak da bölünebileceğinden farklı bir şeydir. Fiziksel bölünmenin bir sınırı vardır ve son olarak karşımıza çıkan bölünemeyecek parçalar, yani atomlar çıkar. Atomlar arasındaki ortam da boşluktur.⁵³

Eski Atomculuk ekolünün en büyük temsilcisi kabul edilen Yunan filozofu Demokritos (MÖ 460) parçalanmayan parça kuramının kurucusudur. Onun iki temel ilkesinden biri olan atomlar kuramına göre atomlar, maddenin parçalanmayan parçacıkları olduğunu, o birleşik bir hareketle kalıcı ve devamlıdır. Bu atomlar sadece şekil, hacim, konum ve düzen konusunda farklılık gösterir başka şeylerde bulunan tat, ses ve renk gibi nitelikler bulundurmaz. Atomların birleşmesinden şeyler

⁴⁹Tarihin sayfalarında ismi kaybolup geç keşfedilen Milattan önce beşinci yüzyılda yaşamış olan, Kroton'lu Alkmaion Hipokrat öncesi Yunan tıbbının gerçek babası ve en yetkin hekimi olarak anılır. Bkz., Will Durant, *Kıssatu'l-Hadâra*, Çev. Mahmud, Zeki Necîb, Darul-Cil, Beyrut, 1988, c. 7, s. 184-185.

⁵⁰Hipokrat'ın teorilerinin özellikle hıtlar kuramının temellendirilmesinde en büyük katkının Alkamion'a ait olduğu, Hipokrat'ın dört hılt teorisini Alkmaeon'un uyum kuramı üzerine inşa ettiği belirtilir. Alkmaion iklim, besin, çevre ve mizaçların hastalıklarla ilişkili olduğunu düşünmüş, bedeni dengeli gerginlikte telleri olan gitara benzetmiş, bu tellerden birinin gerginliğini artması veya gevşemesi uyumu yok etmesiyle benzerlik kurmuştur. Bkz. Galyüncü, *Kutûfun min Târihi't-Tıb*, s.177.

⁵¹Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I Sokrates Öncesi Yunan Felsefes*, s. 158.

⁵²Corc Tarâbişi, *Mu'cemu'l-Felâsife*, Dâru't-Talî'a li't-Tibâ'a ve'n-Naşr, Beyrut, 2006, s. 598.

⁵³Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I Sokrates Öncesi Yunan Felsefes*, s. 316.

oluşur, ayrılmasından da şeyler yok olur. Sonsuz boşluktaki hareketleri ise sonsuzdur ve onların hareket ve çarpışmalarından oluşumlar sonsuzca doğar ölür.⁵⁴

Efsanevi ve dogmatik söylemlerin dışına çıkarak akla dayalı düşünce ve görüşler ileri sürmesi ile felsefede Thales'i ilk filozof yapan sürecin bir benzerini, kâhin ve büyücülerden aykırı olarak sağlık ve hastalıklara akla dayalı kuramlar ileri süren Hipokrat da yaşamış ve bu yaklaşımı ile tıbbın babası unvanını elde etmiştir.⁵⁵ Hipokrat tıp ve felsefeyi birlikte ele alan Antikçağ Yunan filozoflarından farklı olarak tıba daha çok ağırlık vermiş, tıbbi bölümlerine ayırarak tasnif eden ve doğru temeller üzerine sistemleştiren ilk kişi olması nedeniyle de tıbbın babası olarak isimlendirilmiştir. Başta Hipokrat olmak üzere Yunan tabipler, tıbbın kıyas ve tecrübeye dayandırarak kendinden önceki ulusların tıbbından tamamen farklı bir forma dönüştürmüşlerdir. Bununla birlikte Yunan medeniyetinde tıp bilimi beklenmedik biçimde gelişerek çok önemli bir seviyeye taşımışlardır.

Hipokrat ve onu izleyenler hastalık nedenlerini, iç ve dış (uzak ve yakın) etkenlere bağlar. Dış etkenler iklim ve alınan gıdalar gibi beden dışı çevresel etkenleri kapsarken, iç etkenler ise denge içinde bulunması gereken dört hıltan birinin etkinliğinin azalması veya artmasıyla beden dengesinin bozulması sonucu olan hastalıklardır. Hipokrat'ın görüşüne göre bir hıltın zayıflaması ya da baskın hâkimiyeti sonucu oluşan hastalıkların tedavisi ya hıltların desteklenip güçlendirilmesi ya da zayıflatılıp atılmasıyla bozulan dengenin yeniden kurulmasıyla mümkündür.⁵⁶

Hipokrat öğretisinin temelini oluşturan hıltlar kuramı, bugünkü fizyoloji kavramının türediği ve insan doğası anlamındaki “Physis”⁵⁷ doğa düşüncesi üzerine

⁵⁴Tarâbîşi, *Mu'cemu'l-Felâsife*, s. 307.

⁵⁵Hipokrat'a kadar tıp din ile sıkı bir bağ içindeydi, hastalıkların tedavileri Asclepius heykelinin kâhinleri tarafından yürütülmekteydi. Tedavi yöntemleri, denenmiş birkaç ilacın karışımı, korku etkili ayinler, hastanın hayallerine etki ederek uçuran büyülü ritüellere, manyetizmaya ve uyuşturucu kullanımına dayanmaktaydı. Tıbbi dini temellere dayandırmayan Asclepius'un diğer izleyicileri ise uygulamalarında dini kullanmayı ve hastaları mucizelerle tedavi ettiklerini iddia etmeyi reddediyorlardı. Her iki tıbbi akımın destekçileri ilmi kökenlerini Asclepius'a dayandırsa da, dünyevi tıp ile dini tıp birbiriyle rekabet etmekte birbirini geçmeye çalışmaktaydı. Bkz. Durant, *Kıssatu'l-Hadâra*, c. 7, s.184.

⁵⁶es-Sircânî, *Kıssatu'l-'Ulûmi't-Tıbbiyye fi'l-Hadâra el-İslâmiyye*, s. 21-22.

⁵⁷Physis doğadır. Her cismin varlığı için ideal bir ortamı vardır, canlılar için de canlılığın devamı için dış ve iç ideal ortamı da ifade eder. Bugün bedensel iç denge (Homeostaz) ile ifade edilmektedir, bu

kuruludur. Hipokrat ve Galen'in kitaplarında sıkça geçen "Physis" düşüncesinde bütün beden bir bütüncüllük içinde olduğu, organların tamamı da bu yüce bütünlüğe hizmet eden eylemlerle mükemmelliğe yaklaştırdığı, organların bütüncüllükten uzak bağımsız eylemleri ise hastalıklara neden olduğu belirtilmektedir.⁵⁸

Hipokratik tıptaki doğa kuramı, Pisagorcuların dört sayısına yüklediği kutsallık, Alkmaeon'un nitelikler, Empedokles'in dört unsur kuramı gibi filozofların evren ve matematik görüşleriyle yakından ilişkilidir. Empedokles'in su, hava, toprak ve ateş olarak dört ile sınırlanan unsurlara denk olarak sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik niteliklerini barındıran kan, balgam, safra ve sevde olarak dört hılt ile sınırlandırılmıştır.⁵⁹ Daha sonra Hipokrat'ı izleyenler elementler, hıltlar, organlar ve mizaçlar arasında da ilişkiler öne sürmüşlerdir. Örneğin; niteliği sıcaklık olan ve kalpten köken alan kan, beyne hükmeder; kuruluk niteliğini taşıyan safra, karaciğerden köken alır ve öd kesesine hükmeder; beyinden köken alan ve soğukluk niteliğindeki balgam akciğere hükmeder; dalak kaynaklı sevde ise nemlilik niteliğini taşır ve mideye hükmeder. İnsanın tabiatı da baskın olan hıltta göre oluşmaktadır. Kanın baskın olduğu kişilerde demevi, safranın baskınlığında safravi, sevdenin baskın olduğu kişilerde de sevdevi karakteri oluşmaktadır. Daha sonra da birden fazla hıltın yanı sıra nemlilik-sıcaklık, kuruluk-sıcaklık, nemlilik-soğukluk, kuruluk-soğukluk gibi birden fazla niteliğin belirgin olduğu karma mizaçlar da tanımlamışlardır.⁶⁰

Hipokrat tıbbındaki bu dört mizaç kuramı, tıbbi bir terim olmanın yanında, bir karakter tanımı olarak kabul görmüş, şairlerin eserlerinde görülecek kadar tabip

da beden için düzen ve uyumunu koruyan sinir ve endokrin sistemlerinin çevre ile olan etkileşimine karşılık gelmektedir. Ancak yaşamın sırrını buldukları bu beden doğası düşüncesi analiz edilemeyen tamamen felsefi bir düşünce idi. Hayat physis ile çevre arası etkileşimdir, beden ile çevre iki ucu olan bir bütün olduğuna inanmaktaydılar.

⁵⁸Galyûncî, *Kutûfun min Târihi't-Tıb*, s. 183-184.

⁵⁹Hipokrat'ın hıltlar kuramı, Empedokles'in dört unsur kuramı ile Alkmaeon'un nitelikler kuramının bir araya getirilmesi ile yapılan bir sentezdir. Ancak, Empedoklesin görüşünde kan, beden için ihtiyaç duyduğu dört unsur ve nitelikleri temin edip ulaştırılan temel unsur olarak büyük bir öneme sahipken, balgam, sarı ve siyah safra salgıları besinler yoluyla alınan ancak sindirilemeyen, beden tarafından kullanılmayan ve hastalıklara neden olabilen atık maddelerdir. Bedenin ihtiyaç duyduğu dört unsur ve nitelikler sadece kan ile sağlanmaktadır. Hipokrat'ın kuramında ise atık olarak kabul edilen bu üç salgıya kan da eklenerek ideal olan dört sayısına ulaşılmıştır. Bkz. Conticelli ve Gabriele, *Mikrokozmos'tan Makrokozmos'a Kan'ın Öyküsü*, s. 112.

⁶⁰Galyûncî, *Kutûfun min Târihi't-Tıb*, s. 184.

olmayanların arasında da yayılmıştır. Dört hılt kuramı mikrobun keşfedildiği ve bakteriyoloji biliminin ortaya çıktığı on sekizinci yüzyıla kadar tıbbın temeli olarak varlığını sürdürmüştür.

Platon Demokritos'un ifade ettiği şekliyle atom teorisini kabul etmese de, Empedokles'in ileri sürdüğü dört unsurun, atoma benzer küçük parçacıklarının varlığını savunmaktaydı. Geometriye olan ilgisi ile bu unsur parçacıklarının üç boyutlu düzgün matematiksel şekillerden oluştuğu kanaatindeydi. Toprak unsuru küp, hava sekiz yüzeyle, ateş dört yüzeyle, su ise yirmi yüzeyle şekillerden oluşmaktaydı. Bütün bu şekillerin yüzeylerini iki çeşit üçgenlerden oluşturmak mümkündür. Platona göre, bu üçgenler tabiattaki esas parçacıkların gerçeğini temsil etmektedir, yaygındır ve bütün boşlukları doldurmaktadır. Bu üçgenler farklı terkiplerle yeni geometrik şekillere dönüşmeye de yatkındır.⁶¹

Aristoteles, madde düşüncesinden önce, bir ilk varlığın olduğunu kabul eder. Ancak bu ilklilik maddenin varlığına temel oluşturmaktan çok uzaktır. Empedokles'in unsurlarını bu sınırlanmayan ilk varlık ile dokunulabilen âlem arasında aracı unsurlar olduğunu kabul eder. Aristoteles Anaksimandros'un değişimin anahtarlarının sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluk niteliklerinden kaynaklandığı, unsurların bu nitelikler tarafından oluşturulduğu fikrini desteklemektedir. Suda hissedilen soğuk ve ıslak nitelikleri gibi her unsur bu niteliklerin ikisine sahiptir. Zaten her unsur sahip olduğu bu niteliklerden birinin değişimiyle başka unsura dönüşmesi mümkün olmaktadır. Sahip olduğu nemlilik niteliğinin kuruluğa dönüşmesiyle soğuk ve nemli olan su, soğuk ve kuru toprağa dönüşebilmektedir.⁶²

Roma çağı ve Romalıların ve en önemli hekimi olan ve İslam tıbbıyla (dolayısıyla İbn Sînâ ile de) en ilişkili olan Galen (130-200),⁶³ Roma çağında

⁶¹ Philip Ball, *El-Anâsır*, Çev. Ahmed Şekl, Müesseset Hindâvi li't-Ta'lim ve's-Sakâfa, Kahire, 2016, s. 16-17. ; Platon, *Timaios*. Çev. Erol Güneş ve Lütfi Ay, Cumhuriyet Dünya Klasikleri Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 2001, s. 59-65.

⁶² Ball, *El-Anâsır*, s. 14-15.

⁶³ Galen'in tıp dünyasındaki konumu ile ilgili olarak:

- Ortaçağın tıp alanındaki Papası ve Rönesans'ın anatomist ve fizyologlarının akıl hocası olarak kabul edilen Galen kadar hiç kimse tıp tarihindeki anatomi, fizyoloji, terapötik ve felsefe kavramlarını etkilememiştir, Bkz. Magner, *A History of Medicine*, s. 121.
- İbn Haldûn, "Tıp sanatının öncüsü Galen'dir, onun eserleri de kendinden sonraki bütün tabiplere rehberlik eden ana eserlerdir." Saptamasında bulunmuştur. Bkz. es-Sircânî, *Kıssatu'l-'Ulûmi't-Tıbbiyye fi'l-Hadâra el-İslâmiyye*, s.24.

yaşamış bir Yunandır. Ad ve bilimsel konum bakımından Hipokrat'tan sonra geldiği, Hipokrat'ın eserlerini derleyerek kaybolmasını engellediği kabul edilmektedir. Tercüme çağında, eserleri tercüme edilerek İslam dünyasına girmesi sağlanmıştır.⁶⁴

İbn Sînâ sistematik tıbbın babası kabul edilen Galen'e büyük bir hayranlık duyarak övgüde bulunmaktadır, *el-Kânûnfi't-Tıbb* adlı eserinde Galen'e 300 kez atıfta bulunmaktadır. İbn Sînâ, Galen'in fikirlerine büyük değer ve önem vermekle beraber, farklı düşündüğü, ayrıldığı ve eleştirdiği fikirleri de bulunmaktadır. Eserinde çokça alıntı yapmasına rağmen İbn Sînâ kendi gözlem ve deneyimlerine dayalı eleştirel düşünce yöntemi ile diğerlerinde olduğu gibi Galen'in de tıp ile ilgili yazdıklarını revize etmiş, birçok fikir ve yenilik getirmiş ve sistemleştirmiştir. İbn Sînâ, Galen'in bazı ilaçlar, ağrı ve nabzın fizyolojileri, tendon ve sinirlerin doğaları ile ilgili görüşlerinden farklı düşünmektedir, konumuzla alakalı olarak da zihin ve beden ayrılığı fikriyle de Galen'den ayrılmaktadır.⁶⁵

Galen, eklektik bir hekim olmasına rağmen öncüsü Hipokrat'a ilahi bir nitelik atfediyor ve özel bir konum tanıyordu. Hipokrat için "hem hekim hem de filozof olan bizlere doğanın işleyişini ilk tanımlayan kişidir" diyordu.⁶⁶ Bir makaleden oluşan "Hipokrat Görüşüne Göre Ustukuslar Kitabı" adlı eserinde oluş ve bozulmuş kabul eden cisimleri oluşturan ateş, hava, su ve toprak olan dört temel (birincil) unsurun, insan bedenini tanımlamaktan uzak olmaları nedeniyle, insan ve kan taşıyan bütün hayvanların oluşumunu daha yakından tanımlayan kan, balgam, sarı ve siyah safra hıltlarından oluşan ikincil unsurlara ağırlık vermiştir. Ayrıca üç makaleden oluşan *Mizaç Kitabı*'nın ilk iki makalesinde de hayvan bedenlerinin mizaç çeşitlerini,

• İbn Ebi Usaybia, "birçok millet tarafından bilinen ve ünlenen Galen'in büyük usta tabiplerin sonuncusudur. Tıp sanatında ona eşit olmak bir yana ona kimse yaklaşamaz. O tıp sanatının güzelliklerinin solduğu ve şarlatan tabip söylemlerinin çok arttığı bir dönemde sorumluluğu üstlenerek onların görüşlerini çürütmüş, Hipokratı ve izinden gidenlerinin görüşlerini destekleyip güçlendirmiştir. Tıp sanatının gerçeklerini ve inceliklerini açıklayan eserler yazmıştır. Kendinden sonra gelen tabipler arasında onun konumuna yaklaşan bir tabip de gelmemiştir. Bkz. İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ' fi Tabakâti'l-Etibbâ'*, s. 307.

⁶⁴es-Sircânî, *Kıssatu'l-'Ulûmi't-Tıbbiyye fi'l-Hadara el-İslâmiyye*, s. 24.

⁶⁵ Sajjad Sadeghi, Farzaneh Ghaffari, Ghazaleh Heydarirad ve Mehdi Alizade. "Galen's place in Avicenna's *The Canon of Medicine*", *Journal of Integrative Medicine*, Cilt:18, Sayı:1, 2020, Sayfa 21-25.

⁶⁶ Arthur John Brock, *Galen On The Natural Faculties*, William Heinemann Ltd, Londra, 1952, s. Xxv.

sayılarını ve her bir mizacı gösteren delilleri Hipokrat'ın görüşlerine yer vererek ele almıştır.⁶⁷

Hastalıklar ile ilgili olan görüşlerinin çoğu, Hipokrat'ın "Hıltlar Teorisi" temelini oluşturan Galen'e göre hastalıklar, kan, balgam, siyah ve sarı safra hıltlarından birinin (diskrazi) baskın olması sonucu oluşmaktadır.⁶⁸ Galen'in fizyoloji sistemine göre sindirilen besinlerin faydalı kısımları kilüs olarak bağırsaklardan portal ven aracılığıyla karaciğere taşınmakta, bu besinlerin karaciğerde koyu venöz kana dönüşerek kan üretiminin sürekliliği sağlanmaktadır.. Böylece dokular bu kandan ihtiyaç duydukları besini çekmektedir, besinlerden arta kalan yararsız kısımlar ise dalak tarafından (sevde) siyah safraya dönüştürülmektedir.

Galen'in fizyoloji sistemi, kan oluşumu, solunum, kalp atışı, arteryel nabız, sindirim, sinir fonksiyonu, embriyoloji, büyüme, beslenme ve sindirim kavramlarını içermektedir. Galenik fizyolojide hayati fonksiyonları yöneten güçler de Platonun üç katmanlı bitkisel, hayvani ve akli ruh (nefs) öğretisine dayanmaktaydı. Kozmosun nefesi olan hava üç temel organ olan karaciğer, kalp ve beynin doğuştan gelen yetenekleriyle geliştirilmekte ve toplardamarlar, atardamarlar ve sinirlerle dağılmaktadır.⁶⁹

Galenik sistemde pnöma (ruh) karaciğer tarafından formlaştırılmakta, böylece büyüme ve beslenmeyi sağlayan besleyici ruha dönüşmekte ardından toplardamarlar aracılığıyla dağıtılmaktadır. Kalp ve atardamarlar da kendilerinde var olan sıcaklık ile bu yaşamsal ruhu dağıtarak bedeni sıcak ve canlı tutmaktadır. Duyu ve hareketin gerçekleşmesini sağlayan hayvansal ruhun oluşumu da beyinde gerçekleşmekte ve sinirler ile dağılmaktadır.⁷⁰

Akciğerlerde gerekli beslenmeden sonra solunan hava pulmonerven ile kalbe getirilmekte, solunan ve kalbe iletilen bu hava kalple etkileşiminden sonra arterler yoluyla vücuda dağılmasıyla canlılığı besleyen buharlılık ve incelik nitelikleri arteryel kan ile taşınmış olmaktadır. Galen'in sisteminde Hıltlar kuramının tamamen somutlaştığını görmek mümkündür. Galenik sistemde, bütün hastalıkların kökeni ve

⁶⁷İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu 'l-Enbâ' fi Tabakâti 'l-Etibbâ'*, s. 348.

⁶⁸Brock, *Galen On The Natural Faculties*, s. xxxii-xxxiii.

⁶⁹Magner, *A History of Medicine*, s.125.

⁷⁰Magner, *A History of Medicine*, s.125.

oluşumu hıtlar kuramıyla açıklanabilmekte, bütün klinik bulgulara akla uygun bir izah yapılabilmektedir. Galen'e göre hıtlar, kalpteki yavaş yanmanın oluşturduğu doğal ısının etkisiyle besinlerin dönüşümü sonucu oluşmaktadır. Doğası daha sıcak olan besinler safra üretmeye eğilimli iken doğası soğuk besinler aşırı balgam üretirler. Safranın fazlalığı "sıcak hastalıklara", balgam fazlalığı da "soğuk hastalıklara" neden olmaktadır.⁷¹

Galen, dört hıtlın özelliklerini temsili bir örnekle tanımlayarak; safrayı iyi ahlaklı aynı zamanda huysuz bir kadına benzetir, dilinin uzunluğu ve hızlı öfkelenmesiyle zarar verse de büyük bir felaket oluşturmadan geri adım atar. Kanı da kuduran köpeğe benzetir, bu köpeğin insanın evine girmesi durumunda çözüm ya çıkarılması ya da öldürülmesiyle mümkündür. Balgamın bedendeki etkinliği durumunu ise, gaddarlığı ve zulmünden korkulan bir kralın bir eve (misafir) gelmesine benzetir, o kırılmaz, kızdırılmaz, zarar verilemez olduğu için o ancak dostça çıkarılabilir. Bedendeki sevde ise, kendinde olmayanın evhamını kuran kindar insana benzetir, bir süre sonra saldırganlaşarak kötülüklerin en şiddetlisini yapar, onun tekrar döndürmek için zor bir uğraş gerektirir.⁷²

Yunan kaynaklı mizaç kuramına birçok yönden benzerlik gösteren Hint ve Çin tıbbındaki mizaç anlayışı, yaşandığı medeniyetlerin inanç sistemlerinin unsuru olması nedeniyle tarihsel gelişmelerin ve felsefi tartışmaların dışında kalması doğaldır. Bununla birlikte, Felsefi ve tıbbi anlam ve içeriği olan Mizaç kavramında olduğugibi, kuram olarak mizacın hem felsefi hem de tıbbi yönden birbirini tamamlayan iki seyir halinde tarihsel gelişim göstermektedir. İbn Sînâ'nın esinlendiği Hipokratik mizaç kuramının tarihsel gelişim sürecinde kayda değer iki husus tespit etmek mümkündür; Birincisi, daha önce altyapı ve dayanak bakımından inanç, mitoloji ve büyü ögesi olan mizaç, felsefi zemine çekilerek akli bir dayanağa kavuşturulması yönündeki gelişimidir. İkincisi ise, insan ve kainatın aynı kökten olduğu kabulü ile kainatı oluşturan ve arkhe olarak tanımlanan ilk maddenin neliği ile başlayan ve hıtlara varan mizaç kuramının içerik yönünden geçirdiği gelişim sürecidir. Thales'in suyu, Anaksimenes'in havayı, Herakleitos'un ateşi Arkhe olarak

⁷¹Magner, *A History of Medicine*, s.126-128.

⁷²İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ' fi Tabakâti'l-Etibbâ'*, s. 345.

kabul etmeleri ve Empedokles'in bunlara toprak unsurunu ekleyerek dört unsur kuramına ve bu kuramın bedendeki karşılığı olan dört hilt kuramının Hipokrat tarafından tıbbi bir kurama dönüştürmesi sürecidir.

1.2.4. Yunan Tıbbının İslam Coğrafyasına girişi

Yunan tıp ve felsefesinin geçirdiği evreler ve vardığı aşamaların yansıdığı, İbn Sînâ'ya kaynaklık eden tıbbi ve felsefi eserlerin İslam öncesi ve İslam'ın ortaya çıkışından sonra Ortadoğu coğrafyasına aktarılmasını sağlayan tercüme hareketleri, Yunan düşüncesinin İslam dünyasına ulaşmasını sağlamış, düşünce hayatını etkilemiş, birçok düşünce insanı ve filozofun düşünce sistemine yön vermesine neden olmuştur.

Yunan kültürünün yayılmasında en etkili tarihsel süreç, Büyük İskender'in (ölüm M.Ö. 323) fetihleri sonucu Batı Asya ve Mısır'da başta İskenderiye, Antakya, Nusaybin ve Cündişapur olmak üzere bölgede Yunan ve Helen medeniyetinin yansıdığı merkezlerin kurulması ile olmuştur. İslam'ın ortaya çıkışından önce Süryaniler, Yunan öğretisi ve ilimlerini Süryaniceye çevirmiş, dini ve mezhepsel baskılar nedeniyle Yunan bilginlerinin memleketlerini terk edip doğuya yönelmeleri ve er-Ruha (Urfa) şehrinde okullarını kurarak yerleşmeleri, Süryanilerin söz konusu tercümelerinde yardımcı bir etken olmuştur.

Doğu Roma İmparatoru Zeno 489 yılında (Nesturilerin kurduğu) Er-Ruha'daki okulu kapatması sonrası, bu okulun âlimleri Nusaybin'e giderek Yunan felsefesi ve Yunan tıbbi ile ünlenen Nusaybin okulunu kurmuşlardır. Doğu Roma İmparatoru Justinianus 529 yılında Atina okulunu kapatınca da okulun bilginleri doğuya göç etmiş, Pers Hükümdarı Enuşirvan'ın bimaristan ve tıp okulu kurduğu Cündişapur'a yerleşmişlerdir. Yunan bilginlerin Cündişapur'a yerleşmesinden sonra, Cündişapur'un tıbbi çalışmaları dünya çapında bir ün kazandırmıştır.⁷³

Arapçaya çeviri hareketinin ilk kökleri ise Emevi döneminin başlarına uzanır, Emevi sultanı Yezid oğlu Halid (öl: 704) Mısır'da ikamet eden ve Arapça bilen

⁷³ Saîd Abdulfettâh Âşûr, Abdulhamîd Sa'd Zağlûl ve Ahmed Muhtâr El-İbâdî, *Dirâsâtün fî Târîhi'l-Hadâra el-İslâmiyye el-'Arabîyye, Dâru'l-Ma'rife el-Câmi'iyye, Kahire, 1996, s. 82-83.*

Yunan filozoflarından Yunanca ve Kıpti dillerindeki eserlerin Arapçaya çevrilmesini isteyerek İslam tarihindeki ilk dilden dile çeviri hareketini başlatmıştır.⁷⁴

Emeviler döneminde sultanların bireysel çabalarıyla yürütülen ancak, destekleyen sultanın ölümüyle zayıflayıp solan Arapçaya tercüme faaliyetleri, Abbasi sultanlarının cesaretlendirmeleri ve destekleriyle genişlemiş ve güçlenmiştir. Bu nedenle tercüme döneminin kökeni daha çok Abbasi dönemine bağlanmaktadır. Abbasi halifeleri hiçbir millet ve inanç farklılığı gözetmeksizin yeni başkentleri Bağdat'ın kapılarını bilginlere açmaları, onlara cömert davranmaları, onurlandırmaları ve cesaretlendirmeleri sonucu Cüdişapur, Harran, Nusaybin gibi eski ilim ve düşünce merkezlerinden birçok âlimin Bağdat'a yönelmesine sebep olmuştur. Yunan, Fars ve Pehlevi dillerinden Arapçaya çeviri konusuna özel olarak ilgilenen Halife Ebu Cafer el-Mansur döneminde Huneyn Bin İshak tıp alanında Hipokrat ve Galen'in kitaplarını çevirmiştir. Bunun yanında birçok mütercim Yunanca, Süryanice, Farsça ve Pehleviceden Arapçaya çeviriler yapmıştır. O dönemde İslam'ın Yunan Medeniyetinin merkezi konumundaki Rum topraklarında genişlemesi, Müslümanların Yunan eserlerine daha kolay ulaşmasını sağlamıştır. Bağdat'ta bilginlerin sayısı artınca Harun Reşid, bünyesinde öğretici ve öğrencilerin toplandığı bilimsel akademi niteliğindeki Beytulhikme'yi (Bilgelik Evi) kurmuş, Küçük Asya, İstanbul, Mısır ve Şam'dan gelen kitaplarla zenginleştirmiş, böylece mütercimlerin, birçok bilim ve sanat dallarındaki temel eserlerin Arapçaya çevirmeleri sağlanmıştır.⁷⁵ MS 815 tarihinde bir milyon kitabı olan bir kütüphane kurulmuştur.⁷⁶

1.3. Mizaç Kavramı ve Altyapısı

1.3.1. Kelime anlamıyla mizaç

Hem felsefi hem tıbbi hem de psikolojik bir karşılığı olan mizaç kelimesi, günümüzde genellikle yaradılış anlamıyla, bireylerin ruhsal tutumlarını ifade etmek için kullanılmaktadır. Mizaç kelimesinin sözlüklerdeki karşılığı da günlük kullanıma uygun olarak; kişiliğin temelini oluşturan biyolojik ve ruhsal etkenler, bir bireyin

⁷⁴ Abdulhamid Âşûr ve El-İbâdi, *Dirâsâtün fi Târîhi'l-Hadâra*, s. 85.

⁷⁵ Abdulhamid Âşûr ve El-İbâdi, *Dirâsâtün fi Târîhi'l-Hadâra*, s. 88.

⁷⁶ Cumhuriyet, *Tıbbın Öyküsü*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2020, s. 99.

kişiliğinin temel nitelikleri, kişiliğin yapısını belirleyen özellikle biyolojik etkenlerin oluşturduğu özelliklerin bütünüdür şeklinde tanımlanmaktadır.⁷⁷

Mizaç kelime anlamıyla Arapça (mastarı imtizaç olan) m-z-c fiilinden türeyen, bir şeyi oluşturan unsurların birbiriyle temas ederek etkinleşmesi sonucu meydana gelen karışımı ifade eden isimdir. Karıştırmak anlamıyla Türkçeye de geçen mezcetmek kelimesi az kullanılsa da bu fiilden köken alan mizaç sözcüğü karışım anlamında değil, bireylerin hem ruhsal hem de fizyolojik yapılarını ifade eden bir anlamda kullanılmaktadır.

Kelime anlamıyla mizaç Arapça sözlüklerde farklı ifadelerle tanımlanmaktadır:

Tacül-Arus sözlüğü mizacı, “karışıma katılandan her birinin hem karışan hem de karışılan olduğu durumun gerçekleştiği bir şeyin başkasıyla karıştırılması” olarak tanımlamaktadır.⁷⁸ *Lisanül-Arab* sözlüğü de, Mizacı oluşturan bileşenlerden her birinin (etkinlik ve edilgenlik bakımından) hem bileşen hem de bileşilen olması nedeniyle her bileşen diğeri için hem mizc hem de mizaçtır demektedir.⁷⁹

Çağdaş Arap Lügat Sözlüğünde, Mizacın m-z-c fiilinden türediği, karmak anlamını taşıdığı bu fiilin bi, fy veya ma’ edatlarıyla kullanıldığını açıklanır. Boyaların karışımı veya süt ile kahvenin karışımı gibi “iki sıvının veya sıvı ile katı maddenin homojen bir karışım oluşturmak üzere bileşik oluşturması” durumunu mizaca örnek gösterirken, yağ ve su karışımının mizaç tanımına uygun olmadığı belirtilir.⁸⁰

el-Kâmûsu'l-Muhît, kelime anlamı karışım olan mizacın ayrıca “bedene yüklenen tabiatlar” anlamının bulunduğunu belirtir.⁸¹

Almaany sözlüğünde mizaç, eskilerin bedende bir unsurun diğerlerine baskın olması sonucu ortaya çıkan “bedeni ve akli özel bir yatkınlıktır”. Bu unsurlar da kan,

⁷⁷ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yay., İstanbul, 2004, s. 361.

⁷⁸ Muhammed Murtazâel-Hüseyinî ez-Zebîdî. *Tâcu'l Arûs min Cevâhiri'l Kâmûs*. Düz.Hüseyin Nassâr, Cilt 6/43 Matba'atu Hukümetil Kuveyt, Kuveyt, 1969, c. 6, s. 212-214.

⁷⁹ Cemâleddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Thk. Muhammed Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasballah ve Muhammed Hâşim eş-Şâzilî, Daru'l-Ma'ârif, Kahire, tsz., s.4191.

⁸⁰ Ahmed Muhtâr Umar, *Mu'cemu'l-Luğa el-'Arabîyye el-Muâsıra*, Âlemul Kitâb, Kahire, 2008, s.2091-2092.

⁸¹ Mecededdîn el-Fîrûzabâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2008, s. 1528.

safra, sevde ve balgam olduğu için mizaçları da demevi, safravi, sevdavi ve balgami olmak üzere dört olarak tanımlamışlardır.⁸²

Tıbbi ve felsefi bir terim olarak mizaçlar, kazanılmış veya kalıtımla elde edilen istidâtların meydana getirdiği tab'lardır.⁸³ Unsurların bazı geçimsiz kısımlarının birbiriyle teması sonucu, her birinin geçimsiz kısmı diğerinin direncini kırmasıyla ortaya çıkan benzer yapıları bir niteliktir.⁸⁴

el-Kefevî, *Mu'cem*'inde bir şeyin mizacı, o şeyin olduğu karışımı tanımlayan bir isimdir, toplulukların belirgin olduğu şeyle isim alması gibi. Bedenin mizacı ise safra, sevde, balgam ve kandan oluşan ve her birine ait niteliklerin karışımıdır.⁸⁵

1.3.2. Felsefi bir terim olarak mizaç

Her birinin etkin niteliğinin diğerinin etkinliğini kıldığı uyumsuz unsurların bir araya gelen bölümlerinin etkileşimi sonucu ortaya çıkan "eş yapıları niteliktir". Parçaları temas eden uyumsuz unsurların etkileşimi ve her biri diğerinin niteliksel direncini kırarak oluşan benzer niteliktir.⁸⁶

⁸² <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B2%D8%A7%D8%AC/>
Almaany, (Erişim tarihi: Şubat 4, 2021).

⁸³ Tab': Bir türün mükemmelleştiği türsel formudur, tabiat kavramından daha kapsamlı da olabilmektedir. İnsandaki altıncı parmak gibi bazı durumlar tabiata uygun ancak tab'a uygun olmadığı kabul edilir. Tab' genel (külli) tabiata uygunluk değil kişisel tabiata uygunluğa göre değerlendirilir. Bkz. İbn Sînâ, Ebu Ali Elhüseynî "Risâletün f'il-Hudûd" Tis'u Resâil fi'l-Hikme ve't-Tabî'iyât içinde, Dâru'l-'Arab li'l-Bustânî, Kahire, tsz., s.86.

Tab' karakter, nakşedilen, kazılan belirtidir. Maden, taş veya tahtaya (tab edilen) kazılan bir im gibi bir şahsı veya bir nesneyi farklı kılan ayrıştırıcı özelliştir. Bkz. Sillamy, Norbert, *el-Mu'cemu'l-Mevsûi fi İlmi'n-Nefs*, Çev. Vecîh As'ad, Menşûrât Vizâret es-Sakâfa, Şam, 2001, s.1532.

Tab' insanın varolduğu yaradılıştır. İnsanın vasıflandığı Ahlaki ve psikolojik yetilerin toplamıdır. Hulk, tabiat ve seciye ile aynı anlamda da kullanılır. Tab' şuuru ve iradesi olan ile olmayanları kapsarken, tabiat sadece iradesiz varlıklarda kullanılır, bu yüzden tab' hem tabiata eş anlamlı hem de daha kapsamlıdır. Bkz. el-Hifnî, Abdulmun'im, *el-Mu'cemu's-Şâmil li-Mustalahâti'l-Felsefe*, Mektebet Medbûli, Kahire, 2000, s.491.

Psikolojik olarak mizaç unsurların kısımlarının birbirine karışmasından ibarettir. Kimi zaman mizaç adı bireyin belirginleştiği psikolojik yatkınlıklar anlamında kullanılır (zor mizaçlı gibi), ancak genetik ve kazanılmış psikolojik durumlar mizaç değil tab'dır. Bkz. Salîba, Cemîl *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, Dâru'l-Kitâb el-Lübânî, Beyrut, 1982, s. 365-366.

⁸⁴ Abdulmun'im el-Hifnî, *el-Mu'cemu's-Şâmil li-Mustalahâti'l-Felsefe*, Mektebet Medbûli, Kahire, 2000, s. 788.

⁸⁵ Ebul-Baka Eyyûb Bin Musâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furûk el-Luğaviyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998, s.869.

⁸⁶ Ali B. Muhammed B. Ali el-Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'd-Deyyân li't-Turâs, Kahire, tsz., s.270.

1.3.3. Tıbbi bir terim olarak mizaç

Kişiye özgün bedensel ve akli yatkınlıktır. Eskiler onu kan, safra, sevde ve balgamdan oluşan dört hıltın dönüşümlerine bağlarken, yeniler de onu tiroid bezi gibi endokrin bezleri salgılarının etkisine dayandırır. İnsanların mizacı farklıdır, asabi mizaçlı, sert mizaçlı, değişken mizaçlı, mizaçların zıtlaşması, mizaca bağlı çalkantılar.⁸⁷

1.3.3. Psikolojik bir terim olarak mizaç

Psikolojik bir terim olarak mizaç; kişiliğin oluşumunda etkili olan biyolojik, psikolojik ve fizyolojik özelliklerdir. Örneğin bireyin sakinlik ve hareketliliği mizacın fizyolojik durumunu belirler. Mizacı tanımlarken arka planı oluşturan biyolojik etkenler ile sonradan kazanılmış etkenleri de saymak gerekmektedir. Ancak mizaçtan söz edilirken genellikle birincil etkenlerle algılanmaktadır. Bazen mizaç ve tab' kavramları birbirine karışmaktadır, mizaç karakteri tanımlayan bir kavram olmayıp tab'ın köken aldığı biyolojik ve psikolojik arka plandır.⁸⁸

İbn Sînâ mizacı, "birbirine zıt nitelikleri olan ve birbiriyle daha çok temas sağlamak için en küçük parçacıklar halindeki unsurların birbirleriyle etkileşmeleri sonucu birleşimin toplamından oluşan ortak bir nitelik" olarak tanımlamaktadır.⁸⁹ Mizaçların en uygun olanını ise, zıt yönlere meyletmeyen bir niteliğin oluştuğu, onu meydana getiren basit öğelerin nitelik ve nicelikleri yönünden denk olduğu mizaç olarak ifade etmektedir.⁹⁰

⁸⁷ Umar, *Mu'cemu'l-Luğa el-'Arabîyye el-Muâsıra*, s. 2092.

⁸⁸ Sillamy, *el-Mu'cemu'l-Mevsûî fî İlmi'n-Nefs*, s. 2393.

⁸⁹ Ebu Ali Elhüseyin İbn Sînâ, *el-Hayevân, eş-Şifâ'*, Et-Tabîiyat içinde, Thk. İbrahim Medkûr, Menşûrât Mektebet Ayetullah el-Uzmâel-Mar'aşien-Necefî, Kum, H-1406, s. 192.

⁹⁰ Ebu Ali Elhüseyin İbn Sînâ, *el'İşârât vet'Tenbîhât*, Thk. Müctebâ Ez'zâri'i, Müesseset Bostân li'l-Kitâb, Kum, H.1434, s. 229.

2. İBN SİNÂ'DA MİZAÇ VE MİZACIN OLUŞMASI

Tabiat âleminde mizaçların oluşumundaki temel ilke farklı ve yeni niteliklerin ortaya çıkmasıdır.⁹¹ Bu âlemdeki oluşlarla gerçekleşen çeşit ve sayıca çokluğun, doğrudan ilk sebepten sâdır olmasının mümkün olamayacağını savunan İbn Sînâ, çeşitlilik ve sayısal anlamda çokluğa yatkın olan ustukusların oluşumu ay küresine varana dek semavi varlıklar olarak akılların silsile şeklindeki varlıklarını tamamlaması ile mümkün olabilmektedir. Çeşitlilik ve çokluktan başka bozuluşa yatkın varlıklar olan ustuksal cisimlerin ilke ve sebeplerinin de hareket ve değişimi kabul eden varlıklardan olması gerektiğinden, temel unsurların varlığı ancak semavi kürelerin sayılarını tamamlamasından sonra gerçekleşebilmektedir.⁹² Yeni niteliklerin sûret bulacağı unsurların köken alacağı ilk unsurlar, sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluk olan dört temel niteliğin (sıcaklık ile kuruluğun ateş, sıcaklık ile nemliliğin hava, soğukluk ile nemliliğin su ve soğukluk ile kuruluğun toprak olarak) unsurlaşması sonucu, yeni nitelikli sûretlere sahip mizaçlar için temel altyapı hazır hale gelmektedir. Tabiat âleminde, bileşik cisimlerin oluşması etken (felekî) kuvvetlerin⁹³ etkilemesi ile bileşiği oluşturan bileşenlerin kaynaşip birleşmesiyle gerçekleşmektedir. Zira bileşenler etken kuvvet olmadan sadece cisim olmalarından dolayı birleşmiş olmaları durumunda bir araya gelen her iki cisim kaynaşma ve bileşik oluşturmaları zorunlu olurdu.⁹⁴

2.1. İbn Sînâ'ya Göre Mizaçların Oluş Mekanizması

İbn Sînâ, evrenin bir parçası olan insanın evrenle aynı unsurlardan oluştuğu ve aynı ilkeler tarafından yönetildiği anlayışını temel alan doğa felsefesine uygun olarak, cansız ve canlı bütün varlıkların kökenlerini, var olma süreçleri, aralarındaki etkileşimi ilk varlıktan başlayarak indirgeyen sistematik bir yöntemle ele almaktadır. İlk ve zorunlu varlıktan başlayıp hiyerarşik bir düzende seyreden ve feyzlerle

⁹¹ Ebu Ali Elhüseyin İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât fi'l-Hikme'l-Mantikiyye ve't-Tabî'a el-İlâhiyye*, Matba'atü's-Sa'âde, Mısır, H.1331, s.247.

⁹² İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s.459-460.

⁹³ Ustukusların ortak olduğu maddeleri ve farklı olduğu sûretleri bulunmaktadır. Ustukusların sûretlerindeki farklılık feleklerin durumlarındaki farklılığın etkisiyle olmaktadır. Ustukusların maddesel aynılığı ise yine feleklerin durumlarında var olan (feleklerin aynı dairesel hareketleri gerçekleştirmesindeki) aynılık nedeniyle olmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s.459-460.

⁹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s.229.

gerçekleşen var oluşlar, unsurlar (Ay-altı) âleminde sonlanarak yerini oluş-bozuluşlar ve mizaçlarla gerçekleşen var oluşlara bırakmaktadır. Tabiat âlemindeki oluşlar her zaman mizaç oluşumu ile gerçekleşmektedir.⁹⁵

Mizacı, zıt niteliklerin karşılıklı etkileşimlerinin bir düzeyde durması ile oluşan (yeni) bir nitelik olarak tanımlayan İbn Sînâ'ya göre, unsurlar birbirleriyle daha fazla temas etmek için çok küçük parçacıklarında bulunan niteliklerin (taşıdıkları güçle) etkileşimleri sonucu oluşan (benzeşen) ortak nitelik yeni oluşumun bütün parçalarında oluşması sağlanmaktadır. Etken ve etkilenenin buluşup temas etmesi sonucu oluşan (*el-f'il ve'l-infi'âl*) etkileşimde ise, unsurî cisimler birbirleriyle karşılaştıklarında unsurların her biri suretiyle etkin, maddesiyle de etkilenen bir durumdadır.⁹⁶

Unsuruların her biri, türsel benzerlik ve maddi yapı ortaklığını dikkate almadan etkileşime girdiği diğer unsurla gerçekleşen bu etkileşim iki sonuç oluşturuncaya kadar devam etmektedir. Birincisi, bir unsurun daha baskın olması sonucu, zayıf olan diğer unsuru kendi cevherine dönüştürmesidir. Böylece baskın olan unsur için oluş, zayıf kalan unsur için bozulmuş gerçekleşmiş olmaktadır. İkincisi ise, birinin baskınlığı diğerinin cevherini değiştirecek düzeyde olmaması durumunda baskınlık, etken ve etkilenende kararlı bir durum oluşturacak düzeyde kalmasıdır, bu durumda nitelikler etkileşerek ortak bir nitelik oluştururlar ki buna mizaç, birliktelik oluşturma sürecine de imtizaç denmektedir. Mizaç (*imtizâc*) ve karışım (*ihtilât*) kavramlarını da birbirinden ayıran İbn Sînâ'ya göre, mizaç bütün parçaların benzeştiği ve homojen olduğu bir bileşimi ifade ederken karışım, karışıma katılanların özelliklerinin korunduğu, sadece komşuluk ve temasa dayalı birliktelik ifade etmektedir. Buğday ve arpa unlarının karışımı örneğinde olduğu gibi karışımı oluşturanlar arasında hiçbir etki ve etkileşim olmaması nedeniyle gerçekleşen olan sadece karışımdır, imtizaç değildir.⁹⁷

⁹⁵ İbrahim Medkür, *eş-Şifâ'et-Tabîyyât 2. Cilt Mukaddimesi*. Menşûrât Ayetullah el-Uzmâel-Mar'aşî en-Necefi, Kum, 2012.

⁹⁶ İbn Sînâ etkileşimdeki sûret ile etkileme ve maddeyle etkilenmeye örnek olarak, kılıcın sûreti olan keskinliğiyle kesmesi ve maddesi olan demiri ile körelmesini örnek verir. Bkz. İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 126.

⁹⁷ Ebu Ali Elhüseyn İbn Sînâ, "*el-Kevn ve'l-Fesâd*" eş-Şifâ'et-Tabîyyat içinde, Thk. İbrahim Medkür, Menşûrât Mektebet Ayetullah el-Uzmâel-Mar'aşîen-Necefi, Kum, 2012, s. 126-127.

Yeryüzünde değişimle sonuçlanan olayların tamamının oluş ve bozuluşla gerçekleşmediği, bazen ihtilat (karışım) gibi istihale (dönüşüm) gibi farklı mekanizmalarla gerçekleştiğini belirten ve bu olaylar arasındaki farklı temel özellikleri tanımlayan İbn Sînâ'ya göre, (*kevn*) Oluştaki değişim,cevherin kendisinde ve unsurlar düzeyinde gerçekleşmekte, unsurların birbirine dönüşüp birleşerek bir türden bir başka türe değişim meydana gelmektedir.Buğdayın kana dönüşmesi, kanın da kemiğe, beyne ve başka organlara dönüşmesi oluşa örneklerdir. Bir başka değişim olayı olan dönüşüm (*istihâle*) ise temel cevherin değişmeyip sabit kaldığı halde sadece niteliğinde bir değişim söz konusu olan değişimlerdir, suyun su kaldığı halde ısınması istihaleye örnektir. Değişime uğrayan bir şeyin değişimde sadece niteliği değil türünün de değişime uğraması durumunda da bu değişim istihale değil (*fesâd*) bozuluştur.⁹⁸

Oluş ve bozuluş âlemindeki meteorolojik, sismik, volkanik olayların ve madenlerin oluşum süreçlerini dört niteliğin oluşturduğu dört unsurun dönüşümleri temeli üzerine açıklandıktan sonra, bu oluşumlardan köken alan bitki ve hayvanların da aynı unsurlardan oluşması kaçınılmazdır. Bitki ve hayvanların oluşumu da yeryüzü ortamından köken alan toprak, su ve havanın uygun halde birleşmesiyle gerçekleşmektedir. Unsurlar sahip olduğu nitelikler ile farklı etkilerde bulunarak cisimleri yapılandırmaktadır. Toprak, varlığın yaradılışına ve şekil almasına yardımcı olan (şeklin) muhafazasını ve birbirine tutunmasını sağlarken, su varlıkların kendi yaradılışına uygun şekli almasını kabullenmeyi kolaylaştırmaktadır. Bu bileşiklerin oluşması esnasında toprakla karıştıktan sonra su cevherinin akışkanlığı azalırken aynı zamanda su ile karıştıktan sonra toprak cevheri de dağılma niteliği azalmakta, böylece yapının oluşması için gereken denge sağlanmaktadır. Hava ve ateş ise (su ve toprağın) unsurî etkilerini kırarlar böylece her ikisinin mizaçlarının dengelenmesine yardımcı olurlar. Hava genişleterek delik ve gözeneklerin oluşmasına yardımcı olurken, ateş olgunlaştırma, pişirme ve birleştirmeyi sağlamaktadır.⁹⁹

Her bir unsur niteliğinde eksikliği veya fazlalığı kabul etmesinde bir sınır vardır. Unsurî maddeler, türlerini ve sûretlerini muhafaza etmek için, sahip olduğu

⁹⁸ İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 124.

⁹⁹ İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 189.

