T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SİNA'DA ORGANİZMA VE CANLILIK

Yüksek Lisans Tezi

MERVE KAYA ÖZDEMİR

İSTANBUL, 2023

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SİNA'DA ORGANİZMA VE CANLILIK

Yüksek Lisans Tezi

MERVE KAYA ÖZDEMİR

Danışman: PROF. DR. İLHAN KUTLUER

İSTANBUL, 2023

ÖZET

İBN SÎNÂ'DA ORGANİZMA VE CANLILIK

Bu çalışmada İbn Sînâ'nın organizma ve canlılık üzerine serdettiği görüşler incelenmiştir. Bu bağlamda ilk olarak İbn Sînâ'nın biyoloji perspektifine etki eden isimlerin biyoloji literatüründe nerede durduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın biyoloji, zooloji, anatomi ve fizyoloji alanlarında yaptığı çalışmalarda döneminin iddialı şahsiyetleri Aristoteles ve Galen tesiri açıkça gözlenmiştir. Söz konusu tesir onun biyoloji alanında yazmış olduğu *Kitâbü'l-Hayevân* ve *el-Kânûn fi't-tıbb* adlı eserlerinde canlılara dair görüşlerini şekillendirmiştir. İbn Sînâ, organizmayı "el-cismu't-tabi'î el-âli" olarak tanımlamıştır. Ona göre, organizma üreme ile başlar daha sonra bu süreci organların oluşumu takip eder ve sonucunda organizma oluşur. Organizmanın canlılığı nasıl elde ettiği sorusuna ise İbn Sînâ'nın cevabı nefs olmuştur. Zıt unsurlardan meydana gelen belli bir mizaç üzerine feyz olan nefs, ruhu aleti olarak kullanarak bedende hayati fiiller ortaya çıkarmaktadır. Bu anlamda İbn Sînâ biyolojisinde organizma için mizaç maddi bir itidalliği, ruh nefsani güçleri ulaştıran bir organı ve nefs ise organizmada zuhur eden canlılığın illetine karşılık gelmektedir. İbn Sînâ nefs elde ettiği fonksiyonlar sebebiyle de bitkisel, hayvânî ve İnsâni olmak üzere üç bölüme ayırmıştır. Beslenme, büyüme ve üreme kuvvelerine sahip olan bitkisel; belirli idrak güçlerine ek olarak (Duyu, hayal, vehim idraki…) hayvânî; söz konusu tüm kuvvelere ek olarak ise akıl ve ihtiyari harekete sahip olması bakımından İnsâni olmak üzere üç kısımdır. İbn Sînâ biyolojisinde dışarıdan feyz yoluyla alımlanıp organizmaya canlılık veren nefs, onu vitalist olarak adlandırmamız gerektiği sonucuna ulaştırmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Organizma, Canlılık, Organ, Canlı, Kitâbü'l-Hayevân, Mizaç, Ruh, Nefs.

ABSTRACT

ORGANISM AND VITALITY AT AVICENNA

In this study, Ibn Sînâ's views on organism and life were examined. In this context, firstly, it was tried to determine where the names that influenced Ibn Sînâ's biology perspective stood in the biology literature. Therefore, the influence of Aristotle and Galen, the assertive personalities of the period, was clearly observed in the studies of Avicenna in the fields of biology, zoology, anatomy and physiology. This influence shaped his views on living things in his works called Kitâbü'l-Hayevân and al-Kânûn fi't-tıbb, which he wrote in the field of biology. Ibn Sînâ defined the organism as "el-cismu't-tabi'î el-âli". According to him, the organism starts with reproduction, then this process is followed by the formation of organs and as a result the organism is formed. Avicenna's answer to the question of how the organism acquires vitality was the soul. The soul, which is an inspiration on a certain temperament consisting of opposite elements, creates vital actions in the body by using the soul as a tool. In this sense, in Avicenna biology, temperament for the organism corresponds to a material sobriety, the spirit is an organ that conveys the spiritual forces, and the soul corresponds to the disease of the vitality that occurs in the organism. Avicenna divided the soul into three parts as vegetative, animal and human due to the functions it acquired. Vegetative, which has nutritional, growth and reproductive powers; in addition to certain cognitive powers (sensation, imagination, delusional perception…) animalistic; In addition to all the aforementioned powers, it has three parts, which are human in terms of having reason and voluntary movement. In Ibn Sînâ's biology, the soul, which is received from the outside through fayz and gives vitality to the organism, led us to the conclusion that we should call it vitalist.

Keywords: Avicenna, Organism, Vitality, Organ, Living, Kitâbü'l-Hayevan, Temperament, Pneuma, Psykhe.

ÖNSÖZ

İslam düşünce geleneğini, çağları aşan öğretileriyle daha iddialı hale getiren İbn Sînâ'nın felsefi ve hekim yönüyle öne çıkmış olsa da onun biyolog olduğu unutulmamalıdır. Biyolojinin temel problemi olan organizma ve canlılık bahislerine İbn Sînâ özelinde ele almak kuşkusuz İslam felsefi geleneği içindeki biyolojik görüşlere ışık tutmaktadır. İnsanın evrendeki yerini anlaması şüphesiz kendini neliğini bilmek ve çözmekten geçmektedir. Döneminin gelişmişliğine kıyasla müthiş özverili çalışmalara imza atan İbn Sînâ'nın söz konusu sorulara verdiği cevaplar İslam felsefe-biyoloji ilişkisi için önemli bir adım olarak kabul edilmektedir. İbn Sînâ'nın organizma ve canlılığın mahiyetine dair görüşlerini incelediğimiz bu çalışmada dikkat çekmek istediğimiz nokta, İbn Sînâ'nın biyoloji felsefesine dair görüşlerini vurgulamaktır. Bu anlamda benim için son derece uzun ve yoğun geçen bu süreçte ortaya çıkan bu çalışmanın tamamlanmasında emeği geçen değerli hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkürü borç bilirim. Öncelikle beni her koşulda daha iyisi olmam için cesaretlendiren sevgili danışmanım Prof. Dr. İlhan Kutluer'e müteşekkir olduğumu ifade etmek isterim. Tez jürimde yer alan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Ali Durusoy ve Doç. Dr. Cahid Şenel'e yapıcı tenkitlerinden ve önerilerinden dolayı teşekkür ediyorum. Çocukluğumdan beri sürekli beni ilme yönelten bu yolda da beni her zaman destekleyen sevgili anneme ve babama teşekkürden daha büyük bir borcum var. Ailem oldukları ve her zaman yanımda oldukları için büyük minnet duyuyorum. Bu süreçte yoğunluk sebebiyle ilgimi esirgediğim sevgili kardeşlerime anlayışlarından dolayı teşekkür ediyorum. Beni büyüten sevgili ninem, dedem ve halam Melek'e her koşulda arkamda oldukları ve beni bugünlere getirdikleri için şükranlarımı sunuyorum. Bu süreçte nazımı çeken, desteğini hiç esirgemeyen sevgili dostum Kebire Karaoğlan'a beni inandırdığı her şey için teşekkür ediyorum. Hayatımın her alanında olduğu gibi, tez sürecimde de her aşamada yanımda olan, sabreden, anlayış gösteren sevgili eşim Selim Özdemir'e teşekkür ediyorum.

Merve Kaya Özdemir

Nisan, 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZET I
ABSTRACT II
ÖNSÖZ III
İÇİNDEKİLER IV
KISALTMALAR V
TABLOLAR LİSTESİ VI
GİRİŞ 1
I.TEZİN KONUSU VE AMACI 1
II. TEZİN KAPSAMI VE YÖNTEMİ 2
III. TEZİN ANA KAYNAKLARI VE İLGİLİ LİTERATÜR 2
BİRİNCİ BÖLÜM 5
BİYOLOJİ LİTERATÜRÜ: TARİHSEL BAKIŞ 5
1.1. Aristoteles Öncesi Biyoloji Literatürü 5
1.2. Biyoloji Literatüründe Aristoteles 7
1.3. Biyoloji Literatüründe İbn Sînâ 10
İKİNCİ BÖLÜM 16
İBN SÎNÂ'DA ORGANİZMA KAVRAMI 16
2.1. Sınıflandırma 17
2.1.1. İbn Sînâ'da Canlılar Sınıflaması 18
2.2. İbn Sînâ'da Organizma 24
2.2.1.Embriyoloji 26
2.2.2. Organların Oluşumu 33
2.2.3. Organizma 38
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 40
İBN SÎNÂ'DA CANLILIK KAVRAMI 40
3.1. Mizaç 41
3.2. Ruh 44
3.3. Nefs 48
3.3.1. Organizmanın İlk Yetkinliği: Nefs 54
3.3.2. Canlılığın Cismani Olmayan İlkesi 57
3.3.3. Nefsin Güçleri ve Organizma 59
SONUÇ 67
KAYNAKÇA 69

KISALTMALAR

a.g.e.: Adı geçen eser

bkz.: Bakınız

C.: Cilt

çev.: Çeviren

DA: De Anima (Peri Psychēs)

der.: Derleyen

DİA.:Diyanet İşleri Ansiklopedisi

GA: De Generatione Animalium

HA: Historia Animalium

krş.: Karşılaştırınız

nşr.: Neşreden

PA: De Partibus Animalium

S.: Sayı

s.: Sayfa

ss.: Sayfalar arası

thk.: Tahkik eden

terc.: Tercüme eden

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo 1. Aristoteles'in biyoloji külliyatı
Tablo 2. İbn Sînâ'nın yaşam koşullarına göre yaptığı canlılar sınıflaması
Tablo 3. Aristoteles'in kanlı-kansız canlılar tasnifi
Tablo 4. İbn Sînâ'nın kanlı-kansız canlılar tasnifi
Tablo 5. Biyoloji'de organizmanın oluşum aşamaları
Tablo 5. İbn Sînâ'nın işlevlerine göre organlar tasnifi
Tablo 6. Kadın menisine ilişkin görüşleri
Tablo 7. İbn Sînâ'nın yaşamsal gücü alıp-vermelerine göre organlar tasnifi
Tablo 8. İbn Sînâ'nın yapılarına göre organlar tasnifi
Tablo 9. İbn Sînâ'nın görevlerine göre organlar tasnifi
Tablo 10. İbn Sînâ'ya göre nefsani güçler

GİRİŞ

I.TEZİN KONUSU VE AMACI

Klasik felsefe, döneminin epistemolojik, ontolojik problemlerine cevap verdiği gibi canlının oluşumunu konu alan biyoloji biliminden de uzak değildir. Her ne kadar biyoloji bilimi 18.yy'da bu ismi almış olsa da klasik dönemde zooloji ve botanik adı altında kendine yer bulmuştur. Nitekim insanoğlu hangi dönemde yaşadığı fark etmeksizin yaşamın kökenine inme arzusunu bastıramamış, canlılığın nerede ve nasıl başladığı sorularıyla meşgul olmuşlardır. Dolayısıyla canlılık ve organizma kavramları yaşamın diğer alanlarıyla ilgili konuşabilmemiz için çözmemiz gereken kavramlardır. Bu anlamda söz konusu kavramların ne olduğunu döneminin gelişmişliğiyle açıklamaya çalışan İbn Sînâ biyolojisi çalışmamızın öznesidir. İbn Sînâ bilimsel anlamda o dönemin deneysel sınırlıklarına rağmen kendi perspektifiyle iki soruyu da cevaplandırmıştır. Buna mukabil modern biyoloji bu soruların ikincisi olan organizma hakkında belli başlı sonuçlara ulaşmış olsa da canlılık konusunda aynı şeyi söylemek mümkün olmamıştır. Organizmanın oluşum safhalarını tanımlamakla yetinen biyoloji bilimi canlılık nedir sorusu karşısında evrim temelli mekanik bir anlayış benimsemektedir. Söz konusu mekanik anlayış canlı-cansız arasında bir ayrım gözetmese de, tezimizin ana şahsiyeti olan İbn Sînâ onlarla aynı fikirde gözükmemektedir. Buna göre tezimizin temel hedefi İbn Sînâ bağlamında organizma nedir, canlı- cansız nedir ve nihayetinde canlılık nedir sorularına verilen cevaba ulaşmaktır. Söz konusu cevaplar ise onun biyoloji konulu eserlerinde gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir. Bu minvalde başvuracağımız ilk eser şüphesiz onun zooloji eseri ve *eş-Şifâ* külliyatının son kitabı olan *Kitâbü'l-Hayevân* iken ikinci önemli eser ise şöhreti sadece dönemi ile sınırlı kalmayıp uzun bir süre boyunca tıp öğrencilerinin el kitabı olan *,el-Kânûn fi't-tıbb adlı* eseridir. Bu eserler merkezinde izini sürdüğümüz biyolog İbn Sînâ kimliğinin tezin birinci bölümünde arka planını, ikinci bölümünde hem hekim hem biyolog yönünü, üçüncü bölümde ise metafizikle mezcettiği canlı bilimci yönünü keşfettik. Bu anlamda tezin birinci amacı İbn Sînâ'nın felsefi doktrinleri altında kalan ve biyolog yönünü gölgede bırakan perdeyi kaldırmaktır. Bunun yanında aslında İbn Sînâ'ya atfettiğimiz kimliklerin birbirinden çok da ayrı şeyler olmadığını, onun katkı yaptığı her alanın bütün bir resmin ayrılmaz parçaları olduğu sonucuna ulaştık. Kısaca bu çalışmanın ilk hedefi İbn Sînâ'nın hekim ve filozof kimliğine sahip olduğu kadar biyolog kimliğine de sahip olduğunu göstermektir.

Tezin birinci bölümünde İbn Sînâ öncesi biyoloji külliyatına yer verdik. Bunun için ilk olarak Aristoteles öncesi biyoloji tarihine daha sonra biyoloji külliyatında Aristoteles'in yerine değindik. Bu perspektifi çizmemizdeki amaç İbn Sînâ biyolojisinde Aristoteles etkisinin kuşkusuz önemli bir yere sahip olmasıdır.

İkinci bölümde ise hedefimiz İbn Sînâ'nın organizmayı nasıl tanımladığına eserleri üzerinden cevap vermektir. Bu anlamda faydalandığımız *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserinde organizmanın oluşum aşamalarını ele alan İbn Sînâ süreci üreme ile başlatmıştır. Üreme konusunda kadın meni problemine de değinen İbn Sînâ kadın menisini kabul etmekle Galenci; kadın menisine mentstrüal kan tanımı yapmakla da Aristotelesçi bir tutum sergilemiştir. Organizmanın oluşumu konusunda üreme aşamasının ardından organların oluşumu bahsine yer verdik. Kalbin oluşumuyla başlayan bu süreci organizmanın diğer organlarının oluşumu nihai noktada canlı organizmanın oluşumu ile noktaladık.

Tezin üçüncü ve son bölümünde ise İbn Sînâ'nın canlılık görüşüne yer verdik. Onun canlılık görüşünü daha belirgin hale getirmek adına canlılık sorusuna cevap olabilecek üç farklı yanıtı(mizaç, ruh ve nefs) ayrı ayrı ele alıp doğru sonuca ulaşmaya çalıştık. Bu tezin amacı günümüzde hala gizemini koruyan canlılık nedir sorusuna İbn Sînâ özelinde cevap vermek ve organizmanın oluşumunu ele alış şeklini değerlendirmektir.

II. TEZİN KAPSAMI VE YÖNTEMİ

Bu tezde İbn Sînâ'nın organizma ve canlılığa dair görüşleri ele alınmıştır. İbn Sînâ genel olarak filozof yönüyle akademide yer bulduğu için onun yeterince öne çıkarılmayan bir yönüyle yer vermeyi hedefledik. Bu çalışma, İbn Sînâ'nın organizma ve canlılığa dair görüşlerini hem biyolojik hem de felsefi anlamda ele almaktadır. Söz konusu tez, İbn Sînâ biyolojisinde organizmanın tanımı, muhtevası ve organizma-canlılık ilişkisini incelemektedir. Tezin ehemmiyeti de burada ortaya çıkmaktadır. Nitekim İbn Sînâ felsefi düşüncesine dair birçok çalışma bulunsa da, onun biyolojiye dair görüşleri literatürde gerektiği kadar yer bulmamıştır. Bu minvalde İbn Sînâ biyolojisine dair görüşlerin yer aldığı, onun biyolojik perspektifinin bir kısmını yansıtmayı hedefleyerek kaleme aldığımız bu tezle, literatüre katkı sunmayı amaçladık. Dolayısıyla çalışmamız İbn Sînâ'nın biyoloji üzerine telif ettiği eserlerine dayanmaktadır. İbn Sînâ'nın, konuyla ilgili açıklama yaptığı eserleri taranmış ve karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Birinci bölüm tarihsel bir akış ihtiva ettiği için ansiklopedik tarzda; ikinci bölüm İbn Sînâ'nın ilgili metinleri merkezinde; son bölüm ise canlılık konusunu problematik bir tarzda ele alınmaktadır.

III. TEZİN ANA KAYNAKLARI VE İLGİLİ LİTERATÜR

Tezin genelinde bilhassa ikinci bölümde yoğun olarak İbn Sînâ'nın kendisine ait metinler kullanılmıştır. Tezin temel kaynağı olan İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: Kitâbü'l-Hayevân* adlı eseri, çalışmamızın ana problemi olan organizma konusunda başvurduğumuz ilk kaynaktır. Organizmanın oluşumu, organların

anatomisi, canlı sınıflaması gibi konularda İbn Sînâ'nın görüşlerini ihtiva etmesi noktasında son derece önemli bir eserdir. Tezin belkemiği niteliğini taşıyan İbn Sînâ'nın *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserin 15-19.makaleleri arası Ahmet Göksu'nun *Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine* adlı doktora tezinde hususi bir araştırma konusu yapıldığı için bu teze müracaatlarımız hariç olmak üzere, 1-15 arası makaleler ile ilgili tezimizde yer alan alıntı ve çeviriler tarafımızca yapılmıştır. Bununla birlikte *Kitâbü'l-Hayevân'ın* özellikle canlı sınıflarına dair makalelerinin anlaşılmasında gerek ibare gerekse terminoloji bakımından epeyce yararlandığımız söz konusu doktora tezi, konumuzla ilgili ilk başvuru eseri olma özelliği taşıdığından çalışmamız için oldukça önemli bir kaynak niteliğindedir. Eserden yararlanırken Göksu'nun *Kitâbü'l-Hayevân*'a dair tespitleri eserin orijinaliyle karşılaştırılarak yeniden incelenmiştir.

İbn Sînâ'nın biyolojik perspektifini anlamak onun tıbbi yönüne vakıf olmaktan geçmektedir. Bu nedenle ikinci temel kaynağımız neşri İdvâr el-Kaş tarafından yapılan *el-Kânûn fi't-tıbb* adlı eseridir. Eserin söz konusu neşrinin yanında çeviriside tezimiz için oldukça önemlidir. Türkçe çevirisi Esin Kâhya tarafından yapılan ve başvurduğumuz yerde çevirmeni belirtilen eser, organların oluşumu ve mizaçları noktasında öncelikli bir muhtevaya sahiptir.

Üçüncü bölümde İbn Sînâ'nın Mehmet Zahit Tiryaki tarafından çevrilen eseri *Kitabü'ş- Şifa: Nefs,* onun canlı ve canlılık görüşünü idrak etmemizde son derece önemli bir konumdadır. Söz konusu eserde organizmada zuhur eden hayati fiillerin sadır olmasında rol oynayan organizmanın ilk yetkinliği olan nefs ile ilgili detaylara yer vermiştir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın canlılık görüşünün biyolojik boyutu ile birlikte metafiziksel bir yönüde bulunmaktadır. Bu anlamda onun canlılık görüşünü anlatan, Ekrem Demirli ve Ömer Türker tarafından çevrilen *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik* eseri son derece önemlidir. Kübra Şenel tarafından çevrilen *en-Necât* adlı eseride bilhassa üçüncü bölümde tezimize yarar sağlamıştır. İbn Sînâ'nın faydalandığımız bir diğer eseri ise çevirisi Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli tarafından yapılan *el-İşârât ve'tenbîhât'*tır. Ruh ve nefs arasındaki farkı daha iyi anlamamızı sağlayan Kusta b. Luka el-Yunani tarafından yazılan, *Ruh ve Nefis Arasındaki Fark Hakkında* adlı makalesi çalışmamıza fayda sağlamıştır.

Enes Taş'ın Farabi *ve İbn Sînâ'da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefsi-Beden İlişkis*i adlı doktora tezi ile Önder Bilgin'in İbn *Sînâ'nın Mizaç Teorisi Sadece Fizyolojik bir Sorun Mudur?* adlı makalesi tespitlerimizin şekillenmesinde önemli bir yere haizdir. Bu bölümde zikretmemiz gereken bir diğer çalışma ise Ali Durusoy'un İbn *Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* adlı eseridir. Nefs teorisini tüm yönleriyle ele alması açısından tezimize önemli katkılar sağlayan bu çalışma, İbn Sînâfelsefesine dair geniş bir müktesebat barındırmaktadır. İbn Sînâ'nın biyolojik perspektifini idrak etme noktasında faydalandığımız eserlerden bir diğeri ise Jon McGinnis'in *İbn Sînâ* adlı kitabıdır.

İbn Sînâ'nın akademik hayatına etkisi yadsınamayan Aristoteles'in eserleri de tezimiz açısından birincil başvuru kaynağı mesabesindedir. Bu anlamda Aristoteles'in çevirisi Ömer Aygün tarafından yapılan *Ruh Üzerine* adlı eseri onun ruh görüşünü açığa çıkarmamızda oldukça önemlidir. Aristoteles'in yararlandığımız eserleri *History of Animals (* çev. Richard Cresswell), *Generation of Animals* (çev. Arthur

Leslie) eserlerine binaen *Parts of Animals* (çev. William Ogle) adlı eseri Aristoteles'in sınıflandırma anlayışını tespit etmemizde önemli bir rol oynamıştır.

İbn Sînâ biyolojisi üzerine çalışmalar yapan Basım Musallam'ın *Sex and Society in Islam: Birth Control Before the Nineteenth Century adlı kitabı ve ''AVICENNA x. Medicine and Biology''* adlı makalesi tespitleri noktasında faydalandığımız bir diğer önemli kaynaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİYOLOJİ LİTERATÜRÜ: TARİHSEL BAKIŞ

1.1. Aristoteles Öncesi Biyoloji Literatürü

Klasik bilim tasavvuru, evrene dair her şeyi araştırma ve gözlem metoduyla incelemektedir. Bu anlamda bilimin özü, durmaksızın problem çözme sürecinden ibarettir. Bu problemleri çözüme kavuşturmak ise bugünde olduğu gibi gelecekte de birikerek ilerleyen belli bir tarihi zemine dayanmaktan geçmektedir. Nitekim modern bilimin kavramsal çerçevesini oluşturan ilkeleri, argümanları, tezlerin tarihi arka planlarını anlamadan, derinlemesine incelemeden tam anlamıyla anlaşılması mümkün gözükmemektedir.

Söz konusu araştırmayı gerçekleştirebilecek tek canlı olan insan ise şeylere dair genel varlık problemini çözmeden önce kendi varlığıyla ilgili problemleri çözmeye girişerek canlılıkla ilgili problemleri netliğe kavuşturmayı arzulamıştır. Nitekim şimdi olduğu gibi binlerce sene önce de aynı sorun insanların gündemindeydi. Tek fark ise o gün ortaya konulan çözüm metotlarının, bugünkülerden farklılaşmasından ibarettir. Bu minvalde tabiat tarihine baktığımızda canlılığa dair düşünsel çerçeve madenler, bitkiler ve hayvanlar skalası üzerinden şekillenmiştir. Birbirlerine göre derecelendiği düşünülen bu canlılar hiyerarşisi botanik (bitki bilim) ve zooloji (hayvan bilimi) olmak üzere iki ayrı kola indirgenerek gelişim göstermiştir. Yani modern bilim öncesinde, canlılara dair bütünleşik bir bakış açısı yerine bitki ve hayvanı ayrı ayrı ele alan bir bakış açısı bulunmaktaydı. Bu ise bize canlıların bir çatı altında ele alınmadığını, kendi içerisinde farklı sistemler olarak algılandığını göstermektedir. Söz konusu disiplinler modern zamanda canlılara dair her şeyle ilgilenen biyolojinin (canlı bilimi) çatısı altında toplanmış ve biyolojinin alt dallarını oluşturmuştur. Bu sebepledir ki modern öncesi dönemde hem Orta Doğu hem de Avrupa'da yapılan çalışmalar, birden fazla disiplini içeren, modern zamanda müstakil bir disiplin olan bilim dallarının birbirine geçmiş haliydi. İnsanın, canlının neliğini çözme serüvenine başladığı yer bugünkü canlı biliminin inşasının temelini oluşturmaktadır. Bu temele inmek için biyolojiye dair çalışmaların ilk nerede ortaya çıktığını ele almamız gerekmektedir. Biyoloji tarihi kitaplarını incelediğimizde tıpkı diğer bilimlerde olduğu gibi biyoloji biliminin de temeli Antik Yunan felsefesine dayanmaktadır. Biyoloji biliminin kurucusu olan Aristoteles'in biyoloji alanında ortaya

koyduğu fikirleri, İbn Sînâ biyolojisinden ayırmak sağlıklı bir perspektif çizmeyecektir. Bu nedenle kronolojik olarak ilk Aristoteles'in biyolojisini etkileyen kültürlerden, daha sonra Aristoteles'in biyoloji literatüründe nerede konumlandığından detaylıca bahsetmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Biyoloji 1800'lerden sonra bilim olarak kabul edilmişse de, bilimin en temel gerekliliği olan deneyselliği Antik dönemden itibaren kazanmaya başlamıştır. Nitekim yaşam ve canlılık yüzyıllardır insanoğlunun araştırma konusudur. Modern biyolojide söz konusu inceleme ve soruşturmalar akademik bir kaygıyla teknolojiyi daha üst bir seviyeye taşımak için yapılıyor olsa da ilk insanlar yaşamlarını sürdürebilmek için doğayı ve canlıları ihtiyacı doğrultusunda tanımaya çalışmak zorunda kalmıştır. İnsanlar yaşamlarını sürdürebilmek adına avlanma, balık tutma gibi faaliyetlerde bulunmuş, bu süreçte de tabiatı daha yakından gözlemleme ve inceleme şansına sahip olmuştur. İlk Çağlardaki söz konusu biyolojik incelemelere, Paleolitik Çağa ait eserler ve hiyerogliflerde rastlanmaktadır.[1] Paleolitik Çağ'da hayvanlar hakkında birtakım bilgiye sahip olan insanoğlu, göç dönemi hayvan davranışlarına dair edindikleri bilgileri kendinden sonraki nesillere aktarmış ve bir nevi hayatta kalma sanatını gelecek nesillere miras olarak bırakmayı arzulamıştır. Neolitik çağa gelindiğinde toprağı ekip biçmeye başlayan insan, tarım yaparken hayvanlar ve bitkilerden yararlanmıştır. [2] Kısaca tarih öncesi insanların biyoloji bilgisi hayatta kalma temelinde gelişmiştir.