(doğal veya sonradan eklenen) niteliklerin eksikliği veya fazlalığı belli sınırlar içinde kalmak zorundadır. Zira bu sınırların aşılması durumunda maddenin sûretine uygun olan yapısı bozulup iptal olmakta ve tamamıyla başka bir sûret için istidât¹⁰⁰ (yatkınlık) durumuna gelmektedir.¹⁰¹

Unsurlar için ifade edilen bu zorunlu sınırlanmışlık, oluşumla meydana gelen varlıklar için de geçerlidir. Oluşla meydana gelen varlıklar da nitelikçe iki yönden sınırlanmıştır ve belli bir sınıra kadar eksiklik ve fazlalığı kabul eden mizaçları vardır. Bu varlıklar, sahip oldukları mizaç sınırlarının aşılması durumunda o varlıklar kendi sûretlerine bürünme yatkınlığı da yok olmaktadır. Bileşik yapıdaki bu varlıklar, içindeki unsurların miktar farklılığına bağlı olarak mizaçları da farklılaşmakta, kimi varlıklarda (hava ve suda çöken madenler, bitkiler ve hayvanlar gibi) toprak unsuru baskın iken, kimisinde su, kimisinde ise hava baskınlığı olmaktadır. Yüzeyde kalma ve batma yönünden de bu cisimlerin belirlenmesi zordur, çünkü bir varlıkta su baskın unsur olduğu halde bileşiminde bulunan hava ve ateş nedeniyle dibe batmayabilmektedir. Benzer şekilde bileşim sudan daha ağır olmadığı halde toprak niteliğinin fazla olması durumunda da topraklık niteliğinin su niteliğine baskınlığı neticesinde batma meydana gelebilmektedir. Havada yükselen cisimlerin hepsinde olduğu gibi kimi cisimlerin ateş niteliği baskınken, toprak niteliğinin baskınlığı nedeniyle de kimi cisimler de yükselmeyebilmektedir. Bu baskınlık kuvve ile olabildiği gibi bilfiil de olabilir, içgüdüsel sıcaklığın etkisiyle bazı ustukusların daha baskın duruma gelmesi, kuvve şeklindeki baskınlığın oluşumuna örnektir.¹⁰²

Bileşik cisimlerdeki ustukuslar, ya nicelik yönünden ya da kuvve ve nitelik yönünden baskın olmaktadır. Ustukus nicelikçe zayıf olduğu halde nitelikçe baskın olabildiği gibi bazen de tam tersi olarak nitelikçe zayıf olduğu halde nicelikçe baskın olabilmektedir. Niteliğin etkileme ve etkileşme yönü baskın olsa da meyil

¹⁰⁰Kuvve /potansiyel halinde olma durumu ile istidât /yatkınlık durumlarını birbirinden ayıran İbn Sînâ, maddelerde tüm zıtlıklar kuvve halinde bulunduğu halde, bu zıtlıklardan birine diğerlerine oranla daha fazla yönelim gösterir ki bu durum tamamen istidâttir. Doğası gereği soğukluğu kabullenmeye uygun olan hareketli ve sürtünen cisimlerin sıcaklığı özel bir yatkınlıkla daha çok kabul etmesinde olduğu gibi.

¹⁰¹Madde bir sûret için tam olarak yatkın hale geldiği zaman maddelerden (Vâhibus-suvar) sûret bahşedenin izniyle maddeden o maddenin kabul ettiği bir sûret taşar. Zira benzer maddelerden farklı sûretler oluşması sûret vericinin izniyle gerçekleşmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 190.

¹⁰²İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 191.

oluşturma konusunda nicelik daha baskın olmaktadır. Sûretin gerektirdiği meyil, niteliksel etki ve etkileşimin gerektirdiğinden daha şiddetlidir. Bununla birlikte sûretin gerektirdiği meyil şiddetli olmaması durumunda, güçlü bir engele maruz kalındığında eğilim iptal olmaktadır.¹⁰³

Bu dört unsurun birbirlerini oluşturduğu, gerçekte birinci unsur (*el-unsurul-evvel*) yönünden ortak oldukları halde bazı unsurların diğerlerinden oluşması kolay, bazıları zor bazılarının oluşumu ise orta zorluktadır. Kolay oluşmalar, (havanın suya dönüşmesinde olduğu gibi) bir unsurun zayıf olduğu iki nitelikten birini, o niteliğin güçlü olduğu diğer unsurla ortaklaşarak gerçekleşen dönüşümlerdir. Zor oluşumlar ise unsurların doğasındaki her iki niteliğin de dönüşmesini gerektiren oluşumlardır. Orta düzeydeki dönüşümler ise (toprağın ateşe, suyun havaya dönüşmesinde olduğu gibi) unsurda sadece bir niteliğin dönüşmesini gerektiren oluşumlardır.¹⁰⁴

Oluş ve bozulmuş özelliklerine sahip cisimlerdeki mizaç unsurlarının birincil düzeydeki dört nitelik ve türevlerinin eseri olduğunu kabul eden İbn Sînâ, genelden özele doğru mizacı üç kategoride sınıflandırmaktadır. İbn Sînâ sınıflandırılmasında dokunulur nitelikte olmayan(cisimleşmeyen), sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluk dört niteliğinin imtizacıyla oluşan ilk mizacı **gerçek mizaç** olarak tanımlar. Bireysel anlamda ardıl imtizaçların ve hıltların bileşimi sonucu kısımları benzeyen organların oluşumunu **ikinci mizaç**, felsefî, tıbbi ve psikolojik boyutları nedeniyle üç alana da dâhil olmaktadır. Alet vazifesindeki organların organik mizacını olarak tanımlanan **üçüncü mizaç** ise tıbbın alanına girmektedir.¹⁰⁵ Buradan insani boyutuyla birinci mizacın felsefe ile ilgili olduğu, ikinci mizacın ise felsefî, tıbbi ve psikolojik boyutları nedeniyle her üç alana dâhil olduğu, üçüncü mizacın ise tıbbın alanına girdiği söylenebilir.

2.2. İbn Sînâ'da Mizacın Metafizik Temelleri

İbn Sînâ'ya göre, canlı varlıklar bireysel anlamda yok oluşa giderken doğa, türün devamı için sürekli bir oluşum içindedir, bireyi değil türü var etmeyi hedefleyen bu düzenine uygun olarak da kapsamı giderek daralan sistematik yöntem

¹⁰³İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 192.

¹⁰⁴İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 190.

¹⁰⁵İbn Sînâ, *el-Hayevân*, s.189.

izlemektedir.¹⁰⁶ İbn Sînâ, doğanın işleyişi ile ilgili genel ilkelerin kavranması durumunda tabiatın daha kolay anlaşılacağı düşüncesiyle temel ilkelerin öne alınmasını, ilk varlıktan başlayan genelden özele doğru bir yöntem izlenmesini uygun görmektedir.

İlk ilkedен ve varlığın kaynağından taşan, ancak varlık kaynağının varlığına bağımlı birinci, varlığı birinci varlığa bağımlı ikinci, ikinciye bağımlı üçüncü ve onuncu varlığa kadar inen basamaklar halinde, varlığın kaynağından uzaklaşma nispetinde aşamalı düşüş, kevn ve fesad âleminde sonlanmaktadır. Tabiat âleminde dört temel elementten, cansız varlıkların oluşumu ile başlayan ve bu oluşumlardan farklı bileşimlerin oluşması, oluşan bu bileşimlerden de türev bileşimler oluşumu şeklinde devam eden, bileşimin ve bileşenlerin özelliklerine bağlı olarak ortaya çıkan farklı tabiatlarla aşamalı olarak daha komplike ve daha üstün varlıkların oluşması da bir yükseliştir.

Tabiat âlemindeki yükseliş, varlık, cevher, rükün ve ustukuslarla başlar ve giderek daralan bir düzen içerisinde oluşan varlıkların farklı tabiatları gereği bitki, hayvan, insani nefis ve küllî nefse varan aşamalı bir yükseliş şeklindedir.¹⁰⁷ Bu sistematik yükselişte varlık, asıllar, birincil ve ardıl mizaçlar, türlerin mizacı, daha sonra (nefsin yerleşmesine layık mizaca sahip) canlılar olarak bitki, hayvan ve insan, ardından en mutedil mizaca sahip olması nedeniyle insana özgü olan (nâtıknefs) akla varan sistematik sürecin her aşaması bir sonraki aşamaya yön verir tarzdadır. İbn Sînâ, Cisimsel olmayan, akıl ve nefislerin oluşturduğu ay üstü âlemin düzenleyip kontrol ettiği, unsurlarının heyûlâ ve sûretleri faal aklın feyzinden oluşan cisimsel bir âlem tasavvur etmektedir.

İbn Sînâ, “Bütün maddi varlıkları ilkeleriyle” bilfiil gerçekleşene kadar oluşumunu kavramayı öngören doğa felsefesinde oluşumu aşamalı bir yöntemle ele almaktadır. Varlıktan insana varış önce sudûr sonra da tekvin ile devam eden başlıca iki aşamalı ilerleyiş, ilk varlıktan başlayan düşüşten sonra, tabiat âlemindeki oluşlarla yükselişe geçen parabolik bir seyir izlemektedir. Dört temel unsurun ilk

¹⁰⁶ Cafer Al-Yâsîn, *Dirâsetün Tahliyyetün li-hayâti İbn Sînâ vefikrihu'l-felsefiy*, Kitâbu'l Endülüs li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut, 1984, s. 142.

¹⁰⁷ Al-Yâsîn, *Dirâsetün Tahliyyetün li-hayâti İbn Sînâ vefikrihu'l-felsefiy*, s. 141-142.

imtizaçlarının gerçekleştiği Ay-altı âlemi de denilen tabiat âleminin, Ay-üstü âlemden ve ilk varlıktan feyzini ve varlıkların kökenini konu edinmesi nedeniyle felsefenin kozmoloji, kozmogoni ve metafizik alanına girmektedir.

Genelden özele doğru yönelişin ilk basamağı, en kapsayıcı kavram olan varlıkla başlar, İbn Sînâ için varlık, isimlendirilen ancak tanımlanamayan, her şeyin ilk ilkesi olması nedeniyle tanımı yapılamayan bir kavramdır. Varlık bir postulatır, başka bir şeye dayanılarak nitelendirilemez, onun sûreti nefste herhangi bir aracı olmadan var olur. Varlık, kendinden var olan zorunlu varlık ve varlığı başkasına dayalı olan mümkün varlık olarak ikiye ayrılır. Varlığı mümkün olan varlıklar, cevher ve araz olarak ikiye ayrılırken, kendinden var olan varlık ise asla alt ögelere ayrılmaz.¹⁰⁸

Zorunlu varlıkları da bir nedene bağlı olarak varlığı zorunlu olanlar ile varlığına bir neden gerekmeyp zorunluluğu sadece kendinden olan varlıklar olmak üzere ikinci bir tasnif¹⁰⁹ yapan İbn Sînâ'ya göre varlığı kendinden olan tek zorunlu varlık Allah'tır. Aslında varlıkların zorunlu ve mümkünler olarak ayırmanın temelinde varlıkların oluşuna dair çıkabilecek çelişkilerin önlenmesi ve varlık sisteminin izahında tutarlığın sağlanmasıdır. Allah'ın dışındaki varlıkların varlığı bir nedene bağlı olduğu, varlık ve nedenin etkileşimi bakımından varlıklar onları var eden nedenle eş zamanlı olacakları, ayrıca zaman harekete bağlı olduğu ve buna bağlı olarak zamanın idraki ancak hareketin idraki ile mümkün olduğundan hareket olmadığında zaman olmayacağı mantığı ile varlıkların doğrudan Allah tarafından yaratılması durumu, zaman açısından varlıkların ezeliğini doğurur.¹¹⁰ Ayrıca zatından sâdır olan kendi zatından olmalıdır, Vâcibu'l-vücûd saf olduğu için, kendinden sâdır olan şeyin de saf, bir olduğu için de kendinden sâdır olan şeyin de bir olması gerekir. O halde yoktan var olan ilk varlıkların, kendilerini var eden ilk varlıktan sayı, çokluk, madde ve sûrete bölünebilirlik gibi özellikler taşımaması ve farklılık göstermemesi gerekir.

¹⁰⁸İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 325.

¹⁰⁹Varlığı bir neden bağlı olduğu için aynı zamanda mümkündür. Bu durumda ilk cisimler müsebbibe göre zorunlu, kendilerine göre de mümkün olmaktadır.

¹¹⁰Mahmûd Mâdî, *fî Felsefeti İbn Sînâ Tahlil ve Nakd*, Dâru'd-Da'Ve, Kahire, 1997, s.71

İbn Sînâ, âlemin zorunluluk ve kıdemi meselesi, bir olan Allah'tan çokluk ve çeşitlilik içeren, çoğalan bir âlemin sâdır olması meselesi, değişim ve bozuluşun olmadığı bir müsebbip varlıktan bozuluş ve değişime yatkın varlıkların oluşması meselesi gibi meseleleri feyz veya sudûr ilkesi ile açıklamaktadır.¹¹¹Varlıkların bir düzen içinde zorunlu varlıktan (vâcibu'l-vücûd) taşmasını ifade eden İbn Sînâ'nın son şeklini verdiği Feyz veya Sudûr Kuramı, Yeni Plâtonculuğun kurucusu. Plotinos'a (205-270)¹¹² dayanmaktadır.¹¹³

İbn Sînâ'nın âlemin var oluşuna akli bir delil olarak ortaya koyduğu feyz veya sudûr kuramına göre, varlığı mümkünler kategorisinde olan bütün varlıklar, Vâcibu'l-vücûd'un kendisine dayanmaktadır. O bütün bu mümkün varlıkların daimî sûrette nedenidir ve bu akli bir nedendir. Âlem Mutlak Bir'den feyz (taşma) ile var olmuştur. Feyz, âlemin varlığının ilk varlığın tasavvuruyla aynı anda oluşmasını ifade eder. İlk varlık saf akıl olduğu için, kendini akıl etmesinden sâdır olacak varlık da akıldır.

Mutlak Bir'den taşan ilk varlık olan Birinci Akıl, sayı ve zat yönünden birdir. Onun mahiyeti hiçbir maddede bulunmaz. Sebepli hiçbir cisim veya sûret ona yakın olamaz, o sebepli ilk varlıktır ancak, bir sûret veya maddede bulunmayan saf akıldır. O ayrışan akılların (el-ukûlu'l-mufârika) birincisidir. Birinci akıl, varlığı kendinden zorunlu olan bir varlık değil, kendi zatından zorunlu olan varlığa dayalı olması sebebiyle mümkündür, mümkün bir varlık olduğuna göre de kendinden çokluk sâdır olması da mümkündür. Birinci akıl kendi sebebi olan Allah'ı akletmesi ile kendinden ikinci bir akıl taşar, ayrıca kendini var edenin varlığı sebebi ile zorunlu olduğunu akletmesinden ilk göğün nefsi, varlığının kendi zatı itibarıyla mümkün olduğunu akıl etmesiyle de göğün ilk cirmi¹¹⁴hâsıl olur.¹¹⁵

¹¹¹Sudûr ilkesi İslam âleminde ilk defa Fârâbî tarafından ifade edilmiştir. Bkz. Mâdî, *fî Felsefeti İbn Sînâ Tahlil ve Nakd*, s.78.

¹¹²Plotinos'a göre evren Bir'den taşar, o "Bir" de tanrıdır. Varlığın mutlak koşulu olsa da kendisi varlık değildir, bu nedenle tanrıya, varlıklara ait nitelikler izafe edilemez. Ayrıca Evrenin tanrıdan taşması irade ile değildir, irade de dahil tanrıya yüklenen tüm nitelikler onu sınırlandırır. Bkz. Saliya, Derya Aybakan, "*Plotinos'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme*" Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 2019. s. 143-157.)

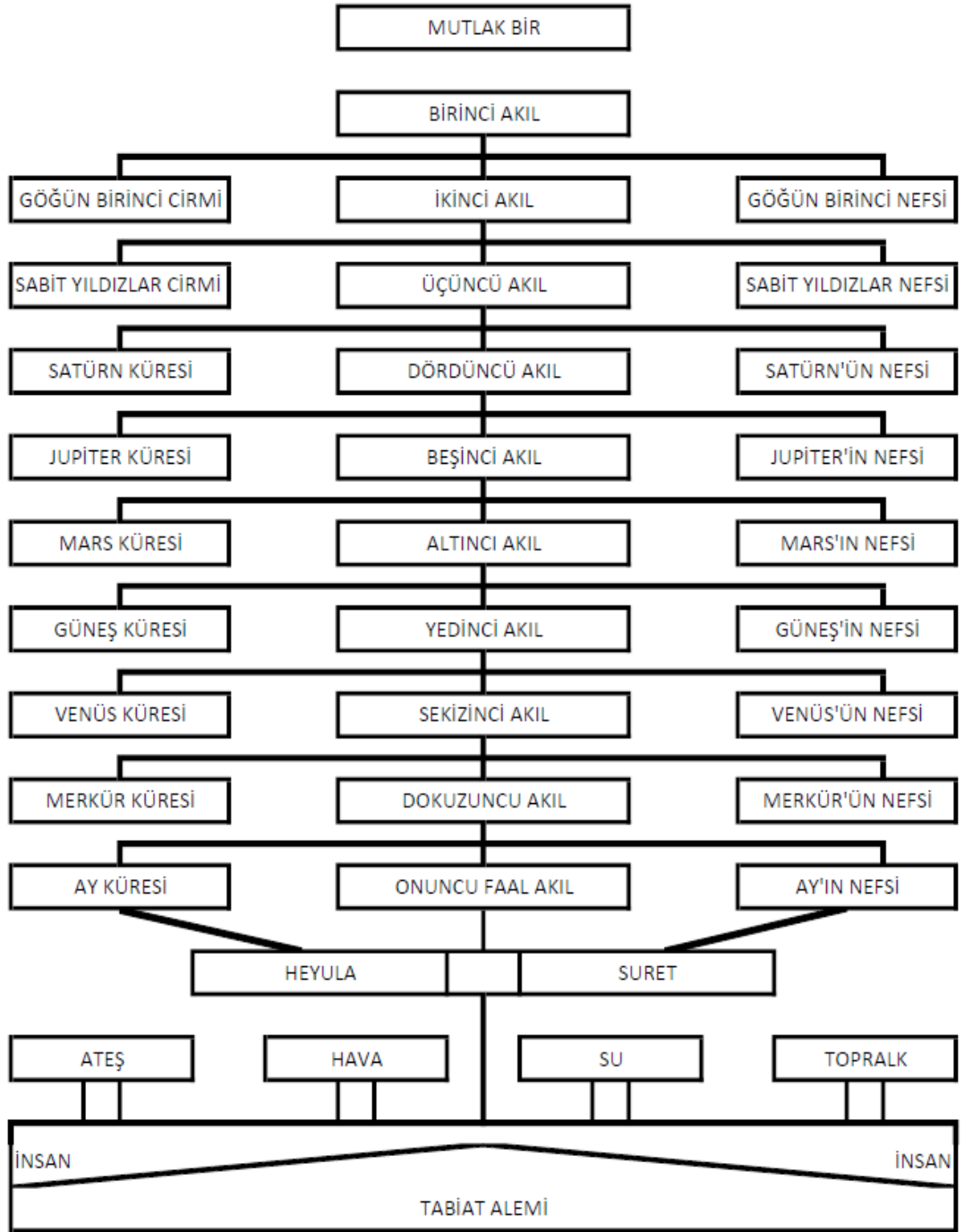
¹¹³Mâdî, *fî Felsefeti İbn Sînâ Tahlil ve Nakd*, s.78.

¹¹⁴Çoğulu ecram olan cirm kelimesi cisim anlamını taşımaktadır, ancak astronomik cisimler ve gökcisimleri için kullanılan özel bir anlamı da bulunmaktadır. İbn Sînâ bu terimi her iki anlamıyla da kullansa da burada felekî cisimler kastedilmektedir.

Böylece diyebiliriz ki ilk akıldan üç şey sâdır oldu; küllî akıl olan ikinci akıl, ikincisi uzak feleklerin nefsi ve feleklerin cismidir. Küllî akılda gerçekleşen akledişlerin birincisi yaratanını akletmesi, ikincisi (Allah'ın müsebbip olması açısından) varlığının zorunlu olduğunu akletmesi, üçüncüsü de (varlık nedeninin kendinden olmayıp nedenli olması bakımından) mümkün bir varlık olduğunu akletmesi şeklinde üçtür. Birinci akledişten ikinci akıl, ikinci akledişten feleklerin nefsi, üçüncü akledişten de feleklerin cirmi sâdır olur. Varlığa gelen her akıl aynı akledişlerle bir sonraki akıl, felek nefsi ve cirmine sudûr eder. Bu sudûr aynı şekilde Fa'âl akıl olan onuncu akla kadar hiyerarşik bir düzenle devam eder. Onuncu akıl bizim oluş ve bozuluşun yer aldığı dünya âlemimizi düzenleyen akıldır. Yeryüzündeki her şey faal aklın düzenlemesine tabidir (şekil 1).¹¹⁶

¹¹⁵Mâdî, *fî Felsefeti İbn Sînâ Tahlîl ve Nakd*, s. 80-82.

¹¹⁶Mâdî, *fî Felsefeti İbn Sînâ Tahlîl ve Nakd*, s. 83-85.



Şekil 1. Mutlak varlıktan feyz olan akılların ve tabiat âlemininşematize edilmiş şekli ¹¹⁷

¹¹⁷Mâdî, *fi Felsefeti İbn Sînâ Tahlil ve Nakd*, s. 81.

2.3. Ulvî Cirimler ve Nefsi Olmayan (Cansız) Varlıkların Mizacının Oluşması

Basit yalın cisimlerden başlanarak, Dört nitelik, dört unsur temelli bileşik cisimlerin, madenlerin ve (ardıl imtizaçlarla) bitki ve hayvanların oluşması, meteorolojik olaylar gibi ay altı âlemindeki oluşlar ve bütün düzenlemeler onuncu akıl tarafından düzenlenmektedir.

Felek; cisim, şekil ve hareket bakımından tabiatı gereği daireseldir, doğal konumundan asla ayrılmadığı gibi kendi doğal konumunda iken de (tek bir yerde) hareketsiz durmaz ve feleğin dairesel hareketi asla doğrusal harekete dönüşmez. Felek, kuvvet ve doğasıyla unsurlardan oluşan âlemdeki bütün hallerin ilkesidir, kendisi unsurî âlemi etkilerken, unsurî cisimlerden etkilenmez. Doğal konumlarında hareket etmeyen unsurî cisimler ise ancak kendi konumundan ayrıldığında hareket edebilir. Onların doğal hareketi de doğrusaldır.¹¹⁸

Ay üstü âlem, akıllar, nefsler ve gök cisimlerinden oluşan, dairesel hareketleriyle mükemmelleşen, oluş ve bozuluşların olmadığı bir âlemken, Ay feleğinin altında faal aklın düzenlemesine tabi, (kevn ve fesad) oluş ve bozuluşların olduğu unsurî âlemde, heyûlâları aynı ancak her biri kendine özgü nitelikleri olan dört unsurun farklı şekillerde birleşerek farklı sùretlere büründüğü bir düzen bulunmaktadır. Ay-altı âlemindeki oluşların, bozuluşların, dönüşümlerin başlaması da düzenlenmesi de tesadüfî veya kendiliğinden değildir, ulvî cirimlerin kuvvetlerini yaklaştırıp uzaklaştıran göksel hareketler, Ay-altı âlemindeki nitelikleri güçlendirip zayıflatarak oluş ve bozuluş döngüsünün başlatıcısı ve nedenidir.

Temel unsurların oluşturduğu madde ve sùretten oluşan cisimleri basit veya bileşik olmak üzere ikiye ayıran İbn Sînâ'ya göre; **Basit cisimler**, gökler, toprak, su, hava ve ateş gibi farklı tabiatla olan ve alt yapılara bölünmeyen cisimlerdir. **Bileşik cisimler** ise, bitki ve hayvan gibi kendini oluşturan farklı sùretlerdeki alt cisimlere çözünen cisimlerdir.¹¹⁹ Basit cisimler bileşik cisimlerden daha önceldir ve bileşik cisimleri oluşturma özelliğinde olabilir ya da olmayabilirler. Bileşik olmayı kabul

¹¹⁸ Ebu Ali El-Hüseyin İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Ecrâm el-Ulviyye*, Tis'u Resâil fi'l-Hikme ve't-Tabî'iyât, Dâru'l-Arab li'l-Bustânî, Kahire, tsz., s. 57-58.

¹¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s.229-231.

eden her cisim, zorlama ile kendi doğal konumunu terk etme potansiyelini ve doğrusal hareket ilkesini barındırmaktadır.

Ustukuslar, hissedilen ilk niteliklerin oluşumunda ortak oldukları ağır ve hafif cisimlerdir.¹²⁰ Niteliklerin ilk hissedilenleri ise dokunma duyusuyla hissedilenlerdir, dokunma duyusu, yeme, tat ve koku duyularından soyut olarak var olabilmektedir. Doğrusal hareket konumundaki cisimlerin hepsi dokunma duyusuyla algılanabilir niteliktedir ve dokunma duyusu ile algılanan ilk nitelikler sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluştur. Bunun dışındaki nitelikler ise ya birinci niteliklerden (nemlilik ve kuruluğun birleşiminden oluşan yapışkanlık gibi)türeyerek, ya da birincil niteliklere (sıcaklıkla oluşan doğal genişleme veya nemlilikle oluşan kayganlık gibi) eşlik ederek ek nitelikler şeklinde oluşmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre, basit cisimler sıcak, soğuk, nemli ve kuru olarak tek niteliklidirler, dört temel unsurun oluşumu da bu ana niteliklerin bileşimleri ile oluşmaktadır. Sıcaklık ve kuruluğun birleşiminden oluşan ateş en önemli iki bölümü alev ve dumandır. Sıcaklık ve nemliliğin birleşmesinden oluşan hava sıcak ve gevşektir,¹²¹havanın su buharıyla karışması sonucu alt kısımlarda yeryüzüne yakın yerlerde soğukluk ve su türemektedir. Soğukluk ve nemliliğin birleşiminden su, soğukluk ve kuruluğun birleşmesiyle toprak oluşur ki, yoğunluğu ve ağırlığı nedeniyle topraktan daha kuru ve daha soğuk olmaz. Sıcaklığın yeri soğukluktan üsttedir ve soğuk kuru olanlar sıcak kuru olanlardan daha ağırdır. Böylece, İbn Sînâ özellikleri ve etki şekilleriyle açıkladığı kâinattaki basit oluşumları ustukuslar olarak tanımlamaktadır.¹²²

¹²⁰Ebu Ali Elhüseyn İbn Sînâ,*Uyûnu'l-Hikme*, Thk. Abdurrahmân Bedevî, Dâr'ul-Kalem, Beyrut, 1980, s. 32.

¹²¹İbn Sînâ havanın soğuk hissedilmesine karşın, sıcak oluşunu; Hava ancak sıcak olması neticesinde genişleyerek sudan sıyrılması mümkün olduğunu belirtir. Havanın alt tarafındaki soğukluk, toprağa yakın olması nedeniyle su buharının havaya karışması ve ona baskın olmasından kaynaklanmaktadır. Havanın en kuvvetli olanı güneş ışınlarının ısıtıp yansıdığı yeryüzüne en yakın olandır. Güneş ışınlarının kesilmesiyle soğuk buhara daha sonra saf sıcak havaya dönüşür. Havanın nemli oluşunun nedeni, havanın cisimleri en kolay kabul eden, formları en çok terk eden, ayrılıp birleşmeye en yatkın olma özelliklerindedir.

¹²²İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 229-231; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*,s.32-33.

2.4. Meteorolojik Olayların, Maden ve Kaynakların Dört Unsurdan Oluşumu

İbn Sînâ meteorolojik olayları, maden ve kaynakların oluşumunu dört unsurun dönüşümleriyle açıklamaktadır; Güneş yeryüzünü aydınlattığında çözücü ve yükseltici bir etki yapması sonucu, nemliler çözünerek buhara, kurular da çözünerek dumana dönüşmektedir. Kuru olanlar yükselirken nemli olanlar soğuyup havadaki soğuk ortamda kalması sonucu bulutlara dönüşerek bulutlardan ya yağmur şeklinde yağmakta ya da bulutların donması durumunda kar olarak yağmaktadır. İlkbahar ve sonbahar mevsimlerinde olduğu gibi bulutların dışı sıcak olduğu halde, bulutun iç kısımlarına soğukluğun nüfuz etmesi durumunda yağmur donarak doluya dönüşmektedir. Bazen konuma bağlı olarak sulu ve nemli hava ışıklara bir ayna görevi yaparak gökkuşağı, yalancı güneşler ve meteorlar gibi farklı görüntüler oluşturmaktadır. Yükselen unsur, ateşin ortamına vardığında delici yakıcılıkta bir ateşle yanmakta ve hızlıca etkilenip ateşe dönüşmektedir. Yükselen unsur ateşe dönüştüğü için saydamlaşmakta ve sönmüş gibi görünmektedir. Saf ateş, renk bulundurmadığı ve saydam olduğu için yükselen unsur ateşe dönüşmekle saydamlaşmaktadır.¹²³ Yükselen unsurun çözülmeyerek varlığını koruması durumunda, o unsurdan gezgenler, kuyruklu ve kayan yıldızlar ile halesi olan gezegenler oluşmaktadır. Yükselen unsurların kor halini almaları ancak alevlenmemeleri durumunda havada büyük kırmızılıkların görülmesine neden olmaktadır. Yükselen unsurların kömürleşmesi göğün yakın bir bölümünde karanlık ve derin kürelerin görülmesine sebep olmakta, eğer yükselen duman yanma ortamına varmadan önce soğursa rüzgâr olarak inmektedir.¹²⁴

Yerde hapsolup çözünmeyen buhar ve dumanlardan da başka olaylar oluşmaktadır. Buharların yerde mahsur kalması sonucu pınarlar oluşmaktadır. Sızacak menfezler bulamayan dumanlar yeryüzünde sarsıntılara neden olmaktadır, bazen yeryüzünde tutulan bu dumanlar, içindeki hareketli akıntının şiddetiyle (bulutlarda hapsolan rüzgârın akıntısı gibi) ateş olarak ortaya çıkmaktadır. Benzer şekilde bulutlara hapsolan rüzgârın da kuvvetli ve büyük olması durumunda, akım

¹²³İbn Sînâ'ya göre, kuvvetli ateşin alev köklerine dikkat edilirse görüşün sızdığı bir boşluk görünmesi ateşin saydam olduğunu göstermektedir.

¹²⁴İbn Sînâ, *Uyûnu 'l-Hikme*, s. 33-34.

hareketinin kuvveti nedeniyle gök gürültüsü sesi çıkarmakta, alevlenen şimşek ve yıldırım olarak ayrılmaktadır.¹²⁵

İbn Sînâ'ya göre, yerde hapsolan buhar ve dumanlar pınarlar oluşturma ve bir yer sarsıntısı yapma gücünde olmaması durumunda, nicelik ve niteliği farklı karışımlarla yersel cisimleri (madenleri) oluşturmaktadırlar. Oluşan bu yersel cisimler (madenler) de içlerindeki baskın unsurlara bağlı olarak nitelik kazanmaktadırlar. Örneğin, gümüş ve altın gibi madenler suya ait özelliklerin baskın olduğu madenlerdir, kükürt ve arsenik gibi hem erime hem de yanma niteliklerini barındıran madenler ise hem su hem de havaya ait niteliklerin birlikte baskın olduğu madenlerdir. Erimeyen, donmayan, yağlılık özelliği olup dibe batıp çöken madenler, toprağa ait niteliklerin baskın olduğu madenlerdir. Yağlılık özelliği olan ve eriyip çökmeyen madenler ise su niteliklerinin baskın olduğu madenlerdir.¹²⁶

2.5. Nefsi Olan (Canlı) Varlıkların Mizacı

Dört unsurun farklı oranlarda imtizacıyla itidale daha yakın mizaçlara sahip varlıklar, beslenme, büyüme ve üreme temel özellikleri olan canlılığı kazanmaktadır. Ardıl imtizaçlarla daha dengeli mizaçların oluşmasıyla canlılık vasıflarına ilaveten hareket ve idrak yetilerine sahip hayvani nefis kazanılmaktadır. En mutedil mizacın gerçekleştiği insanda ise bunların ötesinde akıl yetisiyle insani nefis elde edilmektedir. Böylece faal aklın feyzinden kazanılan nefsin bitkisel, hayvani ve insani seviyede olmasını mizaçlardaki itidal derecesi belirlemektedir.

Canlıların (nefsi¹²⁷ olan varlıkların) mizacını ikinci mizaç olarak tasnif eden İbn Sînâ, canlılığın gelişmesi için uygun mizacın oluşmasını yeterli görmektedir. Ona göre, mizaçlarının uygun bileşimlerle oluşturulmasıyla varlıklar, kendilerine özgü sûret veya kuvvetleri kabul etmeye yatkın olurlar. Hak ediş ve yatkınlığın oluşması durumunda, keremi gereği sürekli taşma halindeki “Vâhibu'l-kuvâ” ve

¹²⁵İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s.34.

¹²⁶İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s.34-35.

¹²⁷İbn Sînâ nefsi, “insan, hayvan ve bitkilerde ortak anlam taşıyan, canlılık özelliği olan tabii cisimlerin bilkuvve durumundaki mükemmelliğini ifade eden ortak bir isimdir.” şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca insan ile göksel melekler için ortak bir anlam taşıyan küllî akıl anlamı da bulunmaktadır.(İbn Sînâ, *Risale'tün fi'l-Hudud*,s. 89) Bitki, hayvan ve insanın ortaklaştığı nefse yeryüzü nefsi (en-Nefsu'l-Ardiyye), Gök âleminin ortak akli anlamındaki nefse ise gök nefsi (En-Nefsu's-Semaviyye) ya da Felekî nefis (en-Nefsu'l-Felekiyye) olarak isimlendirilmektedir. Bkz. et-Tehvânî, Muhammed Ali *Mevsuat Keşşâfu İstilahâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*. Cilt 1/2, Mektebet Lübnan Nâşirûn, Beyrut, 1996, s.1713.

“Vâhibu’s-suvar”dan feyz alınmasını hiçbir şey engelleyemez, bu nedenle mizaçla oluşan yatkınlığın gerektirdiği sûret ve kuvvet mutlaka elde edilmektedir. Mizacın kazandırdığı yatkınlığın tamamen oluşmasıyla sadece ona uygun olan feyz kendisine tahsis olunur. Allah tarafından bağışlanan bu kuvvetlerin tahsisi için uygun mizacın gerçekleşmiş olması zorunludur.¹²⁸

Canlılık, birinci imtizaçla başlayan maden gibi (*cemâdât*) cansız varlıkların ikinci imtizacı sonucu oluşmakta ve mutlak dengeye olan yakınlık derecesine bağlı olarak nefse sahip varlıklar olan bitki ve hayvanların oluşumu gerçekleşmektedir. İbn Sînâ’nın “organik ve tabii cismin tamamlayıcısı” şeklinde özetlediği nefis tanımından nefsin yerleşmesi için, “tabii ve organlardan müteşekkil” bir zemin veya altyapı gerekmektedir. “Tabii ve organlardan müteşekkil” yapı birinci imtizaçtan oluşmamaktadır. Organlar, hıltların yoğunlaşmasını sağlayan imtizaçlardan oluşmakta, hıltlarda bedene giren besinlerin dönüştürülmesiyle elde edilen unsurların imtizacıyla oluşmaktadır. Böylece İbn Sînâ’nın ikinci mizaç olarak sınıflandırdığı bu aşamada unsurlardan hıltların oluşumunun ardından ikincil imtizaçlarla organik yapılara yükselen aşamalı bir oluş vardır. Bu yükselişin her aşamasındaki oluşumlar imtizaçla gerçekleşir ki zaten “oluş, daima mizaç oluşumdur.”¹²⁹

2.6. Mizacın Bileşenleri

2.6.1. Unsurlar: toprak, su, ateş ve hava

Unsurlar, cisimleri ve insan bedenini oluşturan temel ve basit elemanlardır. Bileşimler unsurlarına bölünebilir ancak kendileri biçimleri farklı alt parçalara bölünemeyecek kadar yalındır. Unsurların karışımı (imtizacı) ile türler ve farklı sûretlerdeki varlıklar oluşmaktadır.¹³⁰

Unsurlar, hafif olanları hava ve ateş, ağır olanları da su ve toprak olarak sadece dördtür. Basit bir cisim olan **toprak** doğası gereği sakindir ve diğer unsurların merkezinde konumlanır, bu konumundan ayrılırsa doğası olan mutlak ağırlık gereği tekrar merkeze yönelir. Toprağın soğuk ve kuru nitelikleri, dışarıdan başka bir etken

¹²⁸ Ebu Ali Elhüseyin İbn Sînâ, «*el-Ef’âl vel-İnfîâlât.*»eş-Şifâ’ et-Tabîyyat içinde, Menşurat Ayetullah el-Uzmâel-Mar’aşien-Necefî, Kum, 2012, s. 256.

¹²⁹ Medkûr, *eş-Şifâ’ et-Tabîyyât 2. Cilt Mukaddimesi.*

¹³⁰ Ebu Ali Elhüseyin İbn Sînâ, *el-Kânûn fi’t-Tıb.* Thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvî, Menşurât Muhammed Ali Baydûn, Dâru’l-Kütüb el-ilmîyye, Beyrut, c. 1, s. 17.

zorlamadığı ve değiştirmedığı sürece hissedilir özelliktedir. Varlıklarda tutundurucu ve sabitleyici özelliklerinden yararlanılarak bedenlerin kıvam ve şekillerini korur.¹³¹

Basit bir cisim olan **su** doğal durumda iken kendi oransal ağırlığı gereği toprağı kapsayıp çevreleyen ancak hava tarafından çevrelenen bir konumdadır. Doğası nemlilik ve soğukluk olan su, dışarıdan başka bir etki ve zorlayıcı bir neden olmadığında soğukluğu hissedilmektedir. Suyun doğasındaki nemlilik niteliği nedeniyle, en küçük nedenlerle kolayca ayrışma ve birleşmeler yaparak her şekli kabul etme ve şekil değiştirme gücünü taşımaktadır. Böylece varlıklarda bulunarak vücutları ve bölümlerini hedeflenen şekillendirme, tasarlama ve düzenlemeler için esnekliği oluşturmaktadır, ancak nemlilik varlıkların şekil kazanmasında kolaylık sağladığı gibi varlıkların sahip olduğu şekli de kolayca kaybettirmektedir. Nemlilik ve kuruluşun bir araya gelmesiyle kuru olanın dağınıklığı ile nemli olanın akışkanlığının birleştiriciliği sonucu kuru olan, nemlilikten daha kolay esneme, uzama ve şekil alma özelliklerini kazanmakta, nemli olan da kuruluktan kendinde oluşan şekil ve düzeni koruma özelliğini elde etmektedir. Başka bir ifade ile ortak bir şekil oluşturmak için kuruluk nemliliğe kıvam, nemlilik kuruluğa esneklik vererek ortak fayda sağlanmaktadır.¹³²

Ateş ise basit bir cevherdir ve bütün unsurların üstünde doğal bir konuma sahiptir, mutlak hafifliği nedeniyle kevn ve fesad âlemi olan dünyanın bitiş sınırının içbükey yüzeyi ateşin doğal konumunu oluşturur. Doğası sıcaklık ve kuruluk olan ateş olgunlaştırma, yumuşatma ve imtizaç oluşturma etki ve işlevleri nedeniyle varlıklarda bulunmaktadır.¹³³

Varlıklara nüfuz etme özelliği olan **havanın** bu niteliğini kullanan ateş, soğuk ve ağır iki unsur toprak ve suyun soğukluklarını kırarak (yalın tek tip) unsurluktan mizaç oluşturmaya yönelik dönüşümlerini sağlamaktadır.

Su ve toprak olan ağır unsurlar, kararlı bir yapı oluşturmaları nedeniyle organların oluşmasında daha önemli bir işlev üstlenirlerken, hafif unsurlar olan ateş ve hava, hem ruhların oluşması ve ruhsal işlevlerini yürütülmesinde, hem de

¹³¹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s.17.

¹³²İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s.17.

¹³³İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s.17.

organlardaki hareketliliğin sağlanmasında daha etkin bir işlev üstlenmektedirler. İbn Sînâ, ilk hareket ettiricinin nefis olduğunu savunmaktadır.¹³⁴

2.6.2. Hıtlar: kan, balgam, safra ve sevde

Hılt veya salgı, gıdadan dönüştürülen, nemli ve akışkan bir cisimdir. İbn Sînâ'ya göre, tek başına veya başka bir şeyle birlikte besini alan bireyin cevherine benzemek sûretiyle onun bir parçası haline gelmekte ve bulunduğu bedende çözünen şeylerin yerini doldurmaktadır. Bu şekilde beden dokularına benzeşerek kayıpların yerini doldurabilme özelliği olan hıtlar arzulan hıtlardır. Bedenin dokularına dönüşme özelliği olmayan kötü hıtlar artıklardır. Kötü hıtların, arzulan hılt dönüşmeleri çok nadirdir ve bedenden atılması uygundur.¹³⁵

İbn Sînâ, diğer hıtlara olan oranı düşük bir hıltın miktarca artmış olması, ya da miktarca azalan bir hıltın diğer hıtlara olan oranının yüksek olması işlevsel açıdan etkisiz olduğunu savunmaktadır. Zira hıtların etkinliği hem miktarca hem de oranca uygunluğun birlikteliğini gerektirmektedir. İbn Sînâ'ya göre, Bedensel gücün kanın çokluğuna ve bedensel zayıflığın da kanın azlığına bağlı olduğunu zannedilmesi doğru değildir, burada kanın fazlalığı veya azlığından çok sağlıklı beden için gerekli kan durumu dikkate alınmalıdır. Birbirine olan oranı değişmediği sürece hıtların artması veya eksilmesi durumlarında da sağlığın korunacağı zannı da doğru değildir. Çünkü bu hıtlardan her birinin diğer hıtlara olan oranına bakılmaksızın belli bir miktarda bulunması zorunludur.¹³⁶

Bedenin nemliliğini sağlayan birincil ve ikincil¹³⁷ salgılar vardır. Birincil kategorideki nemlilik kaynaklarının en değerlisi kandır, diğerleri balgam, safra ve sevde olarak bilinen dört hıttır.

¹³⁴İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s.18.

¹³⁵İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 28.

¹³⁶İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 33.

¹³⁷İbn Sînâ'ya göre, ikincil salgılar artık niteliğinde olanlar ile olmayanlar olarak iki türdür. Artık niteliği olmayan ikincil salgılar daha ilk nemlilik durumunda iken dönüşüme uğrayarak organların içine sızar, ancak organlara sızmalarına rağmen, tekil organların bir parçasına tamamen dönüşmezler. Dört gruptur: Birincisi temel organların komşusu küçük damarların etrafındaki girintilerde bulunan nemliliklerdir. İkincisi, şiddetli hareket ve benzeri etkenler nedeniyle kuruyan organları ıslatan, bedenin besinsiz kaldığı durumlarda besine dönüşebilen temel organların yaydığı çiy benzeri nemliliklerdir. Üçüncüsü ise tam olarak yapıyı oluşturma yoluyla değil, mizaç oluşturma ve benzeşme yoluyla organların cevherine dönüşebilen gıdadan oluşan organları birbirine tutunmaya

3.6.2.1. Kan

İbn Sînâ, doğası gereği sıcak olan kanı, tabii ve tabii olmayan olarak ikiye ayırmaktadır. Tabii olan kan kırmızı renkli, çürük kokusu içermeyen ve çok tatlı niteliktedir. Tabii olmayan kan ise iki kısımdır; birincisi, herhangi bir şeyle karışım oluşturmadığı halde, bünyesinde gerçekleşen ısınma veya soğuma gibi bozulmalar sonucu mizacındaki doğallığı kaybetmesiyle meydana gelirken, ikincisi kötü karakterli bir başka sıvının etkisiyle doğallığını kaybetmesi sonucu oluşur ki bu da iki şekilde gerçekleşir. Kanı etkileyen sıvı dışarıdan sızmış ve onu bozmuş olabildiği gibi, kanın bizzat kendisinden oluşarak kanın bir kısmını sarı safraya, yoğun kısmını ise siyah safraya dönüştürmesi ve bu sıvıların ikisinin veya birinin kanda kalması sonucu kan doğasının bozulması sonucudur. Kan, kendisine karışan sıvının balgam, sevde, safra ve su türlerine göre de sınıflandırılır, karışıma bağlı olarak da bazen bulanık, bazen ince, bazen şiddetli siyah ve bazen de beyaz renkli olabilmektedir. Aynı şekilde kokusu ve tadı değişebilmekte acı, tuzlu veya ekşiliğe meyilli tatları olabilmektedir.¹³⁸

3.6.2.2. Balgam

İbn Sînâ balgamı da tabii ve tabii olmayan olarak ikiye ayırmaktadır. Tabii balgam aslında olgunlaşmamış kan olduğu için gerektiğinde kana dönüşmeye elverişlidir ve tatlıdır. Bedene oranla biraz daha soğuk, kan ve safraya göre soğuk olsa da çok soğuk değildir. Doğal olmayan balgam tatsızdır, bazen tabii kanın karışmasının balgama tatlılık kazandırması neticesinde balgamın doğal özelliği olmadığı halde tatlı tatta olabilmektedir. Bu da daha çok nezle ve göğüs kaynaklı balgamlarda görülen bir durumdur. Kana benzerlik göstermesi ve bütün organların kendisine ihtiyaç duyması nedeniyle balgam, kan kanallarından akıtılmaktadır.

ve onları yakın tutan yakın nemliliklerdir. Dördüncüsü ise (hıtların oluşturduğu semenin ilk ilkesinin etkisiyle) büyüme ve gelişmenin başladığı andan itibaren temel organlara müdahale ederek parçalarını birleştiren nemliliklerdir. Bkz. İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 28.

¹³⁸İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 29.

Balgama duyulan gereksinim ya zorunlu ihtiyaçtan ya da sağlayacağı faydadan kaynaklanmaktadır.¹³⁹

Kanın kullandığı yollarla akıtılan balgama iki sebeple zorunlu ihtiyaç duyulmaktadır; birincisi, organlara ulaştırılan besinin tükenmesi durumunda balgam kana dönüşerek mide ve karaciğerden gelen besin desteğini koruması, ya da bulunduğu yerin başka problemlere maruz kalınması durumunda içgüdüsel sıcaklığı ile olgunlaşıp sindirilerek besine dönüşmesidir. İçgüdüsel olmayan yabancı sıcaklıklar ise balgamı çürütmekte ve bozmaktadır. Sarı ve sevde hıltları yabancı sıcaklığın etkisine maruz kaldıklarında bozulma ve çürümeleri yönünden balgama benzer özellikler gösterirler, ancak bu iki hılt balgam gibi içgüdüsel sıcaklıkta kana dönüşmezler. İkinci zorunluluk ise balgamın kana karışmasıyla beyin gibi belli bir oranda balgamla beslenen balgami organların beslenmelerini sağlamasıdır. Bu özellik her iki safrada da mevcuttur. Sağladığı fayda nedeniyle balgama duyulan gereksinim ise, hareketli organ ve eklemleri nemli tutarak, hareketliliğin sebep olacağı sürtünme ve kurumalara engel olmasıdır ki bu fayda zorunlu ihtiyacın sınırındadır.¹⁴⁰

Doğal olmayan balgamın bir kısmı farklı kıvamlarda hissedilebilen artık niteliğindeki sümüksü balgamdır. Bir kısmı ise gerçeğinden farklı olarak, kıvam bakımından uygun hissedilen ham balgamdır. Çok ince olan diğer bir kısmı ise sulu balgamdır. Beyaz renkli ve çok yoğun olan balgam ise gözenek ve eklemlerde sıkışması nedeniyle daha seyreltik duruma da çözünebilir, balgamların en yoğun olanı kireçlisi (cassiy) balgamdır. Bir başka tür olan tuzlu balgam ise balgamların en sıcağı, en kuru ve en katı olanıdır. Tuzluluğun sebebi ise tat yönünden zayıf veya tamamen tatsız nemliliğin, yanmış toprağın acı ve kuru mizaçlı parçalarıyla olan dengeli karışımı sonucudur. Karışımdaki topraksı kısım fazla olur da dengeyi aşarsa acılık meydana gelir, tuzların ve tuzlu suların oluşumu böyle gerçekleşmektedir.¹⁴¹

Alkali maddeler, kül, kireç taşı ve başka şeylerden de tuz yapılabilir. Bunların suda pişirildikten sonra süzülerek, süzülen suyun kaynatılması ya da bekletilmesi ile

¹³⁹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 29.

¹⁴⁰İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 29.