Modern biyolojinin temeli Antik Yunan felsefesine dayansa da Mezopotamya, Antik Mısır, Hindistan, Çin gibi antik kültürlerin de katkısı yadsınamaz. Eski doğu uygarlıklarında insan, bedenin hastalanması ve ölmesi sebebiyle ortaya çıkan problemleri etrafında gelişen tıp ve biyoloji çalışmaları yapmıştır. Bu medeniyetlerin en başında en eski insan anatomisi şemasına sahip olan Çin uygarlığı gelmektedir. Onlara göre insanın her organı onu metafiziksel bir güce bağlayan bir işleve sahiptir. Birbirine bağlı olan bu sistem Yin (yaşam soluğu, soğuk dişi maddesi) , Yang (sıcak erkek maddesi) ve kan ile çalışmaktaydı. İnsan anatomisinin yanında hayvanlarla da ilgilenen Çinliler için kumaş üretimi için yaptıkları ipek böceği yetiştiriciliği son derece önemlidir. [3]

Eski doğu uygarlıklarından bir diğeri ise en eski tıp sistemlerinden birine sahip olan Hint medeniyetidir. Hint alt kıtasında etkili olan uzun yaşama bilimi olan Ayurveda tıp sistemi, tatlısu balıklarının yaşadıkları çevreye göre uyarlanması, evcil memelilerin büyüme ve üreme dönemlerin gözlemlenmesi biyoloji bilimi açısından oldukça önemlidir. [4]

Gözümüzü Antik Mısır'a çevirdiğimizde ise Mısırlıların, mumyalama tekniği sayesinde insan anatomisine dair edindikleri bilgilerin, onların tıbbi yönlerini de geliştirdiğini görürüz. Buna dair somut deliller

[1] Jean Theodorides, *Biyoloji Tarihi,* çev: Teoman Tunçdoğan, İletişim Yayınevi, İstanbul 1998, s.9-10.
[2] Lois N. Magner, *A History of the Life Sciences, Boca* Rotan 2002, s. 2–3.
[3] Theodorides, *Biyoloji Tarihi,* çev: Teoman Tunçdoğan, s.10-11.
[4] Theodorides, *Biyoloji Tarihi,* çev: Teoman Tunçdoğan, s.12.

ise o döneme ait bulunmuş anatomiyle ilgili hiyerogliflerin yanında Edwin Smith papirüsü cerrahi üzerine yazılmış son derece önemli bir ders kitabıdır. Söz konusu papirüs, muhtevasında beyin ve iç organlarının anatomisi ile ilgili, bilinen ilk tanımların yer almasıyla gündeme gelmiştir.[5] Eserin yazarının ise dönemin en ünlü hekimlerinden biri olan İmhotep olduğu kuvvetle muhtemeldir.[6] Antik Mısırda cerrahların ortaya koymuş olduğu anatomik bilgileri ihtiva eden papirüsler, çok geçmeden Yunanlı gezgin ve tüccarların ilgisini çekmiştir.[7] Greklerin Mısır'a yaptıkları seyahatlerin akademik etkisini Hipokrat tıbbında açıkça görmek mümkündür. [8]

Buraya kadar sözünü ettiğimiz birçok medeniyetin özellikle Mezopotamya (Sümerler, Babilliler, Asurlar) ve Mısır medeniyetlerinin biyoloji alanında yansıttıkları zayıf ışığı, güçlü bir ışık hüzmesine çeviren Yunanlılar olmuştur. Sonuç olarak Yunanlıların, edindikleri Antik Çağın yazılı kaynakları üzerine koydukları derin ve pratik müktesebatla, modern anlamda biyoloji tarihinin başlangıcını oluşturdukları kabul edilmektedir.[9] Bugün biyoloji olarak adlandırdığımız geniş alanı Antik dönemde tıp ve tabiat felsefesi alanları paylaşarak temsil etmiştir. Biyoloji şemsiyesi altında toplanan bu bilimler kendi içlerinde belli literatür ve önde gelen şahsiyetlere sahiptir. Tıp alanında öncü kimseler için Hipokrat ve Galen ismi zikredilirken, tabiat felsefesi için ise Aristoteles ismi öne çıkmaktadır.[10]

1.2. Biyoloji Literatüründe Aristoteles

Biyolojinin temelleri Hipokrat, Aristoteles ve Galen tarafından atılmıştır. Bilim tarihinde tıbbı öne çıkaran isim Hipokrat iken ondan sonra gelen bilim insanları bu bilime yeni bir ivme kazandırmıştır. Tıbbı felsefeden ayırıp müstakil bir bilim olarak anılmasını sağlayan Hipokrat'ın, tıbbın babası olarak anılması tesadüf değildir.[11] Şöyle ki, başta kalp ve akciğer hastalıkları olmak üzere pekçok hastalığın ilk tanısının Hipokrat tarafından seneler önce verilmesi ise onun, Antik Yunan'ın tıbbi anlamda en önemli siması haline gelmesinde etkilidir.[12]

Helenistik dönem boyunca çeşitli tıbbi yaklaşımlar gündeme gelmiştir. Bu yaklaşımların en etkilisi Hipokrat'a ait ise de onun yarattığı tesiri, daha ileri seviyeye taşıyan Galen 'den söz etmek gerekmektedir. Galen ile birlikte tıp geleneği yeni bir ivme kazanmış, modern biyolojinin alt dallarından olan anatomi ve fizyolojinin gelişimine öncülük etmiştir. Aristoteles' ten derinden etkilenen Galen, onu sert bir şekilde eleştirmekten de geri

---

5 *"Edwin Smith papyrus (Egyptian medical book)",* Encyclopedia Britannica (Online ed.), 2016.
6 M. Cemil Uğurlu, ''Hipokrat'', *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, 50:2, Şubat 1997, s.71.
7 Charles Singer, *History of Anatomy*, Dover Yayınevi, New York, 1957, s.5.
8 Uğurlu, ''Hipokrat'', *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, 50:2, s.7.
9 Singer, *History of Anatomy*, s. 9
10 B. Musallam, *Sex and Society in Islam: Birth Control Before the Nineteenth Century,* Cambridge University Press 1986, s.46-47.
11 Fielding H. Garrison, *An Introduction To The History of Medicine*, Philadelphia: W.B. Saunders Company 1929, s.92,93.
12 Uğurlu, ''Hipokrat'', *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, 50:2, s.74.

durmamıştır. Öyle ki bu ihtilaf, Galen döneminde iki ayrı bilimsel disiplin olan tıp ve doğa felsefesini daha belirgin hale getirmiştir. Galen sonrasında ise ‘‘tıpçılar’’ ve ‘‘doğa filozofları’’ arasında olan ihtilaf daha keskin hale gelmiştir.[13] Tıpçılar ve doğa filozofları arasındaki uzun sürece yayılan bu tartışmaları, İbn Sînâ’nın *Kitâbü'l Hayevân*’ında da rastlamamız mümkündür.

Modern biyolojinin tarihi bu üç önemli şahsiyetten birçok katkı barındırsa da, Aristoteles biyoloji tarihinin başlangıç noktasıdır. Her ne kadar kendisinden önce doğa filozofları canlıların kökeni hakkında belli belirsiz spekülasyonlarda bulunmuş olsalar da ve Hipokrat tıp külliyatının belli bir öneme sahip olduğu bilinse de, biyoloji tarihi Aristoteles ile başlamaktadır. Bunun sebebi ise Aristoteles'in bu alandaki temel araştırma konusunu değiştirmesidir. Ondan önce dönemin bilimsel çalışmalarının odak noktası insan sağlığı ve anatomisiyle sınırlı iken Aristoteles ile birlikte bu durum değişti ve araştırmaların odağı daha geniş bir zemine taşındı. Artık asıl problem genelde canlıların özelde ise hayvanların incelenmesi ve araştırılması oldu. Bir hekim ailesinde yetişen Aristoteles babasından öğrendiği teşrih (anatomi) ilmiyle elliye yakın çeşitli türde canlıyı incelemiştir. Canlılarla yakın teması sadece bizzat inceledikleri ve gözlemledikleriyle sınırlı kalmayan Aristoteles, çeşitli meslek dallarında çalışan yerel halktan da dolaylı olarak bilgi edinmiştir. [14]

Tabiat felsefesinin önemli bir ismi olan Aristoteles döneminde biyoloji kavramı henüz ortaya çıkmamıştır. Aristoteles bu kavram yerine biyolojik araştırmaları ifade etmek için “anatomi” kelimesini kullanmıştır. Bugün biyolojinin alt disiplinlerinden biri olan anatomi, o zamanlar bugünkü anlamından daha geniş bir manada kullanılmaktaydı. “*Anatomi*”, Grekçe *anatomē* (ἀνατομή/dissection) kökünden gelmektedir. Bugün sadece canlıların yapısal düzeniyle ilgilenen bilim dalı olan anatomi, o zamanlarda canlılığın genel olarak değişmez sabitlerini incelemenin yanında, araştırmacının beden üzerinde uygulamalı işlemler yapması anlamına da gelmekteydi.[15] Kısaca Antik Çağda biyolojik araştırmaları ifade etmek adına kullanılan kavram “anatomi”idi.

Modern bilimsel disiplinlerin tarihine baktığımızda Aristoteles ya bu alanlarla ilgili önemli bir isim ya da disiplinin kurucusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun esas sebebi ise onun bir sistem filozofu olmasıdır. Öyle ki, Aristoteles biyolojiyi sistematik ve mukayeseli bir şekilde ele almış, evrimsel biyoloji, fizyoloji, embriyoloji, zooloji vb. gibi birçok bilim dalının da temellerini atmıştır. [16] Biyoloji gibi zooloji biliminin de kurucusu olarak kabul edilen ve döneminin en önemli bilginlerinden olan Aristoteles, canlılar ile ilgili gözlemlerinden elde ettiği bulguları üç kitapta toplamıştır. Bu kitaplar *Historia Animalium*, *De Partibus Animalium* ve *De Generatione Animalium* ismiyle anılan kitaplardır. Bu eserlere ek olarak *De Incessu*

[13] Musallam, *Sex and Society in Islam: Birth Control Before the Nineteenth Century*, s.46.
[14] W. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s.181-183.
[15] Christopher E. Cosans, ‘‘Aristotle's Anatomical Philosophy Of Nature’’, *Biology and Philosophy*, 1998, s. 311-339.
[16] Ernst Mayr, *The Growth of Biological Thought Diversity, Evolution, and Inheritance*, The Belknap Press of Harvard University Press 2000, s. 152.

Animalium, Parva Naturalia, De Motu Animalium ve *De Anima* kitapları da biyoloji bakımından son derece önemlidir.

Tablo 1. Aristoteles'in Biyoloji Külliyatı

Yunanca	Latince	Türkçe
Ton peri ta zoia historion	Historia Animalium	Hayvanlar Araştırması
Peri zôôn moriôn	De Partibus Animalium	Hayvanların Bölümleri Üzerine
Peri zôôn genêseôs	De Generation Animalium	Hayvanların Türeyişi Üzerine
Peri zôôn kinesis	De Motu Animalium	Hayvanların Hareketi Üzerine
Peri poreia zôôn	De İncessu Animalium	Hayvanların Yürüyüşü Üzerine
-	Parva Naturalia	Doğa Bilimleri Üzerine
Peri psychēs	De Anima	Nefs Üzerine

Tabloda ismi geçen bu yedi eser arasında Aristoteles biyolojisinin temelini oluşturan kitap *Historia Animalium'dur*. Söz konusu biyoloji külliyatının zoolojik açıdan en önemli eseri olan Historia *Animalium*'un isminde de geçen ''Historia'' kelimesi araştırma ve soruşturma anlamına gelmektedir.[17] Canlılar üzerine araştırma yoluyla edinilmiş bilgileri içeren *HA*, aslında canlılar dünyasına dair bir soruşturma sonucunda ortaya konmuş bir çalışmadır. Aristoteles bu kitapta, canlıların farklılıklarını ve özelliklerini keşfetmeye ve kavramaya çalışmıştır. Şöyle ki, ciğerleri olan tüm hayvanlarda soluk borusu vardır şeklinde hayvanları ortak olduğu veya ayrıştığı yönleriyle gruplamaya daha doğrusu canlılar üzerine düşünmeyi, kavramayı kolaylaştıracak kısa yollar üretmeyi hedeflemiştir.[18] Aristoteles, *De Partibus Animalium* adlı eserinde ise organizmanın parçaları, parçaları arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi, vücut sıvıları ile dokular ve organlar arasındaki ayrım bahislerine yer vermiştir.[19] Aristoteles, *De Generatione Animalium*'da ise erkek- dişi ayrımı, cinsel üremede erkek ve dişinin nedensel rolleri, embriyolojik gelişim dahası aile bireyleri arasında benzerlik, üretilen yavru sayısındaki farklılıklar ve şekil bozukluklarının nedenlerinden söz etmiştir. Aristoteles'in biyoloji külliyatı içerikleri bakımından gözlemleri ve çıkarımları olarak ikiye ayrılmaktadır.[20] Aristoteles'in bu üç temel biyoloji eseri (*HA, PA ve GA*) kendi gözlemlerine yer vermesi açısından son derece mühimdir.

[17] José Ferrater-Mora, *Diccionario de Filosofia*, Barselona: Editoryal Ariel, 1994, s.849.
[18] Christopher Shields, "Aristotle", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Bahar 2022 Sürümü), Edward N. Zalta (ed.).
[19] Aristoteles, *"Parts of Animals",* çev. William Ogle, Kegan Paul, Trench & Co. Press, London 1882, s.18.
[20] Charles Singer, *A History of Biology to Year 1900: A General Introduction to Study of Living Things* , Iowa State University Press, 1989, s.17.

Aristoteles *De incessu Animalium* ve *De Motu Animalium* adlı kitaplarında hayvanların organ ve dokularının nelerden oluştuğunu, canlının solunumu, hareketi, yaşlanma ve ölüm gibi bahsiler üzerinde durur.[21] Aristoteles'in De *Anima* adlı eseri ise her ne kadar psikoloji kitabı olsa da canlıları fizyolojik açıdan değerlendirdiği bir diğer önemli eseridir. Filozofun psikoloji ve biyoloji eserlerini anlamak için bir anahtar niteliğinde olan *Parva Naturalia* ise *De Anima*'nın devamı niteliğinde duyumsama, bellek, uyku, uyanıklık, anımsama, rüya, uzun yaşam, ölüm gibi konuları ihtiva etmektedir.[22] Bu anlamda Aristoteles'in psikoloji ve biyoloji bilimlerini birbirinden bağımsız olarak ele almadığı açıktır. [23]

Biyoloji biliminde söz ettiğimiz eserlerle oldukça önemli bir konumda olan Aristoteles her ne kadar biyoloji kavramını o dönemde kullanmamış ise de biyoloji tarihini deneysel ve bilimsel anlamda başlatan isimdir. Aristoteles'in ortaya koyduğu bu çalışmaların hepsi olmasada bir kısmı sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda Arapçaya çevrilmiştir. Aristoteles'in *Historia Animalium*, *De Partibus Animalium* ve *De Generation Animalium* eserlerinin bilinen en eski Arapça tercümesi Yahyâ b. Bıtrîḳ tarafından yapılmıştır. Antik-Helenistik birikimin çevrilmesinde büyük rol oynayanlardan bir diğer isim ise *De Anima*'yı önce süryaniceye sonra Arapçaya çeviren Huneyn b. İshak'tır.[24] Biyoloji alanında yapılan bu çeviriler İslam dünyasında ilgiyle karşılanmış ve çalışmamızın ana konusu olan İbn Sînâ biyolojisine büyük ölçüde yön vermiştir.

1.3. Biyoloji Literatüründe İbn Sînâ

Ortaçağ İslam dünyasında matematik, fizik, astronomi, mantık, tıp, coğrafya vb. bilim dallarına dair çalışmalar yapılmıştır. İslam entelektüelleri zaman zaman bu bilim dallarında dönüm noktalarına dahi neden olmuştur. Bunlardan en önemlisi Müslümanların Antik Yunan eserlerinin birçoğunu Arapçaya çevirip, Batıya tekrar tanıtması olmuştur.[25] Müslümanlar cephesinde bilimsel çalışmaların altın çağı olan 8-13. yy arasında biyoloji alanında da büyük gelişmeler yaşanmıştır. Dönemin biyoloji bilgisinin kaynağı olan tıp ve doğa felsefesine baktığımızda ise öne çıkan birkaç isim görmekteyiz.

Bunlardan birincisi İslam dünyasında zooloji denilince akla ilk gelen isim 9.yy zoologu Câhiz'dir (ö.255/869). Onun yedi ciltlik *Kitâbü'l Hayevân* adlı kitabı bu alanda yazılmış en önemli eserdir. Bilimselliği

[21] G.E.L. Owen ve diğerleri, "Aristotle", Dictionary of Scientific Biography, Cilt 2, New York 1981, s.259.
[22] Cristina D'Ancona, "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.).
[23] Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, s.181.
[24] D'Ancona, "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy".
[25] Mayr, *The Growth of Biological Thought Diversity, Evolution, and Inheritance,* s.91-94.

yönünden her ne kadar eleştiri alsa da bilim tarihinde evrim, çevre ve koşullara uyum konularıyla ilgili fikirler ilk kez bu kitapta ele alındığı için büyük önem arz etmektedir. Evrimsel biyolojinin ilk adımları niteliğinde olan bu eser daha sonraları başta Lamarck ve Darwin olmak üzere birçok bilim insanını etkilemiştir. [26]

İkinci bir isim ise çeşitli disiplinlerde adından söz ettiren Ebü'r Reyhân el-Bîrûnî'dir (ö.453/1061?). Tarihin ilk eczacılık kitabı olarak kabul edilen *Kitâbü's Saydana Fî't Tıb* biyoloji tarihi açısından önem taşımaktadır. Eserinde yaklaşık 750 bitki türünü betimleyip, tesir ve tedavi alanında kullanılışlarından bahsetmiştir.[27] Bahsedeceğimiz son isim ise biyoloji tarihinde önemli bir role sahip olan İbn Sînâ'dır.

İslam felsefesinin altın çağına erişmesini sağlayan İbn Sînâ, sadece bu alanla sınırlı kalmayıp bilim tarihinde de kendine önemli bir yer bulmuştur. İslam felsefesine önemli ölçüde yön veren İbn Sînâ kelam, tasavvuf alanlarında da etkili bir isim olmuştur. İslam entelektüel geleneğinin iyi bir şekilde anlaşılması, şüphesiz onun son derece tafsilatlı felsefesini kavramaktan geçmektedir. Yalnız kendi dönemi ve yaşadığı yerle sınırlı kalmayan düşünce sistemi pek çok Batılı düşünüre de tesir etmiştir. İbn Sînâ'nın hayatı, kendinden öncekiler gibi baştan sona varlığın tüm alanlarına ve özüne dair büyük bir merakla yaptığı ilmi çalışmalarla doludur. Onun bu ilgisi teorik felsefenin ilahiyât, riyaziyât ve tabîiyât alanlarında önemli eserler ortaya koymasıyla sonuçlanmıştır. Ona göre tüm ilimlerin müşterek hedefi uhrevi saadete ulaşmak için insanın bilfiil yetkinlik kazanmasıdır.

İbn Sînâ filozof yönüyle öne çıktığı gibi tabip yönüyle de adından söz ettirmiştir. Tıp alanında ortaya koyduğu en meşhur kitabı modern zamanda dahi bir başvuru eseri niteliği taşıyan *el-Kânûn fit-Tıb* adlı eseridir. Onun tıp alanında sistematik bir kitap yazmış olması, Yunan ve Arap tıp literatüründe sistematik bir tıp eserine olan ihtiyacı karşılamış ve bu alandaki boşluğu doldurmuştur. [28]

Canlıyı canlı olmak bakımından inceleyen biyoloji bilimini, canlının sağlığını konu edinen tıp biliminden ayrı bir şekilde değerlendirmek doğru olmayacaktır. Bu sebeple İbn Sînâ tıbbından yola çıkarak biyoloji alanında yapmış olduğu çalışmalara ulaşmak konumuzun incelenmesi açısından fayda olacaktır. Bu anlamda ilk olarak onun hekim yönünü incelemek uygun olacaktır. İbn Sînâ *el-Kânûn'*un başlangıcında tıbbı, ''sağlığın bilfiil korunması ve kaybedildiğinde geri kazanılması için insan bedeninin hallerinin bilindiği bilim'' olarak tanımlar.[29] Dolayısıyla insan sağlığının korunması, doğrudan sağlıklı bir organizmanın nasıl olacağı problemiyle yani biyoloji bilimiyle doğrudan ilintilidir.

---

[26] Mehmet Bayrakdar, Cahız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu, (çev. Mehmet Vural), Kelam Araştırmaları Dergisi, 10:1, (2012), s.117.

[27] Ebu'r-Reyhan el Beyrunî, *Kitâbü's-saydana fi't-tıb, çev*. Esin Kahya, Ankara 2019, s.14-15.

[28] Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ,* İsam Yayınları, Ankara 2020, s.133.

[29] İbn Sînâ, el- *Kânûn fi't-ṭıbb* (nşr. İdvâr el-Kaş) Beyrut 1413/1993, c.1, s.1-2.

Ortaçağ tıbbında bir otorite olarak kabul edilen *el-Kânûn adlı* eseri 18.yy ve 19.yy başlarına kadar önemini korumuştur. Eserin muhtevası ise İbn Sînâ'nın kendi hekimlik tecrübelerine, Ortaçağ İslam tıbbına, Yunanlı hekim Galen'in yazılarına, Antik Arap, Antik Hint tıp ve Pers geleneklerine dayanmaktadır.[30] Bu anlamda İbn Sînâ yalnız Ortaçağ İslam felsefesinde değil, tıp alanında da öne çıkan bir konuma sahiptir. Öyle ki İslam felsefesinde nasıl İbn Sînâ öncesi ve sonrası diye bir ayrımdan söz ediliyorsa, kendi dönemi içinde tıp biliminin de ondan öncesi ve sonrası şeklinde dönemlere ayrılması söz konusu olmuştur. Kuşkusuz bu *el-Kânûn'un* etkisiyle olmuştur. İbn Sînâ'nın hekim ve filozof kimlikleri arasındaki ilişkiyi inceleyen Peter Pormann, İbn Sînâ'nın tıpla ilgili eserlerini okuduğunda şu sonuca ulaşmıştır: İbn Sînâ, tıpla ilgili eserlerinde bilhassa *el-Kânûn'*da, filozoflar için zengin bir içerik sunmaktadır. Nitekim o, *el-Kânûn* 'da felsefi mülahazalarla ilgili konuları doğrudan ele almaktadır. Pormann'a göre ruhun işlevi ve beyinle olan etkileşiminin keyfiyeti konusunda ele aldığı bilgiler, onda filozof ve hekim kimliklerinin mecz olduğuna bir örnektir.[31]

İbn Sînâ tıbbı sadece hastalıkların tedavi edilmesi noktasında kullanılan, pratik bir bilim olarak mı görmektedir? Bu soruya verilecek cevap olumsuz olacaktır. İbn Sînâ hastalıkların iyileştirilmesi noktasında kıyaslar yapmıştır. Lakin bu tür kıyaslar, yine bazı teorik tanımlara ve önermelere dayanmaktadır. Dolayısıyla tıbbın her iki yönüyle de meşgul olan İbn Sînâ, pratik olan kısmı ile insan sağlığı ve hastalığı üzerine ilaçlar geliştirip araştırmalar yaparak hekim yönünü vurgularken, teorik olan kısmı ile canlıların üreme ve organ oluşumuna dair görüşler ortaya koyarak hem hekim yönünü güçlendirmiş hem de biyologluk yapmıştır.

Buna göre İbn Sînâ'nın biyoloji biliminin konusu olan organizma ve canlılığa dair görüşlerini ortaya koymamızda onun *el-Kânûn adlı* eserinin yardımı yadsınamayacak kadar büyüktür. Onun biyoloji ile ilintili görüşlerini yani biyolog yönünü açığa çıkaracak tek eser tıp alanında yazdığı *el-Kânûn* değildir, yine aynı ölçüde zooloji ve tabiat felsefesi üzerine yazdığı eserlerde organizmaya dair doğru bir bakış açısı koymamız için son derece önemlidir. Bunun için ilk olarak İslam felsefe geleneğinin mihenk taşlarından biri olan *Kitâbü'ş-Şifâ*' ya göz atmamız gerekmektedir. Filozofun kendi ilimler tasnifine göre kaleme aldığı eser, felsefi ve bilimsel olan birçok bilim dalını içermektedir. Meşşâî geleneğin sistematik eserlerinde biri olarak sayılan *Şifâ* külliyatı mantıkla başlayıp, mantık temelinde tabiat felsefesi ve riyaziyat ilimleriyle devam eden bu büyük eser metafizikle son bulmaktadır.[32] Söz konusu bu eserin bölümü konumuzla ilgili bilgileri içermektedir. İbn Sînâ tabiat ilimleriyle ilgili konuları ele aldığı bu eseri sekiz ayrı kitap şeklinde sıralamıştır. Eserlerin isimleri sırasıyla şöyledir; *es-Semâ'ü't-ṭabî'î* (fizik), *es-Semâ' ve'l-'âlem* (gökyüzü ve yeryüzü), *Kevn ve'l-fesâd* (oluş ve bozuluş), *Ef'âl ve'l-infi'âlât* (etkiler ve edilgiler), *Ma'âdin ve'l-âṯârü'l-'ulviyye* (madenler ve meteoroloji), *en-Nefs* (psikoloji), *en-Nebât* (bitkiler) ve *Hayevân* (hayvanlar-canlılar).

[30] Esin Kahya, "El-Kânûn fi't-ṭıbb ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 24, s.331-332.
[31] Peter E. Pormann, A*vicenna on medical practice, epistemology, and the physiology of the inner senses,* Peter Adamson (Ed.) ,*Interpreting Avicenna Critical Essays*, Cambridge University Press, 2013, s.107.
[32] İlhan Kutluer, "eş-Şifa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.39, s.131-134.

Doğa bilimleriyle ilgilendiği *eṭ-Ṭabîʿiyyât* bölümünün son kitabı olan *el-Hayevân,* zooloji ve biyoloji tarihi için oldukça önemlidir. İbn Sînâ ilgili bölümün yedinci ve sekizinci kısımları olan botanik ve zoolojiyi sona bırakmıştır. Bu kısımları neden sona bıraktığı konusunda ise ancak tahminde bulunabiliriz. Nitekim İbn Sînâ üzerine önemli çalışmalara imza atan Remke Kruk'un tahminine göre bunun sebebi, Aristotelesçi felsefenin zoolojiyi temel olarak görmemesidir. Çünkü zooloji her ne kadar teorik tıpla ilişkili olsa da, felsefeden ayrı bir bilim dalı olan tıpla da yakından bağlantılıydı.[33] Zooloji tarihine genel bir çerçeveyle göz atmak, biyolojinin İbn Sînâ geleneğindeki yerine ışık tutacaktır.

Zooloji tarihi Antik Çağlardan günümüze kadar hayvan aleminin incelemesinin gelişimini anlatır. Modern zooloji her ne kadar Conrad Gesner'ın (1516- 1565) kaleme aldığı *Historia Animalium* adlı eseri ile başlasa da bu bilimin kökeni antik dönemde Aristoteles ve Galen'e kadar uzanmaktadır.[34] Bu bilim daha sonraları gereken iltifatı görmesede Ortaçağda Müslüman tıp bilginleri bu bilimi geliştirmeye devam etmiştir. Bununla birlikte incelediğimiz biyoloji ve zooloji tarihi eserlerinde İbn Sînâ ismine oldukça az yer verildiği görülmektedir. Kanaatimizce bunun temel sebebi İbn Sînâ'nın felsefe ve tıp alanlarıyla öne çıkmasının, onun zoolog ve biyolog yönünü gölgelemiş olmasıdır. Nitekim onun yazdığı eserler canlı dünyasına olan ilgi ve merakını açık bir şekilde göstermektedir. Sıkı bir Aristoteles takipçisi olan İbn Sînâ, Aristoteles'in zooloji ve biyoloji alanında yazdığı pek çok eserden yararlanmayı ihmal etmemiştir. Bu eserlerin başında *HA, PA, GA* ve *DA* eserleri gelmektedir. Neredeyse her alanda olduğu gibi Aristoteles bu konuda da İbn Sînâ'ya ışık tutmuştur. Nitekim İbn Sînâ bir zooloji kitabı olan *eş-Şifâ'*nın *Hayevân* bölümünde söz ettiğimiz eserlerden çokça yararlanmıştır. *el- Hayevân*, Aristoteles'in zooloji eserleri şemasına göre on dokuz kitap halinde düzenlenmiştir. *Söz konusu eserin edisyonu* Abdulhalim Montasir, Said Zayed ve Abdullah İsmail tarafından yapılmıştır. Bu edisyonun nâşiri olan İbrahim Madkour esere bir önsöz eklemiştir. Eserin önsözünde Madkour *el-Hayevân*'ı, *Historia Animalium*, *De partibus Animalium* ve *De Generatione Animalium* adlı üç kitabın çevirisi olarak nitelendirmiştir. Öyle ki, el-*Hayevân* adlı eserin 1-10. kitapları *Historia Animalium'u*, 11-14. kitapları *De Partibus'u* ve 15-19. kitapları *De Generatione'*ı temsil etmektedir. Yine biyoloji ile dolaylı olarak ilgisi olan İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n Nefs*'i de, Aristoteles'in *De Anima* adlı eserine karşılık olarak görülmektedir.[35] Madkour eserin önsözünde İbn Sînâ'nın *el-Hayevân'ı* dört ana başlık çerçevesinde yazdığını söylemektedir. Bunlardan birincisi, karşılaştırmalı hayvan bilimi, ikincisi teşrih (anatomi), üçüncüsü organların görevleri (fizyoloji) ve sonucusu üreme ve cenin bilimi (embriyoloji)'dir.[36] Bununla birlikte, İbn Sînâ üzerine ciddi çalışmalar yapan *Sex and society in Islam* adlı eserin yazarı Basım Musallam, "AVICENNA x. Medicine and Biology" adlı makalesinde *el-Hayevân'ın* Aristotelesçi biyolojiyi üç şekilde ele alığından söz etmiştir. Buna göre İbn Sînâ, *el-Hayevân*'da ilk önce Aristotelesçi biyolojiyi özetler, sonra yeni gelişmelerle onu sentezler ve son olarak

---

33 Remke Kruk, *Ibn Sina On Animals, Between The First Teacher and The Physician, Avicenna and His Heritage*, Leuven University Press 2002, s.325.

34 Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Tübitak Yayınları, Ankara 2003, s.317-318.

35 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* Madkour Ed. s.3.

36 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* Madkour Ed. s.7.

Aristotelesçi biyolojinin tenkide açık yerlerini belli tadilatlardan geçirerek yerine güncellenmiş halini ikame eder.[37]

El-Hayevân'nın diğer bir önemi ise İbn Sînâ'dan önceki gelenekte tabiat felsefesinin yoksun olduğu bütüncül bakış açısını sunmasıdır. Nitekim bu alandaki iki otorite arasında bir ihtilaf söz konusudur. Tabiat felsefesinin bayrağını Aristoteles taşırken; tıpta Hipokrat ve Galen önderliği mevcuttu. Sözünü ettiğimiz Galen ve Aristoteles'in ihtilafa düştüğü yerler genel anlamda taban tabana zıt iki biyoloji sistemi olarak anlaşılmamalıdır. Nitekim İbn Sînâ'nın embriyolojisi ile ilgili ülkemizdeki ilk müstakil çalışmada Aristoteles ve Galen arasındaki farklılaşmanın tıbbi alanla sınırlı kaldığı ifade edilmiştir.[38] Yine de Aristoteles'in söz konusu biyoloji eserleri Galenci tenkidin açık hedefi haline gelmiştir. Bu anlamda Aristoteles biyolojisinin yeni keşifler ve tespitler sebebiyle güncellenme ihtiyacı kendini göstermiştir. Bu durumda Musallam'ın da ifade ettiği gibi İbn Sînâ'nın *el-Hayevân'ı* Aristoteles biyolojisinin bir güncellemesi[39] veya Remke Kruk'un ifadesindeki gibi Aristoteles-Galen biyolojisinin tenakuz ettiği noktaların uzlaştırıcısı olarak değerlendirilebilir.[40]

Musallam, İbn Sînâ'nın bir yandan Galenci tıbbı sistematik bir hale getirip *el-Kânûn '*u yazarken; diğer yandan Aristotelesçi biyolojiyi izleyerek kaleme aldığı *Eş-Şifâ* külliyatının son bölümü olan *el-Hayevân'*ı yazdığını dile getirmiştir. Öyle ki, *el-Kânûn adlı* eseri İbn Sînâ'nın ''İslam'ın Galenos'u'' olarak adlandırılmasına sebep olmuştur.[41] Bu anlamda İbn Sînâ, Galenci tıp ile Aristocu biyolojiyi belirli ölçülerde mezcetmiştir. Mesela onun *el-Hayevân* adlı eseri incelendiğinde saf bir Aristocu çizgi taşımadığı, yer yer Galen etkisine maruz kaldığı açıkça görülür.[42] Şöyle ki, İbn Sînâ *el-Hayevân'ın* genelinde bilhassa iki ekolün ihtilaf ettiği konularda Aristoteles için **"**el-muallimü'l-evvel", Galen için ise "et-Tabip" kavramlarını kullanmış, iki görüşe yer vermiş ve kendince değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu minvalden bakıldığında İbn Sînâ uzlaştırmacı bir konumda durmaktadır. Nitekim bu uzlaşıyı gerçek anlamda sağlayıp sağlamadığı ise konumuzun ilerleyen kısımlarında tekrar gündemimize gelecektir.

Esasen nasıl ki bilim her gün yeni teorilerle güncelleniyor, bazı teoriler tarihin tozlu raflarına kaldırılırken bazıları ise bilimsel tenkitler karşısında sağlam durarak iddiasını devam ettirebiliyor, İbn Sînâ'nın eseri de Aristoteles biyolojisinin bir güncellenmesi ve tenkitlere karşı sağlamlaştırılmış hali olarak görülebilir. Nitekim George Sarton, biyoloji alanında Ortaçağ Aristotelesçilerinin konuları doğrudan Aristoteles'in eserleri

[37] B. Musallam, "AVICENNA x. Medicine and Biology," *Encyclopædia Iranica,* III1, pp. 94-99.
[38] Ahmet Göksu, *Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine*, (Doktora Tezi), İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul 2021, s.325.
[39] Musallam, "AVICENNA x. Medicine and Biology," *Encyclopædia Iranica,* III1, pp. 94-99.
[40] Kruk*, İbn Sînâ On Animals, Between The First Teacher and The Physician, Avicenna and His Heritage*, s.325-340.
[41] Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, s.262-263.
[42] Musallam, "AVICENNA x. Medicine and Biology," *Encyclopædia Iranica,* III1, pp. 94-99.

üzerinden değil de, İbn Sînâ üzerinden incelemeyi tercih etmelerini şöyle açıklar; ‘‘Aristoteles’in İbn Sînâ versiyonu orijinalinden çok daha az Galenik saldırıya açıktı.’’[43] Bu anlamda bu güncelleme akademik bir tekrar değil, yeni bir ikame olarak düşünülebilir.

Sonuç olarak, İbn Sînâ’nın tıp, zooloji, tabiat felsefesi alanlarına olan katkıları biyoloji tarihinde önemli bir yer tutmuştur. Onun biyoloji bilimine olan katkısı yalnızca bu bilimle sınırlı kalmamış; anatomi, fizyoloji, patoloji, cerrahi ve farmakoloji alanlarında da hususi olarak ilgilendiği eserlerinden anlaşılmaktadır.[44]

[43] Musallam, *Sex and Society in Islam: Birth Control Before the Nineteenth Century,* s.48.
[44] Hüseyin Gazi Topdemir, İbn Sînâ ve Modern Tıbbın Doğuşu, *Bilim ve Teknik Dergisi*, Ağustos 2012, ss.72-77.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'DA ORGANİZMA KAVRAMI

Tarihin başlangıcından bu yana insanlar, hangi dönemde ya da hangi gelişmişlikte oldukları farketmeksizin ortak bir konu hakkında merak içinde olmuşlardır. Bizim de kendi kendimize sorduğumuz, bazen cevap ürettiğimiz bazen de yanıtsız bıraktığımız bu soru, insanın varlığını anlamlandırmasında da önemli bir rol oynamaktadır. Aksi takdirde insanlar tarih boyunca üzerine birçok kitap yazacak, birçok hipotez oluşturacak kadar onunla uğraşmazdı. Geçmiş tüm yüzyıllara kıyasla yüksek gelişmişliğe sahip olduğumuz 21.yüzyılda dahi öğrenmeye çalıştığımız bu soru çalışmamızın da konusunu oluşturan yaşamın kökeni nedir, diğer bir ifadeyle canlılık nedir sorusudur. Nitekim bu sebeple tarih boyunca doğayı araştıran, ondaki işleyişi kavramaya çalışan insanoğlu, bu sorunun da peşinde koşarak kendinin doğadaki yerini anlamaya ve tanımlamaya çalışmıştır. Bu anlamda İngiliz Fizikçi Stephen Hawking, yaşamın kökeniyle ilgili " Şimdiye kadar sahip olduğumuz en karmaşık sistemler vücutlarımızdır. Yaşam, dört milyar yıl önce Dünya'yı kaplayan, baştan beri var olan okyanuslarda ortaya çıkmış görünüyor. Bunun nasıl gerçekleştiğini bilmiyoruz. Belki de, atomlar arasındaki rastsal çarpışmalar, üreyebilen ve birleşerek daha karmaşık yapılar oluşturan makromoleküller oluşturdu. Bildiğimiz tek şey DNA molekülünün üç buçuk milyar yıl önce ortaya çıktığı."[45] İfadesinde olduğu gibi Yaşamın nerede ve nasıl başladığı sorusu Big Bang ve evrim teorisiyle bugünkü bilimin kabul ettiği bir cevapla noktalansa da yaşamın kökeninin ne olduğu sorusu belirsizliğini hala korumaktadır.

Çalışmamızın ana öznesi İslam entelektüel geleneğinin altın çağında yaşamış olan İbn Sînâ, modern bilimin dahi cevapsız bıraktığı yaşamın kökeni problemini nasıl açıklamıştır soruları ile iştigal edeceğimiz bu bölüm yalnız İbn Sînâ değil, aynı zamanda onun ilmi hayatının şekillenmesinde önemli bir filozof olan Aristoteles'e de yer yer değindiğimiz bir bölüm olacaktır. Başlangıçta bu iki ismi birlikte ele almamız gerektiğini belirtmemizin sebebi ise şüphesiz İbn Sînâ biyolojisinin, Aristoteles biyolojisinden ayrılmasının mümkün olmamasıdır. Nitekim İbn Sînâ'nın biyoloji perspektifini oluşturan temel öğelerden ilki onun hekim kimliğiyle ortaya koyduğu orijinallik iken ikincisi ve daha baskın olan öğe ise onun Aristoteles mirasını taşıyan en önemli temsilci olmasıdır. Tüm bunlara rağmen İbn Sînâ biyolojisinin etkisi altında olduğu biyoloji sadece Aristoteles'inki değildi. Çünkü onun döneminde Aristoteles taraftarlarının temsil ettiği doğa filozofları ile Galen taraflarının temsil etmiş olduğu hekimler arasındaki ilmi tartışmalar son derece ateşliydi ve İbn Sînâ bu tartışma ortamında her iki taraftan da etkilenmiş görünmektedir.[46] Daha öncede ifade ettiğimiz gibi, Galenci tıbbı temsil eden eseri *el-Kânûn* iken Aristoteles biyolojisini temsil eden eseri *Şifâ*'nın *el-Hayevân* bölümüdür.[47] İbn Sînâ'nın bu iki ekol arasındaki durumuna ilişkin bilgilendirmeye gelecek bölümlerde yer vereceğiz.

[45] Stephen Hawking, *Ceviz Kabuğundaki Evren*, çev. Kemal Çömlekçi, Alfa Yayınları, İstanbul 2002, s.161.
[46] Musallam, "AVICENNA x. Medicine and Biology," *Encyclopædia Iranica,* III1, pp. 94-99.
[47] Musallam, "AVICENNA x. Medicine and Biology," *Encyclopædia Iranica,* III1, pp. 94-99.

İbn Sînâ biyolojisine daha yakından bakmaya başladığımızda canlılar dünyasına ait problemlere geçmeden önce canlı üzerine düşünmemizi kolaylaştıracak canlı sınıflamasına göz atmak konuyu daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

2.1. Sınıflandırma

Sınıflandırma Arapça sınıf kökünden türetilmiş olan tasnif 'in karşılığıdır. Sınıf, ayırma, sınıflama, bölme, klasifikasyon anlamlarına gelen tasnif kelimesi bilim dalı olarak taksonomiye karşılık gelmektedir.[48] Taksonomi terimi Antik Yunancada "*taksis"* (düzenleme) ve "*nomos"* (yasa) sözcüklerinin birleşmesinden türetilmiştir. Yeryüzünde iki milyonun üzerinde canlı yaşamaktadır fakat şimdiye kadar bunların ancak çeyreği tanımlanabilmiştir.[49] Bu canlılar içinde birbirine benzeyen ve benzemeyen birçok canlı bulunmaktadır. Bu benzerliklerin kendi içerisinde gruplandırılması sınıflandırma yani taksonomi bilimini doğurmuştur. Organizmaların sınıflandırılması her dönem insanlığın bilimsel gelişimine paralel olarak değişiklikler göstermiştir. Bu anlamda canlıların sınıflandırılması problemi eski çağlara kadar götürülebilir. Aristoteles öncesi Antik Yunan'da bir canlılar sınıflandırmasından bahsedilmese de birtakım canlı gruplamaları yapılmıştır. Lakin bu gruplamalar sınıflandırma bilimindeki sistematiklikten yoksundur. Nitekim taksonomi bilimi kendi içinde bazı kural ve prensipleri barındırmaktadır.

Günümüzdeki bilimsel disiplinlere baktığımızda çoğu zaman kurucu olarak aynı isme ulaşırız. Bilimin babası olarak nitelenen Aristoteles, taksonomi biliminin de kurucusudur. Aristoteles, *"Historia Animalium*" adını taşıyan eserinde Anadolu ve Yunanistan'da var olan canlıların bir kısmının yaşayış biçimleri ve sınıflandırılması hakkında ilk bilimsel bilgilerden söz etmiştir. Tarihin ilk canlı taksonomisinin sahibi olarak kabul edilen Aristoteles, eserlerinde formal bir canlı sınıflaması yapmamıştır. Ancak taksonomi tarihine baktığımızda ilk biyolog ve taksonomist olarak kabul edilen Aristoteles'tir.[50] Bunun nedeni ise eserlerinde dağınık halde bulunan birçok terimin taksonomiyi oluşturacak nitelikte olmasıdır.[51] Aristoteles'in söz konusu terimleri incelenip, bilimsel anlamda ilk kez canlı taksonomisi oluşturulmuştur. Zooloji eserlerinin içerisinde dağınık halde bulunan canlı sınıflaması aslında onun asıl hedefinin bir taksonomi olmadığını gösterir. Biyoloji bilimine dair çalışmalarıyla bilinen Ernst Mayr, Aristoteles'in hedefinin doğrudan canlıları sınıflandırmak değil, canlıları kendi içinde ayrıntılı bir hiyerarşiye tabi tutmak olduğunu belirtmektedir. Nitekim onun zoolojik çalışmalarına baktığımızda kendisine atfedilen taksonomu hiçbir eserinde tablolaştırmadığı açıkça görülür.[52]

---

[48] Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay, İstanbul 1999, s.774.

[49] Mehtap Bağlıoğlu, ''Taksonominin Kısa Tarihçesi ve İlk Hayvan Taksonomisi Kitabımız: Mebadi-i Tasnif-i Hayvanat'', *Dört Öğe Dergisi,* c.4, s.32.

[50] Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi,* Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s.169.

[51] Charles Singer, *A History of Biology to Year 1900: A General Introduction to Study of Living Things,* s. 42.

[52] Mayr, *The Growth of Biological Thought Diversity, Evolution, and Inheritance*, s. 152.

Bunun sonucunda, bugün taksonomi biliminin başlangıcı olarak neden Aristoteles ismini kabul etmekteyiz sorusuna gelince, kendisi ilk canlı sınıflandırmasını açıkça yapmamış olsa da dönemine kıyasla canlılara dair birtakım benzerlik ve farklılıkları dile getirmiş olması ona bu sıfatı kazandırmıştır.[53] Bu anlamda Aristoteles'in asıl hedefi canlılara dair veriler toplamak iken söz konusu verileri bir taksonom oluşturmak kaygısıyla değil, kasti olmayan kriterler belirleyip canlı üzerine düşünmeyi kolaylaştırmak umuduyla ortaya koymuştur. Bununla birlikte Aristoteles'in taksonomiye dair söz konusu tutumu, İbn Sînâ'da da benzer şekilde tezahür etmiştir.

2.1.1. İbn Sînâ'da Canlılar Sınıflaması

Canlı sınıflaması konusunda şüphesiz başvuracağımız ilk eser *el-Hayevân'dır*. İbn Sînâ, Aristoteles'in *HA* ve *DA'*da canlı sınıflamasına dair verdiği bilgilerin muadiline *el-Hayevân* adlı eserinin birinci makalesinde yer vermiştir. İbn Sînâ eserini, Aristoteles'in şemasına göre on dokuz kitap halinde tanzim etmiştir. Aristoteles eserlerinde beş yüz civarında farklı hayvanın davranışlarına yer vermiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ bu geniş külliyatı tek bir eserde toplamış gözükmektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın kitabı ile Aristoteles'in biyoloji eserleri arasında birçok ortak noktanın bulunmasının yanında İbn Sînâ'nın ek olarak çeşitli yörelerden farklı ve Aristoteles'i destekleyici örneklere yer vermesi bir katkı olarak düşünülmelidir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın canlı sınıflamasından bahsederken sık sık Aristoteles biyolojisine değinecek olmamız şaşırtıcı olmayacaktır.

Aristoteles eserlerinde beş yüz civarında hayvan türüne yer verirken bunlardan bir kısmını gözlemleyip, teşrih yöntemiyle dikkatlice incelemiştir. Bir kısmına ise doğrudan bilgi edinemediği zamanlarda çobanlar, avcılar, balıkçılardan vb. bilgi toplayarak eserinde yer vermiştir.[54] Aristoteles'in kendi dönemi ve kısıtlı imkânlara rağmen gerçekleştirdiği çok sayıdaki gözlemler, İbn Sînâ'yı da derinden etkilemiştir. Bunun sonucunda İbn Sînâ, canlı sınıflaması konusunda Aristoteles'in izini takip etmiştir. Bu durumda Aristoteles'in biyolojik perspektifini anlamak, doğrudan İbn Sînâ'nın biyoloji hakkındaki görüşlerini anlamak iken tam tersi olarak İbn Sînâ'nın biyolojik çizgisini anlamak Aristoteles biyolojisini anlamanın bir başka yolu olarak kabul edilmektedir. Aristoteles, *De Partibus Animalium* eserinde canlı çeşitliliğinin fazla olması sebebiyle onları belli özelliklere göre gruplandırılması gerektiğini dile getirmiştir.[55] Söz konusu gruplar ise parçaların veya tüm vücutlarının şekillerinin benzerliğine göre oluşturulacaktır. Aristoteles'in bu grupları tanımlama gereği duymasının temel sebebi yaşam döngüsünü anlamak, fizyolojik teorilerini açıklamak ve üreme bahsine açıklık getirmektir. Aristoteles, bu sorunları çözmek için ilk olarak ayırt edici ve ortak özellikler hakkında fikir

[53] Mahmut Kaya, İslam *Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s.169.
[54] Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, s.182-183; E. Mayr, *The Growth of Biological Thought Diversity, Evolution, and Inheritance*, The Belknap Press of Harvard University Press 2000, s.149.
[55] Aristoteles, *"Parts of Animals",* çev. William Ogle, Kegan Paul, s.14-15.

edinmemiz gerektiğini dile getirmiştir. Karşılaştırma metodunu kullanan Aristoteles, karşılaştırmayı daha kolay yapmak amacıyla 580 tür canlıyı gruplara ayırmıştır.[56]

Bunun sonucunda İbn Sînâ, Aristoteles'in yukarıda bahsettiğimiz sınıflandırma anlayışına göre onun anatomik sınıflandırmasına benzer bir ayrımı *el-Hayevân'*da yapmıştır:

> ''Söze canlılar arasındaki farklardan bahsederek başlayalım. Bunlardan birincisi organizmalar organları sebebiyle farklılaşır… Deriz ki: Canlılar bazı organlarda müşterek iken, bazı organlarda ayrıktırlar.''[57]

İbn Sînâ'ya göre canlıların ayrışmasının temelinde sahip oldukları organlar vardır. Organları müşterek olanlara insan ve at örneğini veren İbn Sînâ, at ve insanın et, sinir ve kemiğe sahip olmak noktasında ortak olduğunu dile getirir. Bunun devamında mübayenetin ise iki şekilde olacağını söyler; ayrıklık ya organın kendinde ya da organın halindedir. İbn Sînâ birincisine örnek olarak yine at ve insanı verir. İkisi her ne kadar saç, sinir, deri ve kemik konusunda ortak olsalar da, atın kuyruğa sahip olması iki cins arasındaki farklılığı ortaya çıkarmaktadır. İkincisi olan organların durumundaki mübayenetin ise organların nicelik, nitelik, konumsal, eylemsel ve tepkisel bahislerde ayrışmasına bağlamaktadır. Nicelik bakımından olan ayrıklığa baykuşun gözlerinin büyük, karganın gözlerinin küçük olmasını ve örümceğin ayak sayısının bazen altı bazen sekiz ve bazen on olarak nicel anlamda faklılaştığını örnek olarak vermiştir. Nitelik bakımından olan ayrıklığa ise belli bir hayvan üzerinden örnek vermemiş hayvanların renk, şekil ve sertlik bakımından nitel anlamda farklılaştığını dile getirmiştir. Konumsal olan ayrıklığa ise kısrak ve filin memesini örnek vermiş, filin memesi göğse yakınken, kısrağın memesinin göbek hizasında olmasının konumsal anlamda farklılığa yol açtığını söylemiştir. Eylemsel olan ayrıklığa ise filin kulağı ile insan kulağını örnek vermiştir. Filin, kulağını hem sinekleri kovmak hem de işitmek için kullanırken; insan kulağı için bunun söz konusu olmadığını vurgulamıştır. Tepkisel olan ayrıklığa ise yarasanın gözlerinin ışıkta çabucak şaşırması ile kırlangıcın gözlerinin ışıkta yarasanın tam tersi olarak tepki vermesini örnek vermiştir. İbn Sînâ *el-Hayevân'*ın birinci makalesinin ilk faslında değindiği bu ayrımın devamında düzlemini değiştirerek canlıları tıpkı Aristoteles biyolojisinde olduğu gibi yaşam koşullarına göre sınıflandırmıştır.

Şöyle ki, Aristoteles canlıları, anatomik yapı, yaşam koşulları, organ çeşitliliği ve davranışları bakımından sınıflandırmaya tabi tutmuştur. Aristoteles'in yaptığı en temel sınıflandırma ise gözlenebilir fiziksel özelliklerine göre canlıları hayvanlar ve bitkiler olarak iki gruba ayırmasıdır. Buna binaen İbn Sînâ da canlıları yaşadıkları ortama bağlı olarak "havada uçabilenler", "suda yüzebilenler" ve "karada yürüyenler" şeklinde üç sınıfa ayırmıştır.[58]

---

[56] Mayr, *The Growth of Biological Thought Diversity, Evolution, and Inheritanc,* s.151-152.
[57] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.2.
[58] Aristoteles, *History of Animals*, çev. Richard Cresswell, London: George Bell & Sons 1883, s.195-198.

Tablo 2. İbn Sînâ'nın yaşam koşullarına göre yaptığı canlılar sınıflaması.[59]

HAYVANLAR	BİTKİLER
Suda Yaşayanlar	Ot
Karada Yaşayanlar	Çalı
Havada Yaşayanlar	Ağaç

Yukarıdaki canlı sınıflamasının asıl sahibi Aristoteles olsa da bir benzerini İbn Sînâ'nın el-*Hayevân* adlı eserinin birinci makalesinde söz konusu sınıflamayı görmekteyiz. Ona göre canlılar Aristoteles'te bahsettiğimiz gibi yaşadıkları yere göre suda, karada ve havada yaşayanlar olarak üçe ayrılır.

İbn Sînâ eserinde ilk olarak suda yaşayan canlıları ele almıştır. Buna göre suda yaşayan canlılar, yaşadıkları yer, beslendikleri ögeler ve solunumları bakımından sulu bir ortamda gerçekleşen canlılardır. Suda yaşayan canlılardan bir kısmı sudan ayrıldıkları vakit yaşayamazlar. Bir kısmının ise besin kaynağı suyun içindedir ama havadan da solunum sağlayabilirler. İbn Sînâ bunlara örnek olarak su kaplumbağalarını vermiştir.[60] Kısacası İbn Sînâ, "Sudan başka bir yerde solunum gerçekleştiremeyen canlıların tabii yeri sudan başka bir yer değildir"[61] der ve ilk sınıflamayı yapar. Bunlardan ikincisi ise karada yaşayanlardır; bunlar yaşadıkları yer ve solunumlarını karasal bir ortamda sağlayabilen canlılardır.[62] Bunlardan üçüncüsü olan havada yaşayanlar içinse turnaları örnek vermektedir. Turnaların ise bazılarının bir arada yaşadığından bazıların ise kartallar gibi izole bir şekilde yaşam sürdüğünden bahsetmiştir. Kuşların beslenme durumu ile ilgili ise bir kısmının etle beslenip tahıl yemediğini; bir kısmının ise ot ile beslendiğini dile getirmiştir. [63]

Buraya kadar canlılar dünyasına dair temel anlamda yapılan ilk sınıflamanın Aristoteles'e ait olduğundan ve bu sınıflamanın *el-Hayevân*'da da geçtiğinden bahsettik. Aristoteles'in biyoloji eserlerini incelediğimiz kadarıyla kendisi eserlerinde birçok kez sınıflama denemesi yapmıştır.[64] Daha önce bahsettiğimiz gibi Aristoteles ona atfedilen sınıflandırmaları ortaya bir canlı sınıflaması çıkarma maksadıyla değil, canlılar üzerine düşünmeyi kolaylaştırmak amacıyla birtakım canlı gruplamaları yapmıştır. Bunun sonucunda söz konusu denemelerden en önemlisi şüphesiz "kanlı- kansız canlılar" ayrımıdır. Bu sınıflandırma hem İbn Sînâ biyolojisinde hem de modern biyoloji terminolojisinde önemli bir yere haizdir. Aristoteles, karşılaştırma

[59] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.1-10.
[60] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.3.
[61] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.4.
[62] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.4.
[63] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.5-6.
[64] Teoman Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu Aristoteles'te Canlılar ve Bilim Sorunu*, Dergah Yayınları, İstanbul 2018, s.130.

metoduyla canlıları "kanlı" ve "kansız" olmak üzere ikiye ayırır. Bu ayrım modern biyolojide "omurgalılar" ve omurgasızlar" ayrımına karşılık gelir.[65] Buna göre Aristoteles'in sınıflandırma yaparken kullandığı en önemli ölçüt kan gibi görünmektedir.

Aristoteles'in neden böyle bir ölçüt kullandığı sorusunu ise şu şekilde açıklayabiliriz: Canlıları yaşadığı yere göre sınıflayan Aristoteles, sınıflama ölçütü olarak yaşam tarzını aldığında karşısına bir takım zorluklar çıkmıştır. Buna örnek olarak, memeli bazı deniz hayvanlarının fok gibi hem karada hem denizde yaşıyor olması verilebilir.[66] *De Partibus'ta* iki sınıf arasında kalan canlılardan bahseden Aristoteles'e göre doğa cansız nesnelerden canlılara öyle kesintisiz bir sırayla geçer ki söz konusu iki sınıf arasında hiç fark yokmuş gibi bile gelebilir. Buna örnek olarak da, cinsinin bitki mi hayvan mı olduğunu tam olarak bilmediği süngerler, denizhıyarları vb. canlıların net bir kategoriye konulamamasını verir.[67] Buna benzer çıkmazlar sınıflandırma konusunu sıkıntıya sürükleyeceği için Aristoteles, ölçüt olarak kanı kullanmıştır.

Tablo 3. Aristoteles'in kanlı-kansız canlılar tasnifi [68]

KANLI CANLILAR[69]	**KANSIZ CANLILAR**
1.Doğuran/Vivipar dört ayaklılar (insanlar, maymunlar, yırtıcılar, kemiriciler, böcekçiller, balinalar)	1.Yumuşakçalar (Kafadan bacaklılar /Malacia, ahtapot vb.)
2. Yumurtlayan/Ovipar dört ayaklılar ve ayaksızlar (pullular: sürüngenler, pulsuzlar: amfi biler)	2. Kabuklular (Crustaceaus/ Karides, ıstakoz)
3. Kuşlar	3. Kertikliler (Böcekler, Çok Ayaklılar)
4. Balıklar	4. Bitkimsiler (Testacea / Deniz kestanesi, midye, sünger, vb.)

İbn Sînâ ise *el-Hayevân*'da söz konusu sınıflamayı dağınık bir şekilde ele almıştır. Çünkü İbn Sînâ'nın asıl amacı canlıların üremesi ile ilgili bir sonuca varmaktır. Bu nedenle *el-Hayevân* adlı eserinin büyük bir

65 Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, s.186.
66 Sadık Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu,* Külliyat Yayınları, İstanbul 2012, s.277; Aristoteles, *"Parts of Animals",* çev. William Ogle, Kegan Paul, Trench & Co. Press, London 1882, s.139.
67 Aristoteles, *"Parts of Animals",* çev.William Ogle, s.104.
68 Aristoteles, *"Parts of Animals",* çev.William Ogle, s.33.
69 Kırmızı kan ihtiva edenler. bkz. Aristoteles, *"Parts of Animals",* çev.William Ogle, s.27.

kısmını organların anatomisine ayırmışken önemli bir kısmını da fizyoloji ve embriyolojiye ayırmıştır.[70] Söz ettiğimiz canlı sınıflamasına gelecek olursak İbn Sînâ, eserinde kanlı canlıları ‘‘Hayvanûn Demeviyyûn’’, kansız canlıları ise “Lâ Dem Li-hayvân “ kavramı ile ifade etmiştir.[71]

Tablo 4. İbn Sînâ’nın kanlı-kansız canlılar tasnifi [72]

KANLI CANLILAR	KANSIZ CANLILAR
1.Doğuranlar	1.Bitkimsiler
2.Yumurtlayanlar a.Tam yumurtlayalar (Kuşlar) b.Tam yumurtlamayanlar (Selachia**)**	2.Böcekler 3.Kafadan bacaklılar 4.Kabuklular

İbn Sînâ’nın on beşinci makalesinin ilk faslında “Yürüyen, uçan ve sürünen kanlı hayvanların hepsi erkeklik ve dişilikten oluşur.”[73] diyerek sınıflamanın birinci kategorisini belirtirken; on altıncı makalenin birinci faslında “Kansız canlı ise tam olmayan yumurta oluşturur ve bu yumurta dışarıda tam hâle gelir ya da kurtçuğu doğurur veya karnının içerisinde yavru çıkarır çünkü yumurtası yumuşak olur ve eğer bu yavru dışarı çıkarsa zarar görür.”[74] diyerek sınıflamanın ikinci kategorisini ifade eder.