¹⁴¹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 29.

tuz elde edilebilmektedir. Benzer şekilde yanmış ve kuru tabiatlı safranın dengeli bir oranda balgama karışıp onu tuzlaması ve ısıtması sonucu safravi balgam oluşmaktadır. Ekşi balgam ise ya ekşi sevdenin dışarıdan karışması ya da tatlı ve tatlı olma sürecindeki balgamın ekşimesi sonucu oluşmaktadır. Kekremsi balgam da ya dışarıdan kekre özellikli sevdenin karışması sonucu oluşmakta, ya da kendiliğinden aşırı soğuyarak içindeki sulu kısmın donarak kısmen topraksı kuruluğa dönüşmesi ile kekremsi bir yapıya dönüşmektedir. Böylece düşük sıcaklığın ekşitmediği ve yüksek sıcaklığın da pişirmediği bir durumdadır. Bir başka balgam türü de ağırlık ve akışkanlık yönünden erimiş cama benzeyen, yoğun ve kalın kıvamlı camsı balgamdır. Ekşi veya tatsız olabilmektedir. Tatsız ve yoğun olanı ham balgama benzemekte veya ham balgama dönüşmektedir. Bu balgam öncesinde sulu ve soğuk iken çürümeden veya karışım oluşturmaması, sıkışıp daha çok soğuyup yoğunlaşması sonucu daha soğuk, yoğun ve kalın özellikli olmaktadır.¹⁴²

Böylece kötü balgamlar tat yönünden tuzlu, ekşi, kekremsi ve tatsız olmak üzere dört kısım iken, kıvam yönünden de sulu, camsı, sümüksü ve kireçli olmak üzere dörttür. Ham balgam ise sümüksü balgamın hazırlayıcısıdır.

3.6.2.3. Safra

İbn Sînâ safrayı da doğal olan ve olmayan olarak iki sınıfa ayırmaktadır. Tabii safra kanın köpüğüdür, hafif keskinliği olan parlaklığa sahip kırmızı renktedir, sıcaklığı arttığı ölçüde kırmızılığı artmaktadır. Safra karaciğerde oluştuktan sonra ikiye ayrılmaktadır, bir kısmı kan ile birlikte organlara giderken, diğer kısmı ise kandan ayrılarak süzülme ve boşaltım yeri olan öd kesesine gitmektedir. Kanla birlikte organlara giden safranın kana eşlik etmesi, ya zorunlu gereksinimleri karşılama ya da fayda sağlama nedeniyledir. Safra hıltı, mizacında safra bulunan akciğer gibi organları besleyerek zorunlu gereksinimleri karşılamaktadır. Kan ile birlikte organlara giden safranın kanı inceltmesi ve dar yollardan sızarak geçmesini sağlayarak fayda gerçekleştirmektedir. Öd kesesine süzülen safranın da zorunlu gereksinimi karşılama ve fayda sağlama şeklinde iki etkisi bulunmaktadır. Bütün bedenin artıklardan kurtarılmasını sağlaması ve öd kesesini beslemesi ile kendisine duyulan zorunlu gereksinimi karşılamaktadır. Safranın fayda sağlayıcı rolü ise

¹⁴²İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 30.

bağırsakları tortu ve yapışkan balgamdan yıkamak ve barsakları ve anal kasları uyararak defekasyon ihtiyacı duyusunu oluşturmak sûretiyle iki şekilde gerçekleştirmektedir, Öd kesesi ile bağırsaklar arasında kimi zaman oluşan tıkanmalar nedeniyle şiddetli (biliyer kolik) sancılar oluşabilmektedir.¹⁴³

Doğal olmayan safra ise iki kısımdır, bir kısmı yabancı bir şeyin karışmasıyla doğasından çıkması sonucu oluşurken, diğer kısmı ise safranın kendi cevherindeki bozukluk sonucu doğallığını kaybetmektedir. Birincisi, iyi bilinen, daha çok karaciğerde üretilen ve safranın balgamla karışması ve onu inceltmesi sonucu oluşan sarı safra ya da sarımsı¹⁴⁴ safradır. Bu durumda safraya karışan balgam ince ise sarı safra, kalın ise sarımsı safra oluşmaktadır. Az bilinen ikinci kısım safra iki yolla oluşmaktadır; birincisi, yanık safra denilen çok kötü karakterli safradır. kendi bünyesinde yanıp küllendikten sonra yumuşak olanı küllü olanından ayrılmayarak içinde sıkışmasıyla oluşmaktadır. İkincisi ve daha iyi olanı ise, dışarıdan gelen sevdenin ona karışması sonucu oluşmaktadır, ince kıvamlıdır, bazı sebeplerden değişebilmekle birlikte rengi parlak olmayan kırmızılıkta ve kana benzerlik göstermektedir.

Kendi cevherinden kaynaklanan sebeplerle doğasından ayrılan safra, yapısal çoğunluğunun karaciğerde üretilen ile yapısal çoğunluğunun midede üretilen safra olarak ikiye ayrılmaktadır. Yapısını oluşturan bileşenlerin çoğunun karaciğerde üretilen safra tek tiptir, kanın yumuşak kısmını oluştururken, yanarak yoğun kısmı sevde olarak kalmaktadır. Midede oluşan safra ise “kürrâsî” ve “zincârî”¹⁴⁵ şeklinde ikiye ayrılır. Kürrâsî olanı, sarımsı safranın yanması sonucunda yanmanın yarattığı siyahlık ile safranın sarılığının karışması sonucu yeşil renge bürünerek oluşmaktadır. Zincârî ise, kürrâsînin daha şiddetli yanması ile nemliliğinin yok olması ve kuruması sonucu beyaz renk alarak oluşmaktadır.¹⁴⁶ kürrâsî ve zincârî safranın oluşumu ile

¹⁴³İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 30-31.

¹⁴⁴“Muhhiyye” kelimesine karşılık “sarımsılık” sarı rengine yakınlığı değil, kıvam olarak yumurta sarısı kıvamına olan benzerliği ifade etmektedir.

¹⁴⁵Arapçada pırasa anlamındaki kürras kelimesine ilgililik eklenen bir sıfat olan kürrâsî kelimesinden pırasamsı renktir. Zincârî de bakır pası anlamındaki zincar kelimesinden türetilen sıfattır ve bakır pası rengini tanımlamaktadır.

¹⁴⁶İbn Sînâ'ya göre; Sıcaklık nemli cisimde önce siyahlık oluşturur, nemlilik yok olunca siyahlık sıyrılır, kuruluk daha fazla artarsa sıcaklık bu defa beyazlaştırır. Odunun önce kömürleşip sonra külleşmesi gibi. Çünkü sıcaklık nemli cisimlerde siyahlık kuru olanlarda ise beyazlık oluşturur.

ilgili bilgiler tahmine dayalıdır. Zincârî safra, safra çeşitlerinin en kötüsü ve en öldürücü olanıdır, zehirlerin cevherinden olduğu da denilmektedir.¹⁴⁷

3.6.2.4. Sevde

Sevede tabii ve tabii olmayan tipleri vardır. İyi kanın tortusu konumundaki doğal sevde, (kanın plazma dışındaki) yoğun kısmıdır, kekremilik ile tatlılık arası tada sahiptir. Karaciğerde üretildikten sonra iki kısma ayrılır, bir kısmı kanla dağılırken, diğer kısmı ise dalağa yönelir. Sevdenin kan ile dağılması hem zorunluluk hem de fayda sağlama gereği gerçekleşmektedir. Sevde, uygun miktarda kana karışarak, kan eşliğinde kemikler gibi içinde sevde bulunan organların beslenmesini sağlayarak kendisine duyulan zorunlu gereksinimi karşılamaktadır. Sevdenin kanı güçlendirmesi, yoğun kıvam kazandırması ve kanın çözülmesini engellemesi ise onun fayda sağlayıcı rolü gereğidir. Kanın ihtiyaç duymadığı ve dalağa iletilen sevdenin de zorunlu gereklilik ve fayda sağlayıcı işlevleri bulunmaktadır. Bütün bedenin artıklardan arıtılmasını sağlayarak ve dalağı besleyerek zorunlu ihtiyaç karşılamadaki rolünü gerçekleştirmektedir. Sevde, çözünüp midenin ağzına gelerek burada mide ağzını sıkılaştırması, yoğunlaştırması, güçlendirmesi ve midenin ağzını ekşilik ile uyatarak açlık hissini ve iştahı kışkırtması suretiyle fayda sağlayıcı işlevini gerçekleştirmektedir.¹⁴⁸

Kanın ihtiyaç duymadığı safranın öd kesesine akıtıldığı ve öd kesesinin ihtiyaç duymadığı safranın da öd kesesinden akıtıldığı gibi kanın ihtiyaç duymadığı sevde de dalağa ve dalağın ihtiyaç duymadığı sevde de dalaktan atılmaktadır. Son safra (öd kesesinden akıtılan safra) aşağıdaki (dâfia) itici kuvveti uyardığı gibi, son sevde (dalaktan aktarılan sevde) de yukarıdaki (câzibe) çekici kuvveti uyarmaktadır.¹⁴⁹

Tabii olmayan sevdenin oluşumu, kandaki tortu ve çökelme ile değil, yanma ve küllenmeyle oluşmaktadır. Çünkü topraklılık ile nemliliğin karışması durumunda, toprak nitelikliler karışımdan iki yöntemle ayrışabilir. Birincisi doğal sevdeyi

Soğukluk ise nemli cisimlerde beyazlık kuru olanlarda da siyahlık yapmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 31.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 31-32.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 32.

¹⁴⁹ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 32.

oluşturan kandaki çökme ve tortu benzeri çökmedir. İkincisi ise yanma ve küllenme şekliyle olandır, yanma ile yumuşak olanlar çözünürken, yoğun olanların kalmasıyla oluşmaktadır. Bu şekilde oluşan kan ve ahlat artıkları doğal değil, artık sevdedir ve siyah safra adını almaktadır. Çökme ile oluşan sevde sadece kanın çökmesi ile meydana gelmektedir, diğer hıtların çökmesinden sevde oluşumu gerçekleşmemektedir. Zira balgam yapışkanlığı nedeniyle kendisinden aşağıya bir tortu çökmemektedir. İnceliği, barındırdığı topraksal özelliklerin azlığı, hareketliliğinin sürekliliği ve bedende iken kandan ayrılan kısmının azlığı nedeniyle safradan da kayda değer bir şey çökme meydana gelmemektedir. Safranın kandan ayrışması durumunda kısa bir süre sonra bedenden atılmakta ya da çürümektedir. Ayrılan safranın çürümesiyle yumuşak kısmı çözünmekte kalan yoğun kısmı da çökelen sevde değil, yanan sevde olarak kalmaktadır.¹⁵⁰

Artık durumundaki (*fadliyye*) sevdenin bir kısmı safranın yanarak kül olmuş halidir ve tadı ise acıdır. Yanmış (*muhterika*) safrada yanan kısımlar ve küller safraya karışmış durumda olması, artık (*fadliyye*) sevde de ise (safranın yumuşak kısımları tamamen çözüldüğünden) sadece safranın külünden oluşması, yanmış safra ile artık sevde arasındaki temel farkı oluşturmaktadır.

Artık sevdenin bir kısmı ise balgamın yanması sonucu külünden meydana gelmektedir, balgamın çok yumuşak ve sulu olması durumunda, onun küllü halinin tadı tuzlu olmaktadır, değilse tadı ekşi ve kekremsi olmaktadır. Artık sevdenin bir kısmı ise kanın yanması ve küllenmesinden oluşmaktadır ki bu durumda tatlı bir tada sahip olmaktadır. Artık sevdenin bir kısmı ise doğal sevdenin külünden oluşmaktadır. Bu durumda doğal sevdenin kıvamı ince ise onun yanması ve külünden oluşan artık sevdenin tadı sirke gibi aşırı ekşi olmakta, toprağın yüzeyinde köpürmekte, sinekler ve benzeri böcekleri kaçıran bir kokuya sahip olmaktadır. Kıvamca kalın doğal sevdenin yanma ve külünden oluşan artık sevde ise azalmış ekşiliğin yanında kekremsilik ve acılığın eşlik ettiği bir tada sahiptir.¹⁵¹

İbn Sînâ kötü karakterli sevdeyi üç sınıf olarak ele almaktadır; birincisi safranın yanması ve yumuşak kısmının çözünmesi sonucu oluşan safravi sevde,

¹⁵⁰İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 32.

¹⁵¹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 32-33.

ikincisi zararı daha geç ve kötülüğü daha az olan balgami sevde, üçüncüsü ise yoğun sevdenin artığı ve küllü olan artık sevededir. Bu sevde toprakta daha az kaynar, organlara daha az tutunur, ölüme daha geç götürür ancak çözünmeye, olgunlaşmaya ve tedaviyi kabule daha dirençlidir.¹⁵²

İbn Sînâ, Dört hıltın yanması sonucu oluşan zararlılık derecelerine göre sınıflandırmaktadır. Sevde, en kötüsü ve en zararlısıdır, safra kaynaklılar ise daha hızlı zarar vermekte ancak tedaviyi daha kolay kabul etmektedir. Diğer iki hılttan kaynaklananlar ise ekşilikleri arttığı ölçüde zararları artmaktadır, ancak erken aşamada tedaviye daha iyi cevap vermektedir.¹⁵³

İbn Sînâ Galen'e dayandırarak, bedenın tek tabii hıltının kan olduğu, diğer hıltların atık olduğu ve onlara ihtiyaç olmadığını savunanların hatalı olduklarını belirtmektedir. Ona göre, organları besleyen tek hılt olsaydı bütün organlar mizaç ve kıvam bakımından benzer olurdu. Beslendiği kanda sevdevilikten kaynaklanan bir sertlik olmasaydı kemik etten daha sert olamazdı. Kana yumuşak balgami bir cevher karışmasa kandan daha yumuşak olan beynin yumuşaklığı da gerçekleşemezdi. Kanın kendisi de bütün hıltlarla karışmış durumda olduğu, bir kaba konulan kanın ayrıştığının duyularla gözlemleyerek tespit etmek mümkündür. Kaba konulan kanın köpük olarak ayrışan bölümü safradır, yumurta beyazı gibi olan bölümü balgam, tortu ve çökelti gibi olan bölümü ise sevededir. Kaba konulan kanın ayrışan sulu kısmı ise hılt olmayıp içeceklerle alınan ancak besleyici özelliği olmayan ve idrarla atılan atıktır, besini incelterek nüfuz etmeyi sağlaması nedeniyle ona ihtiyaç duyulmaktadır. Buna karşılık, hıltlar besleyici gıda ve içeceklerden oluşmaktadır, Besleyicilikten maksat, onun bedene bilkuvve benzemesidir. İnsan bedenine benzeyen bu cisim bir karışımdır basit değildir, oysa su basittir.¹⁵⁴

2.7. Organların Mizacı

İbn Sînâ'ya göre, Allah sahip oldukları imkânlarla uygun olarak, her hayvan ve her organa durumlarına ve davranış biçimlerine en uygun ve en iyi mizacı vermiştir. Bununla birlikte yaratıcı, bu âlemden uygun etkileşimi kurması için en

¹⁵²İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 33.

¹⁵³İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 33.

¹⁵⁴İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 23.

mutedil mizacı insana vermiştir. İnsanın her organına da kendisine en uygun mizacı vererek kimi organları daha sıcak, kimilerini daha soğuk, kimi organları daha kuru ve kimi organları daha nemli yapmıştır.¹⁵⁵

Hıltlar, unsurların mizacından oluştuğu gibi, organlar da hıltların mizacından oluşmaktadır. Organların bir kısmı yalın, bir kısmı da bileşiktir. Yalın organlar, organın her parçası diğer parçalarla aynı özellik, aynı tanım ve aynı ada sahip olan kas, kemik ve sinir gibi organlardır¹⁵⁶. Bileşik organlar ise her bir parçası diğer parçalarından tanım ve ad bakımından farklı olabilen el ve yüz gibi organlardır. Bileşik organlar fiil ve işlevlerini tamamlamada nefsin aletleri oldukları için onlara aletsel organlar da denmektedir. Bireyde ortak bir mizaci yapıyı oluşturan bileşik organlar ve altyapıları olan tekil organların her birinin bedeni tamamlayıcı yapısal ve işlevsel bir rolü vardır. Tekil organlardan kemik, bedenin iskeletini oluşturmak ve hareketleri desteklemek için sert yapılıdır. Kıkırdak ise, kemik dokusundan daha yumuşak ve bükülebilir özellikte, ancak diğer bütün organlardan daha serttir, bu özelliği ile özellikle basınç ve darbeler esnasında yumuşak dokunun sert dokudan zarar görmemesi için kemiklerle yumuşak organların birleşme yerlerinde ortada bulunarak ara bir bağ oluşturmaktadır. Sinirler ise ya beyin ya da omurilik kökenli olabilmektedir, beyaza yakın, bükülmede yumuşak, ancak kopmaya dirençlidir, organların duyu ve hareketlerini tamamlamak üzere yaratılmıştır. Tendonlar ise kasların etrafından çıkar ve sinirlere benzerlik gösterir ve kasların kasılmasıyla kendine bağlı organı çekerken, kasın gevşemesiyle de uzaklaştırırlar. Atardamarlar kalpten köken alırlar, kalbi ruhlandırmak, kalpten dumansı buharı uzaklaştırmak ve ruhu bütün organlara dağıtmak için yaratılmışlardır. Kanı organlara dağıtan toplardamarlar atardamarlara benzerler, sakindir (nabızı yoktur) ve karaciğerden köken alırlar.¹⁵⁷

Organların bir kısmı kendinde oluşan kuvveti başka organlara verirken, diğer bir kısmı ise başkasından kuvvet alır. Dolayısıyla bileşimlerine göre organların bir kısmı kuvveti kabul eder ve verir, bir kısmı kuvveti verir kabul etmez, diğer bir kısmı kabul eder ama vermez, en son olarak da bir kısmı ne kabul eder ne de verir. Beyin

¹⁵⁵İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 23.

¹⁵⁶İbn Sînâ, yalın organlar olarak tanımladığı yapı bugünkü doku kavramına karşılık gelebilmektedir.

¹⁵⁷İbn Sînâ, *el-Hayevân*, s. 10-12.

ve karaciğer organlarının her biri yaşama kuvvetini, içgüdüsel sıcaklığı ve ruhu kalpten almalarına karşılık, her biri kuvvet ilkesi olarak ürettiği kuvvetleri farklı organlara verir. Kabul eden ancak vermeyen et ve benzeri organlar, duyu ve yaşam kuvvetini alırlar ancak başka organlara verecekleri bir kuvvet üretme ilkeleri bulunmaz. Diğer iki kısım organlar konusunda tabiiler ile filozofların büyük bir kısmı arasında ihtilaf bulunmaktadır. Tabiiler beyin, karaciğer ve kalp dâhil, diğer organlara kuvvet verip de kuvvet kabul etmeyen bir organ olmadığı iddiasındadır. Filozofların çoğu, kalbin bu özellikte bir organ olarak, bütün kuvvetlerin kökeni olduğunu ileri sürerler. Kalp bütün organlara algılamayı, hareketi, yaşamı ve beslenmeyi sağlayan kuvvetleri veren temel organ olduğunu savunurlar. Dördüncü kısımdaki (kuvvet kabul etmeyen ve vermeyen) organlar konusunda da filozoflar ile tabiiler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bir grup düşünür, duyu algılama yetisi olmayan bazı kemik ve et gibi organlar, başka yerlerden almadığı sadece kendine ait olan kuvvetler bulundurduğu, kendine besin geldiği sürece kendine yeterli bir durumda kaldığı bundan ötürü ne kendinden oluşan ne de başka bir yerden aldığı kuvvetlerden faydalanmadığını savunmaktadır. Ancak diğer bir grup ise bu kuvvetlerin bu organların kendinden oluşmadığı bu kuvvetlerin bu organlara ilk oluşum sırasında karaciğer ve kalpten kendisine taşıdığı iddiasındadır.¹⁵⁸

İbn Sînâ tabiilerin ihtilaf edilen bu konularda herhangi bir görüşü izlemek zorunda olmadıklarını, görüş farklılıklarını öğrenmenin bir tabip olarak inceleme ve uygulamalarına zararı olmadığını belirtmektedir. Ona göre, Bu konularda bilmesi ve inanması gereken şey, kalp ile beynin hareket ve duyuların, karaciğerin de besleyici kuvvetin kaynağı olsa da olmasa da doğrudan veya kalpten sonra beyin diğer tüm organlara göre nefsanî bütün faaliyetlerin kökenidir. Karaciğer de bütün organlara göre bütün besleyici tabii kuvvetin kaynağıdır. İkinci ihtilaf konusuyla ilgili olarak da kemiklerdekine benzer içgüdüsel kuvveti kendi mizacından ötürü hak ettiği veya karaciğerden iletildiği ya da bu kuvvetin hiç olmamasının tabiilik açısından bir farkı olmamaktadır.¹⁵⁹

¹⁵⁸İbn Sînâ, *el-Hayevân*, s. 14.

¹⁵⁹İbn Sînâ, *el-Hayevân*, s. 14.

İbn Sînâ organları da baş organlar, baş organlara hizmet eden organlar, baş organların emrinde olup da hizmet etmeyen organlar olarak tasnif etmektedir. Baş organlar, tür veya bireyin devamı için zorunlu olan bedendeki ilk kuvvetlerin kökenleridir. Bireyin hayatta kalması ile ilgili olanlar yaşam gücünün kaynağı olan kalp, duyu ve hareket güçlerinin kaynağı olan beyin, beslenme gücünün kaynağı olan karaciğer olarak üç baş organ bulunmaktadır. Türün devamını sağlayan baş organlar bu temel üç organa ilave olarak testislerdir. Testisler meniye üreterek neslin devamını sağladığı için zorunlu, erillik ve dişilik mizaçlarını oluşturarak insanı şekillendirmesi bakımından da faydalı organlardır.¹⁶⁰

İbn Sînâ hizmet eden organları, hazırlayıcı ve iletici organlar olarak ikiye ayırır. Hazırlayıcı organlar, baş organın eylemini öncelerken, iletici organlar ise eylemlerini baş organların eyleminden sonra yürütür. Kalbin hazırlayıcı hizmet edeni akciğer, iletici hizmet edeni ise atardamarlardır. Beynin hazırlayıcı hizmet edeni ruhun korunmaları nedeniyle karaciğer ve besleyici bütün organlar iken, iletici hizmet edeni ise sinirlerdir. Karaciğerin hazırlayıcı hizmet edeni mide, iletici hizmet edeni ise toplardamarlardır. Testislerde ise hazırlayıcı hizmet edenler, organ öncesi meni üreten organlar, iletici hizmet edenler ise erkeklerde üretra, kadınlarda ise fallop tüpleridir.¹⁶¹

Bedende en sıcak olan ruh ve onun kökenini oluşturan kalptir. Sıcaklıkta kalpten sonra gelen kan, karaciğerde üretilse de kalple olan teması nedeniyle kalbin sıcaklığından karaciğere oranla daha çok faydalanmaktadır. Kandan sonra akışkan olmayan kana benzeyen karaciğer gelmektedir. Sıcaklıkta karaciğeri akciğer izler, ardından soğuk sinir lifleri ile daha çok temas ettiği için akciğerden daha soğuk olan et gelir, etten sonra bünyesindeki sinir ve bağ dokunun varlığı nedeniyle yalın ete göre daha soğuk olan kas gelmektedir, kastan sonra içindeki kan tortusundan ötürü dalak gelir, dalaktan sonra da fazla kan bulundurmadığı için böbrekler gelir. Daha sonra atardamar katmanları gelir atardamarların sıcaklığı sinirlerle aynı yapıda olmalarından değil, içinde bulunan kan ve ruhun ısıtmasından kaynaklanmaktadır. Daha sonra sıcaklığını sadece kandan alan toplardamarlar gelir, daha sonra dengeli

¹⁶⁰İbn Sînâ,*el-Hayevân*, s. 14-15.

¹⁶¹İbn Sînâ,*el-Hayevân*, s. 15.

durumdaki aya derisi gelmektedir. Bedenin en soğuk dokusu ise balgam, daha sonra iç yağlar, sonra saçlar, kemikler, kıkırdaklar, bağlar, tendonlar, zarlar, sinirler, ilik, beyin ve deri gelir.¹⁶²

Bedenin en nemli dokuları ise, Galen'in yaptığı sıralamaya uygun olarak sırasıyla; balgam, kan, yağ, iç yağ, beyin, ilik, meme dokusu, testisler, akciğer, dalak, böbrekler, kas ve sonra deri gelmektedir. Akciğer, yaradılışı itibarıyla çok nemli değildir. Her organın (içgüdüsel) yaradılış mizacı, beslendiği ile benzerlik gösterirken, sonradan oluşan mizaç ise artıklara benzerlik göstermektedir. Akciğer kanın en sıcakıyla ve çoğunluğu balgamla karışmış kanla beslenir. Ancak onda bedenden yükselen buhar ve yukardan inen nem nedeniyle kendisinde çok nem birikmektedir. Yaradılış itibarıyla karaciğer akciğerden daha nemli olsa da kendisinde toplananlar nedeniyle daha ıslaktır ve bu ıslaklığın uzun sürmesi sonucu iç dokusunun da daha nemli olmasına sebep olmaktadır. Balgam ve kanla ilgili olarak anlaşılmalı ki, balgam daha çok (dokunun dışında) ıslaklık sağlamak amacıyla nemlendirilirken, kan (iç doku) cevherin içini yapılandırmak amacıyla nemlendirilir. Doğal sulu balgam kendiliğinden de çok nemli olabilmektedir. Kan iyice olgunlaşınca kendisinden daha önce kana dönüşen doğal sulu balgamdan çok miktarda nem çözünür.¹⁶³

Dumanlı buhar kökenli iken, buhar hıltının çözünmesi ve saf duman kısmının yoğunlaşması sonucu oluşan saçlar bedenin en kuru dokusudur. Ardından organların en sert olan kemikler gelir. Kemikler saçlardan daha sert olmasına rağmen saçtan daha nemlidir. Zira kemikler kandan oluşur ve imkân olduğunda içgüdüsel nemliliklerden nem çeken bir kurutucu konumundadır. Bu nedenle kemiklerle beslenebilen birçok hayvan bulunurken, kıl ile beslenen hayvan yoktur. Yarasaların saçı alabildiği ve sindirildiği şeklindeki zan gibi nadiren olsa hayvanlara besin olsa da ağırlığı eşit saç ve kemik (distilasyon balonu ve imbiği) kabak ve imbik ile damıtma yapıldığında kemikten çokça su ve yağ akarak saçtan daha hafif bir duruma gelmektedir. Bu da kemiklerin saçtan daha nemli olduğunu göstermektedir. Kuruluk bakımından kemikten sonra kıkırdak, bağlar, tendonlar, zarlar, atardamarlar,

¹⁶²İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 23.

¹⁶³İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 23-23.

toplardamarlar, motor sinirler, kalp, duyu sinirleri ve deri gelmektedir. Motor sinirler itidalden daha soğuk ve daha kuru iken duyu sinirleri itidalden daha soğuktur ancak daha kuru değildir ve itidale daha yakın olabilmektedir.¹⁶⁴



¹⁶⁴ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 24.

3. MİZACIN İTİDALE KAVUŞMASI

İbn-Sînâ dedi ki Yaraticının hikmetine bir bak, önce asılları yarattı. Sonra bu asıllardan farklı mizaçları yarattı. Ve her mizacı bir türe tahsis etti. İtidalden en uzak olan mizacı, kemalden en uzak türe tahsis etti. Ve nâtık nefsin yerleşmesi için itidale en yakın mizacı insana tahsis etti.¹⁶⁵

İbn Sînâ, İnsanın hem kendi içindeki hem de dışındaki etkenlerden bağımsız olamayacağını, her an farklı bir yönetime zorlandığını, sürekli bir devinim ve değişim halinde olduğu düşüncesinden yola çıkarak “mizacın mutlak dengede olmasının imkânsızlığı” sonucuna varmaktadır. Bu nedenle mutedil mizaç kavramı mutlak dengede olan mizaç değil o dengeye en yakın olan, alt ve üst denge sınırlarının içinde kalan mizaçtır.

İbn Sînâ'ya göre, altyapısını elementler, kuvvetler, hıltlar, doku ve organların oluşturduğu bedeniyle insan, herhangi bir etken yokken de doğal fizyolojisi gereği sabit değildir. Fizyolojik işlevlerin hareketliliğine ilave olarak yaş, açlık, tokluk, hareketlilik, dinginlik, uyku, uykusuzluk ve duygusal durum gibi iç etkenlerin etkileriyle de sürekli değişim içerisindedir. Ayrıca bedeni kuşatan ve solunan havanın, iklimin, gıdanın, suyun, yaşadığı çevrenin, yaşadığı coğrafya ve mesken gibi dünyadaki etkenlerin yanında felekler âlemindeki devinimin etkisi, Güneş ışınlarının eğimi, gece-gündüz ve mevsim değişimleri gibi etkenlerin de etkisi altındadır.

3.1. İtidal Durumuna Göre Mizaçlar

İbn Sînâ'da mizaç, bir denge durumunu ifade eder, Mizaç mutedil ve mutedil olmayan olarak ikiye ayrılır, basit unsurların miktar ve nitelik olarak eşit olduğunda mutedil, bu eşitliğin zıtlaşan hiçbir yöne meyletmemesi durumunda da gerçek mutedil denir. Mutedil denklik anlamındaki teadülden köken alır ki, bu denklik var olmayan bir durumdur. Mizaçların itidalden ayrılması da çeşitlerin kemalden çıkıp çok farklılaşmasıdır. Mümkün olan en yakın itidal ise insan mizacıdır.¹⁶⁶

¹⁶⁵İbn Sînâ, *el'İşârât vet'Tenbîhât*, s. 229.

¹⁶⁶el-Hifnî, *el-Mu'cemu's-Şâmil li-Mustalahâti'l-Felsefe*, s. 788.

İbn Sînâ mutedil mizaçta itidal bedeninin bütün özelliklerinde görüleceği için bedenlerin incelenmesinde itidalin yansımaları ve işaretlerinin görüleceğini savunmaktadır. Ona göre, dokunmayla algılanan sıcaklık, soğukluk, kuruluk, nemlilik, yumuşaklık ve sertlik durumlarında, beyazlık ile kırmızılık arasındaki ten renginde, şişmanlık ve zayıflık gibi fiziksel yapıda, damarların kasların içinden seyretmesi ile kasın dışında kastan bağımsız seyri bakımından da itidal bulunmaktadır. Saçların gür olması, kelliğin olması, saçların kıvrıkcık oluşu veya düz oluşu da bir denge içinde olmaktadır.¹⁶⁷

Ayrıca saçların çocuklukta sarışınlığa, gençlikte ise siyahlığa meyilli olması, uyku ve uykusuzluğun dengeli olması, organların gereğinden erken veya geç yorulmaması, tahayyül, tefekkür, hatırlama kuvvetlerinde ve ahlakta ifrat ve tefrit olmaması, atılganlık, korkaklık, kızgınlık, sinmişlik, narinlik, kabalık, umursamazlık, şaşkınlıkta ve bütün davranışlar arasında dengenin olması mutedil mizacın özellikleridir. Büyümenin zamanında, iyi ve sağlıklı gerçekleşmesi, durgunluk döneminin uzun sürmesi, rüyalarda teselli veren hoş kokuların ve lezzetli tatların algılanması ve ferah oturumlarla hoşnutluk yaşanması, kişinin sevilen güler yüzlü, dengeli yeme ve içme iştahına sahip olması, sindirim artıklarının atımında da mutedil durumda olması mutedil mizacın göstergeleridir.¹⁶⁸

3.1.1. Mutedil mizaç

Mutedil mizacı meydana getiren zıt niteliklerin ölçekleri eşit ve denktir, mizaç tam olarak mutlak orta konumdadır. Mutedil olmayan mizaç ise, zıt niteliklerin tam ortalamasının sağlanamadığı, “soğukluk-sıcaklık” ile “nemlilik-kuruluk” arasındaki zıt niteliklerin birinde veya her ikisinde bir tarafa meyiletmesi sonucu oluşan mizaçlardır¹⁶⁹. Ancak tanımladığımız manada mutlak dengeli mizaç, insan veya organlarında dahi varlığı asla mümkün değildir.

Tabiplerin kullandığı mutedil mizaç kavramı eşitliğe dayalı bir dengeye değil, gerekli miktar ve nitelikteki unsurlardan yeterli payların sağlanması ile oluşan

¹⁶⁷İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s.163.

¹⁶⁸İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s.163.

¹⁶⁹İbn Sînâ, burada tanımladığı denge ve dengesizlik durumlarının araştırılmasını tıp sanatının konusu olmadığını, Tabiplerin bunları tabiat biliminden olduğu gibi kabul etmek zorunda olduklarını savunur. Bkz. İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s.19.

paylaşımına dayalı bir dengedir.¹⁷⁰ Paylaşımın hem oran hem de pay olarak en dengeli biçimde gerçekleşmiş olması ve mizacındaki itidalin, mutlak itidale en yakın olması nedeniyle, insan mizacı diğer mizaçlara oranla en dengeli mizaçtır.¹⁷¹

İnsandaki mutedil mizacın mutlak itidale yakınlık derecesine göre sekiz şekilde ele alınır.

Birincisi; diğer varlıklara oranla insan mizacındaki dengeyi ve insan türünün diğer canlılara oranla dengeye daha yakın olmasını ifade eder. Bu denge durumunun alt ve üst sınırları vardır, bireyin ifrat veya tefritle bu sınırları aşması mümkün değildir. Zira aşması durumunda insan türünün mizacını aşmış demektir ki insan mizacından çıkış yaşamla bağdaşmamaktadır.¹⁷² Bu itidal derecesi insan türünün genelini kapsadığı için çok geniş bir yelpazeye sahiptir ve insan mizaçları arasındaki bireysel mizaç farklılıklarından bağımsızdır, bütün farklılıkları içinde barındırmaktadır.¹⁷³

İkincisi; bir türdeki mizacın, aynı türden olanlara göre dengefarklılığıdır. Bu da türün kendi içindeki geniş yelpazeli mizaç sınırlarını ifade eder. Birinci mizacın sınırlarının dışında olma yaşamı engellerken ikinci mizacın sınırlarının dışı ise yaşamı zorlaştırır. Mizaçta denge olarak mutlak itidale hiçbir zaman ulaşılamazsa da, oldukça mutedil bir sınıf mensup olan, yaş, büyüme ve gelişme bakımından oldukça mutedil bir birey mutlak itidale daha yakın durumdadır. Mutlak itidale yakın olmak bakımından, bir bireyde kalp gibi sıcak ve beyin gibi soğuk organlar ile karaciğer gibi nemli ve kemik gibi kuru organlar arasında denkleğin oluşması ile mutlak itidale yaklaşılmaktadır. Organlar da kendi içlerinde bu şekilde ayrıca değerlendirilir. Bedenin mizacına kıyasla ruhlar ve temel organların mutlak mizaca yakın olması

¹⁷⁰Tokadi Mustafa Efendi'ye göre, tıbbi alanda mizaçtaki itidalin “teadül” den değil “adl” temelli olduğu şeklinde vurgulanan husus, tıpta dengeli mizacı oluşturacak unsurların paylaşımında eşitlik olup olmamasına değil, o mizacın gerektirdiği miktarda paylaşımına bakıldığı şeklindedir. Mesela aslanın sıcaklık niteliğinden aldığı pay tavşandan fazla, tavşanın soğukluk niteliğinden aldığı payın da aslandan fazla oluşu nedeniyle aslanda cesaret, tavşanda da korkaklık özellikleri uygun düşmektedir. Aslanın mizacındaki baskın sıcaklık niteliği azaltılıp, soğukluk niteliği yükseltirirse mutedil mizaç elde edilmiş olur. Bu durumun tersi de tavşan için geçerlidir. Bkz. Tokadi, Mustafa Efendi, *Tahbizü'l Mathûn*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2018, s. 104

¹⁷¹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 19.

¹⁷²Homeostazis, bedenin hayatta kalabilmesi için korunması gereken alt ve üst sınırları belirler. İnsanın hayatta kalabilmesin imkan tanıyan vücut ısısının sınırları insan türüne özgüdür, bu bir hayvan veya bir bitkinin yaşamsal sınırlarından farklılık göstermektedir.

¹⁷³İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 20.

mümkün değildir, sıcaklık ve nemlilik yönünden itidalin dışındadır. Hayatın temel ilkesi kalp ve ruhtur, bunlar da aşırı derecede sıcaklığa meyillidirler. Hayat sıcaklığa, büyüme ve gelişme de nemliliğe bağlıdır, hatta sıcaklık nemliliğe dayanmakta ve onunla beslenmektedir. Üç temel organdan biri olan beynin soğukluğu, kalp ve karaciğerin sıcaklığını dengelemeye yetmemektedir. Kalbin kuruluşu da beyin ve karaciğerin mizacındaki nemliliği dengelemeye yetmemektedir. Beynin soğukluğu ile kalbin kuruluşu ile kastedilen şey, beynin diğer organlara göre soğukluğu, kalbin de diğer organlara göre kuruluşudur.¹⁷⁴

Üçüncüsü; aynı türdeki bir sınıf mizacının, diğer sınıflara göre farklılık derecesidir. Sınıf mizacı tür mizacından daha dar kapsamlıdır. Sınıf mizacı, bir ulusun bölgelerden birine ve iklimlerden birine nispeten daha uygun bir mizaca sahip olmasıdır. Hintlilerin sağlıklı yaşamasını sağlayan mizaçları vardır. Slavların da sağlıklı yaşamalarını sağlayan kendilerine has farklı mizaçları bulunur. Her biri kendi sınıfı içinde mutedilken diğer sınıfın mizacına göre mutedil değildir. Slavların mizacını taşıması durumunda Hintlinin hastalanacağı veya öleceği gibi, Hintlilerin mizacını taşıyan bir Slav'a da aynı durum olacaktır. Böylece yerleşim birimleri sakinlerinden her bir sınıfın havasına ve iklimine uygun kendilerine has mizaçları bulunur. Bu mizaç yelpazesinin sınırları bulunmakta ve sınırları zorlayan aşırılıklar da olabilmektedir.¹⁷⁵

Dördüncüsü; bir sınıf mizacının kendi sınıfı içindeki farklılık derecesidir. Bir bölge mizacının iki ucu arasındaki farklılıktır. İki sınırın arasındaki orta mizaç o sınıfın en mutedil mizacıdır.¹⁷⁶

Beşincisi; bir türün bir sınıfına mensup bir bireyin mizacının, bağlı bulunduğu tür ve sınıf mizacından farklılık derecesini ifade eder. Bireysel mizaç hem tür hem de sınıf mizacından daha dar sınırlar içindedir. Bir bireyin varlığını, yaşamasını ve sağlıklı olması için gerekli olan mizaçtır. Bu mizacında aşırılıklar

¹⁷⁴ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 20.

¹⁷⁵ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 20-21.

¹⁷⁶ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c.1, s. 21.

kısıtlayan sınırları vardır. Her birey kendine uygun ve kendine özel bir mizacının başka bir bireyde bulunması ya çok nadir ya da mümkün değildir.¹⁷⁷

Altıncısı; bireyin kendi iç dinamiklerinin durumlarına göre mizacında gerçekleşen farklılık derecesi ile ilgilidir. Bireysel mizaç, kendi sınırları içinde ve bireyin olabileceği en iyi konumda olmasını sağlayan mizaçtır.¹⁷⁸

Yedincisi; bir organ mizacının ait olduğu beden göre farklılık derecesidir. Bir organın diğer organlardan farklı olarak sahip olması gereken mizaçtır. Kemiklerin mizacındaki itidal içinde daha fazla kuruluk, beynin itidali daha fazla nemlilik, kalbin itidali içinde daha fazla sıcaklık ve sinirlerin itidali içinde daha fazla soğukluk bulundurmaya gerektirmektedir. Organların mizacına ait aşırılığı engelleyen sınırlar daha önce bahsi geçen bütün organlardan daha dardır.¹⁷⁹

Sekizincisi; Bir organın içinde bulunduğu dinamik duruma uyan mizaç farklılıklarıdır. Burada mizaç olarak bütün organların, en iyi durumda olmasını sağlayan kendilerine özgü itidal durumudur. İki sınır arasındaki ortalama, organların olması gereken en iyi durumdur.¹⁸⁰

Türler itibarıyla gerçek itidale en yakını insan türüdür. Alt sınıflara göre de, dağ deniz gibi mizacı olumsuz etkileyen yersel faktörlerin bulunmadığı ve (gece-gündüz sürelerinin eşit veya yakın olduğu) günlerin dengeli olduğu Ekvator bölgesindeki yerleşim birimlerinin sakinleri gerçek itidale en yakın olanlardır.¹⁸¹

Bireyler bakımından en mutedil mizaçlı birey, en mutedil türün en mutedil alt sınıfının en mutedil olan bireyidir.¹⁸²

Organlar bakımından, kalp, beyin ve karaciğer olan ana organların hiçbiri gerçek itidale yakın olmadığı belirtilmiştir. Organlardan itidale en yakın olanı ettir, ondan daha mutedil olanı ise deridir. Derideki bu itidal, eşit miktardaki buz ve kaynayan sudan oluşan karışım ile etkileşim yaşamayacak kadar ısı yönünden uygundur. Kan ve damarların sıcaklığı ile sinirlerin soğukluğu adeta deride

¹⁷⁷İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 21.

¹⁷⁸İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 21.

¹⁷⁹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 21.

¹⁸⁰İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 21.

¹⁸¹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 21.

¹⁸²İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 21.

dengelenmektedir. Kıvam yönünden de deri, en kuru ve en akışkan cisimlerin eşit miktarlarının karışımıyla oluşan bir cisimle de etkileşim yaşamaz. Etkileşimin olmaması, duyumsamanın olmamasından değil, aradaki benzerlikten kaynaklanmaktadır, (duyumsayan ile duyumsanan şeyler arasında) aykırılık olsaydı etkileşim olurdu. Unsurları uyumlu ancak mizaçları farklı varlıklar etkileşime girer, benzer nitelik taşıyan varlıklar ise etkileşmezler. Bir varlık benzer nitelik taşıyan başka bir varlıkla olan birlikteliği etkileşim oluşturmamaktadır.¹⁸³

Derinin de en mutedili elin, el derisinin en mutedili aya derisi, onun da mutedili parmakların, parmak derisinin de en mutedili işaret parmağının derisi, işaret parmağının da en mutedil derisi ise parmak ucu derisidir. Başparmak ve diğer parmakların uç derisi en mutedil organlar oldukları için dokunma duyusunda en hassas ve yetkin organlar konumundadırlar. Bir taraftaki itidal ve ortalamadan sapmayı hissedebilme yetkinliği için her iki tarafa eşit eğilimde olması zorunludur.¹⁸⁴

3.1.2. Mutedil olmayan mizaçlar

Dengesiz mizaçlar da tür, alt sınıf, birey veya organ bakımından mutedil mizaca denk gelecek şekilde sekizdirler. Sadece bir niteliğin karşıtları arasındaki dengenin bozulması ile basit dengesizlik, iki niteliğin karşıtları arasındaki dengenin bozulması sonucu da bileşik dengesizlik ortaya çıkar. Basit dengesizlik, soğukluk-sıcaklık olan etkin nitelikler ya da kuruluk nemlilik olan edilgen nitelikler arasında olabilmektedir. Etkin nitelikteki karşıtlar arası dengesizliklerde, nemlilik ve kuruluk niteliğinde sapma olmaksızın mizacın gerekenden daha sıcak veya daha soğuk olması, edilgen niteliklerden kaynaklanan dengesizliklerde ise sıcaklık ve soğukluk niteliğinde bir sapma olmadan mizacın daha nemli veya daha kuru olmasıdır.¹⁸⁵

Dört niteliğe dayalı basit dengesizlik istikrarsızdır, kayda değer bir süre devam etmez. Mizacın gerekenden daha sıcak olması şeklindeki dengesizlik bedenin gerekenden daha kuru olmaya sürüklerken, mizacın daha soğuk olması da bedenin daha nemli olmaya sevk etmektedir. Kuruluk da çok hızlı bir şekilde soğukluğa sürüklemektedir. Nemlilik her durumda soğukluğa sevk etmektedir, aşırı olmayan

¹⁸³İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 22.

¹⁸⁴İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 22.

¹⁸⁵İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 22.

nemliliğe daha uzun dayanılabilirse de aşırı nemlilik bedeni kuruluktan daha hızlı soğukluğa sevk etmektedir. Genel olarak bu dengesizlikten sıcaklığın sağlığa soğukluktan daha elverişli olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁸⁶

Bileşik dengesizlikte ise sıcak-nemli, sıcak- kuru, soğuk- nemli veya soğuk-kuru şeklinde niteliklerdeki karşıtların her birinde sapma olmasıdır. Bir mizacın aynı anda hem soğuk hem sıcak veya hem kuru hem nemli olması mümkün değildir.¹⁸⁷

İbn Sînâ'ya göre, doğal olmayan soğuk mizacın; sindirimde yavaşlama, susama hissinde azalma, eklemlerde gevşeklik, balgamlı ateşlenmelerde ve nezle gibi hastalıklarda artış, soğutucu şeylerden hastalanma, ısıtıcı şeylerle de şifa bulma ve kış mevsiminde sağlığa kötüleşme şeklinde bedensel yansımaları olmaktadır. Doğal olmayan nemli mizacın bedensel belirtileri de organlarda gevşeme, salya ve sümük akması, nemli gıdalardan rahatsızlanma, aşırı uyku, göz kapaklarının titreşmesi şeklinde belirlemektedir. Doğal olmayan kuru mizacın bedensel yansımaları ise deri tonusu kaybı, uykusuzluk, sonradan zayıflama, kuru gıdaların alımından rahatsızlanma, sonbaharda sağlık durumunda kötüleşme, nemli şeylerden şifa bulma, deriden sıcak su ve yumuşatıcı yağların hızlı emilimi ve bunlardan fayda görme şeklinde olmaktadır.¹⁸⁸

3.2.Hıltların Bedendeki Yansımaları

Oluşumları, işlevleri, fizyolojik ve patolojik tipleri ve özelliklerinin ele alındığı hıltların her biri bedende farklı bir etki yapmakta ve bu etki sonucu da hem bedende hem de ruhsal yapıda farklı tezahürlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

3.2.1. Kanın baskın olması

Kanın baskın olduğu durumlarda, damarların dolgunlaşması nedeniyle, özellikle gözlerin arkası, baş ve şakaklar olmak üzere bedende ağırlaşma hissi, esneme, gerinme ve uykuya eğilim, duyularda zayıflama ve bulanıklaşma, düşünce ve anlamada yetersizlik, efor harcanmaksızın yorulma, ağızda bilinmeyen tatlılık hissi, dilde kızarıklık, bedende sivilce ve apselerin olması, ağızda aftların oluşması, çatlakların kolay olduğu burun, anüs ve diş eti gibi yerlerde kanamaların olması kan

¹⁸⁶İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 22-23.

¹⁸⁷İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 23.

¹⁸⁸İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 163.

baskınlığının sonuç ve belirtileridir. Daha önce uygulanan tedaviler, hacamat uygulamasından uzun süre geçmiş olması, yaşanan memleket, yaş ve alışkanlıklar kan artışına neden olabilmektedir. Bu etkenlerin saptanması hem sebebin hem de kanın artışına delilin belirlenmesi bakımından önemlidir. Rüyalarda kırmızı şeyler, kanamalar ve yoğun kıvamlı kan görmeler kan baskınlığının belirtileri olabilmektedir.¹⁸⁹

3.2.2. Balgamların baskın olması

Balgam hıltının baskın olduğu durumlarda ten renginde artan beyazlaşma, dokunmayla hissedilen gevşeklik, yumuşaklık ve soğukluk, yapışkan karakterde ağız salyasında artma ve (tuzlu balgam nedeniyle ileri yaşlar hariç) susama hissinde azalma, sindirimin zayıflaması, ekşili geçirme, idrarın beyaz olması, uykuda artış, tembellik, sinirlerde gevşeklik, zihinsel gerilik, gecikmeli nabız ve nabızda yumuşaklık belirtileri ortaya çıkmaktadır. Yaş, alışkanlıklar, daha önceki tıbbi uygulamalar, meslek, memleket ve rüyalar da balgami mizacın tanısında yer alabilmektedir. Balgami mizacın baskın olduğu kişilerin rüyalarında sular, nehirler, kar, şimşek ve gök gürültüsünün eşlik ettiği yağmurlar görülmektedir.¹⁹⁰

3.2.3. Safranın baskın olması

Safranın baskın olduğu durumlarda, ten ve gözlerde sararma, ağızda acılık, dilde kabalaşma ve kuruluk, burunda kuruluk, soğuk esintilerden zevk alma, susama hissinde artma, nefes alışverişinde hızlanma, iştahta azalma, bulantı, yeşil ve sarı içerikli kusmalar, iğne batmasına benzer ürperme ve sokulma hislerinin yaşanması safra baskınlığının belirtileridir. Kişinin daha önce geçirdiği tıbbi uygulamalar, yaş, alışkanlıklar, memleket, vakit ve meslek baskınlığının tanısında önemli belirtilerdir. Safravihıltın baskın olduğu kişilerde, ateşler, sarı nesnelere, sarı olmayan şeylerin sarılaştığı, Güneş, yangın, hamam ve benzeri sıcak şeylerin sıcaklığını hissettikleri rüyalar görürler.¹⁹¹

3.2.4. Sevdinin baskın olması

¹⁸⁹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 164-165.

¹⁹⁰İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 165.

¹⁹¹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 165.