İbn Sînâ kanlı- kansız canlı sınıflamasını on altıncı makalenin birinci faslında daha detaylı ele alır ve şu ifadeleri kullanır:

> “Yetkin canlı, sıcaklık ve rutubet bakımından tam olan canlıdır. Ayrıca [bu canlı grubu] kendi cinsinden olan canlıyı nicelik açısından tam olmasa bile nitelik açısından tam olarak doğurur, çünkü kendisi gibi olanı [kendisi ile aynı ölçekte bir varlığı] kuşatamaz. Kanı yetkin olan kanlı canlı [vivipar canlılar], buna benzer canlıdır. Bu iki durumdan [yani sıcaklık ve rutubetten] biri eksik olduğu takdirde [canlının tam, yetkin olarak oluşması] mümkün olmaz. Yetkin olarak oluşma sürecinin bozuluşa uğradığı canlıların bir diğer grubu, kuşlar gibi yavrusunu dışarı doğuranlardır. Çünkü kuşun [yavrusunun] mâddesi, sanki yetkin canlı olarak oluşmasındaki süreçteki sûreti kabul etme imkânı yoktur, aksine karna yüklenir [yani kuluçkaya yatar]. Bu nedenle onda [yumurtada] dış dünya ile temas edeceği ana kadar onu tehlikelerden koruyan sert bir kabuk oluşur. Bu [kuşlar] da kanlı canlıların bir çeşitidir. Kansız [canlı] ise tam olmayan yumurta oluşturur ve bu yumurta dışarıda tam hâle gelir ya da kurtçuğu doğurur.”[75]

[70] Göksu, *Aristoteles ve İbn Sînâ’da Canlıların Oluşumu Üzerine*, (Doktora Tezi), s.7.
[71] İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Hayevân*, s.400.
[72] İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Hayevân*, s.391-395.
[73] İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Hayevân*, s.384.
[74] İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Hayevân*, s.400.
[75] bkz.Göksu, *Aristoteles ve İbn Sînâ’da Canlıların Oluşumu Üzerine*, (Doktora Tezi), s.147; krş. İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Hayevân*, s.400.

İbn Sinâ kanlı canlıların ilk kategorisi olan doğuran canlılardan bahsederken "hayvân-ül'lezî yelid" terimini kullanmıştır. Doğruan canlıları, sıcak, nemli, topraksı olmayan ve yavrularını da en yetkin bir şekilde dünyaya getiren canlılar olarak tanımlamaktadır. Ona göre sıcaklık ve nemin eksik olduğu takdirde canlının tam oluşması mümkün olmaz.[76] On beşinci makalenin ikinci faslında ise "Doğuranların bazısı tam doğurur, bazıları ise tam olmayıp aksine kurtçuk doğurur. O kurtçuk da dışarıda olgunlaşır."[77] İfadesiyle yine doğuran canlılardan bahseder.

İbn Sînâ *el-Hayevân*'da yumurtlayan canlılar için ''el-Hayvân-ul Beyyâd'' kavramını kullanmaktadır. Bu tip canlılar yumurtlayarak üremeyi gerçekleştirirler. On beşinci makalenin ikinci faslında yumurtlayan canlılardan bahseden İbn Sînâ şöyle der; "Yumurtlayan canlıların bazıları kendi içinde yumurtlar ve kendi içine doğurur. Bazıları da kendi içinde yumurtlayıp yumurtasını olgunlaştırır fakat dışarıya doğurur. Balık gibi canlıların bir kısmının yumurtası ise dışarıda olgunlaşır."[78] Buna göre iç döllenme sonucu oluşan embriyonun gelişimi büyük oranda kabuklu yumurta içerisinde gerçekleşir. İbn Sînâ'ya göre yumurtlayan canlılar kendi içinde yumurtlama biçimlerine göre iki farklı kategoriye ayrılır. Bunlardan birincisi tam yetkin yumurtlayanlardır ve buna örnek olarak kuşları verir. İbn Sînâ kuşun yavrusunu yumurta içinde dışarı bıraktığında aslında onun maddesinin yetkin bir canlı olmadığını dile getirir. Ona göre yavrunun sureti alabilmesi için bir sürece ihtiyacı vardır. Bu süreçte kuş kuluçkaya yatar ve bu kuluçka süreci yumurtanın kabuğunu sertleştirerek, onu dış dünyadaki tehlikelerden koruyan bir hal almasını sağlar.[79] Bu anlamda İbn Sînâ, kuşları da kanlı canlıların bir çeşidi olarak tanımlar.[80] İkincisi ise tam yetkin yumurtlayamayanlardır ve buna ise yukarıda geçtiği gibi balık örneğini vermiştir[81] lakin balıktan kastın tüm balık türü olarak anlaşılmaması gerekmektedir. İbn Sînâ biyoloji terminolojisi bakımından yararlandığımız Ahmet Göksu'nun tezinde söz ettiği gibi balıktan kasıt Selachia yani kıkırdaklı balıklar (köpek balığı)'dır.[82] Nitekim İbn Sînâ, Aristoteles'in *De partibus'da* Selachia'dan bahsettiği kısmı birebir *el-Hayevân*'da tekrarlamıştır.[83]

Daha sonra kansız canlılardan bahseden İbn Sînâ, *el-Hayevân*'da kansız canlıların hepsine yer vermez. On yedinci makalenin sonuna doğru Aristoteles'in kansız canlılardan biri olarak saydığı Testecea türüne karşılık gelen Bitkimsiler'den bahseder. "O da ağacın büyümesi gibi büyür, hayvanlara özgü bir şekilde büyümez. Dolayısıyla onun büyümesi bitkisel bir büyümedir, hayvana özgü bir büyüme değildir."[84] İfadeleriyle

[76] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.400.
[77] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.391.
[78] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.391.
[79] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.391.
[80] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.400.
[81] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.391.
[82] Göksu, *Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine*, (Doktora Tezi), s.149.
[83] Aristoteles, *"Parts of Animals",* çev. William Ogle, Kegan Paul, s.152; krş. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.391.
[84] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.418.

Bitkimsi'ye işaret eder. İbn Sînâ canlıların çiftleşmesinden bahsederken, bazı canlıların her iki tarafına dokunarak çiftleştiğini söyler.[85]

Diğer bir sınıf olan böceklerden sıkça bahseden İbn Sînâ, böceklerin üremesiyle ilgili pek çok bilgi verir. "Böceklere gelince onlar bazen çürümüş maddeden oluşur, erkeklik-dişilik ve birbirleriyle çiftleşme özelliğine sahiptirler."[86] İfadesi bunlardan sadece biridir. Son olarak İbn Sînâ, Aristoteles'in kansız canlılardan bahsederken kullandığı "Crustaceaus" kavramına karşılık gelen kabuklulardan ve kafadan bacaklılardan pek bahsetmediği görülmektedir.

Sonuç olarak, Aristoteles biyoloji külliyatında, kanlı canlılardan başlayıp kansız canlılara doğru, aradakileri atlamadan hepsine değinerek birçok tespitte bulunmuştur. İbn Sînâ'nın *el-Hayevân* adlı eserine baktığımızda aynı sistematikliğe rastlamak pek mümkün görünmemektedir.[87] Buna örnek olarak; on beşinci makalenin ikinci faslında doğuran ve yumurtlayan canlılardan bahsederken devamında meni ve menstrüal kana geçiş yapması, on altıncı makalede kansız canlılardan bahsedip bir sonraki paragrafta meni konusuna geçmesi verilebilir.[88]

2.2. İbn Sînâ'da Organizma

İbn Sînâ özelinde organizma ve canlılık problemine geri dönebiliriz. Canlılığın tanımı ve kökeni meselesini çalışmamızın son bölümünde İbn Sînâ özelinde ele alacağız. Ama öncesinde canlının tanımı konusunda İbn Sînâ'nın nasıl bir tavır sergilediğine bakmamızın konuyu daha anlaşılır kılacağı kanaatindeyiz.

Tezimizin ana konusu olan organizma kavramı Yunanca "ὄργανον (organon)" sözcüğünden türemiş ve "canlı varlık, bir canlı varlığı meydana getiren uzuvlar bütünü" anlamına gelmektedir.[89] Organizma kavramını Türkçede temsil eden kavram canlı kelimesidir. Farsçadan Türkçeye geçmiş "can" sözcüğünden türemiş olan "canlı" kavramı "canı olan, yaşayan, diri" anlamına gelmektedir.[90] Biyolojinin canlı dünyasıyla ilişkili olan her şeyle ilgilenmesi, biyolojinin kendi içinde alt dallara ayrılmasına sebep olmuştur. Nitekim 2005 yılında yayımlanan değerlendirmeye göre yeryüzünde tanımlanan tür sayısı yaklaşık 2 milyonken, toplam tür sayısının 5-10 milyon arasında olduğu düşünülmektedir.[91] Skalası bu denli geniş olan biyoloji bilimi kendi içinde birçok

[85] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.391.
[86] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.384-385,391.
[87] Göksu, *Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine,* (Doktora Tezi), s.341.
[88] bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.396, 401.
[89] Mehmet Doğan, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük,* Pınar Yayınları, İstanbul 2008, s.1276.
[90] Doğan, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük,* s.244.
[91] Deniz Şahin, *50 Soruda Yaşamın Tarihi*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul, 2011, ss. 39-40.

alt dal barındırmaktadır. Biyolojinin alt dallarından birisi olan fizyoloji bilimi, organizmayı organizma olmak bakımından incelemektedir. Fizyoloji bilimi, organizmayı, "bir bütün olarak hayati faaliyetlerini devam ettirebilen herhangi bir canlı varlık" olarak tanımlamaktadır.[92] Canlı organizmaların tüm yaşamsal faaliyetlerini inceleyen bu bilim dalı, onların hücre, organ ve sistem düzeyinde nasıl çalıştığıyla da doğrudan ilgilenir. Modern biyolojide organizmanın oluşumu beş aşama sonucunda gerçekleşmektedir. Bu aşamalar sırasıyla hücre, doku, organ, sistem ve organizma şeklindedir.

Tablo 5. Biyoloji'de organizmanın oluşum süreci[93]

HÜCRE	Görev ve yapı bakımından canlılığın en küçük yapı birimidir. Alyuvar gibi.
DOKU	Yapı ve görevleri benzeyen hücre topluluğudur. Kemik doku gibi.
ORGAN	Dokuların bir araya gelerek oluşturdukları yapıdır. Kalp gibi.
SİSTEM	Organların bir araya gelerek oluşturdukları organ topluluğudur. Sindirim sistemi gibi.
ORGANİZMA	Sistemlerin bir araya gelerek oluşturdukları canlı varlıktır. İnsan gibi.

Tabloda yer alan hiyerarşiye baktığımızda canlının en küçük yapı taşı olan hücreden, organizasyonun en tepesinde yer alan organizmaya doğru bir oluşum süreci açıkça görülmektedir. Modern biyolojiye göre bir organizmanın canlı olabilmesi için ilk önce bir metabolizmaya sahip olması daha sonra uyaranlara cevap verebilme - iletebilme, hareket etme, büyüme ve üremeye sahip olması gerekmektedir.[94] Organizma hakkında genel bir çerçeve oluşturduktan sonra asıl konumuza geçebiliriz.

Dışarı çıkıp etrafımıza baktığımızda yolda giden araba ile kaldırımda yürüyen kedi arasındaki temel fark nedir diye sorduğumuzda biri için canlı biri için cansız kavramını kullanırız. Ne yazık ki bir şeyi canlı yapan ile yapmayan arasındaki temel fark bu kavramları kullanmak kadar kolay gözükmemektedir. Bir organizmaya canlı veya cansız nitelemesini neye göre yapmamız gerektiği sorusunun çözümü, iki kavram için de belli bir çerçeve çizilmesinden geçmektedir. Bu anlamda canlı organizmanın açıklamasını yapmak aslında cansız olanın tanımını da ortaya çıkaracaktır. Organizmanın tanımını yapmak için önce organizmanın nasıl oluştuğu konusuna değinmemiz gerekmektedir. Dolayısıyla ilk önce İbn Sînâ'nın organizma oluşum sürecini nasıl açıkladığını ele almamız yerinde olacaktır. İbn Sînâ'nın biyoloji eserlerinde hayvanlardan çok insan

[92] Özlem Yılmaz, *Biyoloji Felsefesinde Organizma Kavramı,* Kilikya Felsefe Dergisi, c.1:1, s.80.
[93] Neşe Tunçel, (vd.), *İnsan Anatomisi ve Fizyolojisi*, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir 2006, ss.7-8.
[94] Tunçel, (vd.), *İnsan Anatomisi ve Fizyolojisi*, s.8.

anatomisi ve embriyolojisine yer vermesi sebebiyle insan organizmasının oluşum sürecini ele almaya çalışacağız.

2.2.1.Embriyoloji

Üreme, İbn Sînâ'nın *el-Hayevân* adlı eserinde ele aldığı önemli konulardan biridir. Kitabı incelediğimizde İbn Sînâ'nın üreme konusunu tek bir bölümde ele almayıp, eserin genelinde bu konuya sıkça değindiğini görmekteyiz. Canlıların sınıflandırılması bahsinde ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ, hayvanların üremesi meselesini 15-19. makaleler arasında yoğun olarak ele almıştır. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın, kitabın geri kalanına baktığımızda üreme konusunda hayvan değil de, insan merkezli bir çalışma yaptığı görülmektedir. Şüphesiz bu tavrında hekim olmasının etkisi büyüktür.

el-Hayevân'da üreme konusunun geçtiği yerlere baktığımızda embriyoloji bahsi yoğun olarak dokuzuncu makalede geçmektedir. Buna binaen eserin ihtiva ettiği on dokuz makale arasında üzerine en çok konuşacağımız makale şüphesiz dokuzuncu makaledir. *el-Hayevân*'ın dokuzuncu makalesi Aristoteles biyoloji külliyatında *Historia Animalium e*serine denk düşmektedir. Daha önce berlittiğimiz gibi Musallam'ın *el-Hayevân* kitabını bir ikame olarak değerlendirmesine sebep olan temel eserin dokuzuncu makalesine dayanmaktadır. Nitekim İbn Sînâ dokuzuncu bölümde geçen embriyolojinin gelişimi konusunu *el-Kânûn 'dan* alıntılamıştır. [95] *el-Kânûn ise* Galenci tesirin yoğun olduğu bir eseridir. Kısaca İbn Sînâ *el-Ḥayevân* 'ı her ne kadar Aristoteles'in eserlerine mukabil yazmış olsa da bazı noktalarda onu güncelleyerek güçlendirmeye çalışmıştır. Bu konuya kadın menisi bahsinde detaylıca ele alacağız. Ama öncesinde üreme konusuna açıklık getirmemiz elzemdir.

İbn Sînâ eserlerinde üreme kavramı için تَوَالُدٌ kelimesini kullanmıştır. ''Tevâlüd'' kavramı iki farklı cinsin üremesinden oluşan/meydana gelen bir üremeyi ihtiva etmektedir.[96] Üremenin tahakkuk edebilmesi için iki ayrı cinsiyete ihtiyaç vardır. Çünkü ancak erkek ve dişinin birlikteliği üremeyi mümkün kılmaktadır. Bu canlılar aleminin geneli için böyle ise de İbn Sînâ üçüncü makalenin ikinci faslında her canlının erkeği ve dişisi yoktur iddiasında da bulunmaktadır. Buna örnek olarak ise yılan balığını vermekte, onun erkek ve dişisinin olmadığını dile getirmektedir.[97] İbn Sînâ'nın bu tespiti yaparken yararlandığı kimse şüphesiz Aristoteles'tir. Aristoteles *HA*'da yılan balığının ne erkek ne dişi olduğunu açıkça dile getirmiştir.[98] Aristoteles ve İbn Sînâ müşterek oldukları bu tespite haklı olabilirler. Şöyle ki, modern biyologlar, yılan balığının yaşamlarının ilk

[95] B. Musallam, "AVICENNA x. Medicine and Biology," s.94-99,
[96] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.386.
[97] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.65.
[98] Aristoteles, *History of Animals,* s.99.

evresinde dişi olduklarını, suyun tuzluluk oranına göre cinsiyet değiştirdiklerini saptamışsa da yılan balıklarının doğal ortamda üremesi ve yumurtlaması gözlemlenememiştir.[99]

Bu bilgi ışığında İbn Sînâ'ya göre, her canlının erkeği dişisi olmasa da kanlı tüm canlıların erkek ve dişisi vardır. Ona göre, ''kendisinden başkasında doğurtan canlı'' erkek; ''kendi vücudunda, başka canlıdan, oluşumun kemâline ya da oluşumun bazı dönüşümlerine kadar olan canlıyı doğuran canlı'' dişidir.[100] İbn Sînâ ve Aristoteles biyolojisine göre üremede rol oynayan en büyük etken erkektir. Erkeğin sahip olduğu meni, o dönemin tartışmalı konularından birisidir. Bu konuyu bir sonraki başlıkta ele alacağız. Dokuzuncu bölümün beşinci faslında bahsi ele alan İbn Sînâ'ya göre embriyonun oluşum safhaları şöyledir:

İbn Sînâ'da Embriyonun Oluşum Safhaları

1.Aşama: Zebediyye, meninin çalkalanmasıdır.
2.Aşama: Meninin rahim duvarına gelmesi ve rahim duvarında aralıksız genişlemesidir.
3.Aşama: Alaka, meninin kan pıhtısına doğru başkalaşmasıdır.
4.Aşama: Mudğa, bu başkalaşma embriyoya doğru bir başkalaşmadır.[101]

Yukarıdaki safhalara baktığımızda İbn Sînâ'nın oluşturduğu bu sıralama modern biyoloji ile mutabık görünmektedir. Nitekim embriyologların yapmış olduğu aşamalarda; sperm yumurtayı döller, döllenen yumurta zigota dönüşür ve daha sonra zigot bir embriyoya dönüşerek süreci tamamlar. Bu durumda meni sperme, alaka zigota, mudğa ise embriyoya karşılık gelmektedir. [102]

İbn Sînâ'ya göre rahim duvarına gelen meni, menstrüal kanı sabitleyerek embriyonun oluşumundaki ilk süreci başlatır. Söz konusu süreci başlatan hareket, bir hareket ettiricinin olduğuna delalet ederken İbn Sînâ bu gücün, meninin kendi fiiliyle ortaya çıkmadığını dile getirmiştir. Yani süreci başlatan güç dışarıdan bir yardımla vücut bulmuştur. İbn Sînâ'ya göre uygun ortam ve uygun maddeyi bir araya getiren güç kaynağını ilahi bir feyizle almaktadır.[103] Alınan feyzin yardımıyla menstrüal kan tohumun (zer'a) beslenmesi için belli değişim ve dönüşümler geçirerek besine dönüşür.[104] Yani tohum ihtiyacını besin olması hasebiyle menstrüal kandan karşılar.[105] Tohum daha sonra meninin kan pıhtılaşmasına doğru bir başkalaşma yaşadığı alaka aşamasına geçer. Bundan sonraki aşama ise mudğa dediğimiz artık bir embriyoya doğru dönüştüğü diğer bir başkalaşma aşamasıdır. Böylece üreme tamamlanır ve embriyonun iç ve dış sistemlerinin oluşum süreci başlar.

---

99 Yusuf Güner, Ali Kırtık*, Yılan Balığı Biyolojisi ve Yetiştiriciliği,* E.Ü. Su Ürünleri Fakültesi Yetiştiricilik Ana Bilim Dalı, s.1-2.
100 bkz.Göksu, *Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine*, (Doktora Tezi), s.71; krş. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.384.
101 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.172.
102 Jon McGinnis, *İbn Sînâ*, çev. E. Burak Şaman, Klasik Yayınları, 2022, s. 266.
103 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.405.
104 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.163, 398-399.
105 bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.398.

Bu noktada açıklığa kavuşturmak istediğimiz kavram İbn Sînâ'nın bu süreçleri anlatırken kullandığı "istihâle" kavramıdır.[106] Embriyonun oluşum süreçlerine baktığımızda bu başkalaşmanın (istihâle) temelde kademe kademe bazı aşamalar barındırdığını söyleyebilsek de, İbn Sînâ bu kademeler arasında bir duraksama dilimi olduğunu şöyle dile getirmiştir:

> ''[Maddenin] bu bireysel dirençleri ve yönelimleri katışıksız değildir. [Yani dereceli olmayıp] kesintilidirler (ihtilâciyye, harfiyen ''sarsıntılı''), sanki her biri hareketlerden oluşmuş gibidir; bununla birlikte, ancak birkaç sıçrama [veya sarsıntı] ile birlikte tamamlanırlar. Aslında her sıçrama dizisinden sonra belirli bir hareketsizlik [dönemi] algılanır.''[107]

Pasajda da ifade edildiği gibi İbn Sînâ'ya göre, embriyodaki başkalaşma (istihale) hem dereceli hem de bir nevi sıçrama özelliği taşımaktadır.[108] Bununla birlikte İbn Sînâ'nın söz ettiği embriyonun başkalaşma aşamaları Kur'ân'da geçen ayetlerle paralellik göstermektedir. Şöyle ki, Kur'ân-ı Kerim'de söz edilen embriyonun oluşum aşamaları ile İbn Sînâ'nın yukarıda anlattığımız organizma oluşumu safhaları isimlerine kadar aynıdır. Kur'ân'ın birçok ayetinde embriyonun oluşumuna dair malumatlar vardır, onlardan biri söz ettiğimiz benzerliği görmemiz açısından şöyledir:

ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ اَنْشَاْنَاهُ خَلْقًا اٰخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

> ''Sonra bu az suyu "alaka" hâline getirdik. Alakayı da "mudga" yaptık. Bu "mudga"yı da kemiklere dönüştürdük ve bu kemiklere de et giydirdik. Nihayet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık. Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şânı ne yücedir!''[109]

Ayette geçen aşamalar (alaka, mudga) ile İbn Sînâ'nın el-*Hayevân* eserinde geçen aşamalar aynıdır. Bu da İbn Sînâ'nın Kur'ânî bir perspektifle organizmayı değerlendirdiğini göstermektedir. Buraya kadarki kısımda İbn Sînâ'nın organizmanın oluşumundaki ilk aşama olan üreme konusunu nasıl değerlendirdiğine yer verdik. Buna ek olarak üreme konusundaki fail meni tartışmasına yer vermemiz konuyu daha iyi anlamımızı sağlayacaktır.

Üreme konusunda döneminin en popüler tartışması embriyo oluşumunun ilk safhasıyla yani meni ile ilgilidir. Çokça tartışılan meninin sadece erkeğe has olup olmadığı problemi üreme konusu içinde önemli bir yere haizdir. Kısaca erkeğin meni üretmesi ittifakla kabul edilirken; dişinin meni üretip üretmediği problematik hale gelmiştir. Aristoteles ve Galen ekolleri arasında fikir ayrılığı olan bu konuyu İbn Sînâ uzlaştırmacı bir

---

106 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.172.

107 Jon McGinnis, *İbn Sînâ, s.268;* İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.176.

108 Göksu, *Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine*, (Doktora Tezi), s.10.

109 Diyanet İşleri Başkanlığı Meâli, Mü'minûn Suresi 14. Ayet.

tavır izleyerek ele almıştır. Kadın menisi var mı? Varsa üremedeki rolü nedir? Sorularına İbn Sînâ'nın cevabını ve bu cevabı vermesinde etkili olan düşünürlerin nerede durduğuna aşağıdaki tablodan bakabiliriz.

Tablo 6. Kadın menisine ilişkin görüşler

	Kadın Menisi	Erkek Menisi	Kadının Üremedeki Rolü	Üreme
Aristoteles	yok	var	Edilgin (yalnız menstrüal kan)	Kadın menstrüal kan+Erkek menisi
Galen	var	var	Etkin (kadın menisi)	Kadın menisi+Erkek menisi
İbn Sînâ	var	var	Edilgin (kadın menisi)	Edilgin kadın menisi+Etkin erkek menisi

Yukarıdaki tablodaki sonuca nasıl ulaştığımız sorusuna ise İbn Sînâ'nın kadının meni üretip üretmediğine ilişkin meseleyi ele aldığı *el-Kânûn* ve *el-Hayevân* adlı eserleri yardımıyla ulaşmış bulunmaktayız. *el-Kânûn'un* ikinci cildinde kadının meni tartışmasını ele alan İbn Sînâ **‘‘**meni’’ kavramını sadece erkek için değil kadın için de kullanmıştır.[110] Bu bize İbn Sînâ'nın kadının menisi olmadığını iddia eden Aristoteles ile fikir ayrılığı yaşadığını gösterse de bu aceleci bir tahmin olacaktır. Nitekim aynı konuyu *el-Hayevân'*da ele alan İbn Sînâ, dokuzuncu makaleyi bu konuya ayırmıştır. Makalenin fasılları ise şu şekildedir:

(1) "Buluğ, meni, hayız ve bunlar hakkındaki ihtilaf hakkında."[111]

(2) "Galen'in Aristoteles eleştirisi ve bu eleştirinin çürütülmesi ve saçmalığının saptanması üzerine."[112]

(3) "Aristoteles kaynağına geri dönüş ve kadınlarda gerçekten meni bulunmadığının ve meni denen dişi maddenin suret verici olmadığının, yalnızca edilgen bir yetiye sahip olduğunun kanıtı. ” [113]

Bu başlıklara baktığımızda onun bu konuda da Aristotelesçi bir tavır izlediği söylense de bu da yine aceleci bir tahmin olacaktır. Buna göre sormamız gereken asıl soru ortaya çıkmıştır. İbn Sînâ kadının menisi konusunda Aristoteles'i mi, yoksa Galen'i mi izlemiştir? Bu sorunun cevabı şüphesiz yine onun metinlerinde gizlidir:

[110] İbn Sînâ, el- *Kânûn fi't-ṭıbb*, c.2, s.1629.
[111] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.141.
[112] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.147.
[113] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.158.

> "Galen ve bazı hekimlere göre, kadında ve erkekte, her ikisinde de tohum olur ve ona meni denir. Onların adları aynı ise de ve işlevleri aynı ise de onlar aynı değildir. Her bir tohumda tasvir gücü vardır ve tasavvur gücü bulunur. Bununla birlikte Allah'ın izniyle erkek tohumunun başlangıçtaki tasviri verme gücü daha fazladır."[114]

İbn Sînâ'nın *el-Kânûn '*daki ifadelerine göre, erkek de kadın da meniye sahiptir. İkisi meniye sahip olmakla ortak olsa da işlevleri yönünden farklıdır. Yani her iki menide tasvir ve tasavvur gücüne sahip olmakla ortak, erkeğin menisinin kadının menisinden tasvir gücü yönünden daha güçlü olmasıyla farklıdırlar:

> ''Embriyonun oluşması bütün olma anlamı taşır ve her iki cinsin ortaklığıyla ancak ortaya çıkabilir. Bu ortaklık iki meninin ortaklığı olarak adlandırılabilir. Ancak anlam olarak meni erkeğin dışarı attığına verilen addır ve kadın menisini dışarı atmaz. Hakikatte erkek menisi sıcaktır; fırında pişmiş gibidir ve kadın menisi pişmiş menstrual kandan oluşur ve azar azar değişimle meydana gelmiştir.''[115]

İbn Sînâ'nın *el-Kânûn'*daki ifadelerine göre o, kadının üremede embriyo üzerindeki etkisine Aristoteles gibi bakmamaktadır. İbn Sînâ'ya göre kadın da erkek gibi meniye sahiptir. Kadın menisi erkek menisi gibi embriyo üstünde etkin bir role sahiptir. Bu anlamda İbn Sînâ'da, Aristoteles'teki gibi tasavvur gücü, sadece erkek menisine has bir durum olarak kabul edilmemiştir. İbn Sînâ el-*Hayevân* adlı eserinde konuyu şu şekilde ele almıştır:

> ''el-Muallimü'l-evvel'in ilk gördüğü şeyden, kadında sadece adet kanından başka bir şey olmadığı ve sadece erkeğe ait olduğu ve kadının boşalmadığı anlaşılıyor olabilir. Ve bu konudaki görüşünün gerçeği, onun pozisyonuna ulaşırsak daha net ifade edeceğimiz başka bir şeydir. Burada ise tek kelime ile diyoruz ki: Erkek olsun kadın olsun meni olan her şey kandır ve o kan değişkendir. Meni ismi, erkeğin menisi ve dişinin menisi anlamında ortak bir isimden başka bir şey değildir… İnsanların meni dedikleri yönden meni dedikleri şey kadın için olmadığı gibi, boşalmanın da anlaşılan anlamı kadınlar için yoktur. Bu, kadınların saf adet kanından başka bir şeye sahip olmalarını engellemez.''[116]

İbn Sînâ'nın *el-Hayevân'*daki görüşüne göre, kadın ve erkeğin menisi isim olarak ortaktır, erkeğe atfedilen meni boşalma anlamı taşıyan bir spermadır. Kadının menisi ise bu tip bir meni değildir. İbn Sînâ *el-Hayevân'*da kadın menisi ile ilgili şöyle bahsediyor:

> ''Kadınlarda toplanan meni, erkeklerdeki üretici güce sahip olgunlaşmış bir meni gibi olsaydı, onlarda menstrüal kan diye bir şeyin olmaması gerekirdi. Çünkü meninin varlık sebebi menstrüal kanın varlık sebebinin zıddıdır. Çünkü menstrüal kan, [kadının] doğasındaki olgunlaşmanın eksikliğinden dolayı meydana gelir. Meni ise olgunlaşmanın kemâlinden dolayı oluşur. O halde, menstrüal kan üretici meni olamazken, üretici meni de menstrüal kan olamaz.

[114] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-ıtıbb* , çev. Esin Kahya, c.3-2, s.495-496: krş. İbn Sînâ, el- *Kânûn fi't-ıtıbb*, c.2. s.1590-1591.
[115] İbn Sînâ, el- *Kânûn fi't-ıtıbb*, çev. Esin Kahya, c.3-2, s.496; krş. İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-ıtıbb*, c.2, s.1591.
[116] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.145.

> Dolayısıyla kadınların doğasına yakın olan erkek soğuk ve yağlı olup menisi üretici güce sahip değildir. Açıktır ki, kadın erkek gibi üretici güce sahip meni çıkarmaz.''[117]

Buna göre *el-Kânûn*'da ve *el-Hayevân*'da geçen kadın menisi hakkındaki bilgilerde bir paralellik vardır. Her iki eserinde de kadın menisini kabul eden İbn Sînâ, erkek ve kadın menisi arasındaki farkı üretici güce sahip olma miktarıyla sınırlamaktadır. Kısacası Aristoteles'in aksine o, kadın menisini tamamen yok saymamıştır. Buraya kadar ki kısımda her ne kadar kadın menisini kabul ederek bir yönden Aristotelesçi biyolojinin dışına çıkan bir İbn Sînâ görsek de *el-Hayevân*'nın dokuzuncu makalesinde onu savunmaya çalışan bir İbn Sînâ da vardır:

> "Derinlemesine düşünülürse, [Aristoteles], yanlış anlayan ve yanılgıya düşenlerin zannettikleri gibi, [O, kadında] asla meni olmaz demez. Durum böyle olsaydı, her ne kadar ikisinin hükmü bir olsa bile, cenîn, iki meninin bir araya gelmesiyle oluşmazdı."[118]

İbn Sînâ'nın yukarıdaki ifadesi Aristoteles'in yanlış anlaşıldığını dile getirdiği yerlerden sadece bir tanesidir. Ona göre, Aristoteles bu konuda yanlış anlaşılmıştır. Eğer Aristoteles kadının menisinin olmadığını ifade etmiş olsaydı, kitabının bir yerinde sadece erkeğin boşalmasıyla çocuğun oluşacağını, kadın ve erkeğin boşalması durumunda çocuğun oluşmayacağını dile getirmezdi. Ona göre Aristoteles'in burada bir yönle iki meniden bahsetmesi kadının menisini kabul ettiğine kanıt olmaktadır.[119] Bu minvalde Aristoteles'in *GA* adlı eserine baktığımızda yer verdiği ifadeler aslında İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi Aristoteles'in yanlış anlaşılma durumuna mahal vermeyecek kadar açıktır. Aristoteles *GA'da*:

> "Kadının da erkek gibi meni ürettiğini söyleyenlerin durumu tam tersidir. Çünkü kadın onu (meniyi) rahmin dışına çıkarırsa, erkeğin menisine karışacaksa, bu onu tekrar kendi içine çekmelidir. Ancak bu gereksiz bir işlemdir ve doğa gereksiz hiçbir şey yapmaz. Dişi tarafından rahimde salgılanan madde (adet kanı) erkeğin menisi tarafından sabitlenir."[120]

İlgili pasaja baktığımızda Aristoteles, dişinin meni üretmediğini, meninin erkeğe has olduğunu dile getirmiştir. Ona göre kadın meni üretseydi rahmin dışına çıkacak olan meniyi kadının tekrar kendi içine alması gerekecekti. Bunu mantıksız bulan Aristoteles, kadının üremedeki tek görevinin erkeğin suret vereceği bir maddeyi ihtiva etmesi olduğunu savunmaktadır. Nitekim Aristoteles dişinin üremedeki yeri ile ilgili şunları söylemektedir:

---

[117] bkz. Göksu, *Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine*, (Doktora Tezi), s.347-348; krş. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.396-397;

[118] bkz. Göksu, *Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine,* (Doktora Tezi), s.348; krş. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.397.

[119] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.392.

[120] Aristoteles, *Generation of Animals*, çev. Arthur Leslie Peck, Harvard University Press, 1942, s. 66.

> ‘‘Dişi her zaman malzemeyi sağlar, erkek ise onu şekillendirir, çünkü her ikisinin de sahip olduğunu söylediğimiz güç budur ve onları erkek ve dişi olarak adlandırmakla kastedilen de budur. Bu nedenle dişinin bir beden ve maddi bir kütle sağlaması gerekliyken, erkek için gerekli değildir… Beden dişiden iken, ruh erkektendir, çünkü ruh belli bir bedenin hakikatidir.’’[121]

Bu durumda Aristoteles’e göre erkeğin üremeye katkısı *gonê* (sperm) iken, dişinin katkısı *katamenia* (menstrüal kan/ adet)’dır.[122] Kısaca, Aristoteles’e göre kadın üreme konusunda edilgin bir rol oynamaktadır.

İbn Sînâ’nın *el-Hayevân* adlı kitabını Aristoteles’in biyoloji külliyatı ışığında yazmasına rağmen bu konuda neden ondan ayrıldığı sorusunu Musallam şu şekilde açıklığa kavuşturuyor: Galen ve Aristoteles meninin kanın bir kalıntısı olduğu noktasında ittifak içinde olmalarına rağmen kadının menisinin varlığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Galen’e göre kadınlarda erkekler gibi meni üretebilirler. Hatta kadın menisi sadece embriyonun maddesinde değil, onun biçimlendirilmesinde de rol oynamaktadır. Kısaca Galen dişi testislerin yani yumurtalıkların varlığından bahsediyordu. İbn Sînâ döneminde artık yumurtalıkların varlığı bir bilimsel bilgi niteliğindeydi. Dolayısıyla İbn Sînâ’nın bu bilgiye zıt bir görüş serdetmesi zaten onun akademik kimliğine ters bir durumdu. Sonuç olarak, İbn Sînâ’nın bu tavrı Musallam tarafından Aristoteles biyolojisinden bir sapma olarak değerlendirilmektedir. [123]

Bu durumda başta sorduğumuz İbn Sînâ’nın kadın menisi konusunda Galenci mi, yoksa Aristotelesçi mi bir bakış açısına sahip olduğu sorusunun cevabı artık bir netlik kazanabilir. İbn Sînâ’nın eserlerinde söz ettiği gibi ona göre erkek gibi kadının da menisi vardır. Ama Galen’in bahsettiği kadın menisi ile , İbn Sînâ ’nın söz ettiği kadın menisi aynı gözükmemektedir. Nitekim *el-Hayevân’da* geçen, "Açıkça kadın tohumu madde olmaya uygundur, ancak hareketin ilkesi olmaya uygun değildir. İnsanın tohumu hareket ilkesidir”[124] ifadesinde görüldüğü üzere kadın menisi, Galen’in etkin kadın menisinin aksine edilgin bir konumdadır. Bu durumda İbn Sînâ ’nın kadın menisi görüşü üzerinde bir tür karışıklık söz konusudur. Musallam bu karışıklığı şöyle gideriyor: “İbn Sînâ, Aristoteles'in ana hipotezini dişi meniye uyguladı ve ona Aristo'nun menstrüal kana verdiği rolün aynısını verdi”[125] Musallam’in bu görüşünü ise İbn Sînâ’nın ‘‘Bu anlamda kadın menisi menstrüral kandan oluşur.’’ ifadesi destekler niteliktedir.[126]

Sonuç olarak, İbn Sînâ’ya göre kadın menisi meselesinde erkek ve kadın olmak üzere iki meni çeşidi vardır. Meni ismine sahip olmakla ortak olan bu iki meni işlevsel olarak farklıdır. Ona göre üremede kadın

---

121 Aristoteles, *Generation of Animals,* s.64.
122 James Lennox,"Aristotle's Biology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Güz 2021 Sürümü), Edward N. Zalta (ed.).
123 B. Musallam, “AVICENNA x. Medicine and Biology,” s.94-99.
124 İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Hayevân*, s.399.
125 B. Musallam, “AVICENNA x. Medicine and Biology,” s.94-99.
126 İbn Sînâ, *el-Kânûn fi’ṭ-ṭıbb*, c.2, s.1592.

menisi münfail, erkek menisi fail bir konumdadır. İbn Sînâ'ya göre olan canlı organizmanın oluşum safhalarından ilki olan üreme kısmı bittiğine göre organların oluşumu bölümüne geçebiliriz.

2.2.2. Organların Oluşumu

İbn Sînâ *el-Hayevân'*da üremenin safhalarından bahsettikten sonra embriyonun organ oluşumunun başladığını dile getirmiştir.

> ''Sonra meni, diğer bir şeyi yani kadının nutfesini hareket ettirir, ilk önce ilkenin [kalbin] oluşmasına kadar hareket ettirir [ya da hareket verir] sonra ilk organdan bir kuvve meydana gelir ve o kuvve sırayla diğer organların oluşmasına yol açar.''[127]

Burada bahsedilen meninin hareket etmesi sonucunda kadın menisi hareket eder. Bu hareketlenme kalbi oluşturur, oluşur oluşmaz kalpte bir kuvve meydana gelir ve sırayla diğer organların oluşumunu başlatır. Söz ettiği bu kuvve nedir, meniyi ne hareket ettirir sorularına ise üçüncü bölümde cevap arayacağız. İbn Sînâ *el-Kânûn*'da organların oluşumu konusuna birinci ciltte yer vermiştir. İbn Sînâ'ya göre unsurlar hıltları, hıltlar organları oluşmaktadır. Bu anlamda hiyerarşik olarak unsurlardan organlara doğru bir oluşum sırası izleyeceğiz.

a. Unsurlar: İbn Sînâ'ya göre unsurlar bütün canlı cisimlerin ilkeleridir. Onların şekillenmesiyle doğada birçok cinste şekiller ortaya çıkmaktadır. Bunlar; toprak, su, hava ve ateştir.[128]

b. Hıltlar: İbn Sînâ'ya göre hıltlar unsurlardan oluşmuştur. O hıltı, ''besinlerin, sindiriminin esas ürününü teşkil eden bir sıvı cevherdir.'' şeklinde tanımlamıştır. Hılt dört çeşittir: Kan, balgam, sarı safra ve kara safra. Hıltlar, normal ve anormal olmak üzere kendi içlerinde ikiye ayrılırlar.[129] Organlar normal hıltlardan oluştuğu için sadece normal olanların özelliklerini vereceğiz.

(1)Normal Kan: Kırmızı renkte, tatlı ve kokusuzdur.

(2)Normal Balgam: Mizacı soğuk, tatlı ve nemlidir. O, olgun bir form kazandığında kana dönüşebilir.

(3)Normal Sarı Safra: Kanda köpük gibidir. Sarı safra parlak kırmızı renkte, ağırlığı hafif ve ısı olarak sıcaktır.

(4)Normal Kara Safra: Normal kanın tortusudur.[130]

---

[127]bkz. Göksu, *Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine*, (Doktora Tezi), s.353; krş. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.401-402.

[128] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-ıtıbb*, c.1, s.5-7.

[129] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-ıtıbb*, c.1, s. 13.

[130] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-ıtıbb*, c.1, s. 13-15.

c. Organlar: İbn Sînâ'ya göre hıltların unsurlardan meydana gelmesi gibi, organlar da normal hıltlardan meydana gelmiştir. [131]Yani organlar, hıltların mizacından türemiş cisimlerdir.[132] İbn Sînâ organları işlevlerine, yapılarına ve görevlerine göre sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırmalara geçmeden önce organların oluşum hiyerarşisinden bahsetmemiz faydalı olacaktır. İbn Sînâ'ya göre embriyo veya mudğa aşamasından sonra ilk organ oluşmaya başlar. İbn Sînâ organlar bahsini Aristoteles biyolojisine paralel olarak ele almıştır. Bütün faaliyetlerin temel kaynağının kalp olduğunu söylemesi bunun en büyük kanıtı niteliğindedir. Bu anlamda Aristoteles ile İbn Sînâ arasındaki tek fark Aristoteles'in organizmanın oluşum safhalarını başlatan güç konusunda bir açıklama yapmaması, İbn Sînâ'nın organların oluşumundan bahsederken "yaratmak" terimini kullanması ve yaratan olarak Allahı vurgulaması olarak gösterilebilir.[133]

İbn Sînâ *el-Hayevân*'nın birinci makalesinin ikinci faslında organların oluşumunu başlatan ''yaşam gücü'' den bahsetmiştir. Söz konusu güç organların yaşamsal faaliyetlerini sürdürebilmesi için son derece elzemdir. Buna göre bazı organlar bu güç sayesinde diğer organların faaliyetlerini etkiler, bazıları ise öyle bir etkiye sahip değildir. Kısaca, İbn Sînâ'ya göre organlar bu yaşamsal gücü alıp ve verme konusunda farklılaşırlar.

Tablo 7. İbn Sînâ'nın yaşamsal gücü alıp-vermelerine göre organlar tasnifi[134]

1. Yaşamsal gücü hem alan ve hem veren organlar	Beyin, Karaciğer gibi.
2. Yaşamsal gücü sadece alan organlar	His ve hayat gücünü alan et gibi.
3. Yaşamsal gücü sadece veren organlar	Kalp gibi.
4. Yaşamsal gücü ne alan ne veren organlar	

İbn Sînâ birinci işlevi yerine getiren organlar için beyin ve karaciğeri örnek olarak vermiştir. Beyin ve karaciğer kalpten yaşam gücünü, içgüdüsel ısıyı ve ruhu alırken, diğer organlara da aynı gücü verirler. Bu anlamda hem alıcı hem verici olarak kabul edilirler. İkinci tür organlar ise yaşamsal gücü sadece alırlar ve diğer organlara herhangi bir güç paylaşımında bulunmazlar. Buna ise his ve hayat gücünü alan et örneğini vermiştir. İbn Sînâ üçüncü tür organın kalp olduğunu savunmuştur. Ona göre kalp her gücün ilk kaynağıdır. Kalp, bütün organları besleyen, yaşatan, algılama yetisi veren, hareket ettiren güçleri sağlayan yegâne organdır. [135] İbn Sînâ son grup için ise herhangi bir açıklama yapmamış ve örnek vermemiştir. Bunun yerine konunun devamında

[131] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-ıbb*, c.1, s. 19.
[132] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.10.
[133] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.297.
[134] İbn Sînâ, *Kânûn fi't-ıbb*, c.1,s.20-21.
[135] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* , s.13-14.

tıpçılar ile Aristoteles arasındaki ihtilafa değinmeyi tercih etmiştir. Söz konusu ihtilaf biraz sonra değineceğimiz yaşamsal gücü sadece veren organ olan kalp ile ilgilidir.

İbn Sînâ'ya göre bütün organlar birlikte veya zamansal olarak aynı anda oluşmaz. Ona ve hocası Aristoteles'e göre ceninde ilk oluşan organ kalptir.[136] İbn Sînâ'ya göre kalp ilk oluşan ve son ölen organken, bir organizmanın fazla veya eksik organla dünyaya gelmesi de mümkündür. Ona göre, kalp dışında bir organın yokluğu canlı organizma olmaya engel değilken, kalbi olmayan bir canlı organizmadan bahsedilemeyeceğinden söz etmiştir.[137]

İbn Sînâ organlar hakkında birden fazla sınıflama yapmıştır. Bunlardan yaşamsal güç konusu merkezinde yapmış olduğu kategorize tüm yönleriyle kabul görmemiştir. Nitekim İbn Sînâ, *el-Hayevân'*da kalbin yaşamsal gücün kaynağı olma konusunda filozoflar ve hekimler arasındaki ihtilaftan söz etmiştir. Hekimlere göre ne kalp ne beyin ne de karaciğer gücün kaynağı değildir. Bunlar aynı zamanda oluşmaya başlamıştır birbirini zamansal anlamda öncelemeleri mümkün değildir. Filozoflara göre ise her gücün ve ilkenin kaynağı su götürmez bir şekilde kalptir. İbn Sînâ görüşlerinde ihtilaf eden bu iki taraf arasından filozoflar tarafında bir duruş sergilemiştir.[138]

İbn Sînâ'nın organlar bahsinde yapmış olduğu diğer bir sınıflama, organların yapılarını merkeze alan bir veçhe taşımaktadır. *el-Kânûn'*un birinci cildinde, organların doğasından bahsettikten sonra yapılarına göre organları ayırmıştır. Bunlardan birincisini bütün organ olarak aynı adı taşıyan ve aynı tanımla belirlenen, görülen ve idrak edilen kısımları basit organlar oluşturur. İkincisini ise bütün olarak farklı ölçüdeki kısımlardan meydana gelmiş olan bileşik organlar oluşturur. Mesela elin bir parçasına el demeyip, bütününe el dememiz gibi.[139]

[136] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.401.
[137] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.423-424.
[138] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.13. bkz. ''Filozoflar ve hekimler organlardaki güç konusunda farklılaşmışlardır. Filozofların görüşü bizim indimizde tahkik ve tetkik edildiğinde doğru, hekimlerin görüşü açıkça üstünkörüdür.''
[139] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-ṭıbb,* c.1, s.21-22.

Tablo 8. İbn Sînâ'nın yapılarına göre organlar tasnifi[140]

Basit Organlar	Bileşik Organlar
a. Kemikler (İ'zâm) b. Kıkırdak (Ğuzrûf) c. Sinirler (A'sâb) d. Tendonlar (Evtâr) e. Bağ Dokusu (Ribâdât) f. Arterler (Seriyânât) h.Venler (Evride) g. Membranlar (Eğşiyye) j. Et (lahm)	a. El b. Ayak c. Yüz

el-Kânûn 'da yapmış olduğu tasnifin bir benzerini *El-Ḥayevân* 'nın birinci makalesinin ikinci faslında değinen İbn Sînâ ilk önce basit organlardan açıklamıştır. Sırasıyla kemikler, kıkırdak, sinirler, tendonlar, bağ dokusu, arterler, venler, membranlar ve etten bahseder.[141] Bileşik organları basit organlar kadar detaylı anlatmayan İbn Sînâ bu organların nefsin hareketi ve fiilerini tamamlaması açısından ona yardım ettiğini dile getirmiştir. Buraya kadarki kısımda İbn Sînâ organları yaşamsal gücü alıp vermelerine ve yapılarına göre bir kategorilendirme yapmıştır. Bu sınıflandırmalar organlar hakkında bize genel bir çerçeve çizmiştir. Ama organizmanın canlı olmasında organların nerede konumlandırılacağı da açıklamamız gereken bir diğer noktadır. Daha önce değindiğimiz gibi İbn Sînâ'ya göre söz konusu yaşamsal gücü kalpten alan organlar kalbin yardımıyla oluşumuna başlamıştır. Bu minvalde organizmada sistemsel bir işleyiş söz konusudur. Bu yapının sağlıklı bir şekilde çalışabilmesi ancak organların kendi içindeki görev dağılımı doğrultusunda hareket etmesi ile mümkündür. *el-Hayevân* ve *el-Kânûn* adlı eserlerinde konuyu ele alan İbn Sînâ, organları işlevlerine göre ikiye ayırmıştır. Birincisi organizma için hayati önem taşıyan temel organlardır. Buna göre eserlerinde temel organlar, *''âzâu'l-reîsiyye''* kavramına karşılık gelmektedir. İkincisi ise hayati önem taşıyan organlara yardım eden organlardır. Söz konusu yardımcı organlar için, eserlerinde *''el-âzâu'l-hâdimeti'l- lil-reîsiyye''* kavramını kullanmıştır. Bu minvalde İbn Sînâ organları görevlerine göre şöyle ayırmıştır:

(1)Temel Organlar: Bu tip organlar çeşitli işlevsel faaliyetlerin merkezi konumundadır. Kişinin ve neslin hayatı için gereklidir.

(2)Yardımcı Organlar: Bu tip organlar ise temel organların işlevlerine yardımcı olarak görevlerini daha iyi bir şekilde yerine getirmesini sağlarlar.

[140] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-ıtbb*, c.1, s.21-23.
[141] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.10-13.

Tablo 9. İbn Sînâ'nın işlevlerine göre organlar tasnifi[142]

Temel Organlar	Yardımcı Organlar
1.Kalp: Yaşamsal gücün kaynağı 2.Beyin: His ve hareketin kaynağı 3.Karaciğer: Beslenmenin kaynağı	1.Temel organlara yardımcı olan organlar a. Akciğerler: Kalbe hava taşır. b. Mide: Karaciğer besinini burdan alır. 2.Yardımcı organların aleti olan organlar a. Damarlar: Kalbten kan taşır. b. Sinirler: Uyarıları beyinden taşır.

Buraya kadar ki kısıma kadar serdettiğimiz üzere İbn Sînâ önce organların neyden oluştuğunu açıklamış daha sonra onları belli ölçütlere göre sınıflandırmıştır. Organlarla ilgili birtakım açıklamalar yaparken hekimler ve filozoflar arasında geçen ihtilaflara da değinen İbn Sînâ, organların oluşumu ve anatomisi konusunda Aristoteles ile aynı çizgide görüşler serdetmiştir. İbn Sînâ, yaşamsal yani ruhsal gücün kaynağının kalp olduğunu, his ve hareketin beyin merkezli çalıştığını, beslenmenin ise karaciğer organı ile gerçekleştiğini ifade etmiştir. Bu fikirlerin bir kısmı Galen biyolojisine zıt bir konumda yer almaktaydı. İbn Sînâ da tıpkı Aristoteles gibi ilk oluşan organın kalp olduğunu diğer temel organların (karaciğer ve beyin) bu asli organdan gelen güçle oluştuğunu savunmuştur.[143] Bu minvalde İbn Sînâ kalbi ''vi'â'i ruh'' yani ruhun kabı olarak nitelemektedir. Buna göre nefsâni ilkelerden oluşan ruh kalbe yerleşmektedir. Dolayısıyla embriyoda oluşacak ilk organ kalp olmalıdır.[144]

Aristoteles ve Galen arasındaki ikinci ihitlaf ise kanın kaynağının hangi organ olduğu sorusu üzerinden gelişmiştir. Aristoteles ve İbn Sînâ kanın kaynağını kalp olarak kabul ederken, Galen kanın kaynağının karaciğer olduğunu iddia etmektedir. [145] İbn Sînâ konuyu ele aldığı *el-Hayevân* adlı eserinde bu sefer yetenekli anatomistleri kaynak göstererek ilk oluşan organın kalp olduğunu tekraren ifade etmiştir.[146] Eserin ilerleyen bölümlerinde kalbin ilk oluşan organ olduğunun tecrübi olarak ispatlandığını savunmuştur. [147] Kısaca İbn Sînâ'ya göre kalp yaşamsal gücü diğer organlara göndererek yetkin bir organizma oluşumunun ilk önemli adımını atmış olur. Üçüncü görüş ayrılığı ise damarların kaynağı nedir sorusuna verilen cevaplarda zuhur etmiştir. İbn Sînâ ve Aristoteles'e göre damarlar ve sinirlerin kaynağı, çıkış noktası kalpken; Galen'e göre

142 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.15-16; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-ṭıbb,* c.1, s.23.
143 bkz. Aristoteles, *Parva Naturalia*, çev. J. I. Beare and G.R.T. Ross, Public Domain, Oxford 1908, s.101.
144 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.166.
145 McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 264.
146 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.44.
147 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.401.

damar ve sinirlerin kaynağı karaciğerdir. Ona göre kan karaciğerde üretilip vücudun diğer kısımlarına dağıtılmaktaydı. [148]

Sonuç olarak, İbn Sînâ'ya göre üremeden sonra oluşan embriyo iç organ oluşumuna kalp ile başlar. Diğer organlarda kendi suretlerini kemale erdirmek için kalpteki gücün aracılığına ihtiyaç duyarlar. Bu güç diğer organlara nüfuz eder. Bu anlamda kalp oluşmaya başladıktan sonra ondaki kudret önce beyni sonra ilik ve sinirlerin oluşmasını sağlamaktadır.[149] Tüm bu süreç tamamlandığında yetkin bir organizma oluşmaktadır. Organlar bahsini bitirdiğimize göre sürecin son safhasında yer alan organizmaya geçmemiz yerinde olacaktır.

2.2.3. Organizma

İbn Sînâ biyolojisinde organizmanın oluşum safhaları meni ile başlayıp bu süreci en üst mertebesi olan organizma ile son bulmaktadır. Tüm bu aşamalar sonucunda meydana gelen organizmanın ne olduğu sorusunu netleştirmek adına İbn Sînâ'nın eserlerine baktığımızda organizma terimi İbn Sînâ biyolojisinde "el-cismu't-tabi'î el-âli" [150] kavramına karşılık gelmektedir. Bu tanımı kelime kelime anlamaya çalışmamız daha sağlıklı bir sonuç çıkarmamız noktasında bize fayda sağlayacaktır. Tanımın ilk kelimesi olan "cisim" ile ilgili İbn Sînâ Fizik'te "cisim olması bakımından cisim için heyula (madde) olan bir ilke ve suret (biçim) olan bir ilke bulunur."[151] İfadesini kullanmıştır. Kısaca organizma muhtevasında, madde ve suretten müteşekkil olan bir cisim barındırmaktadır. Bu cismin nasıl bir cisim olduğu sorusu cisme sıfat olarak gelen "tabii" kelimesinde saklıdır. İbn Sînâ "tabii" terimiyle cismin organik veya doğal olduğunu vurgulamıştır. Tanımdaki son kelime olan "ali" kavramıyla da tabii organları kullanan alet anlamı taşımaktadır. Organizmanın muhtevasında dikkat çeken bir diğer özellik İbn Sînâ'nın onu canlı olması gerektiğine işaret etmesidir. İbn Sînâ Burhan'da "Bu nedenle insana başka şey olan değil yalnızca canlı olan cisim yüklenir. Şu halde canlı önce cisim sonra insandır." ifadesinde olduğu gibi özelde insan organizması genelde organizma ancak canlı veya canlılık içeriyorsa bir organizmadır.[152] Yani organizmanın organik cisim olarak tanımlanması aslında canlıların yapısında bulunan ve organik bileşikleri ihtiva eden bir konumda olması sebebiyledir. Söz konusu durum organizmayı canlı olarak nitelememizi sağlayacak bazı fiillerin ortaya çıkması ile sonuçlanır. Dolayısıyla canlıda bulunması gereken zaruri fiiller, beslenme, büyüme, üreme ve duyumsamadır. Sonuç olarak İbn Sînâ biyolojisinde organizma, dört çeşit hılttan (kan, balgam, kara safra ve sarı safra) meydana gelmiş organlar sistemini ihtiva eden, sıcaklık ve

148 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.40.

149 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.44.

150 İbn Sînâ,, el- *Kânûn fi't-ṭıbb* (nşr. İdvâr el-Kaş), s.101: İbn Sînâ, *eş-Şifâ : el-mantık*, thk. İbrahim Medkur, Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Abdurrahman Bedevi ; nşr. Taha Hüseyin Paşa, c.3, Kahire, 1966, s.286: İbn Sînâ*, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs,* çev. M.Zahit Tiryaki, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2021, s.22.

151 İbn Sinâ, *Fizik*, çev. M.Macit ve F. Özpılavcı, Litera Yay. İstanbul 2004,s.14.

152 İbn Sînâ*, Kitâbü'ş-Şifâ:II. Analitikler,* çev. Ö. Türker, Litera Yay. İstanbul 2015, s.50.

rutubet bakımından tam olan yetkin canlıya verilen isim olarak tanımlanabilir.[153] İbn Sînâ eserlerinde organizmadan bahsederken genellikle organizmanın kemali problemine değinmiştir. *el-Kânûn* 'da organizmadan söz ederken, yersel nefsleri kastın organik cismin kemali, hareket ve fiilleri üreten gücün ilkesi olduğunu vurgulamış olması buna örnek olarak verilebilir. [154] Bu ise bize organizmanın oluşum safhalarını tamamlasa dahi kendinde olmayan dışsal bir yetkinliğe ihtiyaç duyduğunu göstermektedir.

[153] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.400.
[154] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-ıtıbb,* c.1, s.101.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'DA CANLILIK KAVRAMI

Bu bölüme kadarki olan kısımda organizmanın oluşum safhaları, onda zuhur eden kuvvetlerden bahsettik. İnsanoğlu çevresindeki her şeyi daha kolay anlamak ve üzerine teoriler geliştirmek için tanımlamak istemiştir. Tanımlamayı kolaylaştıracak kestirme yol ise onları sınıflandırmaktan geçmektedir. Nitekim birinci bölümde canlıları sınıflandırarak başlamamızın sebebi de budur. İnsanoğlu, çevresindeki cisimleri onlarda bulunan belli başlı özelliklere/ kuvvetlere göre "canlı" veya "cansız" olarak kategorize etmiştir.