Sevdenin baskın olduğu durumlarda, cilt renginde koyulaşma, mide ağzında yanma, yalancı iştah, siyah ve kıvamlı kırmızı koyu idrar, tende kuruma ve matlaşma, kanda siyahlaşma ve yoğunlaşma, vesvese ve düşüncelilik halinde artma, tüsüz ve beyaz tenli bedenlerin sevdenin baskınlığı sonucu siyah ve kıllı bir tene dönüşmesi, deride sıkça kötü yaralar ve siyah lekelerin olması, dalak hastalıklarının da sıklaşması tabloları görülmektedir. Yaş, mizaç ve alışkanlıklar, memleket, meslek, vakit, önceki tedaviler tanıyı destekleyen konulardır. Korkutucu ve siyah şeylerin, uçurumların ve karanlıkların olduğu korkunç rüyaların görülmesi sevdevi baskınlığın belirtileridir.¹⁹²

3.3. Mizacın Belirleyicileri

Hem kendi bünyelerindeki hem de dış âlemdeki her değişim canlıları mizaçlarıyla uyum sağlama faaliyetine zorlamakta ve onları kesintisiz bir dinamizm içinde tutmaktadır. İbn Sînâ'ya göre en ufak bir değişimde bile etkilenen mizacı belirleyici düzeyde etkileyen faktörler de bulunmaktadır.

3.3.1. Mizaç ve felekî cisimler

İbn Sînâ'ya göre, tabiat âleminde gerçekleşen bütün dönüşümler, oluş-bozuluşlar ve mizaç oluşumları başlangıcı olan olaylardır dolayısıyla başlangıcı olan her şey gibi onları da başlatan bir sebebin varlığı zorunludur. Dairesel hareketler, mekansal (doğrusal) hareketleri oluşturan sebepleri yakınlaştırıp uzaklaştıran, nitelikleri güçlendirip zayıflatan bütün hareketlerin ilkesi, başlatıcısıdır. Bütün oluş-bozuluşların, oluş ve bozuluşlardaki dönüşüm ve tekrarların, olayların gerçekleştirilmesindeki hız düzeylerinin ilk sebepleri, ulvî cirmleri yakınlaştırıp uzaklaştıran göksel dairesel devinimlerdir.

Gezegenlerdeki meyilli hareketlerin olmaması halinde etkileri lokal ve tek yönlü olarak gerçekleşecektir, bu durumda gezegenlerin etkisine yakın olan varlıklar ona benzeşirken, uzak olan varlıklar aynı etkiyi alamayacak ve sadece bir niteliğin hâkimiyeti oluşacaktır. Eğer müessir gezegen sıcaklık oluşturma etkisine sahip ise oluşan sıcaklık nemlilik maddelerini yok ederek cisimleri ateşliye dönüştürür ve hava nitelikli varlıkların mizaçlarının oluşmasına imkân olmazdı. Gezegenlerin döngüsel

¹⁹²İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 165.

ve meyilli devinimlerinin olmaması durumunda; gezegenin etkin olduğu bölgede bir niteliğin baskınlığı, gezegenin etkin olmadığı bölgede zıt niteliğin egemenliği oluşurken, aradaki orta bölgede ise orta niteliğin baskınlığı görülürdü. Örneğin, sıcak etkili bir gezegenin etkisinde kalan bölgede kesintisiz şiddetli bir yaz, etkinin olmadığı diğer bölgede kesintisiz şiddetli kış diğer bölgelerde ise kesintisiz ilk veya sonbahar görülürdü. Böyle bir durumda kesintisiz ilk ve sonbahar yaşanan bölgelerde (bitki ve meyvelerde) olgunlaşma tamamlanamayacak, kesintisiz kışın yaşandığı bölgelerde de tam hamlılık, kesintisiz yaz mevsiminin yaşandığı bölgelerde de yanıklar oluşacaktır.¹⁹³

İbn Sînâ'ya göre Ay üstü felek ve cirimlerin, Ay altı âlemdaki cisimlere etkisi kesintisizdir.¹⁹⁴ Ay üstü âlemin etkileyicilerinin en bariz olanı Güneştir, ardından Ay gelir, diğer gezegenlerin etkileri daha az hissedilmektedir.¹⁹⁵ Güneş, bedenlerde içgüdüsel sıcaklık veren ve mizaçta mükemmelliği kabul etmeye hazırlayan bir kuvvet oluşturmaktadır. Tabii nefsleri artan hareketlere hazırlar, insani nefslerde hakimiyet kurmaya yönelik hareket ve yönelimine etki edebilmektedir. Ay, bedenlerde doğal nemlilikten faydalanmayı sağlayan bir kuvvet oluşturma etkisine sahiptir. Besleyici kuvvete (gâziye) yatkınlık sağlayarak tabii nefslere etki etmektedir. Bununla birlikte Ay, insandaki yönelimler ve huylar arasındaki değişim ve dönüşümleri hızlandırıcı etkisiyle insani nefsi etkilemektedir.¹⁹⁶

Satürn (Zuhal) gezegeninin etkisiyle bedenlerde soğukluk, donma, kuruluk yapan ve değişime elverişli hale getirici bir kuvvet oluşmaktadır. Nefsleri, hayal etme, hatırlama, düşünme ve vehmetme kuvvetlerini kabul etmeye yatkın yapıya dönüştürme şeklinde nefslere etkisi bulunmaktadır. Jüpiter (Müşteri) gezegeninin etkisiyle, bedenlerin mükemmelliğini koruyan, bileşik cisimlerin kendine özgü itidal durumunda tutunmasını sağlayan bir kuvvet oluşmaktadır. Bunun yanında, nefsleri de duyuları kabul etmeye yatkın bir yapıya hazırlamaktadır. Mars (Merrih) gezegeninden bedenlerde içgüdüsel sıcaklık, değişim ve dönüşümü kabullenme yatkınlığı oluşturan kuvvet sâdır olur ki bu yönüyle de Satürn gezegeni ile ortak

¹⁹³ İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 192-193.

¹⁹⁴ İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Ecrâm el-Ulviyye*, s. 57-59.

¹⁹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 229-231.

¹⁹⁶ İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Ecrâm el-Ulviyye*, s. 57-59.

etkilere sahiptir. Gazabi nefsi artan hareketlere uygun hale getirerek nefsânî etki oluşturmaktadır. Venüs (Zühre) gezegeni etkisiyle cisimlerde soğukluk ve uyumluluk için faydalı bir kuvvet oluşturmakta, nefsleri doğurganlık kuvveti için hazırlamakta, insani nefslere daha fazla tesir ederek lezzet ve sevinç eylemlerini arttırabilmektedir. Merkür (Utarid) gezegeni, bedenlerde doğal kuruluğa (arttırıcı) faydalı kuvvet oluşturmaktadır. Mürebbiye (büyüme) sağlayan kuvvetine yatkınlık oluşturmak suretiyle nefslere de etki etmektedir. Zihnin berraklığını, aklın hayal ve tahayyül eylemlerini güçlendirebilen etkisiyle insani nefslere etki etmektedir.¹⁹⁷

3.3.2. Mizaç ve yaşanan bölge ve iklim

İbn Sînâ, hava durumundaki değişkenliğin az olduğu yerleşim bölgelerinde yaşayanların mizaçlarını değiştirmeye zorlayan değişikliklerin az olması nedeniyle itidale daha yakın olacaklarını savunmaktadır. Ona göre, Güneşe yakın olmanın mizacın dengesini bozacağına dair kanaat yanlıştır, çünkü güneşe maruz kalma durumu yaşanmakla birlikte, bu bölgelerde daha az hava değişikliği yaratmaktadır. Ekvator ikliminde yaşayanların durumları genelde iyi ve değişken değildir, oradaki hava durumu yaşayanların mizacına uygunluğu daimdir, değişkenliğin olmaması o bölgede yaşayanların mizacına zıt bir durum oluşturmamaktadır. Ekvator ikliminden sonra en mutedil mizaca sahip olanlar, dördüncü iklim¹⁹⁸ sakinleridir. Bunlar güneşin ara sıra uzaklaşması nedeniyle, daima başları güneşe maruz kalan ikinci ve üçüncü iklim sakinleri gibi yanmazlar, aynı zamanda güneşten daima uzak kalan beşinci ve daha uzak iklimlerin sakinleri gibi de ham da kalmazlar.¹⁹⁹

Hava durumundaki değişikliklerin az olduğu bölgelerde yaşayanların beden mizaçları itidalden sapmaları daha az olmaktadır, buna bağlı olarak iklim değişikliklerini hissetmedikleri için büyüdükleri mizaçlarının dışına çıkmamaktadırlar. Buna karşılık iklimsel farklılıkların yaşandığı bölge sakinleri ise iki zıt uç iklim arasındaki değişimlerden olumsuz etkilenmektedirler. Genel olarak

¹⁹⁷İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Ecrâm el-Ulviyye*, s. 57-59.

¹⁹⁸İbn Sînâ'nın çağdaşı, İslam ve Dünya tarihinin en önemli ilim adamlarından El-Bîrûnî'ye ait dünya yerleşim alanlarının, iklimlerin ve o dönem beşeri coğrafya anlayışının gösterildiği çizimde ekvator çizgisinden başlanarak kuzeye doğru yedi alan belirlenmiş, ekvatorun bulunduğu hat birinci iklim olmak üzere yedi iklim tarif edilmiştir. En kuzeydeki yedinci iklimde slavlar yedinci bölgeden sonrasına slavlar sonrası olarak belirlenmiştir. Bkz. Müennis, Hüseyin, *Atlasu-Tarih'il-İslâm*, Ez-Zahrâ' li'l-İ'lâmi'l-'Arabî, Kahire, 1987, s. 22.

¹⁹⁹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 21-22.

bedenler büyüdükleri ortama uygun gelişim gösterirler ve büyüdükleri ortamların gerektirdiği şartlardan fazla uzaklaşmazlar. Türklerin memleketlerinin soğuktan, Habeşilerin de memleketlerinin sıcaklığından etkilenmedikleri görülür. Bir bedevî Horasan'da soğuktan yakındığı bir zamanda bir Horasanlı sıcaktan yakınabilmektedir. Yaşadıkları iklime bağlı olarak Araplar sıcak mizaç oluştururken, soğuk iklimlerde yaşayanların soğuk mizaç oluşturmaları nedeniyle, yerlilerin sıcaktan yakındığı bir yerde bir Arabın soğuktan yakınması mümkündür. Böylece onların mizacı araba kıyasla soğuk, daha soğuk bir yerin sakinlerine kıyasla da sıcak olmaktadır. Yaşadıkları yerlerdeki hava durumunun benzerlik göstermesi, sürekli bir bahar ikliminin yaşanması ve hissedilir derecede bir iklim değişikliği yaşanmaması nedeniyle Ekvator çizgisinde yaşayanların mizaç durumları fazlaca değişiklik göstermemektedir.²⁰⁰

3.3.3. Mizaç ve yaş

İbn Sînâ yaşamın her döneminde, tabiat gereği farklı bir mizaç geliştiğini, her yaşın kendine özgü özellikler taşıdığını, farklı yaşlarda olanlara aynı tavırla yaklaşamayacağı düşüncesindedir. Büyümenin seyrindeki ilerleme, durgunluk ve gerilemeye dayalı olarak insan ömrünü dört evreye ayırmaktadır. İbn Sînâ'nın tasnifine göre; başlangıç dönemi de denilen, insan ömrünün ilk otuz yılını kapsayan süre **büyüme dönemi**ni oluşturmaktadır. Gençlik dönemi de denilen **durgunluk** veya **yetişkinlik dönemi** ise büyümenin tamamlandığı insanın otuz beş ila kırklı yaşlar arası ömür süresini kapsamaktadır. Yetişkinlik dönemini takip eden ve yaklaşık altmış yaşına kadar süren **yaşlılık dönemi**, güç kaybı olmaksızın gerilemenin yaşandığı dönemdir. Yaşlılık dönemini takiben ömrün sonuna kadar süren, gerilemeyle birlikte güç kaybının da eşlik ettiği ömür süresine **ileri yaşlılık dönemi** olarak tanımlanmaktadır.²⁰¹

İbn Sînâ büyüme dönemini de beş evreye ayırmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, ayakta durma ve hareket etmede organların yetersiz kaldığı yaşamın ilk dönemine **Bebeklik dönemi** olarak tanımlanmaktadır. **Erken çocukluk dönemi** ise metanetin

²⁰⁰Ebu Ali Elhüseyin İbn Sînâ, *El-Ma'adin ve'l-Asâru'l-Ulviyye, eş-Şifâ* Et-Tabiiyyat içinde, Thk. İbrahim Medkûr, Menşûrât Mektebet Ayetullah el-Uzmâel-Mar'aşien-Necefi, Kum, s. 29-30.

²⁰¹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 24.

henüz tam kazanılmadan ayağa kalkmayla başlayan ve süt dişlerinin düşerek kalıcı dişlerin çıkmasına kadar geçen dönemdir. Kalıcı dişlerin çıktığı, bedenın dayanıklı duruma geldiği ergenlik çağı öncesi çocukluğun ileri evresi de **gelişme dönemi** olarak sınıflandırılmaktadır. Yüzünün tüylenmeye başladığı döneme rüşť veya **ergenlik dönemi**, büyüme ve gelişmenin tamamlanmasına kadar süren **gençlik dönemi** olarak tasnif edilmektedir.

Bebeklikten gençliğe kadar olan dönemde çocukların mizaçları sıcaklık bakımından itidale yakın, ancak İtidale göre daha nemli bir mizaca sahiptirler. Eski tabiplerin çocukluk ve gençlik dönemlerindeki sıcaklıklar konusunda ihtilafa düştüklerini açıklayan İbn Sînâ, bazı tabiplerin meni kaynaklı (yaratılıştan gelen) içgüdüsel sıcaklığın hem yeni olması hem de dağılmamış olması sebebiyle çocukların daha sıcak olduğu, daha hızlı büyüdüğu ve doğal iştah ile sindirim faaliyetlerinin daha fazla ve kesintisiz olduğunu savunduklarını belirtmektedir.²⁰²

Farklı görüşteki diğer tabipler, gençlerdeki içgüdüsel sıcaklığın daha kuvvetli olma nedeninin, kanlarının hem daha fazla hem de daha sağlam olmasıyla ilişkilendirerek, kanlarının bu özellikleri nedeniyle bu çağdakiler daha sık ve daha şiddetli burun kanamaları geçirdiklerini ileri sürerler. Gençlerin mizacı safraya meyilliyken çocukların mizacı balgama daha meyillidir, sıcaklığın hareket kaynağı olması nedeniyle gençlerin hareketleri daha kuvvetli, gıda geçişleri ve sindirim onlarda daha güçlüdür. Sindirim ve iştahın farklı olduğuna dikkat çekerek, iştahın sıcaklıkla değil soğuklukla ilgili olduğunu ileri sürerek, buna bulimya (aşırı iştah) hastalığının daha çok soğukluktan meydana geldiğini örnek gösterirler. Çocuklara oranla gençlerde daha az bulantı, kusma ve şişkinliğin olması gençlerdeki sindirimin daha güçlü olduğunun kanıtı, ayrıca gençlerdeki hastalıkların genellikle ateşli, kusmuklarının safravi oluşunu da mizaçlarının safraya daha meyilli oluşunun delili olarak görürler. Buna karşılık çocuklardaki hastalıkların çoğu nemli ve soğuk, kusmukla attıkları şeylerin çoğu da balgam olduğu, büyüme de çocuklardaki sıcaklığın kuvvetinden değil nemliliğin fazla oluşundan ileri geldiği, ayrıca çocuklardaki aşırı iştahın onlardaki sıcaklığın azlığını gösterdiğini ileri sürerler.²⁰³

²⁰²İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 25.

²⁰³İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 25.

İbn Sînâ her iki grup tabibin görüşlerinin aktardıktan sonra kendisinin de taraftar olduğu Galen'in görüşlerini açıklamaktadır. Galen'e göre genç ve çocuklardaki sıcaklığın aslında eşit olduğunu, çünkü çocuklardaki sıcaklığın nicelikte çok, keskinlik (etkinlik) ve nitelikte zayıf, buna karşılık gençlerdeki sıcaklığın nicelikte az, keskinlik ve nitelikte daha etkin olduğunu, böylece nicelik ve niteliklerin denkleşmesi sonucu çocuk ve gençlerin mizaçlarında eşitlenme gerçekleşmektedir. Açıklama amaçlı bir örnek olarak, aynı miktarda sıcaklığın, su gibi bir sıvı ve taş gibi kuru bir cisimle etkileştirildiğinde, sıcaklığın yayıldığı sıvıdaki sıcaklığın yüksek ama etkinliğinin yumuşak, taştaki sıcaklık miktarının daha az ancak daha keskin olduğunu görürüz ki çocuk ve gençlerdeki sıcaklık durumu da buna benzemektedir. Çocuklarda büyüme henüz tamamlanmadığından bedenlerindeki hacimce çoğalma ve artışlar devam ettiğinden, ayrıca doğdukları yüksek sıcaklıktaki meninin sıcaklığını söndürecek bir durumla henüz karşılaşmadıklarından sıcaklıkları daha yüksektir.²⁰⁴

Gençlikte de yaratılıştan gelen sıcaklığı söndürecek veya arttıracak bir etkenle karşılaşmadığı için o sıcaklık, gerileme dönemine kadar nicelik ve nitelik bakımından gençlerde korunmakla birlikte nemlilik giderek azalmaktadır. Nemlilikteki bu azalma korunan sıcaklıkla değil, gerçekleşen büyümeyle orantılıdır. Başlangıçta sıcaklık hem kendini korunmaya hem de büyümeye yeterli iken, giderek tükenmekte ve her iki işleve yetmeyecek duruma gelmektedir. Yaş ilerledikçe daha da azalan bu sıcaklık işlevlerden birine dahi yetmeyecek düzeye gelmesi nedeniyle bir işlevi bırakarak sadece bir işleve yönelmek durumunda kalmaktadır. Bu durumda sıcaklık ya büyümenin sürdürülmesine ya da yaratılış sıcaklığının korunmasına yönelmek zorundadır. Aslı korunmayan bir şeyin arttırılmasının imkânsızlığı nedeniyle yaşam enerjisi mesabesindeki yaratılıştan gelen içgüdüsel sıcaklığın büyümeye değil kendini korumaya yönelmektedir. Bu durumda gençlik dönemi yaratılıştan gelen sıcaklığın büyümeye değil sıcaklığı korumaya kullanıldığı dönem olarak tanımlanmaktadır.²⁰⁵

²⁰⁴İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 25.

²⁰⁵İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 25.

İbn Sînâ, Galen'in çocuklardaki büyümenin sıcaklıktan değil de nemlilikten kaynaklandığı görüşünü de reddederek, nemlilik maddesinin büyümenin bir aracı olduğunu, maddenin de kendi başına oluşamayacağı, ancak etken bir kuvvetle oluşabileceğini, bu etken kuvvetin de Allah'ın izniyle ya nefis ya da doğa olduğunu ileri sürdüğünü aktarmaktadır. Ona göre, nefis de doğa da eylemlerini ancak bir araçla gerçekleştirirler ki bu araç yaradılıştan gelen sıcaklıktır. Galen çocuklardaki aşırı iştahın mizacın soğukluğundan kaynaklandığı görüşünü de ret ederek soğuk mizaçtan kaynaklanan kötü karakterli iştahla birlikte besin geçişi ve beslenmenin gerçekleşmediği, hâlbuki çocukların (sindirim yolundaki) besin geçişleri genellikle çok iyi düzeyde olduğunu savunmaktadır. Çocuklarda bedene iletilen besinin bedenden ayrılardan çok fazla olmasıyla ancak büyümenin gerçekleştiğine bakılarak çocuklarda besin geçişlerinin çok iyi olduğu anlaşılmaktadır. Çocuklarda görülen sindirim ve besin geçiş bozukluklarının nedeni kötü, nemli ve fazla besin almaları, yeme içme konusunda kötü terbiye almaları, beslenmede kötü davranışlar edinmeleri, açgözlülükleri ve oburluklarıdır. Böylece çocuklarda daha fazla artık birikmesi nedeniyle özellikle akciğerler olmak üzere daha çok arındırılmaya ihtiyaç duymakta, düzensiz, daha hızlı ve büyüme tamamlanmadığı için dolgun olmayan nabızları olmaktadır.²⁰⁶

Mizaç yaş ilişkisi ile ilgili görüşlerini daha çok Galen'e dayalı olarak aktaran İbn Sînâ'ya göre, çocuk ve gençlerin bedenleri itidale yakın sıcaklıktadır, yaşlı ve ileri yaşlıların bedenleri ise soğuktur. Büyümenin gerçekleşmesi için zamansal olarak buharsı ruha ve meniye daha yakın olmalarının da etkisiyle, sinir ve kemiklerinin yumuşaklığından da anlaşıldığı üzere çocukların bedenleri daha nemlidirler. Yaşlı ve ileri yaşlılar da zamansal olarak meniye, kana ve buharsı ruha daha uzak olmaları nedeniyle, kemiklerinin sertliği ve derilerinin kuruluşundan da anlaşıldığı gibi en soğuk ve de en kurudurlar. Ateş unsurunun baskınlığı çocuk ve gençlerde eşitken, hava ve su unsurları çocuklarda daha baskındır. Yaşlılarda toprak unsuru baskındır, ileri yaşlarda bu baskınlık daha şiddetlidir. Gençlerin mizacı çocuklardan daha mutedildir, gençler çocuklara oranla daha kurudurlar, yaşlılara oranla da daha sıcak

²⁰⁶İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 25-26.

mizaçlıdırlar. İleri yaşlılar gençlerden daha kuru, yaşlılar organ mizacı bakımından aykırı ıslatıcı nemliliğin etkisiyle daha nemlidirler.²⁰⁷

3.3.4. Mizaç ve ölüm

İbn Sînâ'ya göre, hayvanların en uzun ömürlü olanları kanlı hayvanlardır, mizaçlarındaki itidal nedeniyle kanlı hayvanların en uzun ömürlüsü filler, daha sonra insan gelmektedir. Türlerin ömür sürelerinin sınırlarını belirleyen etken sadece madde değil, maddeyle birlikte yıldızların etkilerini kabullenme özellikleridir.²⁰⁸

Durgunluk yaşına erişildikten sonra sıcaklık (içgüdüsel sıcaklık) giderek yok olmaya başlamaktadır. İçte var olan sıcaklığın etkisi, nefsanî ve bedensel hareketliliğin zararlı etkisi ile sıcaklığı maddesel olarak kuşatan nemliliğin kuruması ve doğanın buna direnç gösterememesi sonucu yaşamsal sıcaklık yok olmaktadır.²⁰⁹

Bütün bedensel kuvvetler sonludur, bedenün ürettiği (beden maddesi, doku) miktar ile bedenden çözünen miktarın denk olması durumunda yaşamın sonsuzluğu söz konusu olabilirdi ancak üretim ve çözünme aynı miktarda gerçekleşmemekte, hatta çözünme de giderek de artmaktadır. Çözünme aynı zamanda nemliliği de yok eden bir etken olması nedeniyle hem çözünmenin kendisi hem de çözünmenin sebep olduğu nemlilik azalmasının da çözümlenmeyle birlikte oluşu bedensel eksilme ve gerilemeyi daha da şiddetlendirmektedir. Nemlilikteki azalma ve çözünme dışında(yaşamsal enerjiyi) sıcaklığı söndüren bir başka etken ise sindirilen gıdaların yokluğundan kaynaklanana yabancı zararlı soğuk balgami karakterli nemliliklerdir. Böylece yaşamsal sıcaklık hem batırılma ve boğulma hem de niteliklerin zıtlaşması sebebiyle yok olmaktadır.²¹⁰

İbn Sînâ, bireysel ömrün “bireylerdeki birinci mizacın, nemliliği koruma gücünü muhafaza edebildiği” süreyle alakalı olduğunu, her bireyin doğal ölüm vadesinin bu ölçü üzere gerçekleştiğini savunmaktadır. “Herkesin belirlenmiş bir (yaşam) süresi ve her ecelin bir kitabı vardır”²¹¹ mealindeki Kur’an ilkelerini, doğal

²⁰⁷İbn Sînâ, *el-Hayevân*,s. 204.

²⁰⁸İbn Sînâ, *el-Hayevân*.s. 427.

²⁰⁹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 26.; İbn Sînâ, *el-Hayevân*,s. 203.

²¹⁰İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*,c. 1, s. 26.;İbn Sînâ, *el-Hayevân*,s. 203.

²¹¹İbn Sînâ Nuh Süresi “her birinin ismi konmuş bir süresi vardır” mealindeki dördüncü ayet ile Ra'd Süresi “her ecelin bir kitabı vardır” mealindeki otuz sekizinci ayete atıfta bulunur gibi bir ifade ile

ve zamanı belirlenmiş ölümlerle sonlanan ömür sürelerinin, birinci mizaçtaki nemliliğin korunup garanti altında tutulma kuvvetine göre kişiden kişiye farklılık gösterdiği, böylece bireylerin ölüm zamanının mizaçlarının farklılığı nedeniyle değiştiği şeklinde izah etmektedir. İbn Sînâ doğal olmayan (ihtirâmî) ölümleri ayrı tutmaktadır.²¹²

3.3.5. Mizaç ve cinsiyet

İki cinsiyet arasındaki mizaç farklılığı ile ilgili olarak İbnSîmâ, kadınların erkeklerden daha soğuk mizaca sahip olmaları nedeniyle daha ufak yapıları olduklarını ileri sürmektedir. Kadınlar erkeklerden daha nemlidir ve mizaçlarının soğukluğu artıkları da daha fazla olmaktadır. Bedensel aktivitelerinin az olması nedeniyle etlerinin dokusu erkeklere oranla daha zayıf ve gevşektir. Ancak, erkeklerin etlerine (kas kitlesine) karışan başka bileşimler nedeniyle gevşek olabilmekte ve dokusunun yoğunluğuna rağmen içine giren sinir lifleri ve damarlar nedeniyle daha soğuk olabilmektedir.

süresi belirli olan ömürlerin kişiden kişiye farklılık göstermesini mizaçlarındaki farklılıktan kaynaklandığını belirtir.

²¹²İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 26-27.; İbn Sînâ, *el-Hayevân*, s. 204.

4. İBN SÎNÂ'DA MİZAÇ VE NEFS İLİŞKİSİ

İbn Sînâ nefsi, “insan, hayvan ve bitkilerde ortak anlam taşıyan, canlılık özelliği olan tabii cisimlerin bilkuvve durumundaki mükemmelliğini ifade eden ortak bir isimdir.” şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca insan ile göksel melekler için ortak bir anlam taşıyan küllî akıl anlamı da bulunmaktadır.²¹³ Bitki, hayvan ve insanın ortaklaştığı nefse yeryüzü nefsi (*en-nefsu'l-ardiyye*), gök âleminin ortak akli anlamındaki nefse ise gök nefsi (*en-nefsu's-semâviyye*) ya da felekî nefis (*en-nefsu'l-felekiyye*) olarak isimlendirilmektedir.²¹⁴

Felekî kuvvetlerin etkisiyle unsurların daha itidalli bir mizaç oluşturmaları sonucu bu unsurlardan ek oluşumlar var olmaktadır.²¹⁵ Mizacın itidali ile elde edilen canlılık ve canlılığa bağlı yetilerin oluşturduğu yetkinlik, mizacın yetkinliği olmadığını vurgulayan İbn Sînâ, bedenın kaptanı olarak gördüğü ve bedeni alet olarak kullanan nefsin bedendeki varlığını kanıtlamaya geniş yer vermektedir. İbn Sînâ'ya göre. Mizacın itidali ile elde edilen ve canlılarda nefis olarak tanımlanan bu yetkinliğin mizacın kendisi olması durumunda, mizaç hem unsurları imtizaca sevk eden etken, hem de oluşan sonuç olacağından mümkün değildir.²¹⁶ Bedensel eylemler sonucu hâsıl olan yeni bedensel hallerin, bedenın amacı olması (amacı güden beden ile hâsıl olan bedenın farklı olması sebebiyle) mümkün olamayacağından, beden için kendinden ayrı bir amaç ve sabit bir hareket ettiricinin olması gerekmektedir o da nefstir. İdrak ile ilgili olarak da benzer kanıtlar ileri süren İbn Sînâ'ya göre bedenle gerçekleştirilen algıların tamamında, etken ve etkilenen arasındaki etkileşim sonucu gerçekleşmektedir. Bu durumda idrakin gerçekleşmesi ile var olan durumdan farklı yeni ve başka bir duruma geçilmekte, böylece idrak edicinin idrak öncesi ile idrak sonrası durumunda farklılık oluşmaktadır. Oysa İdrak

²¹³İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Hudûd*, s. 81.

²¹⁴et-Tehvânî, *Mevsuat Keşşâfu İstilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, s. 1713.

²¹⁵İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 257.

²¹⁶Ebu Ali Elhüseyin İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, Thk. Abdurrahmân Bedevî, Ed-Dâru'l-İslâmiyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Beyrut, tsz., s. 63.

ettiricinin kaybolan ve kazanılan duruma girmesi gibi bir değişkenlik içinde olmaması, sabit olması ve bedeni alet olarak kullanması gerekmektedir.²¹⁷

İbn Sînâ, kendi kendine yetmesine ve bağımsızlığına rağmen insandaki nefsin, tahsis olduğu bedene özel olduğunu ve her nefis sadece kendisine has olan bedende var olabileceğini savunmaktadır. İbn Sînâ, bir bedene tahsis olan nefis, başka bir bedene tahsis olandan farklı olduğunu, bu farklılığın nefsin tahsis olduğu bedenden kaynaklandığını, ancak nefsin bedene özgü tahsis edilmesini gerektiren oranı bilmediğimizi belirtmektedir.²¹⁸

Nefsin işlevi ile ilgili olarak İbn Sînâ, feleklerin cisimlerini hareket ettiren nefslere gibi nefslere de maddeyi hareket ettirmektedir. Nefslere seviyeye altta bulunanları elde etmeyi hedeflemedikleri için, yeryüzündeki nefslere de mizaç veya bedendeki başka bir hali elde etmeyi hedeflememektedirler. Nefslere mümkün olan en iyi olanı hedeflemektedir. Nefis idrak edileni idrak etmek için değil, mükemmelliği arzuladığı için idrak eder, idrak ile elde edilen diğer kazanımlar ise ikincildir.²¹⁹ Mizaç ve bedensel hallerin nefisle olan ilişkisinde, nefsin mizaci ve bedeni arzusu veya hedefi yoktur, mizaç ve bedenle ilgili edinimler nefsin mükemmelliği arzulanması sonucu elde edilmektedirler. Bu anlamda beden alet nefis ise gayedir.

4.1. İbn Sînâ'nın Nefs İlmindeki Yeri

İbn Sînâ nefis ilmiyle çok ciddi ilgilenen ve bu konuda hayret verici miktarda da eser üreten ilk İslam filozofudur. Hem kendinden önceki hem de kendi döneminde kabul gören nefis ilmi ile ilgili düşünce ve görüşleri daha geniş ve daha mükemmel izahlarla eserlerinde aktarmıştır. İbn Sînâ Aristoteles'in görüşlerinden çok yararlanmakla birlikte Aristoteles'ten sonra yaşayan filozof ve tabiplerin anatomik ve tıbbi çalışmalarının yer aldığı (Aristoteles'in faydalanmadığı başka) kaynaklardan da faydalanmış olması, İbn Sînâ'nın nefis ile ilgili düşünce ve tezlerinin birçok yönden Aristoteles'inkinden üstün olma nedenini açıklamaktadır.²²⁰ nefis çalışmalarıyla tıp ve felsefeyi, Platon ve Aristoteles'i, batının felsefesi ile doğunun bilgeliğini

²¹⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.64.

²¹⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 65.

²¹⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 63.

²²⁰ Muhammed Osmân Necâtî, *el-İdrâku'l-Hissî İnde İbn Sînâ*, Dâruş-Şurûk, Kahire, 2005, s. 28.

birleştiren,²²¹ İbn Sînâ'daki nefis ilmi birçok yönden Aristo'ya göre daha ayrıntılı ve daha mükemmel olması, sebebiyle onun görüşleri sonraki yüzyıllarda hem Müslümanlar arasında hem de orta çağ dönemi Latin filozofları arasında çok büyük bir etkiye sahip olmuştur.²²²

İbn Sînâ *Kitabu'l-Kanun* adlı ünlü eserinde, nefsin farklı olan güçlerini ve bedenle olan bağlarını tıbbi yöntemlerle açıklarken, nefis ile ilgili görüşlerini en geniş şekilde açıkladığı *eş-Şifâ* adlı eseri ise nefis konusunda yazılmış en kapsamlı eser olma niteliğindedir. *eş-Şifâ*'yı özetlediği *En-Necat* adlı eserinde nefis ile ilgili bölümü eğitim kitabı netliğinde bir tarza dönüştürmektedir. *el-İşarat* eserinde de nefis ilmiyle ilgili farklı konuları ele alan yirmi sayfaya yakın mücevher değerinde bir bölüm düzenlemektedir. İbn Sînâ'nın Aristo'nun *Kitabu'n-Nefs* adlı eserine bir yorumu da bulunmaktadır. Bunlara ilave olarak Emir Nuh Bin Mansur es-Samani'ye hediye ettiği "*Risaletün fil-kuva en-nefsânîyye*" adlı bir risalesi bulunmaktadır. "*Ma'rifetü'n-nefsin-nâtika ve ahvâliha*" adlı bir başka risalesi ve nefsin yeryüzüne inişini ve ana kaynağına duyduğu özlemi işlediği ünlü bir kasidesi bulunmaktadır.²²³

İbn Sînâ'nın yaşadığı döneme kadar İslam dünyasında İbn Heysem'in görme duyusu ile ilgili çalışmaları dışında, İslam filozofları arasında nefis ile ilgili çalışmalar ilmi düzeyde ele alınmamıştır. İbn Sînâ öncesi İslam âlimleri, nefsin doğal yönünden çok metafiziksel yönüyle ilgilenmişler, canlılık, idrak, hareket ve duygulanımlar perspektifinden doğal nefis ile ilgili ayrıntılı bir çalışma yapmamışlardır. Nefis ve idrakten daha çok akıl konusu ile ilgilenen Fârâbî'nin daha sonra İbn Sînâ tarafından ayrıntılı açıklamalarla genişlettiği, nefis ile ilgili görüşleri çok kısa veya bazı konularla sınırlıdır.²²⁴

Bunun yanında psikolojik araştırmalarına eklediği başka konular nedeniyle İbn Sînâ'daki nefis ilmini farklı iki kısma ayırmak mümkündür. Nefis ilminin birinci kısmını, bitkisel, hayvani ve insani olarak tasnif edildiği, insandaki iç ve dış nefis yetilerinin incelendiği, farklı duyuların ve algılamının ele alındığı **doğal nefis ilmi** olarak tanımlayabiliriz.²²⁵ Nefis ilminin diğer kısmı ise idrak ve psikoloji konularının

²²¹İbrahîm Medkûr, *fi'l-Felsefeel-İslâmiyye*, Dâru İhyâ'il-Kütüb el-'Arabiyye, Kahire, 1947, s. 162.

²²²Necâti, *el-İdrâku'l-Hissî İnde İbn Sînâ*, s. 28.

²²³Medkûr, *fi'l-Felsefeel-İslâmiyye*, s. 163.

²²⁴Necâti, *el-İdrâku'l-Hissî İnde İbn Sînâ*, s. 28.

²²⁵Medkûr, *fi'l-Felsefeel-İslâmiyye*, s. 169.

dışında ilave ettiği, nefsin varlığı, hakikati, bedenle olan ilişkisini ve ebediliğinin araştırıldığı metafiziksel nefis ilmi olarak tanımlanabilir.²²⁶

Aristoteles'in tasnifine uyarak İbn Sînâ felsefe bilimini doğa, matematik ve metafizik alt dallarını içeren teorik, ahlak, ev yönetimi ve siyaset alt dallarını içeren pratik bilimler olarak ikiye ayırır. Nefis konusunun da teorik kısmı doğa bilimleri içerisinde ele alır. Zira nefsin doğa ile olan bağ ve ilişkisini önemseyen ve konuyla ilgili bütün eserlerinde bu ilişkiye yer veren İbn Sînâ'ya göre nefis ilmi, reel ve deneysel tarafı olan bir ilimdir.²²⁷

4.2. Nefsin Varlığı ve Mertebeleri

Nefsin yeti ve özellikleri ile ilgili konuların ele alınmasından önce nefsin varlığını kanıtlamayı önceleyen İbn Sînâ, nefsin idrak ve hareket yetileri ile ilgili akli yürütme yaparak, hareket ve idrakin varlığının bir nedene bağlı olduğunu, hareket eden her cismin hareket ettirici bir nedeni olması gerektiğini belirtir. Ona göre, hafif cisimlerin yükselmesi ve ağır cisimlerin düşmesi gibi pasif doğal hareketler dışında kalan, yine de cisimlerin doğalarının gerektirdiği ancak aktif olan hareketlerini nefsanî kuvvetlerle gerçekleştirmektedirler. Bazı cisimlerin idrak yetisine sahip olması da kendinde var olan idrak edici kuvvetlerin varlığı ile mümkün olabilmektedir.²²⁸

İbn Sînâ, Bedenden ayrı bir nefsin varlığını mantık yürütme ile kanıtlamaya çalışmaktadır. İbn Sînâ, bazı özelliklerde ortaklık, bazı özelliklerde de farklılık gösteren cisimlerin genel olarak cisim olmaları bakımından ortak ancak hareketli olmaları bakımından farklı olduklarını, dolayısıyla cisimlerin hareketli olma özellikleri cisim olmalarından kaynaklanmadığına göre hareketlilik cisme eklenen başka bir etkenle kazanıldığını kanıtladığını, bu da cisimden ayrı bir nefsin varlığını kanıtladığını ileri sürmektedir.²²⁹

İbn Sînâ'ya göre, oluştukları dört unsurdan birinin baskınlığı ve zorlamasına bağlı olarak cisimler, baskın unsurun (tabiatına uygun ortama) doğal yerine hareket

²²⁶Medkûr, *fi'l-Felsefel-İslâmiyye*, s. 170.

²²⁷Medkûr, *fi'l-Felsefel-İslâmiyye*, s. 169.

²²⁸ Ebu Ali Elhüseyin İbn Sînâ, "Mebhas 'ani'l-Kuva en-Nefsâniyye", Ahvâlü'n-Nefs içinde, Thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Dâru İhyai'l-kütüb el-'Arabiyye, Kahire, 1952, s. 150.

²²⁹İbn Sînâ, *Mebhas 'ani'l-Kuva en-Nefsâniyye*, s. 150.

etme eğilimindedirler. İnsan da kendisini oluşturan ağır unsurun baskın doğası gereği aşağıya ve yer yüzeyine doğru olan hareketi de tabiatının gerektirdiği zorlamalı harekettir. Bu şekilde zorlamayla gerçekleşen doğal hareketler sadece tek bir yöne doğru gerçekleşirler. Ağır kütesine rağmen havada uçan hayvanın hareketi ise doğal ortamına doğru yönelik hareketlerden çok açık bir şekilde ayrılık göstermektedir. Böylece hareketlerin iki tür nedeni ortaya çıkmaktadır, biri cismin doğası gereği yaptığı kendi konumuna yönelmesini sağlayan doğal hareketler, diğeri ise nefsanî kuvvet veya nefis kaynaklı hareketlerdir. Böylece doğasının gerektirdiği yerin dışına yönelimli hareketlerin varlığı ile nefsanî güçlerin varlığını doğrulanmış olmaktadır.²³⁰

İbn Sînâ, canlılardaki doğanın zorlamasına uymayan hareket yetilerinin varlığı ile nefsanî güçlerin varlığını kanıtladıktan sonra, canlılardaki idrak yetilerine dayanarak nefsanî yetilerin varlığını aynı mantık yürütme ile tespit etmektedir. Ona göre cisimler, cisim olma özellikleri bakımından ortak ancak idrak etme özellikleri bakımından ayrılık göstermelerine dayanarak, cisim olma özelliği ortak olduğuna göre idrak özelliği cisimsellikten kaynaklanmadığı, idrak özelliğinin kendisine yüklenen başka yetilerle oluştuğu ortaya çıkmaktadır. Böylece idrak yetisine dayanarak nefsanî güçlerin varlığı ortaya çıkmış olmaktadır.²³¹

İbn Sînâ, idrak ve hareket yetilerinden nefsin varlığını ispatlamanın yanında nefsin mizaçtan ayrı olduğunu da kanıtlama çabasına girmektedir. Nefis ile mizacın ayrılığını ve aralarındaki ilişkiyi fizyolojik ve psikolojik kanıtlarla ele almaktadır. İbn Sînâ'ya göre, fizyolojik olarak, beden sıcaklığında ani yükselme olduğu durumlarda, mizaca uygun olan sıcaklık da değişmektedir. Bu durumda ateşlenmeden önceki bedenin idraki ile ateşlenen bedenin idraki farklı olacağından, idrakin farklı durumlara giren bedenin dışında üçüncü bir şey ile gerçekleşmesi zorunludur. Aynı şekilde fizyolojik olarak beden sürekli çözünme ve oluşma durumundadır, bedenin çözünen ve atılan kısımlarının dışında bedeni (bedenin dokusunu oluşturarak) tamamlayan ve bedence tutulan kısımları bulunmaktadır. Bedenin çözünüp atılan ve tutulup dokuya dönüştürülen maddeleri arasındaki

²³⁰İbn Sînâ, *Mebhas 'ani'l-Kuva en-Nefsâniyye*, s. 151.

²³¹İbn Sînâ, *Mebhas 'ani'l-Kuva en-Nefsâniyye*, s. 151.

dengeyi ayarlayarak bedenin mizacını koruyan beden dışı (yetkinlik olarak tanımladığımız) bir şeyin varlığı zorunludur.²³²

Aynı şekilde büyüme, organların gelişmesi, hastalık öncesi beden ile sonrası bedendeki değişimlerden bağımsız, mizacı koruyan, bedenin düzenini muhafaza eden yetkinliğin varlığına götürmektedir. Hastalık hallerinde, hıtlar ve hıtlara ait buharımsı yapıların etkisiyle hafıza kuvvetinde yaşanan engellilik ve zihinsel karmaşanın, hastalığın ortadan kalkması ile yeniden eski durumuna gelmesi de onu koruyan bu yetkinlik sayesinde gerçekleşmektedir. Böylece hem idrak ve eylemsel işlevlerdeki, hem de beden ve zihin hallerindeki farklılıklardan etkilenmeyen, bedenden ve bedensel değişimlerden bağımsız sabit bir yetkinlik olan nefsin var olduğu ve onun mizaçtan farklı olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.²³³

Bu durumda İbn Sînâ hareket ve idrak yetilerinin varlığını delil göstererek nefsin ve nefsanî güçlerin varlığını kanıtlamaktadır. Canlıların hareket ve idrak sahibi olmaları ile diğer cisimlerden farklılık göstermeleri bu yetilerin cisimlere yüklenen bir yetkinlik olduğunun delilidir. Nefs mizacın kendisi olduğu görüşünü de bedenin psikolojik ve fizyolojik değişkenliğinden etkilenmeyen sabit bir bilincin varlığının zorunluluğunu belirterek ret etmektedir.

4.3. Nefsin Mahiyeti

İbn Sînâ nefsanî kuvvetleri inceleme konusu yaptığı *Mebhas 'ani'l-Kuva en-Nefsâniyye* isimli risalesinde, mahiyetinden yola çıkarak nefsi “canlı doğal bir cismin birincil yetkinliği” olarak tanımlamakta ve nefis ile ilgili çıkarım ve tanıma ulaşımadaki mantık silsilesini sistematik bir anlatımla izah etmektedir.

İbn Sînâ'ya göre bütün doğal cisimler heyûlâ ve sûretten oluşmuştur. Kesebilme özelliğini demirden değil keskinliğinden kazanan kılıç örneğindeki gibi heyûlâ cisimlerin niteliği değil, nitelik kazanma imkânı veren cevheridir. Cisimler heyûlâlarından asla ayrışmamaktadır, toprağın sudan ayrışması heyûlâsıyla değil sûret ile ayrışmaktadır. Doğal cisimlerin heyûlâlarından faydalanıp özel nitelikler kazanmaları ancak kuvve (yeti) ile mümkün olabileceği için insanın sadece dört unsurdan faydalanarak ve bir yeti olmadan fiili insanlığa varması mümkün değildir.

²³²İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 64.

²³³İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 64.

Kılıcın kesiciliği demire değil keskinlik özelliğine bağlı olması örneğinde olduğu gibi, cisimler etkinliğine ancak sûretleriyle ulaşmakta ve sûretleriyle farklılaşmaktadır.²³⁴

İbn Sînâ bu tespitlerden sonra bir aşama daha ilerleyerek bileşik doğal cisim olan canlıların, cansız cisimlerden bedenleriyle değil nefsleriyle ayrıştıkları, hayvansal eylemlerini de bedenleriyle değil nefsleriyle gerçekleştirdikleri tespitini yaparak insanın bedeniyle değil nefsiyle diri veya canlı olduğu sonucuna varmaktadır.²³⁵

İbn Sînâ'ya göre, şeylerde bulunan ve şeylere sûret kazandıran bileşen bizzat sûret olduğuna göre nefis sûrettir, sûret de şeylerin ancak kendisiyle tamamlandığı yetkinlik olduğuna göre nefsin de yetkinlik olduğu tespitini yapmaktadır. Yetkinlikleri de (eylem ve etkilerin ilkeleri ya da eylem etkilerin kendisi şeklinde) ilkeler ve etkiler olmak üzere iki kısma ayıran İbn Sînâ ilkeleri birincil, etkileri de ikincil yetkinlik sınıfına dâhil eder. Nefsin birincil bir ilke sonucunda oluşmaması, bizzat ilke olması nedeniyle de onun birincil yetkinlik olduğunu ortaya koymaktadır.²³⁶

Cisimlerle ilişkileri bakımından yetkinlikleri de cisimlerle birlikte olanlar ve cisimlerle ilişkisi olmayan (cevher) olanlar şeklinde ikiye ayıran İbn Sînâ nefsi cisimle olabilen birincil yetkinlik kategorisine yerleştirmektedir.²³⁷

İbn Sînâ, cisimlerin bir kısmının doğal, bir kısmının sınaî olma özelliğine göre de nefsin doğal cismin yetkinliği olduğu tespitini yapmaktadır. Doğal cisimlerin bir kısmının(alet) organ olmadan sadece basit kuvvetlerin baskınlığı ile eylemlerde bulunduğu, bir kısmının eylemlerini (hayvani eylemlerin gerçekleştirilmesinde olduğu gibi) organlarla gerçekleştirdiği tespitlerine dayanarak nefsin “organ (alet) sahibi bir cismin birincil yetkinliğidir” ya da “kuvve ile canlı doğal bir cismin birincil yetkinliğidir” şeklindeki tanımına ulaşmaktadır.²³⁸

²³⁴İbn Sînâ, *Mebhas 'ani'l-Kuva en-Nefsâniyye*, s. 152-153.

²³⁵İbn Sînâ, *Mebhas 'ani'l-Kuva en-Nefsâniyye*, s. 153.

²³⁶İbn Sînâ, *Mebhas 'ani'l-Kuva en-Nefsâniyye*, s. 153.

²³⁷İbn Sînâ, *Mebhas 'ani'l-Kuva en-Nefsâniyye*, s. 153.

²³⁸İbn Sînâ, *Mebhas 'ani'l-Kuva en-Nefsâniyye*, s. 153.

İbn Sînâ toplayıp birleştirdiği nefis ve ruh, aslında nefsâni, akli, ahlaki ve işraki seviyesine göre farklı yönlerden ele alınan tek bir gerçeği ifade eden kavramlardır. Vardığı yer ve kazandığı konuma bağlı olarak farklı isimlerle veya sıfatlarla isimlendirilir. Bazen nefis bazen de ruh kavramını kullanan İbn Sînâ bu iki kavramı ayrıştırdığı veya birleştirdiği bir husus olup olmadığı bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Genel anlam ve kullanımında nefis ve ruh kavramları arasında keskin bir fark bulunmamaktadır.²³⁹ Ancak Kur'an'da bu iki kavram arasında farklılıklara işaret eden yerler bulunmaktadır.²⁴⁰

Bu iki kavramın felsefî karşılaştırmalarına bakılırsa; kimileri nefsi bizzat bireyin cevherine işaret eden bir kavram olduğunu ve ruh kavramından daha geniş kapsamlı olduğunu savunmaktadır. Kusta b. Luka²⁴¹ “Nefis ve Ruh Arasındaki Fark” başlıklı risalesinde düşüncelerini şöyle aktarmaktadır; ruh cisim, nefis ise cisim değildir, ruh bedende akarken nefis bedende barınmamaktadır. Ruh bedenden ayrıldığında yok olurken nefis bedenden ayrıldığında beden işlevleri yok olur, ancak nefsin kendisi yok olmaz. Nefis bedene hareket ve his kazandırırken ruh hareket kazandırır ancak duyu kazandırmaz. Nefis bedene ruh aracılığıyla can verirken ruh aracısız olarak canlılık verir. Nefis bedene hareket, duyu ve canlılığı etken ve birinci sebep olarak kazandırırken ruh bedende ikinci sebep olarak yer alır. Bu durumda ruh beden canlılığına, duyularına, hareketine ve diğer işlevlerine yakın bir illettir.²⁴²

²³⁹İslam öncesi dönemde “ruh” kelimesi genellikle esinti ve rüzgâr anlamına gelen “rîh” ile koku anlamındaki “râiha” sözcüklerinin anlamlarına dayanan bir tarzda kullanılmakta, “nefis” anlamını ihtiva etmemekteydi. “Ruh” kelimesinin “Nefis” anlamıyla ilk kullanımı Kur'an ve Hadiste gerçekleşmiş, ruh kelimesi nefis, nefis kelimesi de ruh anlamıyla kullanılmıştır. Ancak daha sonraki dönemlerde, bu iki kavram bazen anlamca uzaklaşmış bazen de yakınlaşmıştır. Bkz. Medkûr, *fi'l-Felsefe el-İslâmiyye*, s. 149.