Antik Yunan'dan bugüne kadar insanların çoğu beden-nefs düalizmine inanmış, canlı-cansız ayrımını da bir töz olan *''nefs''* üzerinden yapmıştır. İnsanların bir kısmı ise bu görüşe zıt olarak canlı-cansız ayrımı diye bir sınıflamadan söz edilemeyeceğini dile getirmiş ve mekanik bir yaşam anlayışını benimsemiştir. Kısacası canlılık hakkında iki temel görüş vardır. Bunlarda canlı-cansız ayrımını kabul edip bu ayrıma sebep olan dirimsel bir ilkenin varlığını kabul eden görüşe "Vitalizm" denirken; söz konusu ayrımı kabul etmeyip mekanik bir yaşam anlayışı benimseyen görüşe ise "Mekanizm" adı verilir.[155] İbn Sînâ'nın bu iki ekol arasında nerede durduğu canlılık nedir sorusuna verdiği cevapla doğrudan ilintilidir. Buna göre onun canlı-cansız ayrımını ve canlılık görüşünün ne olduğuna götürecek yol onun organizma tanımından geçmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ'ya göre organizmanın oluşum süreci ruhun taşıyıcısı olan meni ile başlamaktadır. Bundan sonraki safhada ilk organ olan kalp oluşur ve ruh buraya yerleşir ve diğer organların oluşumuna vesile olur. İbn Sînâ'ya göre bu aşamalar sonucunda oluşan organizma canlı olmak durumundadır. Bu durumda İbn Sînâ'nın söz ettiği canlılık durumu organizmada nasıl ve ne ile tezahür eder soruları tezimizin en önemli sorularıdır. İbn Sînâ'nın canlılık görüşünü ancak onun eserleri üzerinden belirleyebiliriz. Bu minvalde *el-Hayevân* ve *el-Kânûn adlı* eserleri biyoloji felsefesi açısından başvuracağımız temel kaynaklar niteliğindedir. İbn Sînâ felsefesini incelediğimizde söz konusu sorulara üç farklı cevap verilebileceğini fark ettik.

Birinci cevap; Seyyîd Şerif Cürcânî*, Şerhu'l Mevâkıf'ı*n hayat bahsinde filozofların canlılık hakkındaki görüşlerini ele almıştır. Cürcânî, filozofların canlılık için dört unsurdan mürekkep olan cisim veya hayvan türlerinden birine uygun olan özel bir bünyeyi (mizaç) şart koştuğunu dile getirmiştir.[156] Bunun yanında İbn Sînâ unsurlarda mizaç meydana geldiğinde, organizma için canlılık suretinin kabulünün o mizacın yetkinleşmesi ile elde edildiğini dile getirmiştir.[157] Buna göre İbn Sînâ, canlılığın ilkesini mizaç olarak mı tanımlamaktadır?

---

[155] Elliot Sober, *Biyoloji Felsefesi,* çev. Gökhan Akbay, Zümrüt Alpınar, Orhan Aslan, Mehmet Elgin, Eda Keskin, Ayhan Sol, Daria Sugorakova, Can Yağız, Şahabettin Yalçın, İmge Kitabevi, Ankara 2009, s.67.

[156] Seyyid Şerif Cürcâni, *Şerhu'l Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul 2015, c.2, s.374.

[157] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik I*, çev. E. Demirli ve Ö.Türker, Litera Yay. İstanbul 2004, s.304.

İkinci cevap; İbn Sînâ *el-Hayevân'da* ruhun meni yoluyla taşınıp kalbe yerleştiğinden söz etmiştir. Söz konusu ruh ilk kalp olmak üzere kalp yardımıyla diğer organları oluşturmuş bir nevi onlara suret vererek canlandırmıştır. İbn Sînâ'nın cismanî bir cevher olarak nitelediği ruh organizmadaki gelişimin menşei durumundadır.[158] Bu anlamda İbn Sînâ'ya göre cisme canlılık veren ilke ruh mudur?

Üçüncü cevap; İbn Sînâ *en-Necât* ve *en-Nefs* nefsi "tabii organik cismin ilk yetkinliği"[159] şeklinde tanımlamıştır. Organizmada ortaya çıkan ilk yetkinlik bitkide, hayvanda ve insanda bulunmasına göre farklılaşmıştır. Buna göre İbn Sînâ "tabii organik cismin ilk yetkinliği nefstir" derken organizmaya canlılık veren ilkenin nefs olduğunu mu kastetmiştir?

Bu cevapları tek tek değerlendirip, İbn Sînâ'da canlılık nedir sorusuna en doğru cevabı arayacağız. Buna göre sırasıyla mizaç, ruh ve nefs kavramlarına yer vereceğiz.

3.1. Mizaç

"Mizaç" kelimesi, Arapçada "bir şeyi diğer bir şeyle karıştırmak" manasına gelen "m-z-c" fiilinden türemiş bir isimdir.[160] Klasik gelenekte mizaç, unsurların (ateş, hava, su, toprak) ve dört temel vücut sıvısının (ahlât-ı erbaâ)[161] belirli oranda karışımı sonucunda oluşan şeydir.[162] Sözünü ettiğimiz mizaç teorisinin temeli, eski Mısırlılar, Babiller ve Çinlilere dayanmaktadır. Eski Mısırlılar tarafından ilk kez ortaya konan bu teori, Hipokrat tarafından sistematize edilmişse de Galenle birlikte seviye kaydetmiştir. Mizaç teorisi (ahlât-ı erbaâ), İslam dünyasında da benimsenmiştir. Mizaç teorisiyle İslam entelektüel tarihinde yer eden tezimizin ana karakteri eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ'dır.[163]

Mizaç kavramı, epistemoloji, ahlak, biyoloji ve tıp gibi alanlarda kendine yer bulan, disiplinler üstü bir kavramdır. Tezimizin temel noktası doğrultusunda biz bu kavramın İbn Sînâ düşüncesindeki fizyolojik ve biyolojik yönünü ele alacağız. Beden-ruh arasındaki bağlantıyı anlamak, canlılığın neliğini çözmek açısından fizyolojik bakış açısı son derece önemlidir. Nitekim Yunanca doğa anlamına gelen "physis" kelimesi ile bilim anlamına gelen "logos" kelimesinin birleşmesi ile ortaya çıkan ve canlılığın mantığını araştırma konusu yapan

158 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.166.
159 İbn Sînâ, *en-Necat,* s.163.
160 İbrahim Aksu, *İbn Sînâ Felsefesinde Mizac Kavramı ve Nefis ile Olan İlişkisi,* Yüksek Lİsans Tezi, 2012, s. 21.
161 Ayşegül Demirhan Erdemir, "Ahlât-ı Erbaa", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c.2, s.24.
162 Aksu, *İbn Sînâ Felsefesinde Mizac Kavramı ve Nefis ile Olan İlişkisi,* Yüksek Lİsans Tezi, s. 9.
163 Ayşegül Demirhan Erdemir, "Ahlât-ı Erbaa", s.24.

bir bilim dalı olan fizyoloji, ikinci bölümde bahsettiğimiz organ-organizma- canlılık ilişkilerini de araştıran bir bilim dalıdır.[164]

İbn Sînâ mizaç bahsini *el-Kânûn* ve *el-Hayevân* eserlerinde fizyoloji ve biyoloji temelinde ele almıştır. İbn Sînâ *el-Kânûn'*da mizaç bahsini "Mizaçlar"[165] , "İlaçlar ve Mizaç"[166] , "Organların Mizacı"[167] ve "Yaş ve Cinsiyetin Mizacı"[168] şeklinde dört başlık altında incelemiştir. İbn Sînâ *el-Kânûn'*da mizacı şöyle tanımlamaktadır:

> "Mizaç, unsurların zıt özelliklerinin karşılıklı etkileşmesinden ortaya çıkan bir keyfiyettir. Unsurlar, birbiriyle sıkı temas edebilmek için çok dakik parçalara ayrılmıştır. Bu parçacıkların nitelikleri etkin olduklarında ve birbirleri üzerinde etkin olduklarında, orada, bütün unsurların parçacıklarına, aynı şekilde yayılıp, dağılmış olan yeni bir model ortaya çıkar. Mademki, unsurların ilk kaliteleri dörttür, yani, sıcak, soğuk, kuru ve nemlidir, o halde, yeni düzenlenmiş ya da parçalanmış bir cismin mizacı bu niteliklerin bir ürünüdür."[169]

İbn Sînâ'nın mizaç tanımına baktığımızda ilk dikkatimizi çeken şey, mizaç kavramının maddi bir temelde tanımlanmasıdır. Nitekim İbn Sînâ *el-Kânûn'*da mizaçtan önce unsurlara sonra ise hıltlara yer vermiş ve kavramları oluşum sırasına göre incelemiştir. Bu durumda unsurlar mizaçları, mizaçlar hıltları, hıltlar da organları oluşturmaktadır.

Mizaçlar, dört unsurun (ateş, su, hava ve toprak) karşılıklı etkileşimi sonucunda oluşan dört çeşit keyfiyetten ibarettir. Bu dört keyfiyet (sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik), ahlât-ı erbaâ (Kan, Balgam, Sarı Safra ve Siyah Safra) denilen dört temel sıvıyı oluşturmaktadır.[170] İbn Sînâ, ahlât-ı erbaâ'nın etkileşim sonucunun bazen dengeli bazen dengesiz olabileceğini ifade etmiştir.

(1) Dengeli Mizaç: Unsurların meczi sonucunda elde edilen zıt nitelikler nicel anlamda eşitse buna dengeli mizaç denir.

(2) Dengesiz Mizaç: Mizacın zıt nitelikleri nicel olarak eşit değilse buna dengesiz mizaç denir. Sıcaklık, soğukluk, kuruluk veya nemlilikten biri baskın olursa dengesiz mizaç ortaya çıkar. [171]

İbn Sînâ'ya göre unsurların nitelik ve nicelikleri vücutta öyle bir dağılmalıdır ki elde edilen vücut tipi mutedil olana en yakın olan olmalıdır. Mutlak dengeye en yakın olan organizma insandır.[172] İbn Sînâ'ya göre

---

164 Önder Bilgin, *İbn Sînâ'nın Mizaç Teorisi Sadece Fizyolojik bir Sorun Mudur?,* Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, c. 12:15, s. 580.

165 İbn Sînâ, *El-Kânûn fi't-ṭıbb*, c.1, s.11-15.

166 İbn Sînâ, *El-Kânûn fi't-ṭıbb*, c.1, s.15-17.

167 İbn Sînâ, *El-Kânûn fi't-ṭıbb* , c.1, s.17-19.

168 İbn Sînâ, *El-Kânûn fi't-ṭıbb* , c.1, s.19-23.

169 İbn Sînâ, *El-Kânûn fi't-ṭıbb* , c.1, s.11; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.192.

170 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.10.

171 İbn Sînâ, *El-Kânûn fi't-ṭıbb* ,c.1, s.11.

172 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.197.

insan , "mutlak dengeye en yakın olan, dünyanın en dengeli kısmında, en iyi dengeye sahip ırkın en dengeli kişisidir." [173] İtidal çizgisine en yakın olan insan organizmasının ihtiva ettiği organların mizacına değinen İbn Sînâ, organları mizaçlarına göre dörde ayırmıştır.

(1) Sıcak Organlar: İbn Sînâ sıcak organları en sıcaktan başlayarak sıralamıştır. Ona göre en sıcak organ hayatın merkezi olan kalp, daha sonra ondan çıkan karaciğere gelen kan, daha sonra kanla münasebeti dolayısıyla karaciğerdir. Daha sonra sırasıyla et, tendonlar, dalak, böbrekler, göğüsler, testiküller, arter duvarları, venler ve en son avuç içi derisi gelmektedir.

(2) Soğuk Organlar: İbn Sînâ'ya göre vücuttaki en soğuk şey balgamdır, daha sonra sırasıyla saç, kemikler, kıkırdaklar, ligamentler, tendonlar, seröz membranlar, sinirler, omurilik, beyin, katı ve sıvı yağlar ve en son deridir.

(3) Nemli Organlar: İbn Sînâ'ya göre vücuttaki en nemli şey balgamdır. Daha sonra sırasıyla kan, katı ve sıvı yağlar, beyin, omurilik, göğüsler, testisler, akciğerler, karaciğer, dalak, kas ve deri gelmektedir.

(4) Kuru Organlar: İbn Sînâ'ya göre dokuların en kurusu kıldır. Daha sonra sırasıyla kıkırdaklar, ligamentler, tendonlar, membranlar, arterler, venler, hareket sinirleri, kalp, duyu sinirleri ve deri gelmektedir.[174]

Yukarıda geçen organları mizaçlarına göre ayıran İbn Sînâ'nın "itidal mizaçtan kastı canlılık mıdır" sorusuna geri döndüğümüzde mizacın canlı organizma oluşumunun tam olarak hangi safhasında yer aldığına bakmamız gerekmektedir.

Mizaç sahibi bir insan organizmasının oluşumu üreme ile başlamaktadır. Daha önce açıkladığımız üzere, menstrüal kanı sabitleyen meni ilk mizacını anne ve babadan alır. Ardından organizmada bulunan dört unsur ve dört keyfiyetin meczi sonucu ortaya çıkan ahlât-ı erbaâ, organların oluşumunu başlatır. [175] Daha sonra feyizle meni bir başkalaşım geçirerek kendisine ait cüzler, kuvveler, şekil, sertlik ve yapışkanlık gibi niteliklere sahip olur. Meni ait olduğu türün suretine Yaratıcının izni ve Faal Akıl'ın aracılığıyla bu safhada erişir.[176] Organizmaya, mizacın ihtiva ettiği dengeye ve yetkinliğe göre mâdeni, bitkisel, hayvânî ya da insânî nefslerden biri verilir.[177] Buna göre İbn Sînâ, itidalliklerine göre bitki, hayvan ve insan neflerinin ayrıştığını ifade etmiştir. Mutedil derecesi en yüksek organizma insanken, sırasıyla hayvan, daha sonra ise bitki gelmektedir. İbn Sînâ, canlılık mizaç mıdır sorumuza *Metafizik*'te şu şekilde cevap vermiştir:

---

173 İbn Sînâ, *El-Kânûn fi't-ıtıbb* , c.1, s.14.

174 İbn Sînâ, *El-Kânûn fi't-ıtıbb* , c.1, s.17-19.

175 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân,* s.10.

176 Durusoy, İbn *Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay. İstanbul, 2012, s.116.

177 Aksu, *İbn Sînâ Felsefesinde Mizac Kavramı ve Nefis ile Olan İlişkisi,* Yüksek Lİsans Tezi, s.72.

> "Bu karışım sayesinde cisimler, nefslerin araçları olmaya elverişli hale gelirler ve nefsin cisimler sayesinde İlk Varlıklardan meydana gelmeye hak kazanması, bu hakkı kazanmamasından ayrışır. Şu halde cisimlerde bu karışım imkânı bulunduğunda, bu imkan, nefsin var olma imkanıdır."[178]

İbn Sînâ nefsler, ilk varlıktan meydana gelebilmesi için organizmanın itidalli bir kıvamda yani mizaç barındırması gerekmektedir. Bu durumda mizacın görevi nefsi almaya elverişli bir karışım olmasından başka bir şey değildir. Nefsi mizaç olarak kabul edenlerden bahseden İbn Sînâ, "Nefsin bedenle alakasının olması için bir şeyin [yani mizacın] gerekli olduğu inkâr edilmiyor. Fakat bu, bu şeyin nefs olmasını zorunlu kılmaz."[179] İfadesinde yer aldığı gibi mizaç organizmadaki canlılık değil, onu nefs alacak itidallikte bir bünyeyi ifade etmektedir. İbn Sînâ *el-İşârât ve't- tenbîhât'*ta;

> ''İşte böyle hayvan, kendisinden başkası için de olan cismanî liğinden başka bir şey sebebiyle ve hareketinin yönündeki, dahası kendisindeki hareketinin halini çoğu zaman engelleyen cisminin karşımından/mizacından başka bir şeydir.''[180]

Sonuç olarak, pasajda geçtiği gibi mizaç organizmanın sadece dengesini ifade eden bir kavramdır. İbn Sînâ'ya göre beden mevcut mizacıyla var olsa bile dağılmamak ve bir arada durmak için başka bir kuvveye ihtiyaç duymaktadır. Bu durumda İbn Sînâ organizmaya canlılık veren kuvveti mizaç kavramıyla açıklamamaktadır. Bu durumda canlılık soruşturmamıza cevap niteliği taşıyan diğer seçeneklerden biri olan ruh kavramlarıyla devam edeceğiz.

3.2. Ruh

İbn Sînâ biyolojisinde canlılık problemini çözmek için açıklığa kavuşturmamız gereken bir diğer kavram olan ruh, sözlükte "gitmek, geçmek, soluk almak, rüzgâr esmek ve koku yaymak"[181] manalarına gelmektedir. Gündelik dilde birbiri yerine kullanılan ruh ve nefs kavramı, İbn Sînâ felsefesinde bu iki kavramın ayrım noktalarını kavramamızda bize engel teşkil edecek olsa da İbn Sînâ bu ayrımı dikkatle yapmıştır. Bu durumda bulmamız gereken cevap, canlılığı hangi kavramın temsil ettiği sorusudur.

Ruh kavramında yaşanılan kafa karışıklığının temel sebebi hem maddi ve fizyolojik hem de gayrı maddi ve felsefi bir kavram olarak kullanılmasıdır.[182] O halde öncelikle çözmemiz gereken soru İbn Sînâ'nın ruh

178 İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik I*, s.160.
179 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.86.
180 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler,* çev. A. Durusoy, M. Macit ve E. Demirli, Litera Yay, İstanbul, 2017, s.109.
181 Yusuf Şevki Yavuz, ''Ruh'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c*.35, s.187-192.
182 Taş, *''Fârâbi ve İbn Sînâ'da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi '',* (Doktora Tezi), s.7.

kavramını hangi açıdan ele aldığıdır. İbn Sînâ'nın biyolojik ve zoolojik görüşlerini anlatan yegâne eser olan *el-Ḥayevân*'ı incelediğimizde ruh ile ilgili şu sonuçları elde etmekteyiz.

1. Ruh latif ve en üstün cismanî cevherdir.[183]
2. Ruh bedende bir şeydir.[184]
3. Ruhun gıdası havadır.[185]
4. Ruhun taşıyıcısı menidir.[186]
5. Ruhun kabı kalptir.[187]
6. Ruh nefsani kuvvetlerden mürekkeptir.[188]
7. Ruh damarda ve diğer organlarda saklı bir konumdadır.[189]
8. Ruh bedenle var olur ve bedenden ayrıldıktan sonra yok olur.[190]

İbn Sînâ'nın bu çıkarımlarından ne anlatmak istediğini idrak etmek için önce bu sonuçları tek tek ele alıp sonra ruhla ilgili genel bir kanaate ulaşmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz. İbn Sînâ, *el-Hayevân'*da ruhu şöyle tanımlamıştır:

> ''Bunu söyleyen El-muallimü'l-evvel ne güzel söylemiştir. İstersen ateşin sıcaklığıyla güneşin sıcaklığının yılanın gözüne yaptığı etkiye bak! Sanki güneşin sıcaklığını ateşin sıcaklığını izlemeyen bir güç izlemektedir ve sanki bu güç, bir yönüyle gökyüzü cisimlerinin gücüyle uyumludur ve sanki bu güç cisimleri, [onlar] hayatı kabul edene kadar, bir yönüyle gökyüzü cisimlerine benzer bir şeye dönüştürmektedir. Bu güç bedenin hem ıslak hem kuru olan tüm cevherlerine yayılır ve onunla canlıların ve bitkilerin bedeni canlanır. Menîde onu ilk kabul eden cevher mevcut olup bu cevher, sıcaklığı ilk taşıyan rûhtur (pnöma). Rûh ise menînin fâili ve onu olgunlaştıran şey olduğu için menînin parçalarının bir araya gelmesinin sebebidir. Rûh kurucu olarak ayrık olmasa da bizâtihi ayrıktır, çünkü menîden ayrıldığı takdirde meni bozuluşa uğrar.''[191]

Üreme konusunda da ele aldığımız gibi İbn Sînâ'ya göre meni içinde sıcak bir cevher olan ruhu bulundurmaktadır. İbn Sînâ organizmanın oluşum safhalarının ilkinde spermin menstrüal kanı sabitlemesi ile latif olan ilkenin son derece sıcak bir hale geldiğinden söz etmektedir. Bu latif ilke kalbin oluşumunu ve oluşan kalbe ruhun yerleşmesini hedeflemektedir.[192] Kalbin çalışması ile pompalanan kan sayesinde diğer organlar

183 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.456.
184 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.296: Kusta b. Luka el-Yunani, *Ruh ve Nefis Arasındaki Fark Hakkında,* Çev. İ. Halil Üçer, M. Ü. İ lahiyat Fakültesi Dergisi 36 (2009/1), s.207.
185 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.281.
186 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.403-404
187 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.166.
188 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.166.
189 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.18.
190 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.142: Kusta b. Luka el-Yunani, *Ruh ve Nefis Arasındaki Fark Hakkında,* Çev. İ. Halil Üçer, M. Ü. İ lahiyat Fakültesi Dergisi 36 (2009/1), s.207.
191 bkz.Göksu, *Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine*, (Doktora Tezi), s.354; krş. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.403-404.
192 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.168.

oluşacak, sıcak ve rutubetli bir yetkin canlı/organizma ortaya çıkacaktır. Buna ek olarak İbn Sînâ ruhu bedenin en sıcak şeyi ve kalbin bu sıcaklığın menşei olduğunu, organizmanın bu sıcaklığı bedenden dışarıya nefes olarak çıkardığını dile getirmiştir.[193] Bu duruma, *el-Hayevân'ın* on üçüncü makalesinin ikinci faslında açıklayan İbn Sînâ, ruhun gıdasının hava, bedenin ise su olduğunu söylemiştir. O, havanın yararının kalbin oluşturduğu sıcaklığı mutedil seviyeye getirmek olduğunu ifade etmiştir. Ruhun oluşturduğu yanık/sıcak havanın ciğerlerden çıkarılıp, soğuk havanın ciğerlere girmesi ile bu mutedilliğin yakalanacağını vurgulayarak aslında solunum sisteminden bahsetmiştir. [194]

İbn Sînâ'nın ruh tanımında dikkat çeken diğer nokta ise bir gücün canlıların bedenini canlandırdığından ve bu gücü ilk taşıyan cevherin bahsettiğimiz sıcaklığı taşıyan ruh olduğu vurgusudur. Bu ifade bize ruhun kendinde başka bir gücün taşıyıcısı veya aleti olduğunu göstermektedir. Buna binaen İbn Sînâ, ruhu meninin parçalarını bir araya getiren, ona olgunluk veren aslında onu bütünleşik tutan bir fail konumuna getirmiştir.[195] Öyle ki İbn Sînâ, menide nefsani, hayvânî ve tabii güçlerin bir bütün halinde bulunduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın ruhu hem alet hem de bir fail olarak nitelemesi ruhu tanımlamamızda bir karmaşaya sebep olmadan önce şunları bilmemiz gerekmektedir. Menide bütün halde bulunan üç çeşitten hangisinin seçilip organizma seviyesine çıkacağını belirleyenin ruh mu veya bahsedilen güç mü olduğu sorusuna cevap yine İbn Sînâ'dan gelmiştir. İbn Sînâ "ruhun sınırlı olduğu yerde tasavvur eden güç"[196] ibaresinde ruhun organizma oluşumunda sınırlı bir yapıda olduğunu dile getirerek ruhun bir alet olduğuna işaret etmiştir.

İbn Sînâ *el-Ḥayevân* 'da ruhun işlevinden bahsederken şu örneği vermiştir:

> "Bu rûh ilâhî bir cisimdir. Onun meni ve organlara nispeti, aklın nefsin güçlerine nispeti gibidir. Akıl, en üstün cismanî olmayan cevherdir, rûh ise en üstün cismanî cevherdir. Bu cevher, meni rahimde uygun bir şekilde ve zapt edilmiş olduğu sürece meniden ayrılmaz. Aksine rahimdeki meniyi kendine dönüştürür, yayılır, latif bir hâle gelir ve rûha dönüşür. Oluşan nutfe, Tabip'in [Galen] zannettiği gibi üflenen fazla rüzgârla değil rûhî güçle dolar. Bu rüzgâr etkili rûha dönüşür, kendisindeki güçlerle organları oluşturup tamamlar. O sütü karıştıran peynir mayası gibidir ve peynirin bir parçası değildir ama peyniri oluşturur. Aynı şekilde bu meni organların bir parçası değildir. Aksine organları oluşturan etkili rûhsal ilkedir."[197]

İbn Sînâ'nın vermiş olduğu örnek ruhun organizmadaki etkisini anlaşılır kılmaktadır. Örneğe göre süt menstrüal kanı, peynir mayası ruhu içinde bulunduran meniyi son olarak peynirde bu ikisinin istihalesi sonucunda oluşan organizmaya karşılık gelmektedir. İbn Sînâ ruhu, ilahi cismanî bir cevher olarak tanımlamıştır. İbn Sînâ cevherleri "cisim ve cisim olmayanlar" olmak üzere ikiye ayırmıştır. Cisim, madde ve

---

193 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.198.
194 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.280-281.
195 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.403.
196 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.168.
197 bkz.Göksu, *Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine*, (Doktora Tezi), s.354-355; krş. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.404.

suret gibi iki cevherin birleşmesinden oluşmaktadır.[198] İbn Sînâ, madde ve suret gibi ruhuda cismanî bir cevher olarak saymıştır. Aristoteles gibi İbn Sînâ'da insanı madde ve suretten müteşekkil bir cevher olarak ele almıştır.[199] Bu durumda organizmayı oluşturan bir madde ve bir surete ihtiyaç vardır. İbn Sînâ'ya göre ruh cismanî bir cevher olarak cisimle ve cisimde var olabilen bir yapıdadır ve organizmanın madde kısmını oluşturmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ biyolojisinde organizmanın suretinin ne olduğu sorusu ruhla açıklanmamaktadır. Bununla birlikte İbn Sînâ*, el-Edviyetü'l-kalbiyye* adlı eserinde "Cenabı Hak ruhu ahlatın latifinden ve buhariyetinden, cesedi ise ahlatın kesifinden ve arziyetinden yaratmıştır."[200] derken insanın anlamasının son derece güç olduğu bir inceliği/letafeti barındıran tabii unsurların meczolması ile cismanî bir cevher olan ruhu ihtiva eden organizmanın meydana geldiğine işaret etmiştir. Buraya kadarki olan kısımda İbn Sînâ'nın ruh görüşünün fizyolojik bir boyut ihtiva ettiğini açıkça görmekteyiz.

İbn Sînâ biyolojisinde ruh tanımını şu şekilde yapabiliriz. Ona göre ruh ilahi bir cisim, cismanî ve latif bir cevherdir.[201] Organizmayı oluşturan organlar sisteminin oluşumunda baştan sona faaliyette olan ruhun organizmadaki görevi tam olarak nedir? sorusuna ise İbn Sînâ'nın *en-Nefs* adlı kitabında cevap bulmaktayız.

> "Bedensel nefsani güçlerin ilk bineği, latif, boşluklardan geçen, ruhani bir cisimdir ve bu cisim ruhtur… Bu cismin karışımların letafetine ve buharlığına nispeti, organların karışımların yoğunluğuna nispeti gibidir. Bu cismin özel bir mizacı vardır ve bu mizacı da kendisiyle çeşitli güçleri taşıyabilmesi için kendisinde gerçekleşen farklılığa olan ihtiyaca göre değişir... Nefsin ilk yaptığı şey, bu ruhun aracılığıyla, güçlerinin diğer organlarda yayılmasını sağlayan aracı olan bir organ yapmasıdır. Ayrıca bu organın ilk noluşan organ olması, ruhun doğumu için ilk kaynak olması gerekir. Bu da kalptir ki kusursuz cerrahi operasyonun tahkik ettiği şey de bunu gösterir."[202]

İbn Sînâ pasajda açıkça görüldüğü üzere ruhu nefsani güçlerin bineği veya aleti olarak görmektedir. Bu durumda ruhun görevi nefsin güçlerinin organlara yayılmasına aracı olmaktır. Bunu ise daha önce ifade ettiğimiz gibi bir kaynak organla yapmak durumundadır. Oluşan ilk kaynak organ*, el-Ḥayevân* 'da geçtiği gibi ruhun evi veya yerleştiği kabı olup ruhun doğumu için bir başlangıç işlevi görmektedir. [203]

İbn Sînâ'nın "ruh" ile ilgili olan pasaja *en-Nefs* kitabının beşinci makalesinin son faslı olan "Nefsin Organlarının Açıklanması" bahsinde yer vermiş olması dikkat çekicidir. İbn Sînâ nefsin organlarından söz ederken ruhu ele alması onun ruhu nefsin bir organı olarak gördüğünü göstermektedir. Nitekim bu çıkarımımızı destekleyecek başka ifadelerde mevcuttur. Şöyle ki, İbn Sînâ'nın söz ettiği ruh bedenin bir yerinde örneğin

198 İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik I*, s.196: İlhan Kutluer, ''Cevher'', Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c.7, s.450-455.
199 Enes Taş, *''Fârâbi ve İbn Sînâ'da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi '',* (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s.1.
200 İbn Sînâ, "Edviye-i Kalbiye", Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler, trc. Rıfat Bilge, TTK Yayınları, Ankara 2009, s.4.
201 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.298, 404.
202 İbn Sînâ*, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.456.
203 İbn Sînâ*, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.458: İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.167, 171.

sadece kalpte mevcut olan bir konumda değildir. Damardaki ruh, beyindeki ruh[204] kavramlarıyla İbn Sînâ nefsani güçleri taşıyan ruhun organizmadaki her bir organa sağladığı canlılığa işaret etmektedir. Bununla birlikte ruhun kan gibi damarlarda gezen hareketli bir yapıda olduğunu dile getirerek ruhun nefsin aleti olarak bedene verdiği yaşamsal güçleri kastetmiştir.[205] *En-Nefs* ve *el-Ḥayevân 'da* "ruh-u hamil" terimini kullanan İbn Sînâ, ruhun görme, hissetme, mütehayyile ve vehim güçleri vb. taşıyıcısı olduğunu ifade etmiştir.[206] Kısaca İbn Sînâ ruhun organizmanın tüm organları tarafından içerildiğini adeta bedenin bir organı olduğunu düşünmektedir.