²⁴⁰Kur'an'da ruh Allah'ın emrinden olan, yücelik, üstünlük, yükseklik, temizlik ve gizemlilik sıfatları ile nitelenirken, farklı olarak nefis kimi zaman kötülüğe yönlendiren, kimi zaman da hayır ve güzellik yapar ve her iki durumda da yaptıklarının hesabını verecek ve hayırlı ise hayırla, kötü ise kötülükle yaptıklarının karşılığını alacaktır.

²⁴¹Baalbek'li Kusta Bin Luka, el-Kindî'nin çağdaşı, Abbasiler döneminde, İslam toplumunda yaşayan Şam'lı Hıristiyan filozoftur. Rum memleketlerine giderek birçok eserle şama dönmüştür. Yunancadan Arapçaya kitaplar tercüme etmesi için Bağdat'a çağırılmıştır. Bkz. el-Kıftî, Cemâleddin Ebil-Hasan Ali bin Yûsuf, *İhbâru'l Ulemâ' bi-Ahbâri'l Hukemâ'*, Thk. İbrahim Şemseddin, Menşûrât Muhammed Ali Baydûn, Dârul-Kütübu'l ilmiyye, Beyrut, 2005, s. 199.

²⁴²Al-Yâsîn, *Dirâsetün Tahlîliyyetün lihayâti İbn Sînâ ve-Fikrihu'l-Felsefiyye*, s. 173-174.

İbn Sînâ nefsi tanımlarken, nefsin tüm yönlerini kapsayan bir ifade kullanmaya özen göstermiştir. İbn Sînâ'nın farklı boyutlarıyla tanımladığı nefs, eylemsellik ve idrak bakımından kuvve, imtizaç olduğu madde ve maddeye tab olması yönünden sûret, hayvansal veya insani türsel mukayese bakımından da yetkinliktir.

4.4. Mizaçların Canlılığa Yatkinlığı ve Organlarda Ruhun Oluşumu

İbn Sînâ, Platon'un nefsin bedenden önce var olduğunu savunan görüşünü reddederek ruhun ancak uygun mizacın oluşumu sonucu gelişen istidâtla kazanılabileceğini, bu işlemin de kalpte gerçekleştiğini savunur. İki karıncığı olan kalbin sol karıncığı, ruhun yaratıldığı ve (nefsanî ruha binek olan) hayvani ruhun bedeninin organlarına aktığı bir merkez olarak kabul eder ve ruhun olduğu organ olan kalbe özel bir yer ve önem verir.²⁴³

İbn Sînâ'ya göre bitkisel, hayvansal ve nefsanî kuvvetler sadece kendilerini hak edecek mizaçlarda var olacağından bu kuvvetleri hak edecek mizaçların oluşması için de beden ve organlarda bu kuvvetlerle ikincil imtizaçlar ve feyzler gerçekleşmektedir. Hıltların topraksı yapılarının yoğunlaşmasından yaratılan beden gibi, ruh da incelen hıltların buharı yapısından yaratıldığından bedeninin hıltlarla olan ilişkisi, ruhun hıltların özüyle olan ilişkisine benzemektedir.²⁴⁴

İmtizaç yapmayan varlıklar, yalın durumlarıyla bir seviye atlayamazlar. Hıltların imtizaçıyla tek bir mizaç sûreti oluşmakta ve buradan organlar cevherleşmektedir, böylece imtizaç oluşturmayıp yalın halde kalan cisimlerin edinemeyeceği, kabul edemeyeceği ve fayda sağlayamayacağı durumları kabul eder duruma gelebilmektedir.

Organların oluşumunda olduğu gibi bedeninin nefsanî kuvvetleri kabul eder duruma gelebilmesi de ancak dört hılt özünün imtizaç ile oluşan ruhla mümkün olabilmektedir. Mizaç oluşturmamış yalın oluşumların yararlanamadığı ruhun temel ilkesi ilahi feyz, (olgunlaşmaya) mükemmelliğe müstait varlıklardaki bilkuvve olan

²⁴³ Ebu Ali Elhüseyn İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviyye el-Kalbiyye*, Min Müellefât İbn Sînâ et-Tıbbiyye içinde, Düz., Muhammed Züheyr el-Bâbâ, Ma'had et-Turâs el-İlmîel-'Arabî, Suriye, 1984, s. 221-224

²⁴⁴ İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviyye el-Kalbiyye*, s. 222.

her şeyi, hiçbir kısıtlama ve cimrilik olmaksızın (bilfiile) eylemsel duruma dönüştürmektedir.²⁴⁵

Bütün organların cevherini aynı hıtlar oluşturmasına rağmen imtizaç oluşumunda yer alan hıtların miktar, oran ve bileşimdeki nitelikleri sebebiyle farklılık göstermesi ve kendine özgü yeni mizaç oluşturması gibi, ruhlar da aynı hıtların özlerinden meydana gelmelerine rağmen, hıtlardaki miktar ve oranlarına bağlı olarak farklılaşmakta ve kendilerine özgü mizaçlar ortaya çıkmaktadır. Böylece aynı hılt özlerine sahip ancak ruhsal yapı olarak bitkisel, hayvani ve nefsanî ruhlar ve kuvvetlerde de her bireyde kendine özgü farklı mizaçları olmaktadır.²⁴⁶

İlk oluşan organ olan kalbin tek olmasına rağmen onun var oluşu ile diğer tüm organlara bağlanması ve çok sayıda organın var oluşunda olduğu gibi içimizdeki sayıca çok olan ruhlar da ilk ruhun oluştuğu kalpten²⁴⁷ taşmakta ve bütün organlara akmakta ve sızmaktadır. Ruh temel organlardan birine yerleştiğinde organa özgü ortak bir mizaç oluşturmaktadır. Ruhun beyne yerleşmesiyle oluşan mizaç duyu ve hareket kuvvetlerini kabul eden bir istidât kazanmaktadır. Ruh karaciğere yerleştiğinde ise mizaç beslenme ve gelişme kuvvetlerini kabule yatkın hale gelmektedir. Ruh testislere yerleştiğinde mizaç doğurganlık ve üreme kuvvetini kabul etmeye müstait hale gelmektedir.²⁴⁸

Ruhun yerleşmesiyle bu organlar, kuvvetleri kabul etmeye yatkın duruma gelmekle birlikte, işlevsel açıdan bu kuvvetler başka organlarda tamamlanmaktadır. Ruh beyinde duyuları algılama kuvvetini oluşturmakla beraber; görme duyusu, ruhun gözdeki soğuk ve nemlilik mizacıyla karışması sonucu oluşurken, işitme duyusu, ruhun içkulağın yüzeyine yayılmış sinirin mizacıyla karışması, tatma duyusu da ruhun dil kökünün altındaki yumuşak dokunun oluşturduğu nemlilikle karışması sonucu meydana gelmektedir.²⁴⁹

²⁴⁵İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviyye el-Kalbiyye*, s. 222

²⁴⁶İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviyye el-Kalbiyye*, s. 222.

²⁴⁷İbn Sînâ ruhun ilk kaynağının kalp olduğunu kabul etse de, beyin gibi farklı organların ruhun ilkesi olabileceğine dair farklı görüşlerin varlığını belirtmektedir. Aristo'ya göre bütün kuvvetlerin kaynağı kalp iken, farklı görüşte olanlar ise görme, işitme, tat ve diğer duyuların kaynağının beyin olduğunu savunurlar. Bkz. İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviyye el-Kalbiyye*, s. 223.

²⁴⁸İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviyye el-Kalbiyye*, s. 223.

²⁴⁹İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviyye el-Kalbiyye*, s. 223.

İbn Sînâ, duyuların algılanması için ruhun beyinden taşıdığı kuvvetin hedef organlarda mizaç yapmasına ve hedef organın cevherine ihtiyaç olmadığı, sadece beyinden gelen ruhsal kuvvetin kendisi ile duyu eyleminin gerçekleştiğini ileri süren görüşleri hatalı bulmaktadır. İbn Sînâ, araştırma ve incelemelerine dayandırarak, ruhun eylemsel kuvvetini (köken aldığı organda değil) işlevi yürüteceği alet organda kazandığını kabul etmektedir.²⁵⁰

İbn Sînâ hayatın, tamamlayıcı olgunlukların ve hayırların tesadüfî, boşuna ve hak edilmeden Allah tarafından verilmeyeceği düşüncesindedir. Ona göre, Allah tarafından bağışlanacak her şey onu kabule yatkın, yetkin ve hak etmiş bir yapıya yöneliktir, hayat ancak canlılığı hak eden bir bünyeye bağışlandığı gibi bütün kuvvetler de ancak mizaçlar oluşturarak o kuvvetleri kabul etmeye yatkın yetkin bir yapıya bağışlanmaktadır. Uygunluk seviyesinde olmayanlar ise bu kuvvetleri hak etmek için değişerek kabul etme yetkinliğine ulaşmak zorundadır. Mesela yün, yün olduğu sürece kılıç sûretini kabul etmesi, suyun da su olarak kaldığı sürece insan sûretini kabul etmesi mümkün değildir. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre kabul yetkinliği ile istidât yetkinliği arasında aşama farkı da bulunmaktadır, kabul etme yetkinliğine sahip olanlar her şeyi kabul edemezler çünkü kabul etme konumunda olsalar da istidâttan yoksun olabilmektedirler.²⁵¹

Dört unsurun hayat sûretini kabul etmemelerinin nedeni, diğer basit ve birleşik canlı cisimlerden farklı olarak zıt yapıları tabiatlara sahip oluşlarıdır. Her birinin tabiatı zıt niteliği nedeniyle bu cisimler göksel cisimlerle uyumlu olmaktan çok uzaklaşmıştır. Göksel cisimler cismi hayatın en yücesine müsait iken bu unsurlar yaşamdan çok uzakta olmuştur.²⁵²

Unsurların canlılıktan uzak olmalarına rağmen imtizaçla oluşmuş bileşik cisimlerin canlı olabilmelerinin nedeni ise, birleşik canlı cisimlerin imtizaçla her bir unsur diğerinin zıtlığını kırarak zıtların ortası bir mizaç sûreti oluşturmasıdır. Ortanın zıddı bulunmadığı için hayatı kabul etmeye müstait olmaktadır. Mizaç ortalamaya yaklaştıkça mizaç sahibi hayat anlamındaki mükemmelliği daha da artan bir kabul

²⁵⁰İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviyye el-Kalbiyye*, s. 223-224.

²⁵¹İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviyye el-Kalbiyye*, s. 224.

²⁵²İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviyye el-Kalbiyye*, s. 225.

durumuna gelmektedir. Bütün zıtlar birbirini tamamen yok edip tam denklik düzeyine gelince mizaç sahibi semavi hayatlara ortak olan nutkî hayat ile tamamlanmaya yatkın hale gelmektedir, bu yatkınlık insan ruhundaki yatkınlıktır. Kimileri ruhun nurani bir cisim olduğunu kabul etmektedir, oysa ruh semavi cisimlere benzeme amacıyla unsurların imtizacından oluşmuş cismani bir cevherdir.²⁵³

4.5. Uygun Mizaçtan Türsel Düzeyde Canlılığın Oluşumu (Abiyogenez)

İbn Sînâ'ya göre yeryüzünde adeta kıyamet kopması niteliğinde gerçekleşen olaylar²⁵⁴ sonucu, hayvan ve bitkilerin bir türünün veya tamamının yok olması mümkündür. Bu tarz yok oluşlardan sonra canlıların yeniden var olmaları ve çoğalmalarının canlıdan canlı oluşumu şeklindeki üreme (*tevâliüd*) yoluyla değil, cansızdan canlı oluşumu (*Tevellüd*) yoluyla gerçekleşebileceğini savunarak “Abiyogenez” hipotezini desteklemektedir. Buna delil olarak da bazı felaketlerden sonra bitki ve hayvanların çoğu kökten yok olduktan sonra (canlıdan üreme gerçekleştirecek canlı kalmadığı durumlarda) canlılığın yeniden cansızdan tekrar oluşmasını gösterir. Ona göre canlıdan üreme ile çoğalabildikleri gibi, akrepler saman ve fesleğenden, fareler yapışkan çamurdan, kurbağalar yağmurdan da oluşabilmektedir.²⁵⁵

İbn Sînâ'ya göre cansızdan canlı oluşumu (*tevellüd*) unsurların oluşturacağı mizaca bağlıdır, tevellüdün birçok yıl kesintiye uğramasını da uygun mizacı oluşturacak unsurların yatkın hale gelmesinin felekte çok nadir olan ve çok seyrek tekrarlanabilen bir düzenin gerçekleşmesinin gerekliliğinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda mizaç, belirli bir ölçüdeki unsurların bir araya gelerek bir tür düzen oluşturması sonucu gerçekleşmektedir. Unsurların var olmaları, gerekli ölçülere bölünmeleri ve birliktelikleri mümkün olduğu sürece, o unsurlardan o mizacın oluşumu da mümkündür. Hedeflenen varlığın oluşumu için birinci mizacın yeterli

²⁵³İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviyye el-Kalbiyye*, s. 226.

²⁵⁴İbn Sînâ tufanı, âlemde oluşan büyük olaylar bahsinde ele almaktadır. Yeryüzündeki bazı etkenlerin ve unsurî yatkınlıkların yardımıyla gezegenlerin belli bir düzende dizilişi sonucu yeryüzünde bir unsurun baskın halle gelmesinin sebep olduğu tufan, baskın olan unsurun, yeryüzünün dörtte biri olan karanın bir kısmı veya tümünün baskılamasıdır. Böylece suyun sınır tanımadan farklı şekillerde karaya taşınması ile karadaki yaşam etkilenmektedir. Dünyada yıllar boyunca ardı sıra gelen tarihleri bilinmeyen bu felaketlerle adeta kıyametler koptuğunu belirtmektedir.

²⁵⁵İbn Sînâ, *el-Ma'âdin ve'l-Asâru'l-Ulviyye*, s.75-77.

gelmemesi durumunda ikinci ve üçüncü mizaçlarla oluşum gerçekleştirilecektir. Canlılığın gerçekleşme durumu, unsurların imtizacıyla hıltların, hıltların da imtizacıyla hayvanların oluşmasına benzer, meni veya tohum olmadan (*tevâlüd* olmadan) birinci mizacın oluşumundan sonra ikinci bir imtizacın gerçekleşmesiyle ikinci mizacın oluşması da inkâr edilemez.²⁵⁶

İbn Sînâ canlı oluşumların varlığı için zorunlu olan tek şeyin mizaç olduğunu savunmaktadır. Gerekli unsurların mizaç oluşturmaları durumunda, rahim ve semen gibi belirli yer ve kuvvetlerin olmamasını da oluşuma engel görmez. Canlılığın oluşumunu rahim ve semenden çok rahim ve semende var olan şeyin mizacı olduğunu savunur. Kökeni olan unsurlarla başlayan istihale yoluyla gelişen canlıların oluşumu sürecinde rahim sadece koruma, toplama ve iletme görevini yapmaktadır. Asıl olan mizacı oluşturan birliktelikler ve bileşimler ise, rahimde gerçekleşebildiği gibi bir başka kuvvede de gerçekleşebilmektedir. Rahim daha uygun ve daha yumuşak bir ortam olsa da canlılığın gelişmesi için başka sebepler ve ortamların varlığı da mümkündür.²⁵⁷

İbn Sînâ için, mizacı oluşturan birliktelik ve bileşimler(rahim dışı) başka şekillerde de olabilmektedir, bir kısım toprak uygun denkliliğin gerektirdiği miktar ve oranda suyla karışırsa ve gerekli ölçülerde birleşmelerini engelleyen bir engel olmazsa, (rahim gibi) herhangi bir koruyucuya ihtiyaç olmaksızın canlı oluşum gerçekleşmektedir. O canlı (müstait olduğunda) yatkinlik durumunu kazanınca da kuvvetleri bağışlayan “Vâhibu'l-kuva” ona faal kuvvetleri bağışlar. Birinci mizacın oluşumundan sonra (ulvî düzenin bağışıyla) o türün mükemmelleştirilmesine yönelik ikinci ve üçüncü mizaçlar oluşur.²⁵⁸

İbn Sînâ'ya göre, İstidat durumunun kazanılması da temel element parçalarının bir oranla birleşmesiyle oluşan mizaç, arzulan istidâda yeterli gelmemesi durumunda başka bir oran ve ikincil birleşimler yaparak istidât durumunu geliştirir. Oluşan mizaçlarla istidâtlar gelişir ki istidât mizacın kendisidir. Sûretler ve cevhere ait kuvvetler, gelişen istidâtlarla oluşan sürekli ve değişmeyen ilkelerden faydalanır.

²⁵⁶İbn Sînâ, *el-Ma'âdin ve'l-Asâru'l-Ulviyye*, s. 77.

²⁵⁷İbn Sînâ, *el-Ma'âdin ve'l-Asâru'l-Ulviyye*, s. 77.

²⁵⁸İbn Sînâ, *el-Ma'âdin ve'l-Asâru'l-Ulviyye*, s. 77-78.

Yatkınlıkların oluşmasını engelleyen ve bozan etkenlere sürekli maruz kalınmaması durumunda, süreklilik gösteren temel ilkelerden sûretleri bağışlayan feyz gerçekleşmektedir.²⁵⁹

İbn Sînâ, hiçbir insanın var oluşu başka bir insan için zorunlu olmadığı gibi, hiçbir insan veya ağaç için başkası da zorunlu olmadığını, ancak bunların zorunluymuş gibi görülmesindeki nedenin, tevâlüd ile üremenin çok ve sık olmasından kaynaklandığını ileri sürer. Hiçbir varlık bir başkasını oluşturma gibi bir zorunluluğu olmadığını, üremenin ilkesi olan cinsel ilişkinin de zorunlu değil iradi bir eylem olduğunu, tohumların harmanlarda düşmesi de zorunluluk değil tabii veya iradi olduğunu savunur. Bu durumda tabii olan ve iradeye bağlı şeylerin zorunluluk sonucu olmadığını ve üreme yoluyla çoğalma gibi zorunluluk sonucu olmayan şeylerin seyrek gerçekleşme durumuna da düşebileceğini belirtir.²⁶⁰

İbn Sînâ'ya göre, canlıların oluşumunda zorunluluğu olmadığına göre, canlıların döl bırakmadan yok olması imkânsız değildir. Bu açıdan bakıldığında canlıların üremeyle değil unsurların birleşmesiyle oluşması daha mümkündür. Zira böyle bir durumda bazı türler yok olabilirdi. Türün tamamen yok olmasını engellemek amacıyla o türden bireyler oluşturma eylemleri konusunda feleklerin hareketleri ve etkileri olmasaydı, o türün devamlılığı geri dönmek üzere kesintiye uğrar, o tür tamamen yok olabilirdi.²⁶¹

4.6. İşlevleri Bakımından Nefsin Derecelendirilmesi

İbn Sînâ nefsin işlevsel anlamda üç kategoriye bölmektedir. **Bitkisel nefis**, hayvan ve bitkilerin her ikisinde de var olan beslenme, büyüme ve çoğalma gibi canlılığın temel biyolojik özelliklerini gerçekleştiren yetileri kapsayan alandır. **Hayvani nefis** bitkilerde bulunmayıp sadece hayvanlarda var olan duyu, tahayyül, cüzleri idrak etme ve istemli hareket gibi yetilerin bulunduğu alandır. **İnsânî nefis**, sadece insana özgü yetilerin var olduğu, küllî durumları idrak etme, seçimle çıkarım,

²⁵⁹İbn Sînâ, *el-Ma'âdin ve'l-Asâru'l-Ulviyye*, s. 78.

²⁶⁰İbn Sînâ, *el-Ma'âdin ve'l-Asâru'l-Ulviyye*, s. 78-79..

²⁶¹İbn Sînâ, *el-Ma'âdin ve'l-Asâru'l-Ulviyye*, s. 79.

düşünsel tercih eylemlerini gerçekleştirme yönünden akli işlevlerin gerçekleştirildiği alandır.²⁶²

İbn Sînâ, bitkisel, hayvansal ve insani olarak ayrıştırılan nefsin sahip olduğu yetilerin kapsamı bakımından farklı mertebelerde konumlanmasının sistematiğini aşamalı bir tarzda açıklamaktadır. Cisimlerin kimi özelliklerde ortak olduğu diğer bazı özellikler ile ayrıştığını, ortaklığa ve ayrışmaya neden olan özelliklerinin farklı olduğunu, bileşik cisimlerin cisim olma özelliği ile ortak ancak bazılarının nefis sahibi olma vasfıyla ayrıştığını tespitini yaparak cisimlerde cansız canlı ayırımını yaparak ilk aşamayı belirlemiş olmaktadır. Nefis sahibi bileşik cisimlerin hareketlilik bakımından ortak olduklarını ve hareketliliği, hacimsel ve mekânsal hareketlilik olarak ikiye ayıran İbn Sînâ niceliksel hareketlilik olarak tanımladığı büyüme yetisinin tüm nefslilerde bulunması nedeniyle ortaklık gösterdiklerini ancak irade ile gerçekleştirilen mekânsal hareketlilik yetisinin bitkilerde bulunmaması yönünden bitki ve hayvan ayırımını yaparak ikinci aşamayı da belirlemektedir. Hayvanlardaki duysal idrak yetisinin bütün hayvanlarda bulunduğu için ortak yeti olduğu, ancak bir kısmının akli idrak yetisine sahip olması, diğer bir kısmının sahip olmaması nedeniyle akli idrak konusunda insan hayvan ayırımıyla sistematiğinin üçüncü aşamasını da ortaya koymaktadır.²⁶³

Bu sistematiğe göre, Hareket yetisi, (bitkilerde bulunmaması nedeniyle) idrak yetisinden daha genel olduğu, bitki ve hayvanların ortak sahip oldukları yetilerin, sadece hayvanlarda bulunan hareket ve idrak yetilerinden daha genel olduğu, hayvanlarda bulunan yetilerin her biri insandaki (nâtık kuvvet) akıl yetisinden daha genel olduğu ortaya çıkmaktadır. Böylece, genel ve özel durumları itibarıyla nefsin yetileri; hayvan ve bitkilerin ortaklaşa sahip oldukları bitkisel yetiler, hayvansal yetiler ve (nutkî kuvvet) akli yetiler olmak üzere üç düzeyde tertiplendiği ortaya çıkar.²⁶⁴

Uygun mizacın oluşmasıyla hak edilerek kazanılan canlılığın sürdürülmesi, hem bireysel hem de türsel devamın sağlayan bazı yetilerin bulunması zorunludur.

²⁶²Necâtî, *el-İdrâku'l-Hissî İnde İbn Sînâ*, s. 33-34.; İbn Sînâ, *Kitâb'un-Necât*, s. 258.

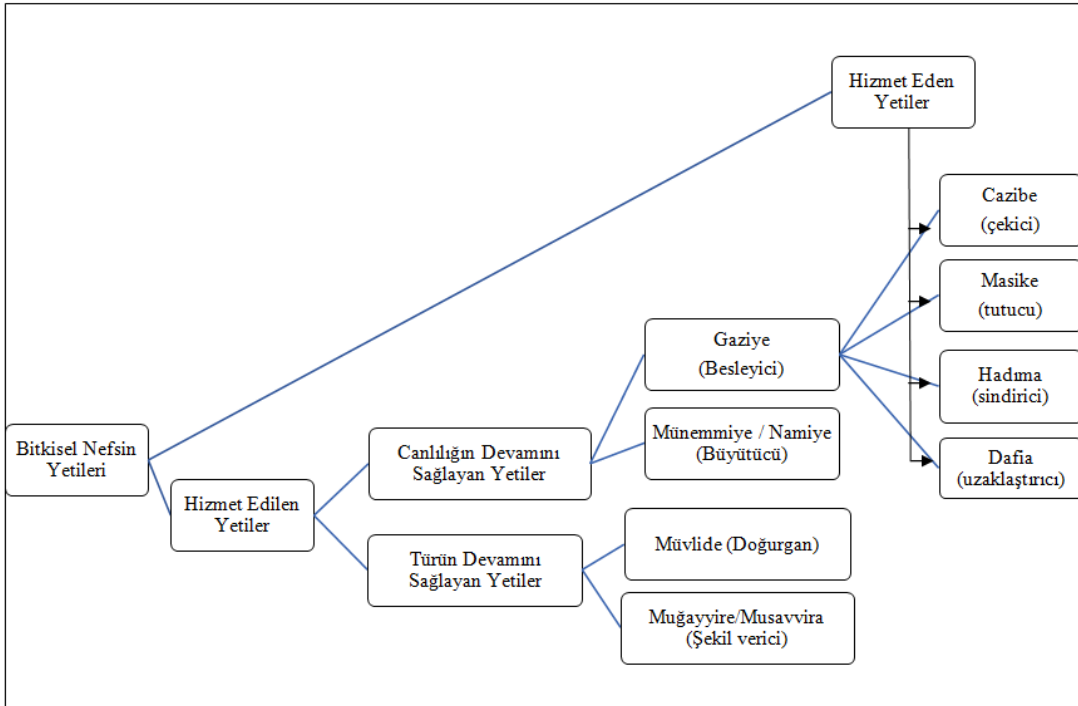
²⁶³İbn Sînâ, *Mebhas 'ani'l-Kuva en-Nefsâniyye*, 152.

²⁶⁴İbn Sînâ, *Mebhas 'ani'l-Kuva en-Nefsâniyye*, 152.

Birey ve türün varlığını ve devamını koruyan bu yetilere ek olarak hayvanlarda iradi hareketleri sağlayan yetiler, insanda da bütün bu yetilere ek olarak akıl yetisi de bulunmaktadır. Yetilerde her üst aşama bir önceki aşamanın varlığını zorunlu kılmaktadır.

4.6.1. Bitkisel nefis

İbn Sînâ bitkisel nefis ile ruhsal bir boyut değil bugünkü biyolojik anlamda canlılığın temel kriterleri olan homeostaz, büyüme, gelişme ve çoğalma işlevlerini kastetmektedir. Canlılığın bu temel işlevlerinin yürütülmesindeki yetileri de efendi (mahdûm) hizmet edilen yetiler ve hizmetkâr (hâdim) hizmet eden yetiler olmak üzere ikiye ayırmaktadır.²⁶⁵



Şekil 2. Bitkisel Nefse ait yetilerin şematize edilmiş şekli

İbnSîna efendi (hizmet edilen) yetileri, bireyin beslenmesini ve büyümesini sağlayarak hayatta kalmasını sağlayan kuvvetler ile üremeyi sağlayarak türünün devamını sağlayan kuvvetler olarak ikiye ayırmaktadır.

Bireyin canlılığını koruyan yetilerin birincisi olan(**el-gâziye**) beslenme yetisi, alınan gıdaları canlının dokusuna benzer hale dönüştürerek, atılan ve çözülen

²⁶⁵İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 95.

dokuların yerini doldurmaktan sorumludur. İkincisi olan (**el-münemmiye veya en-nâmiye**)büyüme yetisi ise, büyüme tamamlanıncaya kadar tabiatın gerektirdiği uyuma uygun olarak bedenin boyutlarını arttırmaktan sorumludur. Beslenme yetisi, büyüme yetisine hizmet etmektedir. Beslenme yetisi bazen bünyece tüketilenin miktarı kadar besin iletirken, bazen daha az, bazen de daha fazla besin iletebilmektedir. Büyüme, iletilen besinin, bünyenin tükettiğinden daha fazla olduğunda gerçekleşmektedir ancak iletilen besinin tüketilenden fazla olduğu her durum büyüme anlamına gelmemektedir. Büyümenin tamamlandığı yaşlarda tüketilenden fazla besin alınması şişmanlığa neden olur ki bu büyüme değildir, çünkü büyümenin tamamlandığı belirli bir süresi vardır ve şişmanlıktan farklı olarak bedenin bütün boyutlarında dengeli ve doğal uyumla gerçekleşmektedir.²⁶⁶

İbn Sînâ'ya göre, türün devamını sağlamaktan sorumlu üremenin birbirini tamamlayan iki yetisi bulunmaktadır; Birincisi, erkek ve dişilerde meninin üretilmesini sağlayan (**el-müvellide**) doğurganlık yetisidir. İkincisi ise Ortak ve homojen bir mizacı olan menideki kuvvetleri her organın mizacına uygun bir şekilde ayırıştırarak, sınırlar için sınırlara özgü, kemik ve damarlar için de kendilerine özgü mizaçlar oluşturan, tabiplerin daha çok "**el-muğayyire**" ismini kullandığı (**el-musavvirave et-tâbia**) biçimlendirme yetisidir.²⁶⁷ Bu kuvvet organların tasarımını sahip olmaları gereken yapıya uygun olarak, şekillenmesini, girintilerini, delinmeleri, yumuşaklığını, sertliğini, konumu ve ortaklıklarını oluşturmaktadır.²⁶⁸

İbn Sînâ, olgunlaşmamış meyvenin beslenme yetisine sahip olduğu halde üreme yetisine sahip olmaması, yaşlı hayvanların beslenme yetisine sahip olduğu halde büyüme yetisine sahip olmamasını örnek göstererek, canlılarda beslenme, üreme ve büyüme yetilerinin farklı yetiler olduğunu ve aynı anda birlikte bulunma zorunluluğunun olmadığını tespit etmektedir.²⁶⁹

İbn Sînâ, felekî kuvvetlerin etkisiyle unsurların itidale daha yakın mizaçlar oluşturması durumunda bitkilerin oluştuğunu, oluşan bu bitkilerin bir kısmının

²⁶⁶İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 95.

²⁶⁷Her üç isim de şekil verme anlamıyla ortaktır. El-muğayyire; var olanın şeklini değiştiren, el-musavvira; sûret veren, et-tabia; şeklin basımını yapan, şekli tab' eden kuvvet anlamlarını taşımaktadır.

²⁶⁸İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 96.

²⁶⁹İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 257.

tohumlu olduğu ve tohumları aracılığıyla mûvlide (müvellide) kuvvetini taşıdığı, diğer bir kısmının tohum olmadan kendiliğinden olduğunu ileri sürer. Ona göre, bitkiler kendiliğinden beslendiği için el-gâziye (besleyici) kuvvetine sahiptir. Ve kendiliğinden büyüdüğüne göre de el-münemmiye (büyüme yi sağlayan) kuvvetine sahiptir. Bitkiler kendine benzer canlıları oluşturan el-müvellide (doğurgan) kuvvetine de sahiptir.

İbn Sînâ'ya göre, meyvelerin olgunlaşmamışı gâziye değil el-münemmiye kuvvetine sahip olduğunu belirterek el-müvellide kuvvetinin el-gâziyeden ayrıldığını savunur. Aynı şekilde el-münemmiye kuvveti el-müvellideden, el-gâziye kuvveti de el-münemmiyeden ayrıdır. El-gâziye kuvveti besinleri dönüştürerek çözünen dokuların yerini tutar, el-münemmiye ise boy, derinlik ve en olarak temel organların cevherini büyüme tamamlanıncaya kadar arttırır. El-müvellide ise maddeye bir sûret verir ve o sûret verilenin bir parçasını belirleyip kendi yapısından bir kuvvete dönüştürür, dönüştürülen o madde eylemi kabul edecek hazır bir yer bulduğunda kendi benzerini oluşturur. Bütün nebati, hayvani ve insani eylemler, bedeni hatta mizacın tabiatını da aşan kuvvetlerden kaynaklanmaktadır.²⁷⁰

Hizmetkâr (hizmet eden) yetiler ise beslenme yetisine hizmet eden dört yetidir. **Câzibe:** (Çekici, emici kuvvet) içinde bulunduğu organın (sindirim kanalı) uzunlamasına giden liflerini kullanarak (besinlerdeki) faydalı kısımların alınmasını sağlayan yetidir. **Mâsike:** (Tutan, alıkoyan kuvvet) içinde bulunduğu organın (enlemesine giden liflerin de yardımıyla) spiral seyirli liflerin (besinlerdeki) faydalı kısımları, muğayyire kuvvet tarafından sindirilene kadar alıkonmasını sağlayan yetidir. **Hâdîma:** (Sindiren kuvvet) câzibe kuvvetinin emdiği, masike kuvvetinin de depoladığı besinin faydalı kısımlarını muğayyire kuvvetinin işleyebileceği kıvam ve uygun mizaca dönüştüren kuvvettir. Besinin faydalı kısmına yaptığı bu işleme sindirim denilmektedir. **Dâfia;** (İtici, uzaklaştırıcı kuvvet) Besin olmaya uygun olmayan, beslenme için yeterli miktarı aşan veya idrar gibi kullanım için ihtiyaç duyulmayan besin artıklarının kendine özgü yollarla atılmasını sağlayan kuvvettir. Atıkların atıldığı bu yolun organları da daha önemliden daha az önemliye, metin

²⁷⁰ Ebu Ali Elhüseyn İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 256-257.

olandan daha gevşek olana doğru bir seyir takip eder. Bu dört tabii kuvvet sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluk gibi niteliklerden yardım almaktadır.²⁷¹

4.6.2. Hayvani nefis

Bitkilerin oluşumunu takiben hayvanların oluşumu gelmektedir. Unsurların bileşimindeki mizaç, cisimlerde (cansız) ve bitkilerdekinden daha mutedil olursa bitkisel nefis derecesini de gerçekleştirdikten sonra hayvansal nefsi kabul etmeye yatkın duruma gelmektedir. İtidale yaklaştığı ölçüde, birincisinden başka daha narın bir nefsanî kuvvet kabulü da artmaktadır.²⁷²

İbn Sînâ hayvani kuvvetin varoluşu ile organlarda duyu, eylem ve hayati işlevlerin kabul edildiğini, hayvani kuvvetin ruhta meydana getirdiği kasılma ve gevşemeler sonucu duyu, eylem ve hayati işlevlere ilave olarak bireyde korku ve kızgınlık oluştuğunu savunmaktadır. Ona göre, hıltlar mizaçlarına uygun olarak organları veya organların alt birimlerini ancak yoğunlaşarak oluşturmaktadırlar. Ruhların meydana gelişi ise, oluşturulan mizaca uygun olarak hıltların incelenmesi, buharlaşması ve ince bir cevher oluşturmaları sonucu gerçekleşmektedir.²⁷³

Ruhun oluşumu ile ilgili olarak İbn Sînâ, ikinci mizacın ilk oluşumu olan hıltların gerçekleştiği organ karaciğer olduğu gibi, ikinci oluşum olan ruhun gerçekleştiği organ da kalp olduğunu kabul etmektedir. Uygun mizaçla hak edilen ruhun var olması ile bütün organlar başka nefsanî kuvvetleri kabul etmeye yatkın hale gelmektedirler, zira bu kuvvet oluşmadığı sürece organlarda ve ruhta nefsanî kuvvetler oluşmamaktadır.²⁷⁴

İbn Sînâ'ya göre, bir organda hayvani kuvvetler varlığını sürdürmesi durumunda nefsanî kuvvetleri yok olsa da o organ canlı kalmaktadır. Felçli veya uyuşturulan bir organdaki mizaç bozukluğu ya da beyinden dağılan ve o organa giden sinirlerde oluşan bir tıkanıklık nedeniyle duyu ve hareket yetilerini kaybetmesine rağmen organ canlı kalmaktadır. Zira organ canlılığını tamamen kaybetmesi durumunda duyu ve hareket yetilerini kaybetmesinin yanında organda

²⁷¹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 96.

²⁷²İbn Sînâ, *Kitabun-Necat*, s. 256-257.

²⁷³İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 98.

²⁷⁴İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 98.

bozulma ve çürüme olmaktadır. Felce neden olan etkenin ortadan kalkmasıyla organın duyu ve hareket yetilerini yeniden kazanması, onun canlı kaldığını ve bu yetileri sağlayan kuvveti içinde bulundurduğunu göstermektedir. Çünkü duyu ve hareket yetilerinin feyz olması için bu yetileri kabul etmeye yatkın bir durumun varlığı zorunludur. Felç sebebinin ortadan kalkmasıyla organa duyu ve hareket yetilerinin geri dönmesi, yeti kaybının bilkuvve değil bilfiil bir kayıp olduğunu göstermektedir. Organın duyu ve hareket yetilerini yeniden kazanması, yetilerin işlevsel olarak kaybolmasına rağmen onların canlı organda potansiyel olarak muhafaza edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü ölü organın durumu geri dönüşümsüzdür.²⁷⁵

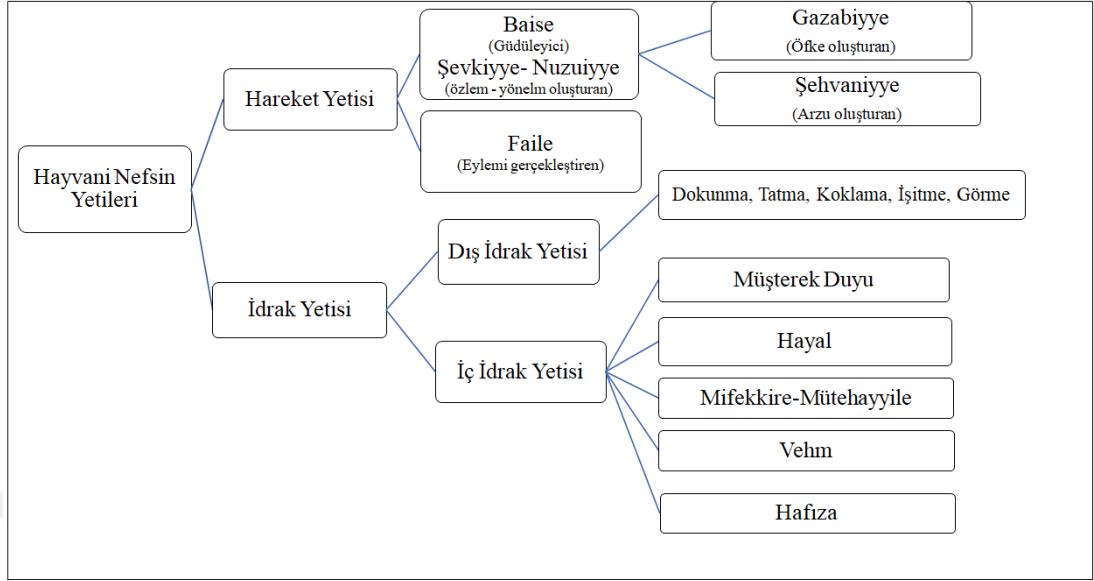
İbn Sînâ, bir organ ancak kendinde beslenme yetisini bulunduğu sürece canlı olabileceğini, beslenme ve dolayısıyla diğer kuvvetlerini yitirmiş organın ölü olduğunu, organdaki beslenme yetisinin kaybolması durumunda canlı olamayacağını savunmaktadır. Ona göre, besleyici kuvvete sahip bitkilerin duyu ve hareket yetilerini kabul etmeye yatkın olmamaları, besleyici kuvvetin duyu ve hareket yetilerinin oluşumuna yeterli olmadığını göstermektedir. Duyu ve hareket yetilerine yatkınlığın besleyici kuvvetten başka bir mizaç gerektirmesi, bu yetilerin (bitkisel nefis veya canlılığın ötesinde) hayvani kuvvetler olduğunu göstermektedir. Hayvani kuvvet, hıtların inceliğinden ortaya çıkan ruhta oluşan ilk kuvvettir.²⁷⁶

Bütün kuvvetlerin kaynağı olan ruh ilk nefis ve ilk ilkedir. Ancak bu kuvvetlerin işlevleri doğrudan ruhtan sâdır olmamaktadır. Ruh, beyinde durduğu ve ilgili duyu organlarıyla bağ kurmadığı sürece de duyu oluşmamaktadır. Duyu organları ile bağ kurulduğunda beynin girintisinde bedendeki kuvvetlerin işlevlerini kabul eden bir mizaca sahip ruh parçası oluşmaktadır. Bu durum karaciğerde ve testislerde de aynı şekilde gerçekleşmektedir.²⁷⁷

²⁷⁵İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 98.

²⁷⁶İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 99.

²⁷⁷İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 99.



Şekil 3. Hayvani nefse ait yetilerin şematize edilmiş şekli

İbn Sînâ, Hayvanî nefsi, idrak edici kuvvet ve hareket ettirici kuvvet olmak üzere iki yetiye sahip olduğunu ifade etmektedir. Hareket ettirici kuvvetleri de, (fâ'ile) eylemi gerçekleştiren ve (bâ'ise) uyarıcı veya güdülemeyi yapan kuvvetler olarak ikiye ayırmaktadır. Eylemi gerçekleştiren (fâ'ile) kuvvetler, sinir ve kaslarda gerçekleştirdiği uyarılarla, kasları kasarak kısaltmak suretiyle o kasın bağlı olduğu tendon ve bağları başlangıç noktasına yaklaştırmak ya da kasları gevşeterek ve kasların boyca uzamasını sağlayarak ilgili tendon ve bağları başlangıç noktasından uzaklaştırmak suretiyle hareketi gerçekleştirmektedir.

Hareket ettirici kuvvetlerin ikincisi olan güdülemeyi yapan (bâ'ise) kuvvet ise (nuzû'î) yönelim ve (şevkî) arzu oluşturan kuvvetlerdir. Tahayyülde kaçınılması gereken veya arzulanan bir imgenin oluşması sonucu canlıyı harekete zorlayan kuvvettir. Güdüleyici (bâ'ise) kuvvet de İki kısımdan oluşmaktadır, birincisi tahayyülde gerekli, faydalı veya haz verici olarak imgelenen şeylere yaklaşıtııcı hareketlenmeyi sağlayan arzu (şehvânî) kuvvet, diğeri ise tahayyülde kötü, zararlı ve yenme arzusu yaratan imgelere yönelik hareketlenme güdüsü oluşturan (gazabî) öfke kuvvetidir.²⁷⁸

²⁷⁸İbn Sînâ, *Kitâbun-Necât*, s. 259.

İdrak etme yetisi de, dışarıdan gelen duyuları algılayan **dış idrak edici** kuvvetler ile içten gelen duyuları algılayan iç **idrak edici** kuvvetler olmak üzere iki kısma ayrılır. Dış duyuları idrak eden kuvvetler, beş duyu olarak bildiğimiz yetilerdir.²⁷⁹

İbn Sînâ'ya göre iç idrak kuvvetlerinin bir kısmı duyumsanan nesneyi algılandığı şekliyle imgesel olarak idrak etmekte, bir kısmı ise duyumsanan nesneyi anlamca idrak etmektedir. İmgesel idrak (*idrâku's-sura*) olayında (koyunun kurdu dış duyularından algıladığı şekli, rengi ve dış görünüşü olarak imgesini idrak ettiği gibi) dış duyulardan algılanan nesnenin iç duyulara aktarılan imgesiyle aynı olmaktadır. Anlamca idrak (*idrâku'l-ma'na*) olayında ise duyumsanan nesnenin dış duyularla algılanmayan (koyunun kurdun imgesine ilave olarak kurttan korkulması ve kaçılması gerektiği şeklindeki dış duyulardan elde edilmeyen anlamların algılanmasında olduğu gibi) anlamlarının idrak edilmesidir. İç idrak yetilerinin özellikleri ile ilgili olarak İbn Sînâ, idrak kuvvetlerinin bir kısmı, duyumsananlara hiçbir işlem yapmadan (*el-idrâk la-ma'al-fi'l*) olduğu gibi idrak ederken, bir kısmı ise imge ve anlamları birleştirme ve ayrıştırma işlemleri (*el-idrâk ma'al-fi'l*) gerçekleştirerek idrak ettiğini belirtmektedir. İbn Sînâ ayrıca, idrakın doğrudan idrak edilenin kendisinden gerçekleşmesi durumuna (*el-idrâku'l-evvel*) birincil idrak, idrakın doğrudan değil de başka bir yönden gerçekleşmesi durumuna da (*el-idrâku's-sânî*) ikincil idrak olarak tanımlamaktadır.²⁸⁰

Müşterek duyu (*el-hissu'l-müşterek*), beynin ön kısmında düzenlenen, bütün duyuların iletildiği, sûretlerinin etkileşime girerek toplandığı kuvvettir. Diğer birimlere giden dalların çıktığı duyuların merkezidir. Konumları aynı olması sebebiyle hayal kuvveti ile aynı kabul edilse de işlevsel farkları bulunmaktadır. Müşterek duyu kuvvetinin hayal kuvveti gibi imgeleri koruma yetisine sahip değilse de duyumsanan imgelerle ilgili (hareket edenin siyah olduğu ya da kırmızının ekşi olduğu şeklinde) hüküm verme yetisine sahiptir. Hayal kuvveti ise koruduğu şeylerle

²⁷⁹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 99-100.

²⁸⁰İbn Sînâ, *Kitâbun-Necât*, s. 264.

ilgili hüküm verememekte sadece o sûreti bulundurduğuna dair hüküm verebilmektedir.²⁸¹

Hayal kuvveti (*el-hayâl, el-musavvira*), Hayal kuvveti ise müşterekte toplanan duyuları depolayan ve duyulardan kaybolduktan sonra da kalmasını sağlayan kuvvettir. Her iki duyu kuvvetinin merkezi ve işlevlerinin ilkesi beyindeki ön karıncıktır. Duyumsananların kabul edilmesi ile algılananların hafızada korunması arasındaki farkı vurgulayan İbn Sînâ, üzerine nakış işlemeyi kabul etmeye ancak işlenen nakış koruma gücü olmayan suyu örnek vermektedir.²⁸²

Müfekkire; bazen buna **mütehayyile** bazen de müfekkire denmektedir. Hayvani vehmi kuvvet tarafından ya da kendi başına işlev yaptığında buna mütehayyile, nutkî kuvvet tarafından kullanıldığında buna müfekkire derler. Müşterek duyu ve hayal kuvveti, duyularla algılanarak kendilerine iletilen sûretleri kabul ve koruma işlevlerini her hangi bir işlem yapılmadan olduğu haliyle gerçekleştirmektedir. Müfekkire kuvveti ise hayalde depolanan bu imajları birleştirip ayrıştırarak duyularla iletilen sûretlere benzeyen ancak uçan insan, zümrülden dağ gibi farklı sûretler oluşturmaktadır. Merkezi beynin orta karıncığı olan bu kuvvet aynı zamanda vehm denen ve hayvanlarda iç algı yapan bir kuvvetin de aracıdır.

Vehm kuvveti, hayvanda kurdun düşman, evladın sevilen, yemi verenin kaçınılmaması gereken bir dost olduğuna karar veren kuvvettir. İbn Sînâ, düşmanlık ve sevgi gibi duyguların, hayvanlardaki duyularla algılanacak duyular olmadıkları, bunları algılayan, akıl dışı (nutkî olmayan) bir başka kuvvetin olması gerektiğini belirtmektedir.²⁸³ Akıl melekesine sahip olmayan hayvanlarda egemen olan bu kuvveti, birçok durumda İnsan tarafından da kullanılmaktadır, ancak duyumsanmayan bir özelliğin algılanması, cüzi bir algıyla oluşan kanaat aklın verdiği hükümlerin netliğinde olmamakta ve bazen yanılgıya neden olabilmektedir.²⁸⁴

²⁸¹ Ebu Ali Elhüseyn İbn Sînâ,, «en-Nefs» *Eş-şifâ' et-Tabîyyat* içinde, Thk. İbrahim Medkür. Menşûrât Mektebet Ayetullah el-Uzmâel-Mar'aşien-Necefi, Kum. H.1406.

²⁸² İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 100 - İbn Sînâ, *Kitâbun-Necât*, s. 265-266.

²⁸³ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 100.

²⁸⁴ İbn Sînâ, *En-nefss*. 148.

Vehm kuvvetini hayal kuvvetinden farklı olduğunu vurgulayan İbn Sînâya göre, hayal kuvveti duyularla algılananı tespit etmektedir, vehm kuvveti ise iletilen duyulardan algılanmayan anlamlar çıkararak hüküm vermektedir. Ayrıca bu kuvvet müfekkire ve mütehayyile kuvvetinden de ayrılır, zira müfekkire kuvvetinin idrakinde sonra her hangi bir karar ve hüküm bulunmazken, vehm kuvvetinde karar ve hüküm bulunmaktadır. Ayrıca müfekkirenin eylemleri sadece duyuların algısına dayanmaktadır, vehm kuvvetinin eylemleri ise duyularla algılananların dışındaki bir anlamdan çıkarılan hükme dayanmaktadır. Duyular, algıladıkları imgelere uygun hüküm verirken, vehm kuvveti ise duyulara değil kendisine iletilen imgelerin anlamlarına uygun hüküm vermektedir.²⁸⁵

Hâfıza kuvveti, müzekkire de denilen bu kuvvet, duyuların vehm kuvvetin ilettiği imgelerin anlamlarının muhafaza edildiği kuvvettir. Merkezi de beynin arka karıncıdır.²⁸⁶

İbn Sînâ hayvanlardaki iç idrak kuvvetlerini ve bu kuvvetlere duyulan gereksinimi, “uygun ve uygunsuz olma bilgisinin edinilmesinde tecrübenin zorunlu olması nedeniyle ilahi inayet, duyulardan elde ettikleri veriyi korumaları için hayvanlara (mutasavvira) müşterek duyuyu yerleştirdi. Duyulardan elde edilenlerin sûtretlerinden idrak edilen manaları korunmaları için mütezekkire-hâfıza kuvvetini yerleştirdi. Hafızalardan silinenleri tekrar canlandırması için ona mütehayyile kuvvetini yerleştirdi. Tahayyülün iyi ve kötü anlamda yaptığı çıkarımları, düşünce alanına tekrar getirmek üzere tutması için mütevehhime kuvvetini yerleştirdi.” ifadeleriyle özetlemektedir.²⁸⁷

4.6.3. İnsanî nefis

İbn Sînâ, insani nâtık nefsi, her biri ortak isim olarak akıl denilen, âmile kuvvet ve âlime kuvvet olarak ikiye ayırmaktadır. Âmile kuvvet, düşünsel eylem sonucu kendisi için uygun bulduğu görüş doğrultusunda insan bedenini hareket ettiren ilkedir. Âmile kuvveti, hayvani nuzûî (öfke ve arzu yönelimli) kuvvetle, hayvani

²⁸⁵İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 100-101.

²⁸⁶İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 101.

²⁸⁷İbn Sînâ, *Mebhas an el-Kuvaen-Nefsâniyye*, s. 159.

mütehayyile ve mütevehhime kuvveti ile ve âlime kuvvet ile olan ilişkisi itibariyle farklı tutumları olabilmektedir.²⁸⁸

Hayvani nuzûî (öfke ve arzu yönelimli) kuvvetle olan ilişkisi sonucu, bireyde insana özgü, mahcubiyet, utanma, gülme, ağlama ve bunlara benzer hızlı infiallerin sebep olduğu durumlar ortaya çıkmaktadır. Hayvani mütehayyile ve mütevehhime kuvveti ile olan ilişkisi neticesinde, yeni oluşan ya da kötü (beklenmedik) durumların yönetiminde çözümler ve insana özgü sanatsal alanlarda çıkarımlar oluşturmaktadır. Âmile kuvvetin, nazari akıl ile olan bağı ile yalanın kötü, zulmün çirkin ve benzeri mantığa dayalı, kesin ve açık hükümleri yansıtan öncüller ile yaygın genel görüşler doğmaktadır.²⁸⁹

Âmile kuvveti, diğer bedensel kuvvetlerin tümüne egemen olması gereken kuvvet olduğunu savunan İbn Sînâ'ya göre, âmelî kuvvet bedensel kuvvetlerin etkisine asla girmemeli tam tersine onları baskı altında tutması gerekmektedir. Bedensel kuvvetler, sahip oldukları doğal işlevleri nedeniyle, (yürütmekten sorumlu olduğu işlevlerden faydalanarak) bedeni yöneten bir duruma gelmeleriyle kötü ahlak ortaya çıkmaktadır. Bedensel kuvvetlerin hüküm altında tutularak etkin bir duruma gelmesi ve yönetmesine imkân verilmemesi durumunda erdemli ahlak meydana gelmektedir.²⁹⁰

Nazari aklın maddeden tamamen soyutlanmış küllî sûretleri algılayan kuvvet olduğunu savunan İbn Sînâ'ya göre, sûretleri maddeden kendiliğinden soyutlanmış olmaları durumunda oldukları gibi algılayan nazari akıl, soyutlanmamış durumdaki sûretleri de maddeye ilişkin hiçbir bağları kalmayınca kadar soyutladıktan sonra algılamaktadır.²⁹¹

İbn Sînâ'ya göre, sûretleri algılamada nazari aklın yetileri bakımından, fiili (uygulamalı) düzeyde olma ile kuvve (potansiyel) düzeyde olma aşamaları arasındaki oransal farklılıklara bağlı olarak, potansiyellikten yetkinliğe doğru mutlak güç, mümkün güç ve tam yetkinlik olmak üzere üç aşama göstermektedir.

²⁸⁸İbn Sînâ, *Kitâbun-Necât*, s. 267.

²⁸⁹İbn Sînâ, *Kitâbun-Necât*, s. 268.

²⁹⁰İbn Sînâ, *Kitâbun-Necât*, s. 268.

²⁹¹İbn Sînâ, *Kitâbun-Necât*, s. 269.

Mutlak güç, bebeklik aşamasındaki küçük çocuğun yazı yazma becerisine ilişkin yetilerine benzer olarak, uygulamaya yönelik hiçbir hazırlığın gerçekleşmediği, uygulamanın gerçekleşmesi için gerekli alt yapının da oluşmadığı aşamadır. Mümkün güç seviyesi ise, çocuğun büyüyüp gelişmesi, kalem ile hokkayı tanınması ve harfleri yazmanın basit yönlerini öğrenmesindeki gelişmelerde olduğu gibi, uygulamanın gerçekleşmediği ancak gerçekleştirme imkânı için bazı kazanımların elde edildiği aşamadır. Meleke de denilen yetkinlik aşamasında ise, sanatında yetkin bir kâtibin yazı yazmadaki yetkinliğinde olduğu gibi, organlarla beraber istidâdın tamamlandığı sadece isteğin oluşmasıyla başka bir kazanıma gerek duyulmadan var olan yetkinlik aşamasıdır.²⁹²

²⁹² İbn Sînâ, *Kitâbun-Necât*, s. 269-270.

5. İBN SÎNÂ'DA PSİKOFİZYOLOJİ

İbn Sînâ bireydeki psikolojik durumları mizacın yapısıyla da yakından ilişkilendirmekte, ruhsal yapı ve mizacı hem etken hem de etkilenen olarak etkileştiklerini belirtmektedir. Nefsin kuvvetlerinden şiddetli öfke, bıkkınlık, zeka, anlayış, girişimcilik, küstahlık, hüsnuzan, iyimserlik, umutluluk, sertlik, çalışkanlık, huylarda erkeksilik, tembelliğin azlığı ve her şeyin etkisine girmeme durumları mizacın sıcaklığını, bunların karşısı olan davranışlar da mizacın soğukluğunu göstermektedir. Öfke, kin, memnuniyet, tahayyül ve ezberleme gücünün sürekliliği ve uzun sürmesini kuru mizacı, infiallerin kısa sürmesi ve hızlı silinmesi ise nemli mizacı göstermektedir. Mizaçların yapısı rüyalara da etki etmekte ve bu etki nedeniyle herkes mizacındaki baskın hılta uygun rüya nesnesi görmektedir. Sıcaklığın baskın olduğu mizaçlarda bireyler rüyalarında ateşle ısındıklarını ve güneşlendiklerini görürken, soğuk mizaç sahipleri ise rüyalarında kar, buz ve kendilerini soğuk suda görürler.²⁹³

Bazı fizyolojik durumlar ve bulgular, bireylerin sahip oldukları mizaçların göstergesi olabilmektedir. Örneğin uyku ve uyanıklık arasındaki denge, bedenün özellikle de beyinün dengeli bir mizaçta olduğunu göstermekte, uykuya düşkünlük veya uykuya meylin fazla olması özellikle beyinde nemli ve soğuk mizacın hâkimiyetine, bireydeki uykusuzluğun fazlalığı ise beyinde kuru ve sıcak mizaca işaret etmektedir.

İbn Sînâ'ya göre, bireyün zihinsel, fizyolojik ve anatomik gelişimindeki her aşama var olan mizaçla ilgilidir. Bireyün gelişme hızının yaşıyla uyumlu olması dengeli durumu gösterirken yaşınun gerektirdiği zihinsel, fiziksel ve işlevsel seviyenin gerisinde veya önünde olunması da bir dengesizliğin varlığına işaret eder. Davranışların tamamen doğal seyrinde olması mizacın mutedil olduğunu gösterirken, hızlı büyüme, saçların hızlı uzaması, dişlerin erken çıkması gibi ifrat düzeyinde fiziksel gelişimin hızlı oluşu mizacın sıcaklığını, buna karşılık fiziksel gelişimde gevşeklik, zayıflama, gerileme ve gecikmelerin olması da mizacın soğukluğunu

²⁹³ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 162.

göstermektedir. Sesin güçlü ve yüksek olması, kesintisiz hızlı konuşma, öfkeli ve hareketlerde hızlılık da sıcak mizacın belirtileridir.²⁹⁴

5.1. Psikolojik Durumların Oluşumu

İbn Sînâ'nın ruhsal hareketler olarak tanımladığı duygudurumlarına nefsanî olayların tümünü takip etmektedir ya da onlara eşlik etmektedir. Nefsanî olayların sebep olduğu bu ruhsal hareketlilik, gidilen yön bakımından beden dışına veya içine, hareketlerin kuvveti bakımından da tek bir defada ya da yavaş ve aşamalı olabilmektedir.²⁹⁵

Ruh hareketlerinin beden dışına yöneldiği durumlarda, hareketlerin ardından içerde soğukluk oluşmaktadır. Dışa akışta aşırıya gidildiği durumlarda bu soğukluk hem içerde hem de dışta olur ki, bu soğukluğu baygınlık ya da ölüm izlemektedir. Ruhsal hareketin yönü içe doğru olduğu durumda ise dışta soğukluk ile birlikte içte de sıcaklık olur. Bazen içteki şiddetli baskı sonucu boğulma olur, böylece hem dışarı hem de içerisi soğuk olur ki bu durumu derin bir baygınlık veya ölüm izlemektedir.²⁹⁶

Dışa yönelik hareket ya kızgınlıkta olduğu gibi bir defada ya da haz ve orta dereceli mutlulukta olduğu gibi yavaş olabilmektedir. İçe doğru olan hareketlilik korkuda olduğu gibi bir defada, ya da üzüntüde olduğu gibi yavaş yavaş olabilmektedir. Boğulma ve çözümler ise daima bir defada olan ruh hareketliliğinden sonra gerçekleşmektedir.²⁹⁷

Ruhun eksikliği ve içgüdüsel kuvvetlerin zayıflaması daima yavaş ve aşamalı olan ruh hareketliliğinden sonra gerçekleşmektedir. Bazen iki farklı etki içeren tedirginlik gibi durumlarda iki ruhsal hareketliliğin yönü aynı anda hem içe hem de dışa doğru olabilmektedir. Tedirginlikte hem kızgınlık hem de hüznün bulunduğu için ruhsal hareketlilik de iki yöne doğru farklılaşmaktadır. İki ruhsal hareketliliğe neden olan bir başka duygudurum ise utanmadır, utanmada ruh hareketi önce içe doğru olur

²⁹⁴İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 162.

²⁹⁵İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 131.

²⁹⁶İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 131.

²⁹⁷İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 1, s. 131.

ve içerde tutulur, daha sonra akıl ve mantığın yeniden etkin olması ve içerde tutulan ruhun serbestleştirilmesiyle dışarıya taşar ve kişi renginin kızarmasına sebep olur.²⁹⁸

Nefs, bu duygudurumlarından farklı olarak bazen tasavvur ettiği nefsanî Şekillerden etkilenebilmektedir, zira nefsanî tasavvurlar (doğal) fizyolojik durumları etkilemektedir. Bu nedenle doğan ocuk, cinsel ilişki sırasında hayal edilen sũrete, çocuğun rengi de boşalma anında gũrũlen renge yakın olmaktadır. Bu durumlar varlığın gizemli durumlarıyla ilgisi olmayanların tiksinesine neden olsa da, ancak ilimde derinliği olanlar bu durumları (varlığı mũmkũn olmayan Őeylermiř gibi) tamamen inkâr etmezler. Bu durumla ilgili olarak kırmızı Şeylere uzun sũre bakan ve onları inceleyen bir kişide kanın yatkın olduğu duruma hareket etmesi, başkasının ekşi Şeyler yediği durumlarda kişinin dişlerini sũrtmesi, başkasının ağrıyan organından etkilenerak ağrı çekmesi ve sevinilen ya da korkulan bir Şeyin tasavvurunun mizacın değişmesine sebep olması, nefsanî tasavvurların fizyolojik etkilerini gũsteren örneklerdir.²⁹⁹

5.2. İbn Sînâ'da Psikofizyolojik Açıdan Kalp ve Beyin

İbn Sînâ, tabipler başta olmak üzere çoğu filozof özellikle de Galen, canlılardaki her bir yetinin köken aldığı zemin ve eylem merkezi konumundaki bir organı olduğunu nefsanî yeti ve eylemlerin merkezinin beyin, beslenme yetisine ait merkezin karaciğer, üreme yetisi merkezinin de testisler olduğunu, beyinde duyu ve hareketi kabul etmeyi ve dũzenlemeyi sağlayan, beyinden başlayıp yayıldığı organlara canlılık veren ve bu yetileri yerleştiren ruhun kaynağı ise kalp olduğunu kabul ettiklerini aktarır. İbn Sînâ'nın daha uygun gũrũp gũrũřũne katıldığını ifade ettiği Aristo, canlılardaki bũtũn yetilerin temel ilkesinin kalp olduğunu diğer organlar ise eylemlerin ortaya çıkışını sağladığını kabul etmektedir. İbn Sînâ bu aktarımdan sonra bu tartışmanın doğa ve felsefeyi ilgilendiren bir konu olduğu, tabiplerin tabip olarak bu tartışmaya girmemeleri gerektiği zira tıbbi bir konu olmadığı uyarısını yapmaktadır.³⁰⁰

²⁹⁸İbn Sînâ, *el-Kânũn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 131.

²⁹⁹İbn Sînâ, *el-Kânũn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 11.

³⁰⁰İbn Sînâ, *el-Kânũn fi't-Tıbb*, c. 1, s. 94-95.

İbn Sînâ ruhun dağıldığı iki merkezi organ olarak kalp ve beyne özel bir yer vermektedir. Canlılık ve insani akıl yönüyle kalp en önemli merkezken, canlılığın sürdürülmesi, dış ve iç idrak, hareket, bazı ruhsal tepkimelere sahip hayvani nefsin işlevleri beyin aracılığı ile yürütülebilmektedir. Kalp kaynaklı olaylar daha çok nefsânî akıl yönü ile insani nefis konularını işlediği felsefî eserlerinde ve nefis ile ilgili risalelerinde yer verirken kalbin psikofizyolojik hadiselerle ilişkisini daha çok tıbbi bir bakış açısıyla, *el-Kanun fi't-Tıb* eserinde yer vermekle birlikte, psikoloji ağırlıklı bir bakış açısıyla en ayrıntılı *Risâletün fi'l-Edviye'l-Kalbiyye* isimli risalesinde yer vermiştir. Beynin canlılık fonksiyonlarını, iç ve dış idrak yetilerini ve psikofizyolojik hadiselerdeki rolüne de en geniş şekilde *el-Kanun fi't-Tıb* adlı eserinde yer vermektedir.

5.3. Kalbin Duygudurumlara Etkisi

İbn Sînâ Aristo ve taraftarlarının nefsanî kuvvetlerin kaynağının kalp olduğunu, kimi yetkin tabiiler de kaynağın beyin olduğunu savunmakta ve her iki grup da bu konuda taassuba gittiklerini aktarmaktadır. Kendisi ise nefsânî kuvvetlerin kaynağının kalp olduğuna inandığını ve Aristo'nun düşüncesine meyilli olduğunu, ancak bütün organların kaynağının kalp olduğu şeklinde kaniya tartışmasız bağlanmadığını ve şiddetli bir tarafgirlik taşımadığını da ifade etmektedir.³⁰¹

İbn Sînâ meniden gelen musavvira kuvveti, birincil organların sûretleri kabul etmesini sağlamak ve onlara bağlı olarak ikinciller oluşmaktadır. Kalp de muvlide kuvveti dışında bir kuvvete ihtiyaç duymaksızın oluşmaktadır, zira anatomi ilminde yetkin kişilerin de gözlemleri de canlıda ilk oluşan organın kalp olduğu şeklindedir. İkincil organlar ise muvlide ile birlikte musavvira yetisinin kalpten onlara ulaşmasıyla sûretlerini tamamlayabilmektedirler.³⁰² Anatominin ilkelerine göre kanın ilk oluştuğu organ kalptir, bu da kalbin bütün bedenin ve kanının ilkesi olduğunu düşünmemize sebep olmaktadır.³⁰³

³⁰¹İbn Sînâ, *el-Hayevân*, s. 40.

³⁰²İbn Sînâ, *el-Hayevân*, s. 45.

³⁰³İbn Sînâ, *el-Hayevân*, s. 51.

İbn Sînâ insanın psikolojik yapısını, kalp ile ilişkilendirerek, cesaret, atılganlık, öfke, korkaklık, ürkeklik, karamsarlık ve ümitvarlık gibi durumlar kalbin mizacıyla ilişkili olduğunu ileri sürmektedir. Genel olarak kalbin büyük olması bireyin daha cesur ve atılgan olmasına yol açmaktadır ancak kalbin büyüklüğü, kalpteki mizacın sıcaklığını olumsuz etkilememesi gerekmektedir. Kalp mizacının sıcaklığı ile cesaret arasındaki ilişkiye dayanarak, alınan nefesin kalbi ısıtmadaki yeterliliğine bağlı olarak cesaret veya korkaklığın oluştuğunu ileri sürmektedir. Tavşan ve geyik gibi bazı hayvanların kalpleri (bedenleriyle oransal bakımdan) büyük olmasına rağmen ürkek ve korkak olmaları, aldıkları nefesin büyük olan kalplerini ısıtmada yetersiz kalması sonucu kalp mizaçlarının soğuk olmasına dayandırmaktadır. Kimi hayvanların kalplerinin küçük olmasına rağmen çok cesur olmaları da içindeki sıcaklığın birikmesi ve şiddetlenmesi sonucudur. Ancak bu (istisnai) örnekler büyük kalbe sahip olanlar daha cesur olduğu genel kabulünü değiştirmemektedir.³⁰⁴

İbn Sînâ kalbin, beyin zarı, plevra, akciğer, karaciğer, özellikle de mide, barsaklar ve karın içi diğer organlar başta olmak üzere vücuttaki bütün organlardan etkilendiğini belirtmektedir. Ama psikolojik anlamda beyinde sevdevi hıltın artması ve beyin dokusuna nüfuz etmesinden sonra sevdevi hılt, damarlarla kalbe ulaşmakta ve kalpte çarpıntıya, güç kaybına, heyecanla birlikte kedere, kötü düşüncelere, endişeye neden olmaktadır. Aynı şekilde beyinden aynı yoldan nemli hıltın kalbe ulaşması sonrasında bireyde donukluğa, tembelliğe ve güç kaybına neden olmaktadır.³⁰⁵

İbn Sînâ için kalbin durumundan haberdar olmanın birçok göstergesi bulunmaktadır. Bu belirtilerin bir kısmı nabız ve nefesin izlenmesinden, göğüs yapısının, ten rengi ile neminin ve bedenin genel durumunun gözlenmesinden elde edilmekle birlikte, kişinin ruhsal özellikleri de kalbin durumu ile ilgili haber vermektedir. Eğer alışkanlıklar veya kuruntular nedeniyle oluşmadıysa cesaret, atılganlık ve atiklik kalbin sıcaklığına, zıt özellikler de soğukluğuna delalet etmektedir. Kalbin sıcaklığa maruz kalması yangı, psikolojik bıkkınlık ve nefsanî rahatsızlığa yol açmaktadır. Duygulardan sevinç, umut ve iyimserlik kalbin gücüne

³⁰⁴İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 371.

³⁰⁵İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 372.

ve sıcaklık-nemlilik yönünden kalp mizacındaki itidale işaret etmektedir. Saldırganlık ve eziyet verme istek ve eğiliminde olma durumu da kalp mizacının sıcaklığına, korku ve endişe eğilimli olma da kalp mizacının soğukluk ve kuruluğuna delalet etmektedir.³⁰⁶

İbn Sînâ, hem fizyolojik ve anatomik belirtilerden hem de bireyin psikolojik durumunun izlenmesinden kalbin doğal durumuyla ilgili tanıya varılmasını sağlayan belirtileri tasnif etmektedir:

Başka bir etken kaynaklı olmaması durumunda, göğsün doğuştan geniş olması, nabzın dolgun, süreklilik ve hızlanmaya meyilli olması, kişideki nefesin de nabzına benzer olarak büyük, sürekliliğe ve hızlanmaya meyilli olması gibi anatomik ve fizyolojik belirtilerin olması kalbin doğal mizacının sıcaklığını göstermektedir. Bunun yanında kişide şiddetli öfkelenme, atılganlık, hüsnüzan ve umutluluk duygularının belirgin olması da kalbin doğal mizacının sıcaklığını gösteren psikolojik belirtilerdir. Göğsün dar, nabzın hızlanmasını gerektiren bir nedenin olmadığı durumlarda doğal nabzın küçük, değişkenliğe ve yavaşlamaya meyilli olması, zayıflık, tembellik, ahlaka dayalı olmayan hoşgörü, kadınımsı huyların varlığı, dehşet ve şaşkınlık durumlarının sıklığı, donukluk, ufak şeylerden etkilenme gibi ruhsal hallerin varlığı kalpteki doğal mizacın soğukluğuna işaret etmektedir. Başka bir etken kaynaklı değilse, kişilerde derinin nemli olması, kendilerine ulaşan sevindirici ya da üzücü iletilerden hızlı infial yaşamaları ve infiallerin etkilerini hızlı (atlatmaları) geçirmeleri kişilerdeki kalp mizacının nemliliğini göstermektedir. Nabzın sert olması, hem infialler göstermede hem de sakinleşmede de yavaşlık, aslan karakterli huyların (saldırganlık ve atılganlık) varlığı, tenin genel olarak kuruluğu da kişilerin kalplerinin kuru mizaçlı olduğunu göstermektedir.³⁰⁷

İbn Sînâ, nabzın dolgunluğu ile ihtiyacın karşılanması hedeflendiği, organın kuru olması durumunda nabzın zayıf olduğunu belirtmektedir. Nabzın hacimli ve hızlı atması, nefes hacminin büyük ve nefes alıp vermenin hızlı olması, nefes verişlerinde (ekspiryumda) uzamanın olması, ayrıca kişilerde huyların kötü olması, küstahlık, hareketlerde çabukluk, dayanıklılık, (sıcak mizacın özelliği olarak) hızlı

³⁰⁶İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 373.

³⁰⁷İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 374.

öfkelenme, (kuru mizacın özelliği olarak) zor razı ve ikna olma (inat) davranışları sıcak kuru mizacın varlığını göstermektedir. Ayrıca dokunmayla tenin sıcak ve kuru hissedilmesi, göğüs kıllarının fazla, gür ve kıvrıkcık olmasını da kalp mizacının sıcak ve kuru olmasının başka göstergeleridir. Göğüs kıllarının daha az, göğsün daha geniş, nabzın daha büyük ancak daha yumuşak, nabzın daha hızlı ve sürekli olması, ruhsal anlamda kişinin hızlı öfkelenme ancak öfkenin şiddetli olmaması, dokunuşla tenin sıcak nemli olduğu hissedilmesi, başka bir neden kaynaklı değilse kalp mizacının sıcak ve nemli olduğunun göstergeleridir.³⁰⁸

Nabzın düşük amplitüdü olması, küçük olması, yumuşak ve yavaş olması, sürekliliğinin az olması, hatta yavaşlamaya ve kısa sürmeye meyilli olması, kişinin tembel, korkak, üşengeç, düşük aktiviteli ve vücut kıllarının az ancak kindar ve kızgın olmaması, (karaciğer etkisiyle ısınma ve kuruma sağlanmazsa) tenin soğuk ve nemli hissedilmesi, kalpteki mizacın soğuk ve nemli olduğunun göstergeleridir. Nabzın yavaşlığı, kişinin geç öfkelenmesi, öfkesinin kalıcı ve kindar olması, vücut kıllarının az olması, teninin soğuk olması kalp mizacının soğuk kuru olmasının göstergesidir.³⁰⁹

İbn Sînâ duygulanım merkezi yerine koyduğu kalple ilgili birbirinin yerine geçen iki psikolojik durumu ele alır, bunlardan biri kalp zayıflığı,³¹⁰ diğeri ise daralma³¹¹ veya can sıkıntısıdır.³¹² Kalbin kuvvetliliği ile dinçlik ve can ferahlığı kavramları arasında olduğu gibi, bunların karşıtı olan kalp zayıflığı ile daralma ve can sıkıntısı kavramları arasında da benzerlik bulunmakla birlikte, bu kavramlar farklı durumları ifade etmektedirler. Bu durumlar sıkça beraber görüldüğü için birbirine karışmakta ve aralarındaki fark gözden kaçmaktadır. Genellikle kalbin zayıflık ve güçlülüğü infiali bir durum, bunlara karşılık gelen can sıkıntısı ve can ferahlığı ise fâili bir durum oldukları zannedilir. Bir başka ifade ile can sıkıntısı ile kalp zayıflığının ve can ferahlığı ile kalp kuvvetinin aynı olduğu ya da aralarında

³⁰⁸İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 374.

³⁰⁹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 375,

³¹⁰Kalp zayıflığı, organik bir yetersizliği değil yaşam enerjisinin kaybını ifade etmektedir.

³¹¹Daralma, sıkıntı ve tasa anlamında kullanılmıştır.

³¹²İbn Sînâ tam karşılığı “göğüs daralması” olan ifade “can sıkıntısı” şeklinde kullanılmıştır.

sebeup sonuç ilişkiŖi olduğu zannedilse de bunların arasında belirgin farklar bulunmaktadır.³¹³

Birincisi; birbirine karışan bu durumlar beraber görünmezler, kalbi zayıf olan herkes hüzünlü olmayabildiği gibi, hüzünlü olan herkes de zayıf kalpli değildir. Aynı şekilde kalbi güçlü olan herkes sevinçli olmadığı gibi sevinçli olan herkesin kalbi güçlü olmamaktadır.³¹⁴

İkincisi; bu durumlarda tahammül eşiklerinin düştüğü nedenler farklıdır. Kalp zayıflığında kişi korkulan bir Ŗeye tahammülü düşük düzeyde iken, can sıkıntısı ve daralmalarda sıkıntı veren bir duruma tahammül düşük olmaktadır. Korku bedene, tasa ise nefse zarar veren etkenlerdir.³¹⁵

Üçüncüsü nefsanî tepkiler de farklıdır, kalp zayıflığı kişiyi kaçmaya yönlendirirken, can sıkıntısı ve daralmalar kişiyi savunma ve direnç göstermeye yönlendirmekte, kişide kaçmanın aksine şiddet isteği oluşturmaktadır. Ayrıca kalp zayıflığı, hareket ettirici kuvvetlerin tepkilerinde daha ılımlı ve yumuşak olmasını sağlarken, can sıkıntısı ve daralmalar bu kuvvetlerin tepkilerinde daha hareketli ve daha coşkulu olmasını sağlamaktadır. Kalp zayıflığı kaynaklı iki tür infial oluşmaktadır, biri zarar görmekten, diğeri ise uzaklaşma eylemine duyulan arzudan kaynaklanan infialdir. Can sıkıntısından doğan tek infial ise zarar görmekten kaynaklanan infialdir. Tabiatı gereği bu infiale arzu eşlik etmez. Bazen nefsinde uzaklaşma arzusu olmadığı halde seçtiği başka bir amaç için uzaklaşmayı tercih etmektedir. Bu durumda infial hayvani bir tepkime sonucu değil tercihe dayalı ihtiyari bir arzu şeklinde gerçekleşmektedir. Bazı durumlarda birey uzaklaşmayı değil şiddet ve direnmeyi de seçebilmektedir.³¹⁶

Dördüncüsü ise, zayıf kalbi hedef alan bir zarar verici belirlediği zaman kalbin zayıflığına içgüdüsel sıcaklıkta sönme ve soğukluk hâkimiyeti eşlik etmektedir. Can

³¹³İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 236-237.

³¹⁴İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 237.

³¹⁵İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 237.

³¹⁶İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 237-238.

sıkıntısına ise birçok şey eşlik etmektedir. Can sıkıntısına yönelik bir zarar verici belirdiği zaman kalp zayıflığının aksine içgüdüsel sıcaklık daha da artmaktadır.³¹⁷

Beşincisi kalp zayıflığına ve can sıkıntısına istidadı oluşturan nedenler de farklıdır. Mizacındaki aşırı soğukluk ve ruhtaki incelmeye sonrası kalp zayıflığı oluşurken can sıkıntısı mizaçtaki sıcaklık ve ruhun yoğunlaşmasını takiben ortaya çıkmaktadır.³¹⁸

İbn Sînâ'nın kalbe verdiği önemi göstermesi bakımından kalbin beyinle olan ilişkisinin konmasıyla daha belirgin hale gelmektedir. Duyu ve motor yolların, nöronlarındaki (elektriksel ve kimyasal) sinyal iletim şekillerinin, bugünkü anlamıyla merkezi ve periferik sinir sistemlerinin fizyolojisinin bilinmediği bir dönemde, İbn Sînâ dış ve iç idrak merkezlerinin beyinde olduğu, hatta her duyuya ait beyin bölgesini tanımlamaya çalışmakla birlikte ruhsal olayların merkezinin kalp olduğu görüşündedir. İbn Sînâ'ya göre kalp, ruhun bedenle buluştuğu, kalpten köken alarak oradan her yöne dağılan kanallarla iletilen ve bütün bedeni saran ince buharımsa ruh vasıtasıyla bütün nefsanî yeti ve infiallerin yönetildiği bir merkez konumundadır. Duyuların tümünü kabul eden, hareketleri ve bütünüyle sinir sistemini yöneten bir merkez olmasına rağmen beyin, kalbin emrinde olduğu için ikincildir, zira o da kalbin kendisine göndereceği yaşamsal enerjiye muhtaçtır. Bu görüşteki filozoflar (insani nefsi)aklı tanımlamak için "Akıl, Allah'ın kalbe yerleştirdiği ve ışınları ile beyinle de bağlantılı bir kuvvettir." İfadesini kullanmaktadırlar.³¹⁹

5.3.1. Kanın duygudurumlara etkisi

Tarihsel süreçte kan dışındaki diğer hıtları birer atık kabul eden görüşlerin de bulunması kanın önemini göstermektedir. İbn Sînâ'ya göre kan, doğuştan gelen yaşam enerjisini, fizyolojik sıcaklığı ve ruhu taşıyarak organlara ulaştıran temel hılt olması ve mizaçların oluşumunda temel rol alması dışında, kan aynı zamanda taşıdığı veya karakterindeki farklılıklar sonucu bireydeki ruhsal durumların da farklı olmasına neden olmaktadır.

³¹⁷İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 238.

³¹⁸İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 238.

³¹⁹Medkûr, *fi'l-Felsefeel-İslâmiyye*, s. 218.

İbn Sînâ'ya göre mizaç ve kıvam bakımından mutedil, saf ve yeterli kandan üretilen ruhun da mizaç ve kıvamca mutedil, saf ve üstün özellikli olmasına neden olmaktadır. Ruhun nicelikçe iyi ve nicelik olarak da çok olması da kişiyi mutluluğa yatkın duruma hazırlamaktadır.³²⁰

Sıcaklığı yükselmiş saf kan, yüksek sıcaklığı ve hızlı hareketliliği nedeniyle bireyi kızgınlığa yatkın hale getirmektedir. Soğuk, sulu, ince ve saf kan ise kalpte zayıflık ve korkaklığa yatkınlık oluşturmaktadır. Zira bu özellikteki bir kandan oluşan ruhun dışa yönelik hareketleri ağırlaşmaktadır. Kandaki nemlilik ve soğukluğun yüksek düzeyde olması da kanın sıcaklığa erişimini ve yanmasını engellemesi nedeniyle mutluluk ve kızgınlığa yatkınlığı azaltmaktadır. Ayrıca kanın inceliği çözünmesini arttırmakta, soğukluğu da üretimi azaltmaktadır.³²¹

İbn Sînâ'ya göre, sıcaklığı yüksek, bulanık ve yoğun kan, kedere, geçmeyen ve devamlı kızgınlığa yatkınlık oluşturmaktadır. Bu özelliklerde bir kandan oluşan ruhun bulanıklığı kedere, yüksek sıcaklığın sebep olduğu hızlı yanmalar ise kızgınlığa neden olmaktadır. Kandaki yoğunluk da kızgınlığın uzun süreli sebatına sebep olmaktadır. Zira ısınan yoğun şeylerin soğuması daha geç gerçekleşmektedir. Safravi ince kana sahip kimseler ise çok hızlı heyecanlanmakta ancak heyecanları hızlı geçmektedir. Çünkü bu tür bir kandan üretilen ruhun sıcaklığı yüksek olmasına karşın yoğunluğu azdır. Kanın safraviliği ve inceliğinin yanında ayrıca saf ve berrak olursa mutluluk verici bir özelliğe de sahip olmaktadır.³²²

İbn Sînâ, Nadir bir durum olarak, sıcaklığı yüksek, berrak ve yoğun kana sahip kişilerin hüzne eğilimli olmadıkları, kalplerinin güçlü ve cesur oldukları ve daha az kızdıklarını belirtmektedir. Ona göre, mutluluğa olan eğilim kızgınlığı azaltırken hüzne olan eğilim ise kızgınlığa yatkınlık kazandırmaktadır. Kızgınlık dışa yönelik bir eylemdir, mutluluk hazza uygun, hazzın eylemleri de arzuya ve çekime yönelik olmaktadır. Bu tür kana sahip insanların ruhlarının da yoğun olması sonucu kızgınlıkları çok şiddetli, korkuları da aynı sebepten az olmaktadır. Yoğun, berrak ve soğuk kana sahip kişilerin ruhları da kanlarına benzediği için, mutluluğa da hüzne de

³²⁰İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 238.

³²¹İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 238.

³²²İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 239.

meyil göstermezler, kızgınlıkları ve korkuları da bir dereceye kadar olmakta, şiddetli değildir. Sakin yapıya sahiptirler ve bütün alanlarda zihinsel açıdan yetersizlik gösterirler.³²³

Yoğun, bulanık ve soğukluğu fazla olan kana sahip kişiler ise tasalı ve hüzünlü olmakla birlikte kızgınlıklarını yatıştıran ve kendilerine hâkim olan kişilerdir. Kızgınlıklarını dizginleme özellikleri dışındaki bütün nitelikleri sıcak mizaçlılara benzemektedir. Bu kan özelliğine sahip olanlar kindar da olmaktadır.³²⁴

5.3.2. Duygulanımlara yönelik kuvvet ve istidat

İbn Sînâ, duygusal etkenlerin kalpte oluşturdukları etkileşim sonucu duygusal durumların gerçekleştiğini, durumların şiddetinin ise kişinin yatkınlığı ile ilişkili olduğunu savunur. Zaten filozoflar ve onları izleyen tabipler sevincin, kederin, korku ve kızgınlığın kalpte bulunan ruha özgü infialer olduğu konusunda hemfikir olduklarını ve her infialin şiddetli veya zayıf oluşunun infiale neden olan etkenden değil, etkilenen cevherin istidadı ve zayıflığından kaynaklandığını belirttiklerini aktarmaktadır. İnfiale neden olan etkenlerin bireylerdeki yansımaları ruhun kazandırdığı kuvvetlerle değil istidatlarla oranlıdır.³²⁵

İbn Sînâ, “kuvvet her iki zıttta eşit eğilim gösterirken, istidât her iki zıttta eşit eğilim göstermemesi durumudur” ifadesiyle istidât ile kuvvet arasındaki farkı tanımlamaktadır. Her insan sevinme ve kederlenme kuvvetine sahiptir, ancak kimi insanlar sadece sevinmeye, kimileri de sadece hüzünlenmeye daha müstait olabilmektedir. Benzer şekilde kızgınlık, korku ve diğer infialerde de aynı kuvvet ve istidât durumu söz konusudur. Böylece ruh bilkuvve olarak hem sevinç hem de kederlenme potansiyellerinin ikisine sahipken, sadece birine müstait durumda olabilmektedir. Bu durumda sanki istidât iki karşıt kuvvet arasından yalnızca birini tamamlar durumdadır.³²⁶

Buradan şu açığa çıkar ki ruh hem sevinç hem de üzüntü verme kuvvetine sahipken, sadece birine istidât vermektedir. Kuvvet konumundaki her iki ruhsal

³²³İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 239.

³²⁴İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 240.

³²⁵İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 226.

³²⁶İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 227.

durum cevherleşirken, sadece birine yönelik istidât konumundaki ruhsal durumun cevherleşmesi gerekmemekte bir sebep nedeniyle kendine arız olmaktadır.³²⁷

5.3.3.Haz ve sevincin ruhla ilişkisi

İbn Sînâ'ya göre sevinci de içine alan hazzı kapsam olarak cins, sevinç de bir tür mesabesinde oturtmakta, sevincin bir haz olduğunu kabul etmektedir.³²⁸ Her haz müdrike kuvveti ile özel bir (mükemmelliğe) yetkinliğe ulaşmak için gerçekleştirilen bir idraktır. Örneğin, duyu kuvveti için tatlılık hissi, gazabi kuvvet için intikam hissi, mütevehhime kuvveti için umut dediğimiz faydalı beklentiler hissi böyledir. İdrak ile gerçekleştirilen her yetkinlik bir doğal durumun yansımasıdır. Her bir kuvvetin doğal durumunun hissedilmesi aslında ondan duyulan bir hazdır. Bazı kuvvetlerin oluşturduğu tabiata aykırı durumlardan ancak ayrılmakla lezzet alındığına bakılarak, hazzın tabiata aykırı bir durumda olmakla elde edileceği, tabii durumda kalmanın haz oluşturmaları mümkün olmadığı zannedilmesi İbn Sînâ'ya göre bir yanılısamadır.³²⁹

İbn Sînâ, bazı şeylerin idrak edilmesinin ancak istihale yolu ile gerçekleşebileceğini kabul etmektedir. Dokunulan nesnelere niteliği ile kendilerine dokunan organın niteliği farklı olduğu sürece etkileşim devam etmekte, etkileşimin devamı ile de idrak sürdürülmektedir. Dokunulan nesne niteliği dokunan organın niteliğine dönüşüp kararlı bir duruma gelindiğinde etkileşim durmakta ve organ nesneyi hissetmemeye başlamaktadır. Çünkü duyu bir istihaledir ve hiçbir şey kendiliğinden istihale geçirmemektedir. Nitelikçe benzeşmenin gerçekleşmesi sonrasında kararlı hale gelen nesnelere temasın duyularda haz oluşturmamasının sebebi idrakinin yapılmamasıdır. Doğal durumdan ayrılmayla başlayan hazzın nedeni de idrakin gerçekleşmesidir. Bu nedenle tabii durumundan çıkmakla gerçekleşen idrak ile alınan haz, doğal durumdan çıkma hazzı olduğu şeklinde hatalı bir kanıya neden olmaktadır. Aslında lezzetin sebebi idraktır ve idrakte elde edilen mükemmelliktir.³³⁰

İbn Sînâ'ya göre, haz alan kişinin nitelik ve nicelikçe en uygun durumda olması, cevherinde eksiklik bulunmaması ve tabiatına aykırı bir durumda olmaması

³²⁷ İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 227.

³²⁸ İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 229.

³²⁹ İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 227.

³³⁰ İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 228-229.

haz elde etme istidâdının sebeplerini oluştururlar. Haz alan ruhun miktarca çok olması ve kuvvetçe daha şiddetli olmasını nicelik yönünden iyi olma durumunu ifade etmektedir, çünkü tabiatın ilkeleri gereği cevherin nicelik yönünden fazla olması kuvvetinin şiddetini arttırmaktadır. Ruhun miktarca fazla olması durumunda onun büyük bir miktarı kaynak organda tutulmakta, kalan miktarı da sevinç ve haz anında dağıtılmaktadır. Ruhun az olduğu durumlarda ise tabiatı onu zayıf düşürmekte ve onu kaynak organda tutarak dağılmasına imkân vermemektedir. Ruhun mizaç ve kıvam yönünden çok üstün olması da nitelik yönünden iyi olması demektir. Bu da gök cevherine benzerliğinin ve nuraniliğinin fazla ve şiddetli olmasını ifade etmektedir. Haz ve sevincin oluşması ve nedenleri ile ilgili bütün bu bilgiler, zıtları olan acı ve keder için de geçerlidir.³³¹

Bununla birlikte kalpteki ruhun ve ruhun türediği madde miktarının fazla olmasının yanında, ruhun iletileceği yerin yakınlığı, ruhun kıvam ve mizacının mutedil, nuraniliğinin de belirgin olması ruhun sevince olan istidâdının şiddetli olduğunu göstermektedir.³³²

Nekahet dönemindekiler, hastalıktan bitkin düşmüş olanlar ve ileri yaştakilerde olduğu gibi kalpteki ruh maddesi ve miktarının az olması veya hastalarda olduğu gibi mizacının mutedil olmaması ya da ileri yaştakilerde ve sevdevi mizaçlılarda olduğu gibi yoğun ve katı kıvamlı olması durumlarında ruh, yoğunluğu nedeniyle kalpten dağılamamaktadır. Buna karşılık hastalıklardan bitkin olanlarda ve kadınlarda olduğu gibi ruh kıvamının çok ince olduğu durumlarda da dağılmayı gerçekleştiremez, sevdevi mizaca sahip kişilerde olduğu gibi ruh karartılı ise kederlenmeye olan istidâdı şiddetli olmaktadır.³³³

İbn Sînâ'ya göre haz, haz veren durumun idrak edilmesinin yansımasıdır. (Tatlılığın duyu kuvvetlerinde, intikam hissi gazabi kuvvette, umutluluk da mütevehhimedeki idrakinde olduğu gibi) İdrak edilen durumlar farklı idrak edici kuvvet için haz verici olabilmektedir. İbn Sînâ için hazzın sebebi olarak idrak, idrak edilenin, idrak edenin mizacıyla benzeşip ortak bir nitelik oluşana kadarki istihale

³³¹İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 229.

³³²İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 229.

³³³İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 230.

sürecidir. Benzeşmenin tamamlanmasıyla farklılığın yok olması sonucu idrak ve buna bağlı olarak haz da son bulmaktadır. İbn Sînâ, alınan hazzın ölçüsünü de kişideki mizacın itidalinden kaynaklanan ruhun miktarıyla orantılı olduğunu savunmaktadır. Ruhun fazla olması durumu hazzın dağılmasını ve hedef organlara varmasını kolaylaştırırken, hastalık, yaşlılık ve benzeri ruhun miktarını azaltan ya da ruhun akışkanlığını azaltan mizaç durumlarında haz duygusu da azalmakta ya da hiç olmamaktadır.

5.3.4. Keder ve sevincin nedenleri

İbn Sînâ ruhsal bir reaksiyon oluşturan dış etkenlerden çok o etkenlerin bireydeki yansımalarına daha çok önem vermektedir. Mutluluk, hüznün ve benzeri ruhsal tepkimelerin düzeyini tepkimeye neden olan dış etkenlerin küçük veya büyük olmasından çok, bireydeki ruhun yapısına bağlı olarak değişmektedir. Önemsiz bir sebep kimilerinde çok şiddetli bir tepkimeye neden olabilirken, kimilerinde ise şiddetli tepki yaratması beklenen bir etmene zayıf bir tepki gösterilmektedir. Etkene tepki göstermedeki bu farkı da istidât durumuna dayandırmaktadır. Kat kat fazlası odun yanmazken kibritin en zayıf ateşten yanabilmesi örneğinde görüldüğü üzere, eyleme istidât durumunun olması durumunda, en zayıf nedenlerin bile eylemi gerçekleştirmeye yeterli olacağını göstermektedir. Nefs de sevinç infiallerine müstait olduğunda, onun sevincine en ufak nedenler bile yeterli gelmektedir. İbn Sînâ beden ve organların mizacı ile buna bağlı olarak ruhun mizacının dış etkenlere yönelik tepkimelerindeki farklılıkların daha iyi anlaşılması için alkolün etkisiyle oluşan tepkimeleri örnek vermektedir. İstidat durumuna bağlı olan ruhsal infiallerin şiddeti, fazlaca ruh üreten, beyinde nemlilik oluşturan alkolün etkisi ile değişimini ele almaktadır.³³⁴

İbn Sînâ, alkol alanların neredeyse sebepsiz sevindiklerini düşündürecek kadar sevinçlerinin çok oluşunun alkol alımıyla artan bu istidât nedeniyle olduğunu savunmaktadır. Ona göre, yaşanan sevinç zannedildiği gibi sebepsiz değildir, zira etken olmadan bir etkinin oluşması imkânsızdır. Belirli bir oranda içildiğinde alkol, mizaç ve kıvam bakımından mutedil fazlaca ruh üretmesi ve bu ruhun mutluluğa müstait duruma gelmesi sonucu, en ufak sevindirici sebepler bile kişide mutluluk

³³⁴ İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 230.

yaratmaktadır. Mutluluğa istidât kazanan kişiler yatkınlıkları nedeniyle sevindirecek etkenleri de adeta seçer gibidirler, gelecekte olacaklardan çok o anki edinilen şeylerden, güzellik oluşturan faydalardan çok haz oluşturan sebeplerden ve akla dayalı sebeplerden çok iyi beklentiler umdukları hüsnü zanna dayalı sebeplerden etkilenirler.³³⁵

Beyin mizacının itidalden sapsması durumunda aklın düşünce ve davranışlara olan hâkimiyeti de kaybolmaktadır. Davranışların düşünceye itaat etmesi ve eylemlerin aklın emriyle yürütülmesi için nefsanî kuvvetler mizacı mutedil bir beyne gereksinim duymaktadır. Alkolün etkisiyle beyin mizacının çok nemli bir duruma gelmesi, alkol alan bireylerde davranışların aklın kontrolünden çıkmasına sebep olmaktadır, ayrıca alkol alımıyla yukarıya yönelen dalgalı buharların beyni etkilemesi sonucu kişide aşırı hareketlilik oluşmaktadır.³³⁶

Beyindeki nemlilik nedeniyle, aklın hâkimiyetini yitirdiği böyle bir durumda nefsanî kuvvetler, esnek ruhaniliğin taleplerine değil, zorlayıcı hareket ettirici bedensel sebeplere uymakta, ruhsal yöne değil zorlayıcı bedenselliğe yönelmektedir. Gerçek düşünceyi kullanmanın zorlaşması ile akli kuvvetin işlevi alıkonur ve bu alıkonma, dalgalanma durana ve mizaç mutedil duruma gelene kadar sürdürülür.³³⁷

Aklın baskı altında olması nedeniyle düşünsel mutluluk verici iletiler pasifleşirken kalpten dağılan hayvani kuvvetler mutluluğa çok istidâtlı bir hal oluştururlar. Bu durumda (akıldan gelen) düşünsel iletilerin yayılması baskılanırken, vehm kuvvetinden destek alan ve vehm kuvvetine tabi olan duyuşsal iletiler ile düşünceye karşıt (mantiğa aykırı) olarak duyulardan gelen iletiler yayılmaktadır. Zira duyular, iç ruhu ve nefsanî yetileri harekete geçirmede akıldan daha baskın ve daha güçlüdürler.³³⁸

Alkolün etkisiyle mutluluğa şiddetli bir istidât kazanan kişiyi en zayıf sebepler bile mutlu etmeye yetmektedir. Aynı durumun görülmesi nedeniyle kolay mutlu olan çocukların da sebepsiz sevindikleri zannedilmektedir. Oysa sevinç ve kederin sebepsiz olması mümkün değildir, sevinç ve kederin sebeplerinin bazıları güçlü,

³³⁵İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 230.

³³⁶İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 231.

³³⁷İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 231.