Ruhun tanımı ve görevi açıklığa kavuştuğuna göre ruhun beden ile ilişkisine değinmek, ruhu tüm yönleriyle anlamamızı sağlayacaktır. İbn Sînâ'ya göre ruh var olduğu organizma dışında hiçbir bedene intikal hareketinde bulunamaz.[207] Ona göre ruh organizma ile var olup organizma ile yok olmaktadır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi ruhun bedenden çıkışı, havanın bedene kendisinden geçilerek ulaştırıldığı yollardan olmakta ve organizmanın ölümü gerçekleşmektedir.[208] Halk arasında denilen "son nefes" terimi aslında ruhun bedenden çıkışını ifade etmektedir. Bedenden ayrılan ruhun varlığı son bulmaktadır.

Sonuç olarak, İbn Sînâ düşüncesinde ruhun yapısı, latif ve cismanî bir cevher; görevi ise nefsani güçlerin organizmaya taşınmasında aracı olmaktır. Bu durumda ruhun işlevi organizmaya bizzat canlılık veren değil, ona canlıda olması zaruri olan kuvvetleri (beslenme, büyüme, üreme) veren gücün bir bineği olmaktır. Ruhu organizma için önemli kılan nokta ise nefsin, bedene ve canlılığa ulaşmasını sağlamasıdır. Buna göre ruh, organizmadaki canlılığın, hissin ve hareketin yakın illetidir.[209] Organizmaya canlılık veren nedir soruşturmamızda canlılığın illetinin ruh olmadığı sonucuna ulaşmış bulunmaktayız. İbn Sînâ biyolojisinde organizmadaki canlılık ne ile sağlanır araştırmamıza cevap niteliği taşıyan son kavram olan nefse geçebiliriz.

3.3. Nefs

Nefs, sözlükte "ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular"[210] gibi mânalarına gelmektedir. Yunanca'da "yaşam soluğu, hayâlet, dirilik ilkesi ve nefs" gibi anlamlara gelen *psûkhê*[211] kavramının karşılığı olan nefs kavramı İbn Sînâ felsefesinde önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim nefs "kapsamlı bir terim olup canlılık yanında insanın

[204] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.296.
[205] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.18.
[206] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.280, 286: İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.224.
[207] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.142.
[208] Kusta b. Luka el-Yunani, *Ruh ve Nefis Arasındaki Fark Hakkında,* s.197.
[209] Kusta b. Luka el-Yunani, *Ruh ve Nefis Arasındaki Fark Hakkında,* s.207.
[210] Süleyman Uludağ, ''Nefis'', Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c.32, s.526-529.
[211] Taş, *''Fârâbi ve İbn Sînâ'da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi '',* (Doktora Tezi), s.7.

psikolojik özelliklerini de ifade eden, bedenden bağımsız mânevî bir cevherdir."[212] olarak kabul edilmektedir. Bu manevi cevher, canlılık soruşturmamıza cevap olabilecek son kavramdır. Organizmadaki canlılığın yakın illeti olan ruhun, nefsin bir aleti veya bineği olduğu sonucuna daha önce ulaşmıştık. Bu sonuç İbn Sînâ'nın söz konusu yaklaşımının organizma üzerinde ruhtan üstün veya ruha sebep olan gücün nefs olduğu hakikatidir. Nihai noktada İbn Sînâ, bu gücü nefs olarak tanımlamakla organizmanın canlılığının illeti olarak mı görmektedir? Tabii organik cisim canlılığı nefs ile mi sağlamaktadır? sorularına cevap bulmak için önce İbn Sînâ felsefesinde ve biyolojisinde nefsin tanımına ve konumuna bakmamız gerekmeketdir. Dolayısıyla nefs teorisine genel hatlarıyla değinmemizin İbn Sînâ'nın nefs görüşünü ve bu görüşün arka planını anlamamızı kolaylaştıracağı kanaatindeyiz.

Antik Yunan düşüncesinde üç farklı nefs teorisi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, nefsi "maddi bir cevher" olarak kabul edenlerdir. Bunlardan öne çıkan filozofların tanımlarına yer verecek olursak; Thales, insan nefsinin "su", Anaximenes "hava", Herakleitus ise "ateş" olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte Empedokles, insan nefsinin dört unsurun karışımından meydana geldiğini, nefsin "mizac' olduğunu ifade etmiştir.[213] Başka bir Antik Yunan filozofu olan Anaxagoras'a göre ise nefsi 'hareket ettiren' olarak tanımlıyor başka bir yerde ise akıl ile nefsi bir tutarak bütün canlılarda bulunduğunu ifade ediyor.[214] Nefsi, maddi bir cevher olarak kabul edenlerden söz edeceğimiz son filozof ise atomcu görüşle bilinen Demokritos'tur. Demokritos'a göre nefs, nefes alıp vermekle bedene giren yuvarlak ve düz atomlardan ibarettir. Çünkü ona göre hareket ettirmeye en uygun şekil küredir. Demokritos, ölümü, nefsin yok olması değil, atomların bedeni terk etmesi olarak târif etmektedir.[215]

Antik Yunan düşüncesindeki ikinci nefs teorisi ise nefsin "bedenden ayrık bir cevher" olduğu görüşüdür. Bu teoriyi başlıca savunan isimler; Pythagorascılar ve Platon'dur. Pythagorascılar'a göre insan nefsi ölümsüzdür. Onlara göre nefs, bedende esirdir ve ancak ölümle bedenden kurtulabilecektir. Bu kurtuluş için felsefe, musîkî ve geometri eğitimi alarak ahlâkî bir arınma gerçekleştirmelidir. Platon'a göre de insan nefsi, idealar âleminden bedene düşmüş olan ilâhî bir cevherdir. Nefs, hareketin ilkesi ve akla sahip olmakla bedenden üstün bir seviyededir. Ayrıca ona göre üç ayrı nefs türü vardır. Bunlar; karaciğerde bulunan ve ölümlü nefs, kalpte bulunan ve ölümlü olan öfkelenen nefs ve beyinde bulunan ve ölümsüz olan akleden nefstir. Filozofa göre ölümsüz olan tek nefs belli aşamalardan geçtikten sonra Tanrı'nın katına ulaşan akleden nefstir.[216]

Antik Yunan düşüncesindeki üçüncü nefs teorisi ise İbn Sînâ'yı birçok alan ve disipilinde etkileyen Aristoteles'e aittir. Nefs üzerine müstakil bir kitap (Peri Psykhe, De Anima) kaleme alan Aristoteles, nefs ile

---

212 Ömer Türker, ''Nefis'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.32, s.529-531.
213 Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan Ve Kâinattaki Yeri*, s. 22: krş. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.76.
214 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.43.
215 Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan Ve Kâinattaki Yeri,* s. 23: krş. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 47.
216 Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan Ve Kâinattaki Yeri*, s.23-24.

ilgili döneminin en sistemli eserinin de sahibidir. Aristoteles'e göre nefs ne maddi ne de manevi bir cevher konumundadır. Ona göre nefs "bilkuvve hayata sahip olan doğal bir cismin entellekheia" sıdır. Başka bir ifadeyle "doğal olarak organik cismin ilk fiilidir."[217] Kısaca Aristoteles'e göre nefs maddi bir cevher olmamakla birlikte cisimle bağlantılı bir ilke veya entellekheia'dır.

İbn Sînâ'nın nefs teorisi büyük ölçüde Aristoteles'in nefs teorisiyle bağlantılıdır. Bu nedenle İbn Sînâ'nın nefs tanımını yaparken ondan ayrıldığı ve birleştiği noktaları mukayeseli olarak ifade etmenin nefsin, canlılık ile bağlantısını çözmemizde ve İbn Sînâ'nın nefsi neye cevap olarak getirdiğini idrak etmemizde fayda sağlayacağı görüşündeyiz. İbn Sînâ'nın nefs görüşüne, onun eserleri doğrultusunda ulaşabiliriz.

İbn Sînâ, müstakil olarak nefs üzerine yazdığı kitabı *eş-Şifâ'*nın *eṭ-Ṭabîʿiyyât* başlığı altında yer vermesi tesadüf değildir. İbn Sînâ nefse doğa bilimleri başlığa altında yer vermekle, nefsi fiziğin konusu yapmayı hedeflemiştir. Nitekim Aristoteles'in ilimler tasnifinde de nefs ilmi yani psikoloji, doğa bilimlerinin bir alt dalıdır.[218] Dolayısıyla hem Aristoteles hem de İbn Sînâ ilimler tasnifidne nefsin, doğası ve özsel nitelikleri sebebiyle araştırma konusu yapacak olan bilim dalının fizik olduğunu göstermiştir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta İbn Sînâ felsefesinde, nefsin bedenle olan ilişkisi bakımından fiziğin; bedenden ayrık bir tinsel yapı ihtiva etmesi bakımından metafiziğin konusu olabileceği hakikatidir. Bu minvalde İbn Sînâ'nın nefs görüşü bir yandan fiziğe, bir yandan metafiziğe bağlıdır. Bu sebeple İbn Sînâ'nın nefs görüşünü iki sacayağı üzerinden değerlendirerek anlamamız gerekecektir.

İbn Sînâ Eş-Şifâ'nın *eṭ-Ṭabîʿiyyât* başlığı altında yer alan söz konusu sekiz ilmi içeren eserleri *es-Semâʿü'ṭ-ṭabîʿî* (fizik), *es-Semâʾ ve'l-ʿâlem* (gök ve yeryüzü), *el-Kevn ve'l-fesâd* (oluş ve bozuluş), *fʿâl ve'l-infiʿâlât* (etkiler ve edilginler), *el-Maʿâdin ve'l-âṣârü'l-ʿulviyye* (madenler ve meteoroloji), *en-Nefs* (psikoloji), *en-Nebât* (bitkiler), *el-Ḥayevân* (hayvanlar-canlılar) şeklinde sıralamıştır. Bu sıralamada dikkat çeken başka bir nokta İbn Sînâ'nın *en-Nefs* kitabına *en-Nebât* (bitkiler) ve *el-Ḥayevân* (hayvanlar-canlılar) kitaplarından önce *el-Maʿâdin ve'l-âṣârü'l-ʿulviyye* (madenler ve meteoroloji)'den sonra yer vermiş olmasıdır. Bu sıralama aslında İbn Sînâ'nın nefsi canlıda nasıl konumlandırdığını anlatan küçük bir işarettir. Daha önce işaret ettiğimiz ilk ayak olan metafizik bağlamında nefsi anlamak burada devreye girmektedir. Şöyle ki, İbn Sînâ felsefesinde varlıklar hiyerarşik bir düzleme oturmaktadır. Varlık olmak bakımından varlığı inceleyen İbn Sînâ metafiziğinde varlıklar ya mümkün ya zorunlu ya da imkânsızdır. Vücuda imkânsız varlık yüklenemeyeceği için "varlık" dediğimiz şey zorunlu ve mümkün olandır. Nefs, zorunlu ve mümkün varlık arasındaki bağlantıyı anlamamız açısından son derece önemli bir noktada durmaktadır. Şöyle ki, Aristoteles'in *De caelo* (gök hakkında) adlı eseri ve ona atfedilen, De *mundo* (âlem hakkında) adlı kitap, İslâm dünyasına *es-Semâʾ ve'l-ʿâlem* şeklinde birleştirilerek aktarılmış ve İslam felsefi kozmolojisi üzerinde doğrudan bir tesir yaratmıştır. Bu

[217] Aristoteles, *Ruh Üzerine,* s. 89.

[218] Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi; Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2016, s. 215.

etkilerden en önemlisi kuşkusuz, evreni onun ay altı ve ay üstü âlemler ayırımıdır. Felsefi kozmolojide ay altı alem kevn-fesad alemi temsil ederken; ay üstü alem ise ilahi varlıkların bulunduğu bir alemi işaret etmektedir.[219] Konu ile ilgili İbn Sînâ *Metafizik'te* şunları söylemektedir:

> "Kısaca, akli bir amaç nedeniyle hareket eden her hareketlide, İlk İyi'yi akleden akli bir ilkenin bulunması gerekir. Bu ilkenin zatı, ayrık olmalıdır ki, akleden her şeyin zatının ayrık olduğunu öğrenmiştin. Yine hareketin, cisimsel yani cisme bitişik bir ilkesinin bulunması gerekir. Öğrendin ki göksel hareket, nefsani (zihinsel) olup tercih sahibi (muhtar) ve tercihleri kesintisiz yenilenen bir nefsten meydana çıkar (sudur eder). Böylece İlk İlke'den sonra ayrık akılların sayısı, hareketlerin sayısınca olmaktadır. Eğer sabit olmayan (mütehayyir) feleklerde bulunan her yıldızın kürelerinin hareketindeki ilke, yıldızlardan taşan bir güç olsa, ayrıkların sayısının kürelerin sayısınca değil, yıldızların sayısınca olması ve onların sayısının İlk İlke'den sonra on olması yadırganmaz. Buna göre, söz konusu ayrıkların ilki, kendisi hareket etmeyen ama hareket ettiren akıldır. O, en uzak göksel cismi hareket ettirir. Sonra onun benzeri olup Sabit Yıldızlar küresini hareket ettiren akıl gelir. Sonra onun benzeri olup Zuhal küresini hareket ettiren akıl gelir. Silsile bu şekilde bizim nefslerimize taşan (feyzeden) akla varıncaya kadar devam eder. Bu, yer aleminin aklıdır. Biz, buna faal akıl adını veriyoruz."[220]

Pasajda anlatıldığı gibi Aristoteles'i takip edip alemi ikiye ayıran İbn Sînâ, sudur anlayışına göre kendi kendini bilen Tanrı'dan on akıl, dokuz felek sadır olmuştur. Göksel ve yersel nefslerden ay altı aleme karşılık gelen yersel nefsler oluş-bozuluşa uğraması bakımından doğa bilimlerinin konusunu oluşturmaktadır. Bizim asıl konumuz olan organizma ise bu alemin bir üyesidir. İbn Sînâ göksel cisimlerin Faal Akıl'dan feyezan eden madde üzerindeki etkisi sonucu bu Akıl'dan en üstün ay altı alem organizması olan insanın oluştuğunu ifade etmektedir.[221] Aristoteles'in ay altı alemi konu aldığı doğa merdivenine mukabil bir skalayı İbn Sînâ'nın yersel nefslerinde görmekteyiz. Söz konusu varlık hiyerarşisini oluşturan temel nedenler iki filozof içinde aynı gözükmektedir. Şöyle ki, Aristoteles canlıları sahip oldukları nefse göre şu şekilde sıralamaktadır:

Aristoteles'in Doğa Merdiveni (Scala Nature)

İnsan (Bitkisel, hayvansal ve rasyonel nefse sahip canlılar)

Hayvanlar (Bitkisel ve hayvansal nefse sahip canlılar): Deniz Memelileri, Kara Memelileri

Kuşlar, Sürüngenler, Yılanlar ve İki yaşamlılar, Balıklar, Malacia (Kafadanbacaklılar), Malacostarca (Kabuklular , Böcekler, Zoophyta (Bitkimsi hayvanlar)

Bitkiler (Bitkisel nefse sahip canlılar)

Aşağı Bitkiler

Cansız Madde (Nefsten yoksun cansız madde)[222]

---

219 Süleyman Hayri Bolay, ''Alem'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c*.2, s.357-360.

220 İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik II*, çev. E. Demirli ve Ö.Türker, Litera Yay. İstanbul 2005, S.145.

221 Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s.102.

222 Singer, *A History of Biology to Year 1900: A General Introduction to Study of Living Things, s.*40.

Aristoteles'in yapmış olduğu doğa merdiveni nefsler arasındaki ayrıma işaret etmesinin yanında canlı-cansız organizma ayrımına da vurgu yapmaktadır. Şöyle ki, Aristoteles skalasında nefsleri bitkisel, hayvânî ve İnsâni olarak ayırmış, canlı-cansız organizma ayrımını ise nefse sahip olmaklıkla sınırlamıştır. İbn Sînâ da Aristoteles'in merdivenine benzer bir skala yapmaktadır:

İbn Sînâ'nın Doğa Skalası

İnsanlar (Rasyonel nefse sahip organizma)
Hayvanlar (Hayvansal nefse sahip organizma)
Bitkiler (Bitkisel nefse sahip organizma)
Madenler (Nefse sahip olmayan mizaçlar)[223]

İbn Sînâ'nın doğa skalası Aristoteles'in doğa merdiveni ile mutabık gözükmektedir. İki sıralamada da varlıklar belli özellik ve niteliklere sahip olma esasına göre derecelenmektedir. Varlık mertebelerini neye göre aldığı sorusu ise doğrudan nefs ile cevaplanmaktadır. Skalada yukarı doğru çıkıldıkça artan kemal seviyesi, her seviyedeki organizma tanımını etkilemekte ve değiştirmektedir. Bu sebeple organizma üzerinde tesiri yadsınamayan nefs kavramının İbn Sînâ biyolojisindeki yerine odaklanmak söz konusu skalayı ve nefsin organizma üzerindeki etkisini açığa çıkacaktır. İbn Sînâ, *en-Nefs* kitabında nefsi şöyle tanımlamıştır:

> ''Şu halde tanımlamış olduğumuz nefs, canlılık (hayat) fiillerini ortaya koymak maksadıyla kullanılan tabii-organik cismin ilk kemâli/yetkinliğidir.''[224]

İbn Sînâ'nın yapmış olduğu nefs tanımında dikkat çeken kavram "kemal" sözcüğüdür. Yetkinlik anlamına gelen kemal kelimesi, tabii organik cisim yani organizma için kullanılmaktadır. Bu anlamda nefs, organizmanın ilk yetkinliğini ifade etmektedir. Bu tanımda nefsle ilgili iki sonuca ulaşmış bulunmaktayız. Bunlardan ilki, nefsin organik bir yapı ile yani bir bedenle ilişkisinin olduğu; ikincisi ise organizmadaki canlılık fiillerini ortaya çıkaran bir vazifesi olduğudur. İbn Sînâ, *en-Nefs* kitabına "Nefsin ispatı ve nefs olması bakımından nefsin tanımı" başlığıyla ile başlamaktadır. Nefsin ispatından önce ispat edeceği ilkeyi tanıtmaya devam eden İbn Sînâ nefsle ilgili şunları dile getirmektedir:

> "Duyumlayan, iradeyle hareket eden, beslenen, büyüyen ve benzerlerini doğuran cisimler görüyoruz. Bu durum, onların cisim olmalarından değil, onların kendi özünde bulunan, cisimden farklı ilkelerdendir. Fiillerin kendisinden çıktığı şeye, iradeye dayalı birtakım fiillerin kendisinden kaynaklandığı ilkeye nefs diyoruz."[225]

[223] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler,* s.104.
[224] İbn Sînâ*, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s. 68.
[225] İbn Sînâ*, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.58.

İbn Sînâ ilgili pasajda cisme ilişen canlılık fiillerinin cisim olmaları bakımından onlara ilişmediğini, tabii organik cismin, cisimsel olmayan bir ilke olan nefs ile söz konusu fiillere eriştiğini vurgulamaktadır. İbn Sînâ'nın burada işaret ettiği bir diğer nokta nefsin cismanî bir varlık olmadığıdır. İbn Sînâ, nefsin iliştiği cisimleri sınırlandırmıştır. Nefsin her cisim için olmadığını sadece duyumsayan, beslenen, büyüyen organik cismin kemali olduğunu da belirtmiştir. İbn Sînâ, tabii organik cismin ilk yetkinliği olan nefs ile temas ettiği beden arasındaki ilişki hakkında şunları söylemektedir:

> "Bu şeyle ilgili ilk ihtimal o cismin bedenin tamamı olmasıdır. Bu durumda bedenden bir şey eksik olduğunda, bizim kendisi ile kendimiz olduğumuzun şuurunda olduğumuz şey mevcut olmaz. Oysa böyle değildir. Zira çeşitli yerlerde geçtiği üzere, ben kendimin el, ayak ya da herhangi bir organımın olduğunu bilmesem de ben olurum, bilakis bu şeylerin bana tabi olan şeyler olduğunu düşünürüm, onların benim ihtiyaçlar için kullandığım organlarım olduğuna inanırım ki bu ihtiyaçlar olmasaydı onlara ihtiyaç da olmazdı ve yine ben onlar olmam, ben olurdum."[226]

Pasajdan hareketle şunları söyleyebilir ki, İbn Sînâ organizmanın sadece cismani bir yapıdan müteşekkil olmadığını, organizmayı oluşturan organların ihtiyaç sonucu var olup onların yokluğunun kendi yokluğunu gerektirmediğini ve benliğe zarar vermediğini dile getirerek nefs-beden düalizmini vurgulamıştır. Söz konusu bu düazlim İbn Sînâ'nın nefs ispatının en önemli kanıtıdır. Şöyle ki, İbn Sînâ organların insan için bir elbise olduğunu, elbiseyi sürekli giymemiz nedeniyle artık elbiseyi bir parçamız olarak algıladığımızı ama onların çıkarılabilecek parçalar olduğu örneğini vermiştir.[227] Bu minvalde verdiği bir diğer örnek nefsin ispatı açısından son derece önemli olan "boşlukta asılı kalan adam" örneğidir. İbn Sînâ *en-Nefs'te* örnekten şu şekilde bahsetmektedir:

> "Bizden biri sanki ansızın yetkin bir şekilde yaratıldığını vehmetsin. Fakat onun gözü dış şeylerin görülmesine de kapanmış olsun. O, havanın kıvamının, duyumsamaya ihtiyaç duyacak bir şekilde kendisine çarpmadığı bir şekilde havada ya da havai bir boşlukta uçan bir durumda yaratılmış, organları birbirinden ayrılmış, dolayısıyla organları birbiriyle karşılaşmıyor ve birbirine temas etmiyor olsun. Sonra bu kimse kendi zatının varlığını ispat edip etmediğini düşünsün. O kimse zatı gereği zatını mevcut olarak ispat etme noktasında şüpheye düşmez."[228]

İbn Sînâ "uçan adam" örneği ile nefsi ispatını ve onu bilmek için bedene ihtiyaç bulunmadığını anlatmaktadır. Bununla birlikte İbn Sînâ nefsi ispat etmekle, hareket ettiren bir ilkenin varlığını ortaya koymak istemekte, bu hareket ettirenin zatına dair bir malumat paylaşmamaktadır. [229]

Nefsle ilgili serdettiğimiz bu bilgiler ışığında, İbn Sînâ'nın *en-Nefs* kitabını neden *en-Nebât* (bitkiler) ve *el-Ḥayevân* (hayvanlar-canlılar) kitaplarından önce *el-Maʿâdin ve'l-âṣârü'l-ʿulviyye* (madenler ve

[226] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.444.
[227] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.446.
[228] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.72.
[229] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.58.

meteoroloji)'den sonrasına yerleştirdiği açığa çıkmıştır. Şöyle ki, İbn Sînâ organizmanın ancak nefs ile var olabileceğini ifade etmek amacıyla *en-Nefs* kitabını, bitkiler ve hayvanlardan bahsettiği biyolojik eserlerinden öncesine koymuştur. İbn Sînâ'nın, söz konusu eseri *el-Maʿâdin ve'l-âṣârü'l-ʿulviyye* kitabından sonrasına koymasının temel sebebi de okuyucu için madenler hakkında malumat edinmesi açısından nefse dair bilginin zorunlu olmayışı iken; organizmayı idrak etmesi için nefsi bilmesinin lüzumlu olmasıdır. Organizmadaki canlılığın neliğini anlamak için ihtiyaç duyduğumuz nefsin biyolojideki önemine işaret eden İbn Sînâ, Aristoteles gibi canlı-cansız ayrımı ve nefsli- nefsi olmayan ayrımını aynı görmektedir. Bu durumda İbn Sînâ biyolojisinde canlılığın neliği sorumuza en yakın cevap nefs olarak gözükmektedir. Canlılığın en yakın ilkesi olan nefsin neliği problemi, beraberinde bazı soruları getirmektedir. Bu minvalde açıklığa kavuşturmamız gereken sorulardan bazıları şunlardadır.

(1) Nefsin tanımında yer alan yetkinlik nedir?
(2) Nefs cevher midir? Cevherse ne tür bir cevherdir?
(3) Nefsin güçleri ile organizma arasındaki ilişki nasıldır?

Üç ayrı alt başlıkta inceleyeceğimiz bu sorular cismin canlılıkla ilişkilendirilen faaliyetlerinin ilkesi olan nefs hakkında bize bilgi verecektir. Nefs ile ilgili ilk sorumuz tanımını oluşturan yetkinlik/kemal kavramıdır.

3.3.1. Organizmanın İlk Yetkinliği: Nefs

Aristoteles nefsi '"bilkuvve hayata sahip olan bir cismin, yani organlaşmış bir cismin ilk entellekheiasıdır"[230] olarak tanımlarken, İbn Sînâ nefsi ona benzer bir şekilde "Şu halde tanımlamış olduğumuz nefs, canlılık (hayat) fiillerini ortaya koymak maksadıyla kullanılan tabii-organik cismin ilk kemâli/yetkinliğidir."[231] şeklinde açıklamıştır. Söz konusu tanıma baktığımızda organizma kavramına karşılık gelen "tabii-organik cisim" terimini ikinci bölümdeki organizma başlığı altında açıklamıştık.

Burada açıklığa kavuşturmamız gereken asıl kavram "yetkinlik" kelimesidir. Aristoteles'in tanımında yer alan "entellekheia" kavramını İbn Sînâ bir tür yetkinlik olarak kabul etmiştir. İbn Sînâ nefsi, organizmanın canlılıkla ilgili faaliyetlerini bilkuvve icra etmesini sağlayan bir ilke olarak değerlendirmemiştir. Ona göre, nefs eğer organizmanın maddi bir ilkesi olsaydı, fiilleri bilfiil gerçekleştirecek başka bir ilkeye ihtiyaç duyulacaktı. Bu sebeple İbn Sînâ nefsin, "yetkinlik veya kemal" olduğu sonucuna varmıştır. Aristoteles gibi nefsi suret olarak değerlendirmeyen İbn Sînâ sebebini şöyle açıklamaktadır:

[230] Aristoteles, *Ruh Üzerine,* s. 89.
[231] İbn Sînâ*, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs,* , s.68.