³³⁸İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 232.

bazıları da zayıf, bazıları bilinir, bazıları bilinmez durumda olabilmektedir. Bazen, bilinmeyen sebeplerin bir kısmı alışkanlık haline gelmesi sonucu fark edilmez duruma gelmektedir, zira kendilerine çok alışılan şeyler hissedilemez duruma gelmektedir.³³⁹

Hazzı, idrakin bir sonucu olarak kabul eden İbn Sînâ, idrakin olmadığı durumlarda duyulan rahatsızlığı buna delil olarak göstermektedir. Ona göre, sevinç ve kedere neden olan etkenlerden güçlü ve belirgin olanlar dışındaki hazlar, âlemin duyularla algılanmasından duyulan hazlardır, karanlıkta kalmak gibi algının gerçekleştirilemediği bir ortamda, karşıt bir durumdan duyulan rahatsızlık bu algıdan haz alındığının delilidir. Şekil seyretmekten haz alındığının delili de yalnızlığın verdiği sıkıntıdır. Haz veren şeyler olarak; muradına zamanında erişmek, hedeflenen şeye herhangi bir aksaklık olmadan ilerlemek, kararlılık, umutluluk, geçmişi anmak, gelecekte umutlu olmak, beklentiler oluşturmak, muhabbet, şaşkınlık, hayret etmek, hayret ettirmek, diyalogda iyi dinleyici ile karşılaşmak, yardımlaşmak, tuzak kurmak, aldatmak ve en küçük bir konuda bile galip gelmek gibi şeylerdir. Mutluluğa neden olan bu etkenler insanların yaşadığı iklim ve adetlere göre değişebilmektedir, ancak insanlar etki düzeyleri farklı ve zayıf da olsa sevinç ve keder yaratan etkenlerden yoksun olamazlar.³⁴⁰

Mutluluk veya kederden birine istidât oluşması durumunda kişi, diğerini oluşturacak sebeplerden (çok kuvvetli olmadığı sürece) etkilenmemektedir. Buna karşılık istidât kazandığı ruhsal durum için en ufak sebeplerden etkilenebilmektedir, sarhoşların bu tür ufak sebeplerle sevinçlerinin devam etmesi bu nedenledir. Karamsar bir ruha sahip sevdevi mizaçlılar da aynı şekilde en ufak nedenlerden kederleri devam etmektedir. Keder ve üzüntünün nedenleri olarak, kişinin geçmişte maruz kaldığı tehlikeleri, çektiği acıları, kinleri, uğradığı kaba muameleleri ve kötü ilişkileri hatırlamak, gelecekte yaşayacağı korkunç şeyleri, özellikle dünyayla ilişkisini kesecek korkunç şeyleri ve aklın dikkate almadığı şeyleri vehm etmek, çabalaması gereken yükümlülüklerinden başka şeyler düşünmek, çabalamayı bırakmak, beklenmedik bir kusurlar veya sayısızca başka etkenler nedeniyle meşgul

³³⁹İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 232.

³⁴⁰İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 232.

olduğu veya düşündüğü şeyleri terk etmek gibi etkenler de nefsi kedere müstait kişiye yönelerek onu kederlendirmektedir.³⁴¹

Sevdevi mizacın tahayyül kuvveti kişide sürekli kederlendiren ve hüznendiren benzerlikler ve çağrışımlar oluşturmaktadır. Ruhlarının kuru mizacı nedeniyle sevdevi mizaca sahip kişilerde tahayyül kuvveti daha çok güçlenmektedir. Bu kişilerde ruhun hareketi azalmakta, ruhtaki mizacın bozulmasından dolayı aklın tesir etmediği iç duyu ve vehm kuvvetleri kişide karamsar ve kötü nitelikli mizacın gerektirdiği ve yatkın olduğu davranışlar egemen olmaktadır.³⁴²

Sevinç ve kedere müstait olmanın nedenleri sadece ruh cevherinin nicelik ve niteliği ile ilişkili değildir. Ruh bazen bu iki durumdan birine hazırlayan başka nedenler etkili olabilmektedir. Ruhun sevinç ve kedere hazır hale gelmesi de bu nedenler aracılığı ile gerçekleşmiş olabilmektedir. Bu nedenler ruhun niteliği ve niceliğine girerek, ruhun mizaç ve kıvamını mutedil duruma getirmek, miktarını arttırmak, tabiatını düzenlemek sûretiyle mutluluğa hazır hale getirmektedir. Buna karşılık mutluluğun zıddı olan bir nedenin etkisiyle kedere hazır bir duruma gelmektedir.³⁴³

İbn Sînâ, sevinç ve keder gibi ruhsal infiallere neden olan etkenlerden, dış kaynaklı olanlarına birincil veya uzak sebepler, ruh cevherinin etkisiyle oluşan cevherle ilgili olanlar ise ikincil veya yakın sebepler olarak konumlandırmaktadır. Dışarıdan etki eden uzak sebepler, sınırlandırılmayacak kadar çok olmakla birlikte ortak bir özelliğe sahiptirler. Karşıtı olan eylemlerin hepsinde eylemlerin tekrar edilmesi, eylemlerin köken aldığı kuvveti şiddetlendirmekte, şiddetlenen her kuvvet de istidâda dönüşmektedir. Buna örnek olarak bir cismin tekraren ısıtılması cismin daha hızlı ısınmaya istidât kazanmasına neden olmaktadır. Bu durum genleşme, soğuma ve yoğunlaşma gibi diğer özellikler için de geçerlidir.³⁴⁴

Tekrarın istidâda sebep olması ilkesi, ahlakın kazanılmasında temel rol oynamaktadır. Bâtını kuvvetlere ait fiil ve infiallerin tekrarlanması durumunda kuvvetli bir melekeye dönüşürler ki ahlak da bu şekilde kazanılmaktadır. Her eylem

³⁴¹İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 233.

³⁴²İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 233.

³⁴³İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 233.

³⁴⁴İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 234-235.

sebeup olduğu infialle uyumlu ve karşıt durumla ise uyumsuz ve zıttır. Bu nedenle tekrarlanan eylemler neden oldukları infiallerin yanında karşıt durumların istidâdını azaltmaktadır. Mutluluğun çok olması mutluluğa yatkınlığı kazandırdığı gibi kederin çok olması da kedere yatkınlık kazandırmaktadır. Mutluluk için kazanılan yatkınlık kedere yönelimi azalttığı gibi kedere yatkınlık da mutluluğa olan yönelimi azaltmaktadır.³⁴⁵

Mutluluk iki durumla ilişkilidir. Birincisi doğal kuvvetin güçlenmesi, ikincisi ise mutluluğun gerektirdiği yayılma için ruhun genişmesidir. Mutluluğu oluşturacak doğal kuvvet üç yönden güçlenir. Birincisi ruh mizacının mutedil olması, ikincisi harcanan ve çözünen ruh açığını kapatacak düzeyde yeni ruh üretiminin çok olması, üçüncüsü ise ruhtaki çözünmeden korunma ve çözünmede yaygınlaşmanın engellenmesidir.³⁴⁶

İbn Sînâ, mutluluğun kaynağı olacak ruhun bedende dağılarak genişmesi ile ilişkili iki hususa dikkat çekmektedir. Birincisi, ruhun iletilmesini ve akışkanlığını kolaylaştıran, kıvamının yumuşaklığı ve genişlemeye olan istidâdıdır. İkincisi ise ruhun organlara aktığı yolları kullanan besleyici maddelerin de ruhu izlemesidir. Besinin ruhu izlemesi (ruhun kanallardan akarken oluşturduğu vakum etkisi) çekimle gerçekleşmektedir.³⁴⁷ İbn Sînâ, daha önce belirttiği, mutluluğun tekraren yaşanmasının, kişiyi mutluluğa daha yatkın ve hazır hale getirdiği çıkarımını yinelemektedir.³⁴⁸

İbn Sînâ, kederin de mutluluk gibi tekrarlandıkça kuvvetinin şiddetlendiğini ve kederin ardından iki durum ortaya çıktığını belirtmektedir. Birincisi doğal kuvvetin zayıflamasıdır, ikincisi ise ruhtaki şiddetli kasılma ve sıkışmaların içgüdüsel sıcaklığı söndürmesi sonucu ruhta soğukluk ve yoğunlaşmanın oluşmasıdır.³⁴⁹

³⁴⁵İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 235.

³⁴⁶İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 235.

³⁴⁷İbn Sînâ, ruhun aktığı yollardan geçerken oluşturduğu negatif basınç veya vakum etkisi sonucu besinin de onu izlediğini açıklamaktadır. Vakum etkisini örneklendirmek amacıyla, akan suyun ve esintilerin, ardından gelen su ve esintiyi çeken etkisini ve hacamatın cildi çeken vakumu örnek göstermektedir.

³⁴⁸İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 236.

³⁴⁹İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 239.

5.3.5. İntikam duygusu

İbn Sînâ'ya göre, zarar verenin sûretini vehmde, intikam alma arzusunun da hayalde yerleşmesi sonucu bireyde kin oluşmaktadır. Kin, kızgınlığın sabit kaldığı ancak, intikama yönelik eylemin çok şiddetli olmadığı durumdur, kinde kızgınlığın derecesi ne çok şiddetli ne de çok zayıftır.³⁵⁰

Kızgınlığın çabuk geçtiği durumlarda, kızılan objenin sûreti hayalde yerleşmediği ve hatta silindiği için bireyde kin oluşmaz. İntikama yönelik eylem ve arzusunun çok şiddetli olduğu durumlarda, kinin de şiddetlenmesini engelleyen iki mekanizma ortaya çıkmaktadır:

Birincisi nefis tamamıyla intikam arzusuna ve eylemine yöneldiğinde, hayal kuvveti intikamın sonuçlarını ve ardından gelecek zararları önüne getirerek eziyet verici davranışlardan alıkoymakta ve intikamın hafızada pekişmesini engellemektedir. Zaten, nefsin hareket ettirici kuvvetlerinin idrak edici kuvvetlerini alıkoyma işlevi olduğu gibi idrak edici kuvvetlerin de hareket ettirici kuvvetleri engelleme işlevi bulunmaktadır. Dış algının, iç algıyı engelleme işlevi olduğu gibi tersi bir durum olarak da iç algı dış algıyı engelleme işlevine sahiptir.³⁵¹

Kinin pekişmesini engelleyen **ikinci** mekanizma ise, intikam arzusunun çok şiddetlendiği ve intikamın sonuçlarıyla ilgili korkuların bu şiddeti azaltmadığı durumlarda, intikama duyulan ısrarcı istek nedeniyle kişi, ereğini (intikamını) adeta hayalinde gerçekleştirmektedir. Çünkü hayal, şiddetle arzulanan ve kendisine hareketlendiren sûretleri, gerçekte varmış gibi hayallerini oluşturur, Hayalde arzulanan şeyin gerçeğine benzer sûreti oluştuktan sonra, o şeyle ilgili yapılacak işlevin tamamlanmasına benzer sûret de oluşmaktadır. İntikam alınacak nesnenin sûreti hayalde oluştuktan sonra intikamın gerçekleştiği hayali de oluşmaktadır. Bu durumda intikama yönelik arzu yok olmakta, sûreti ile ilgili görüntü hafızadan silinmekte ve kinin oluşması engellenmektedir.³⁵²

İntikam alınmak istenen zarar vericilerin, krallarda olduğugibi (intikam alınması zor, muktedir bir konumda olmaları durumunda) intikam alınamayacak

³⁵⁰İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 240.

³⁵¹İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 240.

³⁵²İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 240-241.

kadar güçlü ve korku verici olduğu durumlarda, hem korku hem de intikam almadaki umutsuzluk nedeniyle bireyin nefsinde intikam arzusu ile ilgili bir sûret yerleşmemektedir. Bu durumda da vehm ve hayalde intikam ve eziyet sûretleri de ona görünmemektedir.³⁵³

İntikamın kolay alındığı çocuklar ve zayıf kişilerden daha az korku duyulmasının nedeni ise, intikam almadaki kolaylığın kişide intikam alınmış gibi bir etki oluşturmasıdır. Gerçekleştirilmesi çok kolay olan bir şey, hayalde gerçekleştirilmiş gibi yerleşir. Hayal, karşı karşıya kalınan gerçek durumlarla değil, onların kendinde oluşan yansımaları göre hesap yapar ve davranır. Böylece kişide, gerçekleştirilmesi kolay olanı, olmuş kabul ettiği için zayıf kişilerden de intikam alınmış kabul etmekte, intikam alma arzusu yok olmakta, nefsten silinmekte ve kin oluşmamaktadır.³⁵⁴

Hayalin yönelme ile uzak durma arasında takındığı tutum, gerçeklere değil muhakemeye dayanmaktadır. Bal, tiksinti ve acı verici şeylere benzetildiğinde, balın gerçeği değişmediği halde bireyde tiksinti oluşturmasında olduğu gibi, sevilen gıdaların renk ve şekil bakımından tiksinti verici cisimlere benzetilmesiyle duyulan tiksinti, hayal gücünün gerçekler yerine muhakemelere göre tutum ve tavır gösterdiğinin delilidir.³⁵⁵

İntikam alma arzusunun çok şiddetli olduğu ya da intikam almanın çok kolay olduğu durumlarda hayal başka şeye benzerlik kurarak infiali ona yönlendirmekte böylece kin oluşması engellenmektedir. Bu nedenle intikam alma arzusunun şiddetli olduğu ya da intikamın kolayca alınabildiği bir varlığa benzetilmesi durumunda (hayal kuvvetinde)hayalen ereğine ulaşılmış ve gerçekleşmiş gibi infial oluşarak intikam duygusundan vazgeçilmekte ve böylece kin oluşması engellenmiş olmaktadır. Kinin kan mizacıyla ilişkisi ile ilgili olarak İbn Sînâ, kanları bulanık, yoğun ve soğukluğu fazla olan kişilerin kindarlığa çok yatkın olduklarını ifade etmektedir.³⁵⁶

³⁵³İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 241.

³⁵⁴İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 241.

³⁵⁵İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 241.

³⁵⁶İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-Edviye el-Kalbiyye*, s. 237.

5.4. Beyin Mizacının Duygudurumlara Etkisi

İbn Sînâ'nın bitkisel nefsi de kapsayan hayvani nefis faaliyetlerinin yürütüldüğü temel organ olarak kabul ettiği beyni, dış ve iç duyusal algıların yönetildiği, depolandığı, duygulanımların ve ruhsal etkileşimlerin ortaya çıktığı merkez olarak görmektedir. Bu çalışmada organların mizacı başlığı altında, İbn Sînâ'nın bedendeki organların mizaçsal özellikleri ile ilgili görüşleri ilgili bölümde genel olarak aktarılmışsa da psikolojik ve fizyolojik hadiselerdeki merkez organ olması nedeniyle İbn Sînâ'nın beynin anatomi ve işlevleriyle ilgili görüşlerine daha geniş yer verilmesi gerekmektedir.

5.4.1. Genel yapısıyla beyin

İbn Sînâ'nın açıkladığı şekliyle beyin, anatomik olarak beyin (cevheri) dokusu, örtücü doku (zarlardan) ve ruh dolu karıncıklardan (loblar) oluşmaktadır. İbn Sînâ sinirleri beyne dâhil etmeyip, onları beyinden köken alarak dağılan dallar olarak kabul etmektedir. Beyni önden arkaya doğru beyin cevheri, örtüleri ve karıncıkları ile (sağ ve sol olarak) ikiye ayıran İbn Sînâ'ya göre, beynin daha yumuşak ve daha nemli bir kıvama sahip olan ön kısmı duylardan sorumludur. Sinirler aracılığıyla iletilen hareket ettirici kuvvetlerin yönetimi ise beynin arka kısmında yer almaktadır. Duylardan gelen iletilerin geldiği, ruhların düşünce ve bellek ile ilgili işlevleri yürüttüğü beynin ön kısmı, beynin arka kısmına oranla soğukluğu daha azdır. Ayrıca kalpten yukarı doğru kendine gelen iki damarın getirdiği ruhun etkisi de soğukluğu azaltan başka bir etmendir.³⁵⁷

İbn Sînâ'ya göre, içindeki hareketliliğin etkisiyle kurumaması ve yapısını muhafaza etmesi için beynin dokusu yağlı ve nemli bir yapıda yaratılmıştır. Genel olarak dokuların gevşek ve nemli bir yapıda olması ruhun hareketlerini kolaylaştıracağından, beynin yumuşak bir yapıda olması hem sinirlerin beslenmesine kolaylık sağlamakta hem de nemliliğin varlığı sayesinde de barındırdığı ruhun daha hızlı hareket etmesini sağlamaktadır. Beyin dokusu yumuşaklık ve sertlik gibi kıvamsal farklılık bakımından kendi bölümleri arasında da farklılık göstermektedir, beynin ön kısmı daha yumuşak, arka kısmı daha katı bir kıvamdadır. İbn Sînâ, görme ve koku alma gibi duylarla ilgili bölümün ön tarafta olmasının, hareket ettirici

³⁵⁷İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 2, s. 6.

kısımların ise arkada olması nedeniyle ön kısımların daha yumuşak arkadaki kısımların da daha katı bir kıvamda olmasındaki kıvamca farklılığın işlevsel yarar ve uygunluğuna dikkat çekmektedir.³⁵⁸

5.4.2. Beyin mizacının genel yapıya etkisi

İbn Sînâ Galen'e dayandırarak beyin mizacındaki sıcaklık artışının akıl karışıklığı ve hezeyan oluşturduğu, bunların ardından da düşüncesizlik (sorumsuzluk)³⁵⁹, aşırı atılganlık, gereksiz sürekli kararlar alma gibi davranışlara neden olduğunu belirtmektedir. Beyin mizacındaki soğukluk ise, zekâ donukluğuna ve hareketlerde yavaşlamaya sebep olmakta, bunların ardından da anlamada yavaşlama, düşüncede durgunluk ve tembellik gelişmektedir. Beyin mizacının kuruluşu da uykusuzluğa neden olmaktadır.³⁶⁰ Doğuştan gelen beyin mizacındaki yüksek sıcaklığın göstergeleri de doğumu takiben ya da anne karnındayken bebeğin saçlarının hızlı çıkması, saçların ya başlangıçta siyah ya da sarışınlıktan hızlıca siyaha dönmesi, saçların kıvrıkcık olması ve kelliğin hızlı ilerlemesidir. Beyin mizacındaki sıcaklığın bir başka göstergesi ise koku (veya esinti) ve benzeri etkenlerden etkilenmesi, baş kısmında dolgunluk ve ağırlaşmanın³⁶¹ hızlı gelişmesi ve keskin kokulardan rahatsızlık duyulmasıdır. Hafif düzeyde kalıp derinleşmemesine rağmen uykunun az olması, göz damarlarının belirginleşmesi, zekâda farklılık görülmesi, çocukların huylarına benzer bir tavır olarak alınan görüş ve kararlarda hızlı değişkenlik, ten renginde kırmızılık, işlev gören ve dökülen atıkların³⁶² diğer mizaçlara oranla kıvamca daha itidalli olması beyindeki sıcak mizacın göstergeleridir.³⁶³

³⁵⁸İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 6.

³⁵⁹Düşüncesizlik ve sorumsuzluk olarak belirttiğimiz bu klinik tabloyu İbn Sînâ “tayş” deyimi ile tanımlamaktadır. “Tayş” deyimi günlük hayatta bazen dalgınlık bazen de serserilik, başıboşluk anlamında kullanılmaktadır. Lisanul-Arab sözlüğünde akıl noksanlığı, ağırbaşlılığın olmaması ve hedefsizlik olarak üç anlam yüklemektedir. (İbnManzûr, *Lisânü'l-'Arab*, s. 2739)

³⁶⁰İbn Sînâ, Uykusuzluğun tek sebebinin beyindeki mizaç kuruluşundan kaynaklanmadığını not düşmektedir. Beyinmizacının maruz kaldığı bazı nemlilik tipleri, beyinde ağırlaşma, atıkların varlığı ve uzun süren kasmalar da uykusuzluğa sebep olabilmektedir. (İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 23.)

³⁶¹Baş dolgunluğu, sinüslerin dolması anlamında kullanılmış olabilir.

³⁶²Atık deyimini İbn Sînâ'nın “fudul” deyimine karşılık kullanılmıştır. Bu bölüm için atık baş kısmından salınan sinüs, burun ve ağızdan atılan sümük, salya ve benzeri atıklardır.

³⁶³İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 23.

Beyindeki soğuk mizacın belirtileri ise atıkların fazlaca atılması,³⁶⁴ saçın düz, siyahlığının az olması, saç ağarmasının hızlı olması, olağan üstü olay ve şartlara hızlı tepki gösterilmesidir. Ayrıca bireylerin, en ufak sebeplerle nezle ve grip hastalığına sıkça yakalanmaları,³⁶⁵ göz damarların belirsiz olması, uykuya aşırı eğilimlerinin olması, yüzlerinde uykululuk ifadesinin bulunması, kirpik hareketlerinde yavaşlık olması ve yaşlıların huylarına benzer şekilde (inatçı kararlılık) aldıkları kararlarda değişiklik yapmamalarıdır.

Beyinde kuru mizacın olması durumunda ise atıkların aktığı kanalların temizliği, duyuların algısında duruluk, uykusuzluğa dayanıklılık durumları belirgindir. Mizacın dumanımsı yapısı nedeniyle yaşamın ilk yılında saçların gür ve hızlı çıkması, ancak kelliğin de hızlı gelişmesi, saçların kıvrıkcık olması da beyin mizacında kuruluğun belirtileridir. Ters olarak da saçların düz olması, geç çıkması, kelliğin geç başlaması, duyuların bulanık olması, nezleye yakalanmanın ve akıntıların fazlalığı, uykunun derinliği de beyin mizacındaki nemliliğin belirtileridir.³⁶⁶

Atıkların olmayışı, duyuusal algılamada duruluk, uykusuzluğa dayanıklılık ve az uyku uyulması, yaşamın ilk yılında saçın hızlı çıkması, saçların gür, siyah, kıvrıkcık yapıda ve kelliğin hızlı gelişmesi, baş teninin sıcak, kuru ve teninde kırmızı rengin belirgin olması, gözlerde kırmızılıklar görülmesi de beyin mizacındaki kuruluğun belirtileridir. Bireylerin, hızlı karar almaları, kararlarını çabuk değiştirmeleri, güçlü anlama ve hafıza yetilerine sahip olmaları, hızlı psikolojik reaksiyon göstermeleri beyinlerindeki kuru sıcak mizacın varlığını göstermektedir.

İtidalden çok uzak olmamaları durumunda beyin mizaçları nemli sıcak olan bireylerin ten renkleri doğal, damarları belirgin, tenleri sıcak ve yumuşak, salınan atıklar daha fazla ve daha olgun, saçları daha düz ve sarışınlığa meyilli, kelleşmede yavaşlık gibi özellikler taşımaktadırlar, sıcaklık ve nemlilikten daha hızlı etkilenmektedirler. Beyin mizacındaki sıcaklık ve nemliliğin itidalden çok uzak bir düzeyde ise bireylerin hastalığa yatkınlıkları artmakta, sıcak ve soğuktan daha fazla

³⁶⁴Baş kısmından atılan atıklar sümük ve salya gibi atıklardır.

³⁶⁵Belirtilen bu hususlar atopik bünye veya atopiyi tanımlamaktadır.

³⁶⁶İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 2, s. 24.

etkilenmekte, küfşel³⁶⁷ hastalıklara hızlı yakalanan bir yapıya sahip olmaktadır. Beyin mizaçları nemli sıcak bireylerin duyuşsal algıları ağır ve bulanık, gözleri ve görme duyuları zayıf olmaktadır, uykusuzluğa dayanıksızdırlar ve karışık özellikte rüyalar görürler.³⁶⁸

Beyindeki mizacın kuru soğuk olması durumunda bireylerin baş kısmı teni soğuk ve donuk renklidir, (gözler de dâhil) damarlar belirsizdir. Özellikle kuruluşun soğukluktan daha baskın olması durumunda saçlar yavaş çıkmaktadır, saçlar daha kumral renkte, daha ince yapıda ve kelliğin seyri daha yavaş gerçekleşmektedir. Duyusal algı berrak iken, yaşın daha da ilerlemesi ile duyuşsal algılar hızlıca zayıflamakta, ihtiyarlık ve düşkünlük olmaktadır. Sağlık durumları genellikle sorunludur ve değişken karakterdedir, kimi zaman akıntı kanalları açık ve baş hafif iken kimi zaman da tam tersi olmaktadır.

Beyin mizacının nemli soğuk olması durumunda bireylerin uykuları derindir ve uykuya aşırı meyillilik gösterirler, duyuşsal algılarda zayıflık, tembellik, (zihinsel) donukluk, baş kısmından daha fazla atık salınması, kelliğin oluşmasında gecikme ve nezlelere hızlı yakalanma durumları yaşamaktadırlar.³⁶⁹

5.4.3. Beyin mizacını belirlemede temel ilkeler

İbn Sînâ'ya göre, beynin durumu ve faaliyetleri hakkında haberdar olmanın yöntemi onun işlevleri ve fiziksel doğal yapısına bakmaktan geçtiğini belirtir. Beynin ve baş kısmının doğal fiziksel yapısındaki değişimlerin gözlenmesi tıbbi alana dâhil bir konudur. Ancak beynin işlevlerinin gözlemlenmesi ise beynin duygular ve psikolojik yansımalarla olan ilişkisini göstermesi bakımından konumuz açısından önemlidir. İbn Sînâ beynin duyuşsal, yönetsel ve hareketsel işlevlerinin bireylerdeki yansımaları gözlemlenerek beynin durumu hakkında bilgi sahibi olunabileceğini belirtmektedir.³⁷⁰ Duyusal işlevler, görme, koku alma, işitme, tatma ve dokunma

³⁶⁷ Âfeniyye veya ûfûne deyimi, küflülük ve çürüme anlamındadır. Bu deyimle muhtemelen mikrobik kökenli enfeksiyöz hastalıklar kastedilmektedir.

³⁶⁸ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 23-24.

³⁶⁹ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 23-24.

³⁷⁰ İbn Sina beynin hakkında bilgi edinmeyi sağlayan birçok işlev ve belirti ilgili bilgi vermektedir. Bu belirtilerin bir kısmı kafatasındaki kemik ve yumuşak dokuların anatomik durum ve patolojik yapılarla ilgilidir, diğer bir kısım belirtiler de akıtılan ifrazatların miktarı rengi ve diğer özelliklerine ilişkin işlevsel belirtilerdir. Konumuzla ilgisiz olmaları nedeniyle bu belirtiler aktarılmamıştır.

olarak bildiğimiz beş duyu ile ilgili işlevleridir. İbn Sînâ'nın siyasi dediği yönetsel işlevleri de hatırlama, düşünme, tasavvur, vehm, hads olarak belirtmektedir.³⁷¹

İbn Sînâ beynin durumu ve faaliyetleri ile ilgili gelişmelerin bireyde yansıtacağı temel işlevleri belirledikten sonra, bu işlevlerin birey algısına, davranış ve ruhsal durumuna yansımalarını ele almaktadır. Buna göre, beyindeki bir rahatsızlıkta, rahatsızlığın olduğu beyin bölgesinin sorumlu olduğu eylem veya algısal işlevlere üç şekilde yansımaktadır. Birincisi, beynin sorumlu olduğu eylem ve algı yetisinin zayıflaması ve yetersiz bir duruma düşmesine, ikincisi, eylem ve algı yetisinin tamamen yok olmasına, üçüncüsü de gerçeğe aykırı, farklı ve karışık bir eylem ve algının oluşmasına neden olmaktadır.³⁷²

Duyusal İşlevler

Duyulara yansıyan beyinsel mizaç bozukluklarının fizyolojik ve organsal olmasına ve tıbbi kapsamda olmalarına karşın, duyular bireylerin yaşadıkları âlem ile ilişkisini düzenleyen temel mekanizmaları olmaları nedeniyle kısa da olsa yer verilmesi uygundur. İnsanın algısı duyularla başlamakta, duyulardaki nitelik de algısının kalitesini belirlemektedir buna bağlı olarak algılananlara yüklenen anlamlar da bu duyuların niteliğine dayanmaktadır. İnsan hem dış âlemiyle hem de iç âlemiyle olan ilişkisini bu anlamlar üzerinde şekillendirmekte, düşüncelerini, tutum ve davranışlarını da bu anlamların belirlediği yönde oluşmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre, görme duyusu ile ilgili olarak, görme organlarının sağlıklı olmasına rağmen beyinde ilgili bölgenin rahatsızlığı sonucu ya görmede yetersizlik ve görme yetisinin tam kaybı ya da gerçekte olmayan böcekler, alevler ve dumanlar gibi imgelerin görünmesi ve hayal etmesi şeklinde algı sorunları ortaya çıkmaktadır. Gerçekte var olmayan nesnelerin algılandığı durumlarda, algılanan imgelerin bazı özelliklerine bakılarak rahatsızlığın tipini teşhis etmenin imkânı doğabilmektedir. Örneğin görme duyusunda hayali görülen imgelerin renkleri beyindeki rahatsızlıkla ilgili ipucu vermektedir, beyaz renkli nesnelerin görülmesi soğğun hâkim olduğu

³⁷¹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 10.

³⁷²İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 11.

balgami mizaç, karmaşık imge ve görüntülerin algılanması da sıcak mizaç kaynaklı bir rahatsızlığın habercisi olabilmektedir.³⁷³

Beyindeki rahatsızlığın işitme duyusuna etkisi de işitmenin ancak yakın ve şiddetli seslerle gerçekleştirildiği işitmede yetersizlik ve işitmenin tamamen kaybı ya da gerçeği olmayan bazen su akış sesi, çekiş vuruş sesi, davul sesi, ağaç yapraklarının hışırtısı sesi veya bazen de rüzgâr sesine benzer seslerin algılanmasıdır. Beyin kaynaklı işitme duyusundaki azalma ve işitmenin tamamen kaybolması, işitme merkezinin olduğu beyin bölgesindeki mizacın soğukluğundan ortaya çıkmaktadır. Gerçek dışı seslerin algılanması durumu ise beynin orta kısmında kuru bir mizacın varlığına ya da o bölgede hapsolmuş ruh ve buharların varlığını göstermektedir.³⁷⁴

Geniz veya koku organlarıyla ilgili olmayan beyin kaynaklı koku alma sorunları da koku alma duyusunun zayıflaması, kaybı ya da gerçekte var olmayan tiksinti veren ya da tiksinti uyandırmayan kokuların algılanması şeklinde kendini göstermekte, bu durum da beynin ön kısmında hapsolmuş bir hiltın varlığına delalet etmektedir.³⁷⁵

Tat ve dokunma duyularıyla ilgili sorunlar da diğer duylarda olduğu gibi seyir göstermekle birlikte bu seyrin dışında ortaya çıkan rahatsızlıklar daha sık görülmekte, bunlar da genellikle yakın bölgedeki bir tıkanıklığın varlığından kaynaklanmaktadır. Ancak bütün bedenin uyuşması gibi sistemik bir durumun varlığı ile beliren bir tablo, beyinde bulanıklık ve berraklık kaynaklı bir rahatsızlık sonucu olabilmektedir.³⁷⁶

Duyulardan alınan verilerle bireydeki algı, düşünce ve tavırları belirleyici bir rol oynadığına göre, duysal algılardaki yetersizlik veya duysal yetilerin yokluğu durumunda bireylerin takınacağı psikolojik tavır da değişmektedir. Duyuların işlevsel bozukluklarından olan gerçeğe aykırı algıların, halüsinasyon ve illüzyonlar gibi gerçek dışı imajınasyonların yönlendirdiği bir zihnin duygu ve psikolojik reaksiyonları da gerçeğe aykırı olacaktır.

³⁷³İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 11-12.

³⁷⁴İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 12.

³⁷⁵İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 12.

³⁷⁶İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 12.

Yönetsel işlevler

İbn Sina beyindeki hadiselerin dış duyuların algılanması dışında yansıdığı bir başka alan olarak da siyasi işlevler diye tanımladığı yönetsel beceriler, hatırlama, düşünme, tasavvur, vehm ve hads yetilerini kapsamaktadır.

İbn Sina, **Vehm ve hads** yetilerinin sağlıklı ve güçlü olması, bütün beyin mizacının sağlıklı ve kuvvetli olduğunun delili olarak kabul etmektedir. Aynı şekilde bu iki kuvvetin zayıflığı da bütün beyin mizacının zayıf olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir.³⁷⁷

Bazı rahatsızlıklar sadece **hayal** ve **tasavvur** yetisinin bozulmasına sebep olmaktadır. Hayal ve tasavvur yetisinin iyi olması beyin ön kısmının sağlıklı olduğunu göstermektedir. Bu yetinin iyi olması sonucu duyularla algılanan şekil, nakış, tat ve tatlılıklar, ses ve melodilere ait sûretlerin net bir şekilde muhafaza edilmesini sağlamaktadır. Bazı insanların bu alanda tam yetkin olabildiğini vurgulayan İbn Sînâ, ileri seviyede mühendislerin (geometricilerin), çizilen bir şekle sadece bir defa bakarak nefsinde o şeklin sûret ve harfleri çizildiğini, o şekle bir daha bakma ihtiyacı hissetmeksizin o şekille ilgili problemleri sonuna kadar çözebildiğini belirtmektedir. Aynı şekilde kimi insanların (müzisyenlerin) melodilerle ilişkileri, kimilerinin de (gurmelerin) tatlarla ilişkileri bu düzeyde olmaktadır. Dokunma ile elde edilen his ile nefste kuvvetli bir hayalin çizilmesi yetisine sahip kimileri (tabipler) nabzın hissedilmesi sonucu nabzın niteliği ve anlamını bilme imkânına sahiptirler.³⁷⁸

İbn Sina'ya göre hayal ve tasavvur yetilerinin zarar görmeleri durumunda, algılanan nesnenin algı alanından kaybolmasından sonra hayaldeki sûreti (kaybolmadan önceki durumla) aynı nispette varlığını koruyamamaktadır. Bu yetinin zararlanması sonucu bireyde nesnelere algısında zayıflama ve eksiklik ya da var olmayan şeyi hayal etme gibi algının doğal akışında farklılaşma oluşmasına neden olmaktadır. Hayal yetisinin tamamen kaybolması şeklindeki rahatsızlıklar ise beyin ön tarafı mizacının aşırı soğukluk, kuruluk veya nemliliğin olması sonucu gerçekleşmektedir. Beyin mizacındaki bu tarz bir rahatsızlığın sebeplerinden olan soğukluk doğrudan etkili olması nedeniyle gerçek sebeptir, kuruluk ve nemlilik ise

³⁷⁷İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 2, s. 13.

³⁷⁸İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 2, s. 13.

soğukluğu getirmeleri sonucu doğrudan etkin olmamaları sebebiyle ikincil, arazi nedenlerdir. Hayal yetisinin kaybı veya azalması şeklinde olmayan, ancak yetinin işlevselliğinin değiştiği, gerçeğe aykırı hayaller algılayarak yaşadığı rahatsızlıklar ise mizaç sıcaklığının artması sonucu ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ, bazen güzel ile çirkini bilip ayırt eden, insanlarla iletişimi yerinde düzgün konuşan sağlıklı akıl yetisine sahip (akli melekesi yerinde olan) kişilerin, gerçektışı kişilerin varlığını hayal ettiği, (davulcuların seslerini) gerçek dışı sesler hayal ettikleri şeklinde tespitte bulunmaktadır.³⁷⁹

Tahayyül ve fikir yetisindeki noksanlık tipi rahatsızlıklar ya bu yetinin tamamen kaybolması şeklinde aklın yitimi veya bu yetinin zayıflaması ile ahmaklık tablosu şeklinde ortaya olmaktadır. Yetilerin tamamen kaybolması ve azalması ile neticelenen her iki rahatsızlık genellikle ön beyindeki mizacın soğukluğu, kuruluk ve nemliliği nedeniyledir.

Tahayyül ve fikir yetilerindeki karışıklık ve şaşma şeklindeki rahatsızlıklarda ise doğru olmayanı doğru olarak onaylama, gerçeğe aykırı düşünceler kurgulama gibi akıl karışıklığı denen tabloya neden olmaktadır. Yetilerdeki bu rahatsızlıklara neden olan beyin ödemine sıcak kuru safravi maddenin eşlik etmesi durumunda saldırganlığın var olduğu manik taşkınlık tablosuna, sevdevi bir maddenin varlığı ile birlikte olması durumunda da paranoid sanrıların, sonuçsuz dağınık düşüncelerin var olduğu melankoli tablosu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca akıl karışıklığı rahatsızlığı olan bireylerdeki huyların korkaklığa meyilli olması beyindeki mizacın soğukluğuna, huylarının cesaret ve öfkelenmeye meyilli olması da beyin mizacının sıcaklığına delalet etmektedir.³⁸⁰

İbn Sînâ hafıza yetisiyle ilgili beyinsel rahatsızlıklarla ilgili olarak, duyu organları sağlıklı olduğu halde, uyku veya uyanık iken hayal ettiği görüntüleri veya anlatılabilecek özellikte olmalarına rağmen yaşadığı durumların silinmiş olması, işittiği ve gördüklerinden bir şey kalmaması arka beyindeki bir rahatsızlığın göstergesi olduğunu savunmaktadır.³⁸¹

³⁷⁹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 13.

³⁸⁰İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 13-14.

³⁸¹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 96.

5.4.4. Zihinsel problemler

İbn Sînâ'ya göre kişinin söylenmemesi gereken şeyleri söylemesi, hoşlanmaması gereken şeyleri hoş görmesi, dilememesi gereken şeyleri dilemesi, istememesi gereken şeyleri istemesi, yapmaması gerekeni yapması, korunmaması gereken şeylerden sakınması ve anlatacağı şeyleri aktarmaması davranışların olduğu durumlarda rahatsızlık beynin orta yerindeki düşünce alanı ile ilgilidir. Düşünce ve söylemleri eskisi gibi olduğu halde kişinin, yaptığı şeyleri gerçeğe aykırı bir tarzda aktarması, algı alanında olmayan şeyleri hayal etmesi, gerçekdışı kişiler, ateşler, sular ve başka şeyler görmesi, uyku ve uyanıkken gördüğü şeylerin imgelerini hayal etmede yetersizlik yaşanması durumunda da beynin ön karıncığında bir rahatsızlığın varlığını göstermektedir. İbn Sînâ, rahatsızlığın beynin iki veya üç karıncığında birlikte olması durumunda bu belirtiler bileşik şekilde de ortaya çıkabileceğini de belirtmektedir. Bu tip bileşik rahatsızlıklarda, hafıza ile ilgili sorun yaşanırken düşünce ile ilgili sorunların eklenmesi, düşünce ile ilgili rahatsızlıklara hafıza ile ilgili problemlerin yaşanmasından daha kolay bir durum olduğu hususunu da eklemektedir.³⁸²

İbn Sînâ, zihin karışıklığı ve hezeyanların doğrudan beyin kaynaklı olabildikleri gibi beyni etkileyen organ kökenli de olabildiklerini belirtmektedir. Beyin kaynaklı zihin karışıklığı ve hezeyan tabloları siyah safranın, iltihaplı sıcakkanın, kırmızı safranın veya zarar verici bir sıcaklığın ya da sıcak buhar gibi desteği azaltıcı etkenlerin etkilemesi sonucu gelişmektedir. Ayrıca (maddesel olmayan) uykusuzluk, düşünce ve buna benzer kurutucu etkenlerin beyindeki aklın işlevlerini koruyan içgüdüsel ruhu engellemesi ile gerçekleşmektedir.³⁸³

Organ kaynaklı akıl karışıklığı ve hezeyanlar ise vücudun farklı bölgelerindeki organ iltihaplarından çıkan zararlı salgıların beyni etkilemesiyle oluşmaktadır. Mideden, mide ağzından, hipokondirak bölgeden³⁸⁴, rahimden ve ateşli hastalıklarda olduğu gibi bütün vücut bölgelerinden kaynak alabilmektedir. Mizacı bozulmuş organlardan çıkan çürümüş ve keskinleşmiş safra ve balgam kaynaklı sıcak buharların etkisiyle beyin etkilenebilmektedir, mesela kişinin ödemli parmağından,

³⁸²İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 96.

³⁸³İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 96-97.

³⁸⁴“Merak” kelimesiyle ifade edilmiştir, kaburgaların altında kalan göğsün üst kısımlarıdır.

elinden ve mizacı bozulan ödemleşen herhangi bir organından yükselerek beyne iletilen zararlı bir niteliğin de etkisiyle bu rahatsızlıklar meydana gelebilmektedir. Akıl karışıklığının en az zararlısı gülme ve sakinliğin eşlik ettiği tipleridir, tedirginliğin, bıkkınlığın ve atılganlığın (saldırganlığın) eşlik ettiği tablolar da akıl karışıklığının en zararlı tipleridir.³⁸⁵

İbn Sînâ, bu rahatsızlıkta bireylerde ortaya çıkan belirtiler, beynin zararlanmasına neden olan etkenin kaynağına ve tipine bağlı olarak değişkenlik gösterdiğini savunmaktadır. Sevdevi etkenlerin sebep olduğu beyinsel rahatsızlıklarda, bireylerde kederlilik gibi melankolik belirtiler belirgin iken, safravi nitelikte bir sevdenin etken olması durumunda bireyde saldırganlık, atılganlık davranışları daha belirgin olmaktadır. Demevi bir sevdenin etkisi ise bireylerin damarlarında belirginleşme, düşünce ve davranışlarında coşku, neşelilik ve gülmeler daha ön plandadır.

Beyni etkileyen sevdenin köken aldığı hıtlara göre de bireylerde farklı belirtiler ortaya çıkmaktadır. Etken safra kaynaklı ise akıl karışıklığı tablosuna iltihap, sıcaklık, bıkkınlık, kötü huyluluk, şiddetli huzursuzluk, ateş ve kıvılcım tahayyülleri, göz kenarlarında yangı, tende sararma, başta yangı, alın derisinde uzama, gözlerin çukurlaşması, kızgın yüz ifadesi gibi belirtiler eşlik etmektedir.

Hamra kökenli etkenlerin beyne etkisi daha zor ve daha şiddetli olmaktadır. Çoğunlukla salgın hastalıklarda görülen ateşlenmelerdeki akıl karışıklığına benzer belirtiler daha baskındır.

Kuruluk ve sıcaklık kaynaklı etkenin sebep olduğu rahatsızlıkta ise bireylerde baş ağırlığı tablosu eşlik etmemekte ve daha önce belirtilen ilkelerdeki maddelere uymamaktadır (bilinenlerden farklı bir klinik tablo göstermektedir.).

Keskin ve çürümüş balgam kaynaklı etkenin sebep olduğu akıl karışıklıklarında ağırlık eşlik etmektedir. (başlarındaki dolgunluk ve ağırlık hissinden ötürü?) kaşlarını elleriyle (sıklarlar) çekerler. Cevherin soğukluğu nedeniyle başlarında ağırlık oluşmakta ve uyumaya çok eğilimlidirler. Sıcaklığa maruz kalındığından akıl karışıklığı yaşarlar, tuttıkları nesnelere bırakmazlar, bazen kendilerinin hayvan veya kuş oldukları kuruntusuna kapılırlar. İbn Sînâ, akıl

³⁸⁵İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 97.

karışıklığı ile uyku arasındaki ilişkiyi “beyindeki kuru sıcaklığın etkisiyle oluşan akıl karışıklığının göstergesi uykusuzluk, kan ve çürük balgam kaynaklı rutubet ve sıcaklığın etkisiyle meydana gelen akıl karışıklığının belirtisi de uykudur.” Şeklinde bir ifade ile özetlemektedir.³⁸⁶

5.4.5. Aptallık ve ahmaklık

İbn Sînâ’ya göre Ahmaklık,³⁸⁷ zihin karışıklığı ile ahmaklığın her ikisi de beynin orta karıncığı kökenli rahatsızlıklar olmaları nedeniyle ortaklık göstermektedirler, ancak akıl karışıklığı düşünsel faaliyetlerdeki karışıklığı ifade etmekte, ahmaklık ise düşünsel faaliyetlerin eksikliği veya tamamen yok olması şeklindedir. Bu özelliği ile ahmaklık, çocuksuluk ve bunamaya benzerlik göstermektedir.³⁸⁸

İbn Sînâ ahmaklığın oluşmasında, yaygın zararlı bir soğukluğun varlığı, orta beyin karıncığındaki cevherin uzun süre kuruluğa maruz kalması veya girintilerinde soğukluğa eşlik eden balgami yapının oluşması şeklinde üç sebep kabul etmektedir.

Beynin bu kısmına sıcaklığın değil de soğukluğun sebep olmasını da İbn Sînâ ruh hareketlerinden biri olan düşüncenin sıcaklıkla etkin hale geldiğini, düşüncüyü oluşturan ruhun önbeyinden arka beyne ve tersi yönde olan hareketinde sıcaklık belirleyici ve coşturucu etki gösterirken, soğukluk bu hareketliliği engellemektedir. İbn Sînâ, tahayyülden hafızaya olan dönüşlerin gerçekleştirilmesi için beynin bu bölümü hem ortada hem de sıcaklığa meyilli bir konum ve yapıda kılındığını belirtmektedir.³⁸⁹

5.4.6. Hafıza yetisinin bozulması

Hafıza bozukluğu aptallığa benzerlik gösterir, ancak bu tabloda hafıza bozukluğu arka beyinden kaynaklanmaktadır. Hafıza sorunları ya arka beyin işlevlerinden birinin eksilmesi, ya da bütün işlevlerini yitirmesi sonucu oluşmaktadır. Galen’e göre bunun ilk nedeni yaygın soğukluktur. Soğukluğa kuruluğun eşlik

³⁸⁶İbn Sînâ, *el-Kânûn fi’t-Tıb*, c. 2, s. 97.

³⁸⁷İbn Sînâ “ru’üne ve hamk” deyimlerini kullandığı bu tabloda, sözlüklerde genel olarak benzer anlamlarda kullanılmaktadır. Bu başlıktaki bölümde de İbn Sînâ ikisi arasında bir fark da belirtmemiştir. İki deyim olduklarının vurgusu için aptallık ve ahmaklık olarak belirtilmiş ancak metinde sadece ahmaklık deyimini kullanılmıştır.

³⁸⁸İbn Sînâ, *el-Kânûn fi’t-Tıb*, c. 2, s. 98.

³⁸⁹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi’t-Tıb*, c. 2, s. 98.

etmesi durumunda algılanan şeylerin hafızaya tab olamama durumu oluşurken, soğukluğa nemliliğin eşlik etmesi durumunda ise tab edilen imgeleri koruyamaması şeklinde olmaktadır. Soğukluğa kuruluşun eşlik etmesi durumunda uykusuzluk, uzak geçmişin hafızada korunmuş olmakla birlikte, yakın geçmiş ve günlük olayların hatırlanamaması şeklinde bir hafıza sorunu gerçekleşmektedir. Soğukluğa nemliliğin eşlik etmesi sonucu oluşan hafıza sorunlarında ise aşırı uyku, uzak geçmişi asla hafızada tutamama, yakın geçmişteki ve günlük olayları uzak geçmişteki olaylarından daha uzun süre koruyabilme tabloları da oluşmaktadır. Hafıza ile ilgili sorunların bir başka sebebi olan kuruluşun eşlik ettiği sıcaklığın etken olduğu hafıza sorunlarında tabloya zihin karışıklığı da eşlik etmektedir.³⁹⁰

5.4.7. Tahayyül yetisinin bozulması,

İbn Sînâ'ya göre, merkezi ön beyinde bulunan tahayyül yetisinin rahatsızlanması durumunda, var olmayanı tahayyül etme veya görme şeklinde belirtiler vermektedir. Bu durum da ya acı bir hıltın ya da maddesi olmayan sıcak mizacın ön beyinde baskın olması nedeniyle olmaktadır. Tahayyül yetisinin zayıflığı, tahayyül ile ilgili işlevlerin eksilmesine ve rüyaların az görülmesine neden olmaktadır. Ayrıca görülen rüyaların ve duyulardan algılanan sûretlerin unutulması ve hayalde canlandırılmaması hafıza yetisinin zayıflaması sebebiyle oluşmaktadır. Hafıza ile ilgili rahatsızlıkların çoğu soğukluk ve nemlilik sebebiyle oluşmakta, kuruluk hafıza sorunlarına daha az sebep olmaktadır. Beynin tahayyül yetisinden sorumlu kısmı hayal ettiği imgeyi daha kolay tab etmesi için yumuşak yaratılmışken, hafıza ile ilgili beyin kısmı ise tab edilen sûretlerin kaybolmasının zorlaşması için daha katı kıvamda kılınmıştır. Hafıza yetisinin rahatsızlığı duyulur nesnelere anlamlarını etkilerken, tahayyül yetisinin rahatsızlığı duyulur nesnelere imgelerini etkilemektedir.³⁹¹

5.4.8. Mani ve kuduz hastalığı

³⁹⁰İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 99.

³⁹¹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 100-101.

El-manya dediği maniyi,³⁹² aslan tipi delirme şeklinde tarif eden İbn Sînâ, Daül-kelb (köpek hastalığı) dediği kuduzun da maninin bir türü olarak tanımlamaktadır. İbn Sînâ'ya göre kuduz, köpeklerin doğasında olduğu gibi, kızgınlık saldırganlık ve zarar verme davranışlarına oyun, ülfet ve sempatik davranışların eşlik etmesi ile belirgindir. Mani ve melankolinin etkenleri sevdevi olmaları bakımından aynı cevherden oluşmaktadır, ancak aslan tipi deliliğin (mani) nedeni ya bizzat sevde, ya da safranın yanmasıyla oluşmuş sevde ya da daha kötü bir cinsin yanması ile oluşmaktadır. buna karşılık melankoliye neden olan sevde ise çoğunlukla doğal sevde ya da saf kan ve balgamın yanmasıyla oluşan seveden kaynaklanmaktadır. Yanmış balgam kökenli mani ve delirme azdır, yanmış balgam daha çok melankoliye sebep olmaktadır. Melankoli genellikle sevdevi maddenin damarlarda oluşması sonucu oluşurken, mani genellikle sevdenin ön beyine ve beyin cevherine ulaşmasıyla meydana gelmektedir. Melankolide paranoya, kötü düşünceler korku ve durağanlık belirgin ancak şiddetli tedirginlik yaşanmamaktadır. Buna karşılık manide tamamen tedirginlik, saldırganlık, şiddet, ve aslan tipi davranışlar egemendir, mani hastalarının insandan çok (vahşilik ve saldırganlık içeren) aslan bakışlarına sahiptirler.

Kuduz çok şiddetli zorluk çıkarma ve zorlaştırma davranışları ile birlikte yardımcı olma ve yardımı kabul etme davranışlarının olduğu bir mani tipidir. Kuduz hastalarında, manideki kötü düşünceler bulunmamakta ve onlar demevi karaktere daha yakın özellikler göstermektedirler. Bu hastalık hıtların kötüleşmesi sebebiyle daha çok sonbaharda maruz kalınmakla birlikte, ilkbahar ve yaz mevsimlerinde de artışlar olabilmektedir.³⁹³

5.4.9. Melankoli

İbn Sînâ, melankoliyi sevdevi bir mizacın beyin ruhunu içerden yalnızlaştırması ve karanlığıyla korku oluşturması sonucu gelişen, düşünce ve sanıların doğal seyirinden ayrılarak korku ve kötülük eksenli bozulması olarak tarif

³⁹²İbn Sînâ'nın aslan çılgınlığı veya aslan tipi delirme anlamına gelen "Elcunun es-Siba'i" olarak belirttiği; kızgınlığın, oyunla zarar verici anlamsız ve kötü davranışların eşlik ettiği bir tablo olarak tanımlanmaktadır. Bu kavram tıbbi anlamda hem manik atakları hem de kuduz tablosunu da kapsamaktadır. (et-Tehvâni, *Mevsuat Keşşâfu İstilâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulum*, c. 1, s. 597) burada kuduz hastalığını elimine ederek manik taşkınlık ifadesinin kullanılması hedeflenen maksada daha uygundur.

³⁹³İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 101.

etmektedir. Ona göre, mizaçtaki kuruluk ve soğukluk ruhu olumsuz yönde etkileyip zayıflatırken, mizacın şarabın mizacı gibi nemli ve sıcak olması ruha olumlu etki yapmakta ve güçlendirmektedir.

Melankolik tablonun bıkkınlık, saldırganlık ve kötülüğe dönüşmesi durumuna da mani denmektedir. Yanmış sevdenin etken olması sebebi ile melankoli adını alan bu tablo³⁹⁴ ya beynin içinden ya da beyin dışı bir kaynaktan alabilmektedir. Sebebi beynin kendisinden köken alan melankoli, maddesel olmayan soğuk kuru mizacın hem beyin cevherini hem de ruhu aydınlıktan çıkararak karartması sonucu oluşmaktadır. Maddesel etkenlerle oluşan melankoli ise ya damarlarla kendine ulaşmış ya da kendinde var olan salgının çoğunlukla bulanıklaşması veya yanarak siyahlaşması sonucu oluşmaktadır. Cevheri ve niteliği beyne zararlı olan bu maddenin beyin dokusuna emilmesi ya da beyin karıncıklarına yerleşmesi ile beyne zarar vermektedir ve çoğunlukla saradan dönüşerek oluşmaktadır.³⁹⁵

Etkeni beyin dışından kaynak alan melankoli ise beyne yükselen bir hılt ya da karartıcı bir buhar gibi başka bir etkenin ortaklığı ile ortaya çıkmaktadır. Bu etken bütün bedeni istila eden sevdevi mizaç olabildiği gibi, dalak, karaciğer, hipokondriyak bölge gibi bir organ kaynaklı da olabilmektedir.³⁹⁶

Mizaçtaki kuru soğukluk da melankolinin bir etkeni olabilmektedir, genellikle soğukluk en çok kalp kaynaklı olmakla birlikte, kalp kaynaklı olmayan kurutucu soğutucu sebepler de olabilmektedir. Bu nedenle kalp kaynaklı melankolide beyin tedavisi ile birlikte kalbin tedavisi de yapılmak zorundadır.³⁹⁷

İbn Sînâ beyin mizacını bozarak melankoliye neden olan ve beyin dışı organlardaki oluş mekanizmaları ve tipleri ile ilgili ayrıntılı bilgi verdiği sevdenin türü ve kaynağının farklılığına rağmen melankolinin tek etkeni olduğunu kabul etmektedir.

Hatta kimi tabiplerin melankolinin cinler tarafından oluşturulan bir rahatsızlık olduğu iddialarına karşılık İbn Sînâ, tıp eğitimi almış biri olarak cinlerin etkisiyle oluşup oluşmadığına aldırmadığını ancak cinlerin etkisiyle oluşsa dahi, (cinler ancak)

³⁹⁴ İbn Sînâ melankoli kelimesinin eski Yunancadaki karşılığı olan kara safra deyimine vurgu yapmaktadır.

³⁹⁵ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 103.

³⁹⁶ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 104.

³⁹⁷ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 104.

mizacı sevdeye dönüştürme yoluyla gerçekleştireceklerini vurgulamaktadır. Sevdenin sebebi cin olsun olmasın melankolinin yakın sebebinin sevde olduğunu, aşırı korku ve kederin melankoliyi doğuran en güçlü etkenlerden olduğunu belirtmektedir.³⁹⁸

İbn Sînâ, melankolinin etkeni olan sevdenin köken ve özelliklerindeki farklılığın bireylerde oluşturduğu tabloyu da farklılaştırdığını ileri sürmektedir. Ona göre, demevi sevdenin sebep olduğu melankolide şiddetli keder yaşanmamakta, bireyde sevinç ve gülmeler olmaktadır. Melankoli balgami sevde kökenli olması durumunda da tabloya tembellik, sakinlik ve hareket azlığı eşlik etmektedir. Safravi kaynaklı bir sevdenin sebep olduğu melankolide ise mani tablosuna benzer huzursuzluk ve ileri düzeyde deliryum eşlik etmektedir. Saf sevdenin etken olduğu melankolide de aşırı düşünce, hareket ettiğinde (veya hareket etmeye zorlandığında) bıkkınlık, asla unutulmayan kin ile kindarlık oluşmaktadır.³⁹⁹

Melankolinin sebep olduğu düşünce ve davranış bozuklukları konusunda İbn Sînâ hastalığın, başlangıçta kötü düşünceler, sebepsiz korkular, hızlı öfkelenmeler, yalnız kalmaya yönelim, özellikle göğsün üst kısmında kasılma, baş dönmesi ve çınlamalar ile başladığını belirtmektedir. Hastalık tablosunun tam yerleşmesiyle, korkular, kötü düşünceler, keder, yalnızlık ve sıkıntılar daha da şiddetlenmektedir. Bu dönemde konuşmada saçmalama (hezeyan), gazların (rih) çokluğu nedeniyle şehvet fazlalığı, normalde korku hissetmediği şeylerden aşırı korku duyma, oluşan ve oluşmayan etken ve hadiselerden korkular yaşanmaktadır. Hasta bireylerin yaşadıkları bu korkuların nedenleri de çok farklı olabilmektedir, kimileri gökyüzünün üstüne düşmesinden, kimileri yeryüzünün kendisini yutmasından, kimileri cinlerden, kimileri sultandan, kimileri de vahşi hayvanların saldırısından korkmaktadır.⁴⁰⁰

Bireylerin geçmişte yaşadıkları ve geçmişleri, bu tabloların oluşmasında (farklılaşmasında) etken olabilmektedir. Bazen olmayan şeyleri önlerinde varmış gibi hayal ederler, bazen kendilerinin kral, aslan, şeytan, kuş veya sanayi aleti olduklarını düşünebilirler. Özellikle demevi kaynaklı melankoli rahatsızlığı olanlar sevindirici ve

³⁹⁸İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 105.

³⁹⁹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 107.

⁴⁰⁰İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 106.

zevk verici şeyleri hayal ederek gülerler, kimileri de özellikle saf sevdevi melankoli hastaları ağlarlar, kimileri ölümü sever kimileri ölümden nefret ederler.

Rahatsızlığın sadece beyinle sınırlı olduğu melankoli hastalarında düşüncede aşırılık, kuruntuda (vesvese) süreklilik, yere ve şeylere sabit bakış (bakışların donması baktığı şeyden gözlerini ayırmaması), bunun başka belirtileri olarak da saçların göz, yüz ve baş renginde siyahlık, ileri düzeyde düşüncelilik ve uykusuzluk durumunun varlığıdır.⁴⁰¹

5.4.10. Kutrub hastalığı (porfiria)⁴⁰²

İbn Sînâ, Kutrub rahatsızlığını genellikle şubat ayında belirginleşen melankoli tiplerinden biri olarak tanımlamaktadır. Bireyin canlı insanlardan kaçmasına, ölülere ve mezarlara yakın olmayı sevmesine ve bu eylemlerin engellenmesini hoş karşılanmamasına neden olan bir hastalıktır. Hastaların yalnızlıktan hoşlanmaları ve insanlardan uzak durmayı istemeleri nedeniyle gündüzleri saklanıp kapanır, geceleri ortaya çıkarlar. Bununla birlikte bir yerde bir saatten fazla durmaz, insanlardan korunmak için şaşkınlık ve tereddüt içinde farklı şekilde yürüyerek nereye yöneleceğini bilmeden farklı yönlerde yürürler. Bazen dalgınlıkları ve sağlıklı düşünememeleri nedeniyle (insanlardan uzak durmayı ve onlardan) korunmayı da başaramayabilirler. Bununla birlikte gayet sakin duruşları, somurtkan olmaları, pişmanlık ve hüznün duyguları, ten renklerinin sarı olması ve dillerinin kuru olması bu hastalığın belirtileridir.

Hastalar ayaklarını sürekli hareket ettirme halindedir, bozulan sevdevi maddenin ayaklara inmesi sonucu ayaklarında sürekli iyileşmeyen yaralar bulunmaktadır. Ayrıca hastaların sürekli tökezlemeleri, ayaklarını bir yerlere sürmesi veya bir köpeğin ısırması gibi olayların yaşanması ile de maddelerin ayaklara daha çok dökülmesine ve yaraların oluşmasına neden olmaktadır, hem

⁴⁰¹İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 2, s. 105.

⁴⁰²İbn Sînâ'nın tanımladığı Kutrub hastalığının belirtileri, porfiriadaki nöropati, mental bozukluklar, nörolojik bozukluklar, fotosensitivite (ışığa duyarlılık) ve ultraviyoleye bağlı hücre hasarı ve yaralarla seyreden, hem sentezindeki bozukluk nedeniyle porfirin birikimine bağlı bir rahatsızlıktır. (Harrison İç Hastalıkları Prensipleri s. 2261). Bu hastalığın bir başka özelliği ise, hastalardaki insanlardan kaçınma davranışları, anemik bünyeleri nedeniyle soluk renkli olmaları, güneşe aşırı duyarlılık nedeniyle karanlık ortamlarda yaşamayı tercih etmeleri nedeniyle vampirlik efsanesinin oluşmasına neden olduğu kanaatidir.

yaraların hem de sebeplerin var olduğu ve değişmediği sürece bu tabloda yaralar da iyileşme gerçekleşmemektedir. Bu hastaların gözleri içe çökkün, görmeleri zayıf, göz mizaçlarının kuru olması nedeniyle da gözleri yaşarmaz kurudur.⁴⁰³

İbn Sînâ, bu rahatsızlığa yakalananların düzensiz kaçırları, yönlerini belirlemeksizin farklı yönlere yürümeleri, (insanlardan) sakınmaları ve yönelim kararı almamaları sebebiyle, sanki kendilerine görünen birinden kaçarcasına giderlerken, kendilerine görünen başka biriyle karşılaşmaları ile yeniden başka bir yöne hareket etmeleri nedeniyle kutrub⁴⁰⁴ adının verildiğini belirtmektedir.⁴⁰⁵

5.4.11. Aşk

İbn Sînâ aşkı, “insanın, bazı özellik ve sùretleri güzel bulma düşüncesini kendine musallat ederek kendinde oluşturduğu melankoliye benzer kuruntulu bir hastalık” olarak tanımlamaktadır. Bu düşünce ve kuruntuların oluşmasında arzular bazen yardımcı etken olabildikleri gibi bazen arzuların etkisi olmamaktadır.⁴⁰⁶

Gözlerin çökmesi, gözlerin kuruması ve ağlama dışında gözyaşının olmaması, hoş bir şeye bakar, mutlu bir haber dinler veya şakalaşır gibi kirpiğine kadar gülen gözlerle bakması aşkın belirtileridir. Durağan olmayan ruhsal durumlarında sürekli duraklamalar, geri dönüşler ve iniş çıkışlar yaşarlar. Durumu iyiye gittiğinde sevinç ve gülme, aşk söylemleri işittiğinde özellikle ayrılık ve hicrandan bahsedildiğinde keder ve ağlama halleri yaşarlar. Göz hariç bütün organları solgundur, uykusuzluğu ve başına kadar uzanan iç çekişleri nedeniyle gözler içe çökkün olmakla birlikte kirpikler büyüktür, yüz şeklinin düzeni yoktur, nabızları da kederli kimseler gibi, tamamen düzensiz ve farklı olmaktadır. Özellikle maşuk anıldığında veya onunla aniden karşılaştığında durum ve nabızlarının değişmesi, bilinmeyen sevgilinin kim olduğu tespit edilmesini sağlayan bir yöntem de olabilmektedir. Zira maşukun bilinmesi tedavi yollarından bir tanesidir. Bu yöntem, el nabızda iken birçok ismin tekraren anılması sırasında nabızın çok değişkenlik göstermesi ya da kesintiye

⁴⁰³İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 111.

⁴⁰⁴İbn Sînâ, kutrub kelimesinin anlam bakımından hastalığıdaki davranışları ifade etmesini, taşıdığı üç anlamla ilişkilendirmektedir. Birincisi suyun yüzeyinde farklı yönlere düzensiz hareket eden, arada bir suya dalıp kaybolan sonra tekrar yüzeye çıkan, dinlenmeyen bir böcek, ikincisi, bir maynun cinsinin erkeği, üçüncü anlamı ise tüysüz kurt anlamıdır. İlk iki anlamın klinik tabloya daha uygun düşüğünü de belirtmektedir.

⁴⁰⁵İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 111.

⁴⁰⁶İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 111.

uğraması esasına dayanmaktadır. Tekraren denenerek aynı sonuçların alınması ile sevgilinin adı tespit edilebilmektedir. Daha sonra sevgilinin adıyla birlikte yollar, haneler, meslekler, zanaatlar, soylar, memleketlerin anılması sırasında nabızın aynı isimlerde aynı değişiklikleri göstermesi ile sevgilinin adı, yöntemi, mesleği ve kendisini tanınmış olacaktır. İbn Sînâ daha önce deneyip fayda sağlayacak bilgiler edindiğini ifade ettiği bu yöntemin sonunda başka bir çare bulunmaması durumunda din ve hukukun uygun gördüğü şekilde kavuşmaları gerçekleştirildiğinde sağlıklarına, eski güç ve yapılarına geri döndüklerini belirtir. Âşık olan kişinin, şiddetli aşkın oluşturduğu güç kaybı sebebiyle çektiği ağır kronik hastalıklar ve geçirdikleri uzun ateşli nöbetler sonucu gelişen ileri düzeydeki solgunluğun, maşukuna kavuşacağını hissetmesiyle birlikte geçip hızlıca sağlıklarına eski güç ve yapısına kavuşmasını kendisini şaşırttığını belirten İbn Sînâ, bu olay için, doğanın (insan doğasının) psikolojik (nefsânî) kuruntulara itaat ettiğinin kanıtı olarak gördüğünü not etmektedir.⁴⁰⁷

5.4.12. Kâbus

İbn Sînâ kâbusu, uykuya girdiğinde insanın üzerine çöken, onu sıkan, soluğunu kesen ağır bir hayalin (ya da bir gölgenin) varlığını hissetmesiyle ses ve hareketinin kesilmesi, hava yollarının tıkanması ve boğulmak üzere olduğu bir durumda iken hayalin onu bırakması ile bir anda kendine gelmesi şeklinde tanımlamaktadır. Kâbusun sara, inme veya maninin öncüsü olabileceğini belirtmektedir.

İbn Sînâ'ya göre kâbusun nedeni maddi olmayan başka sebepler değilse çoğunlukla demevi, balgami veya sevdevi yoğun bir madde buharının beyne yükselmesi sonucu oluşmaktadır. Uyanıklığın durgunlaştığı buharların çözüldüğü bir durumda iken bir hamlede gelen bu buhar ile daha önce belirtilen ilkelere uygun olarak her hıta uygun belirtiler ortaya çıkmakta ve her hıta kendine ait rengiyle hayal edilmektedir.

Bazen kâbusun etkeni uyku sırasında başın maruz kaldığı soğukluk nedeniyle olabilmektedir. Beynin sıcaklığı veya mizaç bozukluğunun olması durumunda,

⁴⁰⁷İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 2, s. 111.

soğukluk beyni sıkmakta, yoğunlaştırmakta ve onu kasarak hayaller görmesine sebep olmaktadır.⁴⁰⁸



⁴⁰⁸ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*, c. 2, s. 117-118.

SONUÇ

Günlük hayatta huy ve yaratılış anlamıyla kullanılan mizaç kavramının hem felsefi hem de tıbbi boyutlar taşıması nedeniyle her iki alanın ilgi ve araştırma konusudur. İnsan, içinde yaşadığı kâinattan farklı yapıya sahip olamayacağı, insan ve kâinatın aynı unsurlar, aynı ilke ve yasaların eseri olduğu gerçeğine dayanarak, sadece mizaç konusunda değil, insanın konu edildiği her alanda tıp ve felsefe birlikteliği bir zorunluluk halini almıştır.

İbn Sînâ'nın "zıt nitelikli iki unsurun daha geniş temas için en küçük parçacıklar halinde birbirlerinin niteliklerini kırarak ortak bir nitelik kazanması" ifadesi ile tanımladığı mizaç kavramının, bugünkü günlük anlamından çok daha geniş ve daha temel bir anlam taşıdığı görülmektedir. Tabiat âleminde bileşenler arasındaki fiil ve infial denen etkileşim ile gerçekleşen tüm oluşumlarda her bileşen ortalamaya yakın, ancak bileşenlerin her biri ilk doğasından farklı bir doğa ve ilk sûretinden farklı bir sûret ortaya çıkmaktadır. Böylece uygun mizaçların gerçekleşmesi sonucu tabiat âlemindeki cansız ve canlı varlıkların tüm özelliklerini belirleyen etken olduğu içerik ve anlamıyla mizaç kavramının önemi daha net ortaya çıkmaktadır.

Var oluşunun kaynağının arayışında olan insan, kendi gizemini kâinatın anlaşılmasıyla çözebileceğine olan inancı nedeniyle kâinatın keşfini kendi keşfine öncelemiştir. Mitolojik izahlardan ayrı, felsefi ve akla dayalı bir izah olarak kâinatın kaynağını temel unsur arkheye dayandırma düşüncesi, tek unsur düşüncesiyle Thales ile başlamış, felsefi düşünce silsilesi sonrasında Empedokles ile dört unsurlu bir duruma gelmiştir. Empedokles ateş, hava, su ve toprak olarak ortaya koyduğu dört unsura karşılık bedende kan, safra, kara safra ve balgam şeklinde dört sıvı olarak karşılıkları belirlemiştir. Tıp sanatını, büyücülük ve kâhinlik nesnesi olmaktan kurtarması nedeniyle tıbbın babası kabul edilen Hipokrat, akla dayalı ve o dönem için bilimsel kabul edilebilen dört hılt ve mizaçların oluşumunu temel alan bir tıp sisteminin temelini atmıştır. Hipokrat tarafından kurulan daha sonra da Galen tarafından kaybolması engellenen ve sistemleştirilen mizaç kuramına dayalı tıp, İbn Sînâ tarafından mükemmelleştirilmiştir. İbn Sînâ'nın temsil ettiği ve zirve olduğu

Hipokratik mizaç kuramının Yunan felsefe ve tıbbında sistemleştirildiği tarihten yüzlerce yıl önce, Hint ve Çin medeniyetlerinde benzer mizaç düşünceleri olduğu görülmektedir. Ancak, Doğu medeniyetlerindeki mizaç kavramı, o medeniyetlerin kültür ve inançlarının tartışmaya kapalı bir ögesi olarak hala varlığını devam ettirmektedir.

İbn Sînâ'ya göre, ilk varlıktan sudûr ile ay altı âlemine varan düşüşü, imtizaçlardan oluşan yeni mizaçlarla bir yükseliş izlemektedir. İbn Sînâ sisteminde tabiat âlemindeki cansız ve canlı bütün varlıklar ancak kendilerine özgü mizaçlarla var olabilmektedir, canlı varlıklardaki tür, cins ve birey düzeyindeki bütün farklılıklar onların oluşumundaki mizacın gerektirdiği farklılıklardır. Aynı şekilde canlılara hareket ve işlev gücü veren nefis de sahip oldukları mizacın dengesi sonucudur. İbn Sînâ'nın bitkisel, hayvansal ve insani olarak üç kategoriye ayırdığı nefisler arasındaki seviye farkını da mizaçlarındaki itidal derecesinde göre belirlenmektedir. İmtizaçlarla kesintisiz oluşumu devam eden yeni mizaçların hak ettikleri sûret ve yetilerin kazanımı da süreklidir. Sönmeyen ışık kaynağı gibi bir kaynaktan Feyz olan sûret ve yetilerden faydalanma derecesini de görüntünün kalitesini belirleyen göz keskinliği gibi mizaçlardaki itidal belirlemektedir. Nefis oluşturan birinci düzeydeki mizaç hem fiziksel özellikleri belirleyen genetik materyal hem de biyolojik canlılığı kazandırmaktadır. Daha mutedil Mizaçların gerçekleştirilmesi ile de canlılığa ilave olarak idrak, hareket ve akıl yetilerine sahip nefisler elde edilebilmektedir.

İbn Sînâ'ya göre mizaç, iklim, hane, besin, hayat düzeni ve benzeri dış etkenlerin ile ruhsal durumlar ve yaşam evrelerindeki dönüşümler gibi iç etkenlerin bedende oluşturduğu yeni durumlara uygun adaptasyon sağlayarak bireyi korumaktadır. Hem iç hem dış ortam ve koşullardaki değişkenliğin sürekliliğine bağlı olarak insan mizaçsal uyumu sağlamak üzere her an farklı bir yönelime zorlanmakta, sürekli devinim ve değişim yaşamaktadır. Mizacın değişen ortam ve koşullara bağlı olarak sürekli denge yakalama hareketliliği içinde olması nedeniyle İbn Sînâ "mizacın mutlak dengede olmasının imkânsızlığı" sonucuna varmaktadır. Böylece mutedil mizaç kavramı "alt ve üst sınırları içinde kalan, mutlak dengeye en yakın olan" mizacı tanımlamaktadır.

İbn Sînâ, canlılık, tür ve organlara kadar indirgeyerek, mutlak itidale yakınlık esasına göre sekiz kategoride derecelendirmektedir. Mizacı bakımından itidale en yakın tür insan, insan türünün itidale en yakın olanları ise Ekvator bölgesinin sakinleri, yaş bakımından itidale en yakın yaş ise gençlik çağı olmaktadır. Dört hıltın gerektiği miktar ve oranda dengede olması sonucu bireyin mizacıitidalde olmakta, hıltlardan birinin baskınlığı ise bireyin sağlığını, görünüşünü, isteklerini ve rüyalarını etkileyen fizyolojik ve psikolojik tezahürleri olmaktadır.

İbn Sînâ hayvani nefis ile sahip olduğumuz hareket yetisinin mekanizmasının güdüyü sağlayan ve uygulayan olarak iki etkenle işlevsel hale geldiğini açıklamaktadır. Uygulayıcı etken hareket kasların kasılması ve gevşemesi neticesinde oluşan yaklaşırma (fleksiyon) ve uzaklaşırma (ekstansiyon) ile hareketi sağlarken, güdüleyici etken de arzu ve öfke olan zıt yönelimli motivasyonlarla hareket başlatılmaktadır.

İdrak ise bugün beş duyu olarak bilinen dış idrak yetisi ile beş yetiden meydana gelen iç idrak yetilerinden oluşmaktadır. Bütün duylardan gelen verilerin iletilerek senkronize edildiği ortak duyu, ortak duyuda oluşan imgenin algı bittikten sonra da kalmasını sağlayan hayal, hayaldeki imgeleri birleştirip ayrıştırarak kurgu yapan mütehayyile, algılanan nesne ile ilgili anlam ve kanaat geliştiren vehm ve imgelerin anlamlarını ve onlarla ilgili kanaatlerin saklandığı hafıza kuvvetlerinden oluşmaktadır.

Her üç nefis aynı varlıktan feyz olsa da bitkisel ve hayvani nefis ancak bedenle birlikte varlığını sürdürebilmektedir. Vâhibu'l-kuvâ'dan aldığı feyz ile hıltların buharımsı yapılarının imtizacıyla kalpte oluşan ruh, kalpten damarlar ve sinirler aracılığıyla bütün bedene akmakta, bedenle kurduğu girift, iç içe ve kuvvetli ilişki sonucu canlı bedenden bağımsız olması, beden de ondan bağımsız canlı olması mümkün değildir. Dolayısıyla heyecan, sevinç, korku ve keder gibi bütün ruhsal hadise ve duygulanımların nabız, bulantı, ten rengi ve baygınlık gibi bedensel, fizyolojik yansımaları olmaktadır. Bedenin fizyolojik durumunu değiştiren hastalık, açlık, yorgunlu gibi olaylar da bireyin ruhsal ve zihinsel yapısını etkilemekte ve değiştirmektedir.

İbn Sînâ'ya göre, birçok duygu hatta karakterin mizacın soğukluk, sıcaklık, nemlilik ve kuruluşuna bağlı olarak değişebildiğini, kalp ve kanın da ruhsal olaylara etkileri olduğunu ifade ederek mizacın etkin rolünü vurgulamaktadır. Bireyin ruhsal yapısı ile yakından alakalı olan mizaç, ruhsal olaylarda hem etkilenen hem de etkileyen bir rol oynayabilmektedir.

Bitkisel, hayvani ve insani nefsin her üçü de aynı varlıktan feyzinden olmakla birlikte, insani nefsin aksine, bitkisel ve hayvani nefis bedene mahkûmdur, bedenden bağımsız olamayacak kadar da iç içedir. Dolayısıyla bedenle ilişkisi yönünden nefis bedenle birlikteliği zorunlu olan ile olmayan şeklinde bir tasnif yapılması da mümkündür. Bu ayırımında önemli bir hususu vurgulamak gerekmektedir, insanın beden ve nefis olarak iki boyutlu olduğu şeklindeki ifadelerde bitkisel ve hayvani nefis bedenle birlikte ele alınmaktadır, çünkü onların yokluğunda beden, cansız bir cisim durumundadır. Bedene zorunlu olmayan nefis olan akıl da bitkisel ve hayvani nefis gibi ulvî âlemden taşarak kalbe yerleşmektedir. Ancak varlıkça bedene ihtiyacı olmadığı gibi, beden ölmesiyle de yok olmamaktadır.

Dolayısıyla insan haricindeki canlılarda nefsin bedenle olan zorunlu birlikteliği ile canlının, türün ve bireyin doğası oluşmaktadır. Kuşların yüzememesi, balıkların uçamaması gibi sınırlılıklar bedensel imkânsızlıkların oluşturduğu sınırlılıklardır ve nefisleri de bedene zorunlu olması ve bağımsız olamaması nedeniyle beden çizdiği sınırları aşamazlar. Bazı canlıların doğalarına aykırı yaptığını zannettiğimiz eylemler ise eğitilerek kazandırılan alışkanlıklar sonucudur ve yine de doğalarının imkân verdiği özgürlük nispetindedir, asla doğalarını aşamazlar.

İnsanın doğasının sınırlarını aşma kudreti bedene bağımlı olmayan (nâtık nefsin) aklın varlığıyla kazanılmaktadır. Erdemlilik gibi bazı nitelikler akli niteliklerdir ve nâtık olmayanlarda bulunamaz, bu bakımdan insan veya hayvanların, akla dayanmayan alışkanlık ile geliştirilen davranışları erdem kabul edilmemesi gerekmektedir. Sirklerde hayvanların eğitim ile belli davranış kalıplarını öğrenmesi ve göstermesi akli yeti sonucu olmadığından erdem değildir. Eğitimle alışkanlık kazandırılarak iyi ve kötü huy anlamında ahlak kazandırılması mümkünse de erdemli ahlakın kazanılması sadece akılla mümkün olabilmektedir. İbn Sînâ, erdemliliğin tek kökeninin akıl olduğunu savunmakta, erdemli ahlakın ancak bedenden bağımsız

akılla mümkün olabileceğini, aklın bedene uyması durumunda ise kötü ahlak meydana geldiğini belirtmektedir.

Bedenin bir organı olan kalpte yerleşmesine rağmen insani nefsin bedenden bağımsız olabilmesi, maddeden dolayısıyla bedenden soyutlama yetisine sahip nazari akıl sayesinde gerçekleşmektedir. Teorik akıl soyutlama yapabildiği oranda özgürlük ve bedeni kendine tabi kıldığı oranda da erdemlilik kazandırmaktadır. Maddeden soyutlama yeti potansiyeline sahip nazari aklın belirginleşeceği bedensel davranışları ancak uygulamalı akıl aracılığıyla gerçekleştirebilmektedir. Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre uygulamalı aklın biri bedene bakan diğeri ise nazari akla bakan iki yönü bulunmaktadır. Uygulamalı aklın, nazari akla yönelmesi ve bedeni bu akla yönlendirmesi durumunda nefis yücelmekte ve erdemlilik hâsıl olmaktadır. Ters olarak da uygulamalı aklın bedene yönelerek nazari aklın yetkinliğini kırması durumunda da nefis yüceliğini yitirmekte ve rezil ahlak meydana gelmektedir.

İbn Sînâ felsefesinde mizaç nefis ilişkisinin konu edinildiği bu çalışmada itidal düzeyi ile mizacın cansız ve canlı varlıkların oluşumunda ve özelliklerinin belirlenmesindeki etkinliği ve belirleyiciliğini konu edinilmiştir. Çalışmamızın ana hedefi olan insan düzeyindeki mizaç nefis ilişkisi, başka bir ifade ile beden ruh ilişkisi ise İbn Sînâ'da psikofizyoloji başlığı altında ele alınmıştır. Burada mizaç aracılığıyla gerçekleşen hem ruhsal durumların bedensel yansımalarını, hem de bedensel olayların ruhsal sonuçlarını İbn Sînâ'dan psikolojik ve klinik örnekler aktararak tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada mizacın etkinlik ve belirleyiciliği ile ilgili olarak İbn Sînâ'ya göre, mizacın hem cansız hem de canlı varlıkların niteliğini belirlediğini; cansızlıktan canlılığa, canlılıktan hayvanlığa, hayvanlıktan da insaniliğe terfi nedeninin nizaç olduğunu; türsel, sınıfsal ve bireysel farklılıkların nedeni de mizaç farklılıklarına dayandığını ortaya koymaktadır. İbn Sînâ mizacı, cinsiyeti ve bireylerin doğuştan gelen boy, göz, saç gibi bütün bireysel bütün fiziksel özellikleri belirleyen genetik faktör, bedenin maruz kaldığı iç ve dış faktörlerin etkilerini bertaraf eden, değişen koşullara bireyin adaptasyonunu sağlayan homeostatik denge merkezi konumuna yerleştirmektedir. İbn Sînâ'ya göre mizaç, bazen dış idrak ve iç idrak yetilerini ve bu yetilerin duygu ve psikolojik durumlarla olan ilişkisini düzenleyen limbik sistem,

bazen de duyu ile tepkisellik arası ilişkisiyle otonom sinir sistemi konumuna da yerleştirmektedir.

Mizacın İnsani nefis ile ilişkisini İbn Sînâ'da psikofizyoloji başlığı altındaki bölümde ruhsal yapının mizaca, mizacın psikolojik yapıya, duygu, tutum ve davranışlara etkisi ele alınmıştır. İbn Sînâ'dan mizaç insani nefis etkileşimine bağlı olarak duyu, duygu ve davranışlarda sorun oluşturan rahatsızlıkların bazılarını duygulanım, bazılarını hastalık bazılarını da kişilik bozukluğu düzeyinde ele almaktadır. Aktarılan örneklerden mizaç bireyin duygularını, zekâsını, tutum ve yönelimini, davranış ve karakterini özetle doğasını oluşturan temel etken konumundadır.

Bu durumda mizaç açısından bakıldığında bireysel irade, sorumluluk ve özgürlük birer sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireysel düşünce ve davranışların türsel ya da bireysel aşılama zorlaması ile mi yoksa özgür irade ile gerçekleştiği ikilemi ahlak, adalet, estetik ve muafiyet boyutları bakımından ciddi sorunsallara kapıyı aralamaktadır.

Bir yönü ile genetiksel aktarımla doğuştan gelen bireyin fiziksel özelliklerini belirleyen mizaç, diğer yönü ile bireyin huy ve karakterini, iyilik ya da kötülüğe yatkın doğasını da belirleyip oluşturmaktadır. Bu durumda mizaç, ahlakında belirleyicisi olması nedeniyle rezil veya erdemli huy ve davranışların iradiliği boşa düşmekte, iradi olmayan eylemlerin de sorumluluğu konusunda da bir sorunsal oluşmaktadır.

Bireyin yönelim, zekâve yatkınlığını da Mizacın oluşturduğu doğa ile belirlendiğine göre, bireylerdeki duygusallık, ruhsal tepkisellik ve estetik anlayış farklılıklarının nedeni de olmaktadır. Bu durumda eğitim ve sanat alanındaki ilgi, yönelim ve yatkınlığa bağlı başarının etkeni olarak da tartışma konusudur.

İbn Sînâ'ya göre, ruhsal durumlar beden mizacını değiştirdiği ve bedenden soyut olamadığı gibi, beden mizacının değişmesi de nefsi etkilemekte ve değişimin özelliklerine bağlı olarak psikolojik tepki ve ruhsal yapı oluşturmaktadır. bu etkileşime bağlı olarak bazı mizaçlar öfkeye, bazı mizaçlar da şehvete yatkınlık oluşmaktadır. Bazı mizaçlar ise korku ve korkaklık öncülü olmaktadır. bazı

insanların karakteri kızgınlığa eğilimli ve hızlı öfkeli, bazı insanların korkaklık karakterleri gereği sürekli panik ve korku halinde yaşamaları da mizaçlarının oluşturduğu doğa sonucudur.⁴⁰⁹ Kızgınlık, karamsarlık, iyimserlik, korkaklık, saldırganlık ve pasif kişilik gibi özelliklerin tıpkı bedensel hastalıklar gibi mizaca bağlı oluşması (bireyin hastalıktan sorumlu tutulmadığı gibi) insanın suçluluk ve masumiyetin iradiliği bakımından adalet kavramı sorunsalı ortaya çıkmaktadır.

Mizaç kaynaklı hastalık ve ağrılarda olduğu gibi bedensel yapı ve olgulara etkisi olmayan insan bilinç ve iradesinin egemenliği, insanın karakterini değiştirme kudretine de sahip olmaması durumunda insanın isteklendirilmesi de anlamını yitirmektedir. Ağrı-irade ilişkisizliğine dayanarak bedensel cezaların ve acı verici bedensel perhizlerin akla dayalı erdemli karakterin oluşumundaki etkisi de tartışma konusu olmaktadır.

İnsani nefsin başladığı sınırın öncesinde sadece eğitim ile iyi alışkanlıklar edinildiği, aklın var olduğu insani sınırın ötesinde ise akla dayalı erdemliliğin gerçekleşebileceğine ve erdemliliğin ancak bedene zorunlu olmayan akılla mümkün olabileceğine göre, bedene zorunlu (bitkisel ve hayvani) nefsin sınırlarının nerede aşılacağı, kök insan sınırının nereden başladığının bilinmesi önemlidir.

Beden ruh ilişkisini, dolayısıyla da bireydeki karakterin bedensel uzantılarının açıklandığı mizaç kuramı, feraset ilmüne de kapı aralayan ve mantıksal zeminini izah eden bir konumdur.

Mizaç, insanın bilinç alanına girmeyen düşüncelerini, rüya ve hayal gibi ruhsal dünyasını da şekillendirmektedir. İnsan kendine egemen olan üzüntü, merak ve düşünceleri bilinçli iradesi ile engelleyemediğine ve kontrol altına alamadığına göre bilinç dediğimiz yetinin beden ve ruhsal yapı üzerine egemen veya etkin olduğu inancını tartışmalı bir duruma sokmaktadır.

⁴⁰⁹İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 174.

KAYNAKÇA

- Aksu, İbrahim. *İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç Kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012. (Yüksek Lisans Tezi),
- Al-Yâsîn, Cafer; *Dirâsetün Tahlîliyyetün li-hayâti İbn Sînâ vefikrihu'l-felsefiy*, Kitâbu'l Endülüs li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut, 1984.
- Aster, Ernst; *İlkçağ ve Ortaçağ Felesefe Tarihi*, Çev, Vural Okur, İm Yayın Tasarım, İstanbul, 2005.
- Âşûr, Saîd Abdulfettâh, Sa'd Zağlûl Abdulhamîd, ve El-İbâdî Ahmed Muhtâr; *Dirâsâtün fî Tarihi'l-Hadâra el-İslâmiyye el-'Arabiyye*, Dâru'l-Ma'rife el-Câmi'iyye, Kahire, 1996.
- Ball, Philip; *El-Anâsır*, Düz. Hâni Fethî Süleymân, Çev. Ahmed Şekl, Müesseset Hindâvi li't-Ta'lîm ve's-Sakâfa, Kahire, 2016.
- Bayat, Ali Haydar; *Tıp Tarihi*, Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, İstanbul, 2010.
- Bedevî, Abdurrahmân; *Rabî'ul-Fikr el-Yûnânî*. Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, Kahire, 1942.
- Brock, Arthur John; *Galen On The Natural Faculties*, William Heinemann Ltd, Londra, 1952.
- Cevizci, Ahmet; *Felsefe Sözlüğü*. Say Yayınları, İstanbul, 2017.
- Conticelli, Valentina, ve Mino, Gabriele; “Mikrokozmos'tan Makrokozmos'a Kan'ın Öyküsü”, Çev. Ali Kaftan, *Cogito Dergisi*, Düz. E. Efe Çakmak, Yapı Kredi Yayınları, 2003 Güz, Sayı: 37, s. 108-132.
- Durant, Will; *Kıssatu'l-Hadâra*, Cilt 3/42, Çev. Zeki Necîb Mahmûd, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1988.
- Durant, Will; *Kıssatu'l-Hadâra*, Cilt 7/42, Çev. Muhammed Bedrân, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1988.
- ed-Dâye, Fâyiz; *Mu'cemu'l-Mustalahât el-İlmiyye el-'Arabiyye*, Dâru'l-Fikr, Şam, 1990.
- Ekmekçi, Perihan Elif; “3.000 Yıl Öncesinden Günümüze Geleneksel Çin Tıbbı; Tarihi, Bugünü ve Geleceği”, *Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Dergisi*, Sayı 3, 2018, s.132-140.

- el-Cürçânî, Ali B. Muhammed B. Ali; *Kitâbu't-Ta'rifât*. Thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'd-Deyyân li't-Turâs, Kahire, Tsz.
- el-Fîrûzabâdî, Mecdeddîn; *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2008.
- el-Hifnî, Abdulmun'im; *el-Mu'cemu's-Şâmil li-Mustalahâti'l-Felsefe*, Mektebet Medbûlî, Kahire, 2000.
- el-Kefevî, Ebul-Baka' Eyyûb Bin Musâ e-Hüseynî; *el-Külliyât Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furûk el-Luğaviyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998.
- el-Kıfî, Cemâleddîn Ebil-Hasan Ali bin Yûsuf; *İhbâru'l Ulemâ' bi-Ahbâri'l Hukemâ'*, Thk. İbrâhim Şemseddîn, Menşûrât Muhammed Ali Baydûn, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- es-Sircânî, Râğıb; *Kıssatu'l-Ulûmi't-Tıbbiyye fi'l-Hadâra el-İslâmiyye*, Müesseset İkra' li'n-Neşr ve't-Tevzî' ve't-Terceme, Kahire, 2009.
- Ertekin, Cumhur; *Tıbbın Öyküsü*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2020.
- et-Tehvânî, Muhammed Ali; *Mevsuat Keşşâfu İstilâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, Thk. Refik el-'Acem ve Ali Dahrûc, Mektebetu Lübnan Nâşirûn, Beyrut, 1996.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî; *Tâcu'l Arûs min Cevâhiri'l Kâmûs*, Düz. Hüseyin Nassâr, Cilt 6/43, Matba'atu Hukümetil Kuveyt, Kuveyt, 1969.
- Friedell, Egon; *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, Çev. Necati Aça, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.
- Galyüncî, Bol; *Kutûfun min Târîhi't-Tıb*, Daru'l-Ma'ârif, Kahire, 1987.
- İbn Ebi Usaybia, Muvaffakuddîn; *Uyûnu'l Enbâ' fi Tabakâti'l-Etibbâ'*, Thk. Nizâr Rida, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, Tsz.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn; *Lisânü'l-'Arab*, Thk. Muhammed Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasballah ve Hâşim Muhammed eş-Şâzilî, Daru'l-Ma'ârif, Kahire, Tsz.
- İbn Sînâ, Ebu Ali Elhüseyn; “Ahvâlü'n-nefs”, *Ahvâlü'n-nefs* içinde, yazar Ebu Ali Elhüseyn İbn Sînâ, Thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Dar Byblion, Paris, 2007.
- _____ ; “el-Ef'âl vel-İnfi'âlât” *eş-Şifâ' et-Tabîiyât* içinde, Thk. İbrahim Medkûr ve Mahmûd Kâsım, Menşûrât Ayetullah el-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, Kum, 2012.

_____ ; “el-Hayevân”, *eş-Şifâ’ et-Tabîiyat* içinde, Thk. İbrahim Medkûr, Abdulhalîm Muntasır, Saîd Zâyed ve Abdullah İsmâîl, Menşûrât Mektebet Ayetullah el-Uzmâ el-Mar’aşî en-Necefî, Kum, H.1406.

_____ ; *el’İşârât vet’Tenbihât*, Thk. Müctebâ Ez’zârî’î, Müesseset Bostân li’l-Kitâb, Kum, H.1434.

_____ ; *el-Kânûn fi’t-Tıb*, Thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvi, 3 cilt, Menşûrât Muhammed Ali Baydûn, Dâru’l Kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1999.

_____ ; “el-Kevn ve’l-Fesâd”, *eş-Şifâ’ et-Tabîyyât* içinde, Thk. İbrahim Medkûr ve Mahmûd Kâsım, Menşûrât Mektebet Ayetullah el-Uzmâ el-Mar’aşî en-Necefî, Kum, 2012.

_____ ; “el-Ma’âdin ve’l-Asâru’l-Ulviyye”, *eş-Şifâ’ et-Tabîyyat* içinde, Thk. İbrahim Medkûr, Abdulhalîm Muntasır, Saîd Zâyed ve Abdullah İsmâîl, Menşûrât Mektebet Ayetullah el-Uzmâ el-Mar’aşî en-Necefî, Kum, H.1404.

_____ ; “en-Nefs”, *eş-şifâ’ et-Tabîyyat* içinde, Thk. İbrahim Medkûr, Corc Kanavâtî ve Saîd Zâyed, Menşûrât Mektebet Ayetullah el-Uzmâ el-Mar’aşî en-Necefî, Kum, H.1406.

_____ ; *et-Ta’likât*, Thk. Abdurrahmân Bedevî, ed-Dâru’l-İslâmiyye li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, Beyrut, Tsz.

_____ ; *Kitâbu’n-Necâfi’l-Hikme’l-Mantikiyye ve’t-Tabî’a el-İlâhiyye*, Matba’atu’s-Sa’âde, Mısır, H.1331.

_____ ; “Mebhas ‘ani’l-Kuva en-Nefsâniyye”, *Ahvâlü’n-Nefs* içinde, Thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Dâru İhyâi’l-kütüb el-’Arabiyye, Kahire, 1952.

_____ ; “Risâletün fi’l-Ecrâm el-Ulviyye”, *Tis’u Resâil fi’l-Hikme ve’t-Tabîyyat* içinde, Dâru’l-’Arab li’l-Bustânî, Kahire, Tsz.

_____ ; “Risâletün fi’l-Edviye el-Kalbiyye”, *Min Müellefât İbn Sînâ et-Tıbbiyye* içinde, Düz. Muhammed Züheyr el-Bâbâ, Ma’had et-Turâs el-İlmî el-’Arabî, Suriye, 1984.

_____ ; “Risâletün fi’l-Hudûd”, *Tis’u Resâil fi’l-Hikme vet-Tabîyyat* içinde, Dâru’l-’Arab li’l-Bustânî, Kahire, Tsz.

_____ ; *Uyûnu’l-Hikme*, Thk. Abdurrahmân Bedevî, Dâr’ul-Kalem, Beyrut, 1980.

Karam, Yûsuf; *Târihu’l-Felsefe el-Yûnâniyye*, Muesseset Hindâvi li’t-Ta’lîm ve’s-Sakâfa, Kahire, 2012.

- Keklik, Nihat; *Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1996.
- Kurul; *Harrison İç Hastalıkları Prensipleri*, Editörler: Eugene Braunwald ve Ark., Çeviri Editörü: Yahya Sağlıker, Nobel Tıp Kitabevleri, 2004.
- Mâdî, Mahmûd; *fi Felsefeti İbn Sînâ Tahlîl ve Nakd*, Dâru'd-Da've, Kahire, 1997.
- Magner, Lois N.; *A History of Medicine*, Taylor & Francis Group, Boca Raton, 2005.
- Medkûr, İbrahîm; “eş-Şifâ’ et-Tabîyyat 2. Cilt Mukaddimesi”, *eş-Şifâ’ et-Tabîyyat 2. Cilt* içinde, yazar İbn Sînâ, Menşûrât Ayetullah el-Uzmâ el-Mar’âşî en-Necefî, Kum, 2012.
- _____; *fi'l-Felsefe el-İslâmiyye*, Dâru İhyâ'il-Kütüb el-'Arabiyye, Kahire, 1947.
- Miller, Lighte ve Miller, Bryan; *Ayurveda & Aromaterapi*, Çev. Saime Önce, Platform Bilim Teknik Yayınevi, İstanbul, 2001.
- Müennis, Hüseyin; *Atlasu Târîhi'l-İslâm*, Ez-Zahrâ' li'l-İ'lâmi'l-'Arabî, Kahire, 1987.
- Necâtî, Muhammed Osmân; *el-İdrâku'l-Hissî İnde İbn Sînâ*, Dâruş-Şurûk, Kahire, 2005.
- Platon; *Timaios*. Çev. Erol Güney ve Lütfi Ay, Cumhuriyet Dünya Klasikleri Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 2001.
- Sadeghi, Sajjad; Ghaffari, Farzaneh; Heydarirad, Ghazaleh; ve Alizade, Mehdi; “Galen's place in Avicenna's The Canon of Medicine: respect. confirmatin and critisism” *Journal of Integrative Medicine*, Cilt 18, Sayı 1, 2020, Sayfa: 21-25.
- Salîba, Cemîl; *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, Dâru'l-Kitâb el-Lübnânî, Beyrut, 1982.
- Salıya, Derya Aybakan; “Plotinos'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı 26, 2019, s. 143-157.
- Schiffeler, John Wm.; “Çin Halk Tıbbının Kökeni” Çev. Kübra Yıldız Altın, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı 6, 2015, s.114-125.
- Sillamy, Norbert; *el-Mu'cemu'l-Mevsûî fi İlmi'n-Nefs*, Çev. Vecîh As'ad, Menşûrât Vizâret es-Sakâfa, Şam, 2001.

Subhî, Ahmed Mahmûd ve Zeydân, Mahmûd Fehmi; *fi Felsefeti't-Tıb, Dâru'n-Nahda'l-'Arabiyye*, Beyrut, 1993,

Şihâb, Muhammed Yûsuf; *Kitâbu't-Tıb es-Sînî er-Rûh, el-'Akl, el-Cesed*. Reşâd Bars, Beyrut, 2005.

Tarâbîşî, Corc; *Mu'cemu'l-Felâsife, Dâru't-Talî'a li't-Tibâ'a ve'n-Naşr*, Beyrut, 2006.

Timuçin, Afşar; *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2004.

Tokadî, Mustafa Efendi; *Tahbizü'l Mathûn*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2018.

Umar, Ahmed Muhtâr; *Mu'cemu'l-Luğa'l-'Arabiyye el-Muâsıra, Âlemu'l Kitâb*, Kahire, 2008.

Yalman, Hakan; *Alternatif Tıp Yöntemleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.

Almaany, (Erişim tarihi: Şubat 4, 2021).

<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B2%D8%A7%D8%AC/>