> "Sonra her suret yetkinliktir, fakat her yetkinlik suret değildir. Zira yönetici şehrin; kaptan geminin yetkinliğindir fakat bu ikisi şehrin ve geminin sureti değillerdir. Zattan ayrı olan yetkinlik, hakikatte maddeye ait ve maddede olan bir suret değildir. Zira maddede ki suret, maddeye nakşolmuş ve maddeyle kaim olan bir surettir."[232]

İbn Sînâ'nın ifadeleri bağlamında, onun nefsi "yetkinlik" olarak kabul edip, "suret" olarak kabul etmemesinin üç sebebi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, İbn Sînâ'ya göre suret maddeden bağımsız olarak düşünülemez ve ondan ayrı var olamaz bir niteliktedir. Eğer nefs organizmanın sureti olsaydı, organizmadan ayrı olarak varlığı mümkün olmayacaktı. İbn Sînâ, nefsin varlığını beden olmadan devam ettirme noktasında kapıyı açık tutmak istemiş ve nefsi suret olarak değil de yetkinlik olarak kabul etmiştir.[233] İkincisi ise, yetkinliğin suretin üstünde bir etkiye sahip olmasıdır. Şöyle ki, yetkinlik bir türe ait olup madde-suret birleşiğiyle ilişkili iken; suret ise sadece maddeyle ilişkilidir. Bu anlamda yetkinlik, suretin üstünde bir konumdadır.[234] Üçüncüsü ise, İbn Sînâ, nefsi organlı cismin bizzat sureti olarak gören Aristoteles ile nefsi bedenden ayrı, gayri cismanî bir varlık olarak gören Platoncu gelenek arasında bir tutum benimseyerek nefsi, "yetkinlik" kelimesi ile açıklamaktadır.[235]

Yetkinlik kavramının İbn Sînâ düşüncesindeki arka planını anlattığımıza göre, İbn Sînâ'nın yetkinlikle ne anlatmak istediğine bakabiliriz. Aristoteles, *Nefs Üzerine* kitabında, yetkinliği ikiye ayırmıştır. Birinci yetkinlik için uyku örneğini veren Aristoteles, ikinci yetkinlik için ise uyanıklık örneğini verir. Ona göre ilk yetkinlik bilgiye sahip olup kullanmama durumu iken; ikinci yetkinlik bilgiyi kullanma durumu gibidir.[236] Aristoteles'in örneğine benzer bir örnek getiren İbn Sînâ'ya göre yetkinlik; ilk yetkinlik ve ikinci yetkinlik olmak üzere iki şekildedir. İlk yetkinlik, türün kendisiyle bilfiil tür olduğu şeydir. Örneğin bıçağın şeklidir. İkinci yetkinlik ise, bir şeyin türünün varlığını izleyen fiilleri ve infiallerinden biridir. Örneğin, bıçak için kesmektir. İbn Sînâ yetkinliğin her cisme ilişmeyeceğini dile getirmiştir. Nefs, sandalye, masa gibi cisimlerin ve ateş, toprak gibi tabii cisimlerinde ilk yetkinliği değildir. İbn Sînâ'ya göre nefs, beslenme, büyüme ve duyumsama gibi hayati özelliklere sahip olan tabii cisimlerin ilk yetkinliğini ifade etmektedir. Kısaca nefs, hayat fiillerine sahip tabii organik cismin ilk yetkinliğidir.[237]

Aristoteles, nefs ve canlılık arasındaki ilişki için nefsi olandan nefsi olmayanın yaşamakla ayrıldığını dile getirmiştir. Ona göre, bir şeye "yaşıyor" dememizin ancak duyumsayan, yer değiştiren, beslenen veya büyüyen özelliklere sahip olduğu taktirde mümkün olduğunu ifade etmiştir. Aristoteles'e göre

---

232 İbn Sînâ*, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.60.

233 İbn Sinâ*, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.62: Jon McGinnis, *İbn Sînâ,* s.114.

234Mehtap Doğan, *İbn Sînâ Metafiziğinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi*, İlahiyat Tetkikleri Dergisi, Erzurum 2018, s. 170: İbn Sinâ, Kitâbü'ş-*Şifâ: Nefs*, s.62:

235 McGinnis, *İbn Sînâ*, s.114.

236 Aristoteles, *Ruh Üzerine,* s.89.

237 İbn Sinâ*, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.66-67.

yaşayan beden ancak nefsi olan bir bedendir.[238] Dolayısıyla canlıya dair tüm fiiller nefs kavramından geçmektedir. Söz konusu durum İbn Sînâ biyolojisinde de farklı değildir. Şöyle ki, İbn Sînâ "Nefs, insanda ve hayvanda (canlıda) hayatın ve hareketin başlangıcıdır."[239] İfadesi ile nefsi, organizmada zuhur eden canlılık fiillerinin illeti olarak kabul etmektedir. İbn Sînâ'ya göre yaşam, nefsin organik cisimde ortaya çıkardığı bu yetkinlik haline verilen isimdir.[240]

Yaşam nefse atfettiğimiz bir yetkinlik durumu ise organizma bu yetkinliğe nasıl erişmektedir? Organizmaya nefs veren nedir? Tabii-organik cismin nefsi kabulü için ne gereklidir? Soruları ise nefs-organizma arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamamız noktasında cevaplamamız gereken sorulardır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ, varlığı sudur teorisiyle açıklamıştır. Bu teoriye göre, tüm varlıkların üstünde olan İlk İlke'nin, zatı gereği taşmakta ve bütün şeyleri var ermektedir.[241] Başlangıçtan unsurlar derecesine kadar olanların ilki akıl, sonra nefs sonra da cisimdir. Organizmanın yer aldığı yersel küre ise cansız cisimlerden yani temel unsurlardan başlar, sonra (yukarıya doğru) nefsler, sonra akıllar meydana gelmektedir. [242] Unsurlardan meydana gelen cisimler, oluşan ve bozulan şeylerdir. Mertebe ve yetkinlik bakımından cisimden üstün olan nefs organizmaya Faal akıl aracılığıyla yerleşmektedir.[243] Organizmanın yetkinleşmesini sağlayan güç nefs iken, nefsleri yetkinleştiren ise Faal Akıl'dır.[244] Böylece organizmanın nefse Faal Akıl aracılığıyla ulaştığı sonucuna varmış olduk.

Bir diğer sorumuz olan, Nefsin cisme ilişmesinin şartı nedirin cevabı ise cismin belli bir mizaç üzere olmasıdır. Şöyle ki, unsurlar tek başlarına bir organik yapı oluşturmaya elverişli değildir. Unsurların belli oranda veya kıvamda bir araya gelip bir karışım oluşturması sonucunda ortaya çıkan mizaç, canlılık suretini kabul etmeye uygun bir seviyeyi temsil etmektedir. [245] Faal Akıl'dan feyz olacak nefsin türünün belirlenmesi ise cismin mizacıyla doğrudan ilişkilidir. Cismin istidadı hayvânî bir mizaç üzere ise hayvan, İnsâni bir mizaç üzere ise insan nefsinin feyz olması örnek olarak verilebilir.

Sonuç olarak, bir organizmanın bir türe aitliğini belirleyip ona ilk yetkinliğini veren özne Faal Akıl'dan feyezan eden nefstir. Organizmanın mizacı neye elverişli ise ona o türden bir nefs ilişir ve organizmayı bir türe ait kılar. Buna göre nefs, bir organizmayı insan türüne ait kılmakla ilk yetkinliği gerçekleştirmiş olmaktadır. İkinci yetkinlik için ise insanın bir sanat öğrenerek ressam veya terzi olması örneği verilebilir. Bu minvalde İbn Sînâ'ya göre yetkinlik, iki şekildedir. Bunlardan ilki nefsin yetkinliğini

---

238 Aristoteles, *Ruh Üzerine,* s.92-93.
239 İbn Sinâ, eş-Şifa*: et-tabiiyyat*, thk, İbrahim Medkur, 3.c, s.16.
240 İbn Sinâ, eş-Şifa: *et-tabiiyyat,* thk, İbrahim Medkur, 2.c, s.433.
241 İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik II*, s.165.
242 İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik II*, s.181.
243 İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik II*, s.153-155.
244 İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik II*, s.132.
245 İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik II*, s.80.

ifade etmektedir. İlk yetkinlik nefs için organizmayı bir türe ait kılmanın yanında onda türünün gerektirdiği hayati fiillerin doğmasına sebep olmasından ibarettir. Bu anlamda ilk yetkinlik, organizmanın canlı olmasında ve canlılık fiillerini (beslenme, büyüme vb.) gerçekleştirmesindeki ilkesi konumundadır. Nefs ile ilgili soruşturmamızda belirlediğimiz üç sorudan ilki olan yetkinlik konusunu çözdüğümüze göre nefsin cevheriliği meselesine geçebiliriz.

3.3.2. Canlılığın Cismani Olmayan İlkesi

İbn Sînâ, *en-Nefs* kitabının üçüncü faslı olan "Nefsin cevher kategorisine dahil olduğuna dair" başlığı altında nefsin cevheriliği meselesini ele almıştır. İbn Sînâ nefsin ispatını yaparak başladığı kitabına, nefsin cevher oluşundan bahsettiği başlıkla devam ederek nefs konusunda ortaya çıkan cevher problemini çözmeyi öncelik vermiştir. İbn Sînâ nefsin cevher oluşunu şu şekilde ifade etmiştir:

> "Nefsin cisimdeki varlığı, arazın konudaki varlığı gibi değildir. O halde nefs, konuda olmayan bir suret olduğu için cevherdir."[246]

İbn Sînâ'ya göre, bedeni yönetmesi bakımında nefs ismini alan nefs, cisimden başka bir şeydir. Daha önce açıkladığımız "boşlukta asılı kalan adam" örneğindeki gibi nefs, cisim olmadığının farkında ve şuurundadır.[247] Kısaca, beden nefsin bil-araz hudusunun sebebi olamakla beraber, insan nefsi devamlılığını onsuz da sağlayabilen bir yapıdadır. Nefsi, varlığı cevhere dayanan araz kategorisine koymayan İbn Sînâ, nefsin cevher olduğunu dile getirmiştir. İbn Sînâ'ya göre nefs maddeyi istidadı olan mizaçla var kılan şeydir. Nefs, bitki, hayvan, insan ve tüm bu canlılardan zuhur eden fiillerin ilkesidir. Bu nedenle nefs, bilfiil hale getirdiği organizmadan ayrılırsa, organizma canlılığını yitirir ve cansıza ait bir suret meydana gelir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre nefs, organizmanın unsurlarını bir araya getiren, bedenin organizmaya dönüşmesi için bu unsurları terkip eden, bedeni koruyan ve bedenin tamamlayıcısıdır. İbn Sînâ'ya göre bedeni bulunduğu hal üzere idame ettiren şey ancak tabiatının dışında bir şeydir. Bu sebeple nefsteki yetkinlik araz gibi değil, cevher gibi bir yetkinliktir.[248]

Filozofa göre cevherler, cismanî ve gayri cismanî olarak ikiye ayrılır.[249] Cismanî bir vecih ihtiva etmediğini defaatle söyleyen İbn Sînâ'ya göre nefs gayri cismanî bir cevherdir. Bu cevher ancak bedensel bir konunun bulunmasıyla meydana gelmektedir. [250] Dolayısıyla İbn Sînâ nefsin bedenden önceki

[246] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.90.
[247] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.72.
[248] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.92-94.
[249] İlhan Kutluer, ''Cevher'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.7, s.450-455.
[250] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik I*, s.160.

varlığından söz etmemekle birlikte nefse bedenle birlikte varlık atfetmektedir. Nefs-beden birlikteliği nihayete erdiğinde, organizmanın cansız bir maddeye dönüştüğünden söz etmiştik. Bedenin organlarını bir arada tutan gücün gitmesi sonucunda organlar dağılır ve yok olur. Böylece nefs bedenden ayrıldığında nefsin durumu nedir sorumuzun cevabı ise metafiziğe dayanmaktadır. İbn Sînâ için nefs teorisi metafizik bilgiyi mümkün kılması açısından oldukça önemlidir. Ay altı alemin en üstün varlığı olan insan bu bilgiyi ancak Faal Akıl yardımıyla elde etmektedir. İbn Sînâ'ya göre Faal Akıldan feyiz almadan önce nefsin hazırlanması gerekmektedir. Bunun için nefs başlangıçta şeyleri duyu vasıtasıyla soyutlama yaptığı için bu süreçte nefs ve beden birlikteliği zorunludur. Faal Akıl'dan feyiz almaya müsait olan nefs soyutlayarak (*tecrit*) kavram ve önermeleri tümelleştirir.[251] Daha sonra ise bu birliktelik, nefsin tümelin bilgisine ulaşmasında engel teşkil edecektir. Buna göre İbn Sînâ, tam soyutlamaya, nefsin ancak bedenden ayrıldıktan sonra erişebileceğini ifade etmiştir.[252] Bu durumda insan nefsi, bedenden ayrıldığında varlığını devam ettirmektedir. İbn Sînâ *el-İşârât ve't- tenbîhât'*ta meseleyi şöyle ifade etmektedir:

> ''Akledilir surtlerin bir tür konusu olan düşünen/natık nefs, kendisiyle kaim olduğu cisimde doğalaşmamış olup aksine cisimle ancak bir alet sahibi olduğundan dolayı, cismin ölümle birlikte onun bir aleti olmaktan dönüşmesi nefsin cevherine zarar vermez. Aksine o, kalıcı/baki cevherlerden varlığını alması bakımından kalıcıdır.''[253]

Yukarıdaki pasajda ifade edildiği gibi nefs varlığını bedene borçlu iken, bedenin yokluğu onun yokluğunu gerektirmemektedir. Bu durumda nefs bedenle ilişkili ama bedenden ayrılabilen bir gayr-i maddi cevherdir. Nefsin söz konusu varlığını devam ettirme durumu, onun başka bir cisme ilişmesinin imkânı meselesini açığa çıkarmaktadır. İbn Sînâ, nefsin tenasühünün mümkün olmadığını dile getirmiştir. Ona göre, her canlı kendi bedeni üzerinde tasarrufa sahiptir. Nefs bedeni yönetirken, onun yöneteni olduğunu bilir ve kendi nefsinin şuurunda olur.[254] Netice itibariyle nefsin, tahsis edildiği beden dışında başka bir bedenle ilişki kurması mümkün değildir.

Sonuç olarak, İbn Sînâ'ya göre nefs, tabii-organik cismin gayri cismani bir cevheri ve ilkesidir. Organizma bütünlüğünü, canlılığını ve fiillerini nefs ile kazanmakta iken, nefste varlığını unsurlardan müteşekkil mizaçlı bir bedene borçludur. Nitekim nefsi, hayat fiillerine sahip tabii organik cismin ilk yetkinliği olarak tanımlayıp, tanıma dair açıklamalarımızı bitirmiş bulunmaktayız. Nefsle birlikte bedende zuhur eden yaşamsal güçlere geçmenin, nefsin beden üzerindeki kuvvetlerini ve vazifesini anlamak noktasında yararlı olacağı kanaatindeyiz.

---

251 Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s.237.
252 Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 213.
253 İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihle*r, s.160.
254 İbn Sînâ*, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.408.

3.3.3. Nefsin Güçleri ve Organizma

Daha önce ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ'nın doğa skalasında yetkinlik aşağıdan yukarıya doğru artmaktadır. Kemal seviyesi arttıkça buna paralel olarak organizma tanımı ve organizmaya feyezan olan nefs güçleri farklılaşmaktadır. Bu minvalde organizmaya ilişen nefsani güçler her seviyede artmıştır. İbn Sînâ nefslerin farklılaşmasının birey bakımından değil, tür bakımından olduğunu ifade etmiştir. [255]

İbn Sînâ, *en-Nefs* kitabında, nefsani güçleri bitkisel, hayvânî ve İnsâni olmak üzere üçe ayırmıştır. Her nefs kendi içinde farklı güçleri ihtiva etmektedir.

Tablo 10. İbn Sînâ'ya göre nefsani güçler[256]

1.Bitkisel Nefs	2.Hayvânî Nefs	3.İnsani Nefs
a.Beslenme b.Büyüme c.Üreme	a.Beslenme b.Büyüme c.Üreme	a.Beslenme b.Büyüme c.Üreme
	d.Hareket e.İdrak (Tikel) 1.Dış Müdrik Güçler 2.İç Müdrik Güçler	d.İradi/ İhtiyari Hareket e.İdrak (Tümel) 1.Dış Müdrik Güçler 2.İç Müdrik Güçler f. Nazari ve Ameli güç

İbn Sînâ'ya göre her nefs, özel bir fonksiyonun ortaya çıkmasını sağlamaktadır.[257]Ortaya çıkan bu özellikler tabloda görüldüğü üzere üç çeşit nefs meydana getirmişitr. Bunlardan ilki canlı grupları arasında en alt basamakta olan bitkisel nefstir. Bu anlamda bitkisel nefs, beslenmesi ve büyümesi yönünden organik tabii cismin ilk yetkinliğidir. İkincisi olan hayvânî nefs ise irade ile hareket etmesi ve cüzileri idrak etmesi açısından tabii organik cismin ilk yetkinliğidir. Üçüncüsü ise insani nefstir, bu da ihtiyari hareket etme ve tümel hususları idrak etme açılarından tabii organik cismin ilk yetkinliğidir.[258]

Cismi bir organizmaya dönüştüren nefsani güçler arasında bir öncelik-sonralık durumu var mıdır? Yani organizmanın canlı olabilmesi asgari düzeyde hangi güce sahip olmakla sağlanır gibi sorularına verilecek olan yanıt, canlılığın temel düzeyde hangi güçle açığa çıktığının da cevabını içermektedir. İbn Sînâ'nın nefs görüşünde, her kuvvet kendinden önceki kuvvetten daha fazla güce sahiptir. Buna göre hayvânî kuvvet bitkisel kuvvetin bir üst derecesi; İnsâni kuvvette hayvânî kuvveti bir üst derecesidir. Söz konusu hiyerarşik düzeni

[255] İbn Sînâ*, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.94.
[256] İbn Sînâ*, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.104-120: İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-ṭıbb*, c.1, s.67.
[257] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-ṭıbb*, c.1, s.66-70.
[258] İbn Sînâ*, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s104: İbn Sînâ, *en-Necat*, s.163.

detaylandırırsak, yukarıdan aşağı sıralama şöyle olacaktır: Kuvvetlerin en yüksek noktası nazari akıldır. Nazari akıl, ameli aklı yönlendirir; iç duyular, dış duyuları yönetir ve onlardan yardım alır; iç ve dış duyulara ise harekete geçiren güçler (şehvet-öfke) hizmet eder; bitkisel kuvvetler hayvânî kuvvetlere hizmet eder. [259]Bu anlamda kuvvetlerin hepsi, bitkisel nefse sahip olmakta müşterektir. Bitkisel nefs kısmında daha önce bahsettiğimiz gibi bitkisel kuvvetler kendi içinde öncelik sıralamasına sahiptir. En temel kuvvet beslenme iken besin alan organizma büyüme kuvvetini gösterir ve daha sonra ırkın devamı için üreme gücüne erişir. Buna göre bizce bir organizmanın canlı olabilmesi için asgari olarak beslenme kuvvetine sahip olması gerekmektedir. Kısaca organizmaya canlı sıfatı en genel anlamda beslenme gücüne sahipliği gözetilerek verilebilir. Nitekim İbn Sînâ *İşarat'ta* canlı organizmayı terk eden son kuvvetin beslenme gücü olduğunu vurgularken bundan bahsetmektedir.[260] Bu durumda canlılık fiillerinden biri olan beslenme gücü diğer güçleri öncelemektedir. Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın nefsin güçleri ile organizma arasında nasıl bağlantı kurduğuna canlıların en temel safhası olan bitkisel nefsi inceleyerek başlayacağız.

3.3.3.1. Bitkisel Nefs

İbn Sînâ beslenmeyi, '' besin maddelerinin mizaç olarak, vücut yapısına benzer hale gelmesi ve böylece dokulardaki günlük yıpranma ve yırtılmaları tamire uygun hale gelecek şekilde değişmesi''[261] olarak tanımlamaktadır. Söz konusu değişimleri sağlayıp bedeni besleyen organ ona göre karaciğerdir. Bununla birlikte İbn Sînâ beslenmenin kişinin korunmasını sağladığını ifade etmiştir.[262] Şöyle ki, İbn Sînâ'ya göre fert beslenme gücünü kaybetmesi durumunda hayatını devam ettirmesi mümkün değildir.[263] Beslenme gücünün icrası ile bedenin bütünlüğü ve canlılığı korunmuş olmaktadır. Bizce bu şekilde tanımlamasının sebebi canlının beslenebildiği sürece kendi varlığını muhafaza edebilmesidir. [264] Aristoteles'e göre beslenme ruhun ilk ve en ortak gücüdür, yaşamın bütün canlılardan olmasını sağlayan en temel kuvve beslenmedir.[265] Organizmanın, organik bütünlüğü ilk etapta beslenme gücü ile sağlanmaktadır.

---

[259] McGinnis, *İbn Sînâ*, s.115.

[260] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler,* s.120.

[261] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.120: İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-ıtıbb*, c.1, s.67.

[262] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-ıtıbb*, c.1, s.66: İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hayevân*, s.297.

[263] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.121.

[264] Aristoteles, *De Anima*, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık,2018, s.215. bkz.
''Öyleyse yaşayan her şeyin beslenen bir ruha sahip olması ve doğumundan ölümüne kadar bu şart. Çünkü doğmuş olanın büyümesi, olgunluğa varması ve bozulması şart; bunlarsa besinsiz olmaz. Dolayısıyla beslenme gücünün büyüyen ve bozulan her şeyde olması şart.''.

[265] Aristoteles, *Ruh Üzerine,* s.105.

İbn Sînâ büyüme kavramını, ‘‘organların mekânla uygun münasebetler içinde gelişmesidir ve bireysel gelişmeyi tamamlamak üzere besin maddelerinin bir araya gelmesini sağlamak’’[266] şeklinde tanımlanmaktadır. Kısaca büyüme kuvveti, temel organların uzunluk, genişlik ve derinlik olarak artmasına verilen isimdir. İbn Sînâ her beslenen canlının büyüme yetisini icra edemeyeceğini dile getirmiş, yaşlı bir hayvanın beslenme gücü varken büyüme kuvvetinin olmamasını buna örnek olarak vermiştir.[267] Beslenme ve büyüme birbirinden farklı kuvvetlerdir.[268] Canlının aldığı besin niceliksel bakımdan onu büyütür buna büyüme deriz; canlının varlığını sürdürmesi açısından aldığı besin onu besler buna ise beslenme deriz.[269]

Kısaca beslenme gücü organizmaya besin temin edilmesini sağlarken, büyüme gücü beslenme gücüyle gelen besinleri organizmadaki büyümenin gerektirdiği yerlere nüfuz ettiren bir konumdadır. [270]

Organizma beslenme ve büyüme süreçlerini sağlıklı bir şekilde geçtikten sonra hayatının devamından ve neslinin bekasından sorumludur.[271] Üreme bahsine daha önce yer verdiğimiz için burada detaya girmeyeceğiz. İbn Sînâ üremeyi, ‘‘kendisinde bulunup kendisine bilkuvve benzeyen parçayı alır ve orada yaratılış ve karışım açısından ona benzeyen diğer cisimlerin yardımıyla bilfiil ona benzeyene dönüşmesi suretiyle etkide bulunur.’’[272] şeklinde tanımlamıştır. Nitekim bir yaşayan için herhangi bir problemi yoksa (sakat veya kendiliğinden doğmuş değilse), kendi gibi bir başka varlık üretmek durumundadır.[273]

Sonuç olarak, bitkisel nefs başta olmak üzere bütün nefslerde bulunan sözünü ettiğimiz bu üç kuvvetle beslenme gücü ile organizmanın cevherinin korunması, büyüme gücü ile organizmanın cevherinin tamamlanması ve son olarak üreme gücü ile organizmanın türünün devamlılığını sağlanması amaçlanmaktadır.[274] Bu durumda bitkisel nefsin kuvveleri ile organizmanın canlı olabilmesi için asgari düzeyde sahip olması gereken fiiler açığa çıkmıştır.

3.3.3.2. Hayvânî Nefs

İbn Sînâ’ya göre hayvânî kuvvet, hem canlılığın çeşitli fonksiyonlarını (beslenme, büyüme ve üreme) hem de duyu ve hareket faaliyetlerini barındıran kuvvettir. Hayvânî kuvvette duyumsama gücü vardır, bu gücün

[266] İbn Sînâ, Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs, s.124: İbn Sînâ, *el-Kânûn fi’ṭ-ṭıbb*, c.1, s.67.
[267] İbn Sînâ, *en-Necat,* çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yay., İstanbul, 2013, s. 162.
[268] Aristoteles, *Ruh Üzerine,* s.113. bkz. ‘‘Beslemekle büyütmek başka şeylerdir.. Canlının bir nicelik olması bakımından besin canlıyı büyütür.’’
[269] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.113.
[270] İbn Sînâ*, Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, s.124.
[271] İbn Sînâ*, Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, s.126: İbn Sînâ, *el-Kânûn fi’ṭ-ṭıbb*, c.1, s.68.
[272] İbn Sînâ, *en-Necat*, s.163: İbn Sînâ*, Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, s.126.
[273] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.107.
[274] İbn Sînâ*, Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, s.126.

olduğu yerde arzu, iştah, şevk ve istekte bulunur.[275] Buna göre tabii kuvvette olmayıp hayvânî kuvvette bulunan iki önemli güç vardır: Muharrike ve müdrike. İlk önce muharrike gücünü ele alacağız. İbn Sînâ, organizmada hayvani nefsle ortaya çıkan muharrike gücünü ikiye ayırmıştır. Bunlar hareket ettirici olması açısından muharrike ve fail(etkin) olması açısından muharrikedir. Buna göre hareket ettirici olması açısından muharrike organizmada ya şehvâni ya da öfke şeklinde ortaya çıkmaktadır. Şehvâni şekilde olan hareket ettirici muharrike, '' o da tehayyüli şeylerden kendisine zorunlu olarak yakın olanı ya da hazzı talep etmede yararlı olanı harekete geçirmeye yönlendiren''[276] güç anlamına gelmektedir. Öfke şeklinde olan hareket ettirici güç ise zararlı olarak tahayyül edilen şeyi uzaklaştırmak üzere faaliyete geçen güçtür.[277] Şimdi ise fail olması açısından muharrik kuvvetten bahsedeceğiz. Bu kuvve ise, sinir ve adalelerde zuhur etmektedir. İbn Sînâ buna adelelerin kasılmasını örnek olarak vermiştir. Dolayısıyla muharrik kuvveler, organizmanın sinir sisteminde ortaya çıkarak, canlılık işlevini yerine getirmektedir.

Hayvânî kuvvetin ikinci önemli gücü ise organizmada zuhur eden müdrike kuvvesidir. Müdrik güçler, dış ve iç idrak olarak ikiye ayrılmıştır. Dış müdrik güç organizmanın beş duyu organı vesilesiyle gerçekleşir. Bu anlamda açıklamamıza dış müdrik güçlerin en temeli olan her hayvanda bulunan dokunma ile başlayacağız.

İbn Sînâ dokunma duyusunu , '' bedenin bütününün derisine yayılmış ve orada yaygın olarak bulunan kuvve''[278] olarak tanımlamıştır. Dokunma duyusu organizmanın, sıcak-soğuk, kuru-yaş, katı-yumuşak ve pürüzlü-pürüzsüz şeklinde zıtlıklar hakkında hüküm vermesini sağlayan en temel duyudur.[279]

Bahsedeceğimiz ikinci dış müdrik güç ise tat alma duyusudur. İbn Sînâ'ya göre her hayvani nefsin iliştiği organizmada var olan duyulardan ilki dokunma, ikinci ise tat alma duyusudur. Tat alma duyusu, dil üzerinde bulunan sinirlere yerleştirilmiş bir kuvvedir. Buna göre tat alma, dilin kendisine temas eden besinleri kendi yapısında bulunan tükürük vesilesiyle tatlarını alması işlemidir.[280] Tat alma duyusu, organizmanın dildeki sinirlerini kullanarak işlevini yerine getirmesidir.

Üçüncü dış müdrik güç ise görme duyusudur. Görme duyusu, renkli cisimlerin suretlerinin yansımasını idrak eden kuvvedir. İbn Sînâ'ya göre görme, gören göz ile görülen arasında bilfiil bir şeffaflık söz konusudur. Bu doğrultuda görme sırasında, görme duyusu ışınlarla aydınlatılmış yahut rengi açığa çıkmış olan cismin

---

275 İbn Sînâ*, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.106: krş. Aristoteles, *Ruh Üzerine,* s.101.
276 İbn Sînâ, *en-Necat*, s.163: İbn Sînâ*, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs,* s.106.
277 İbn Sînâ*, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.106: İbn Sînâ, *en-Necat,* s.163.
278 İbn Sînâ, *en-Necat*, s.164: İbn Sînâ*, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs,* s.154.
279 İbn Sînâ*, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.148: İbn Sînâ, *en-Necat,* s.164.
280 Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 122: krş. İbn Sînâ*, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.158: İbn Sînâ, *en-Necat,* s.164.

suretine benzeyen bir sureti, cisimden yansıyan ışınların göze iletmesiyle birlikte kabul eder ve organizmanın görme işlemi meydana gelir.[281]

Dördüncü dış müdrik güç ise koku alma duyusudur. Koku alma duyusu, organizmadaki beynin ön tarafında bulunan iki uzantıda konumlandırılmış bir kuvvedir. Buna göre, buharla karışık olarak burna çekilen koku beynin bu bölgesinde duyumlanır. Tat alma duyusu, koku alma duyusuyla birlikte olduğunda görevini tam anlamıyla yerine getirmektedir.[282] Bunun sonucuna burun aracılığıyla alınan koku organizmanın cismi tanımlamasına yardımcı olmaktadır.

Organizmaya nefsle ilişen beşinci dış müdrik kuvve ise işitme duyusudur. İbn Sînâ işitme duyusunu şu şekilde tanımlamıştır:

> '' İşitme, kanalının yüzeyinde farklı sinirlerde bulunan bir kuvvedir. Çarpan ile çarpılan arasında sıkıştırılan havanın dalgalanarak yükselmesi ile kendisine sevkedilen sureti idrak eder. Sıkıştırılamasına şiddetle direnir. Orada ses için etkin olan bir dalgalanma meydana gelir. Kuşatılmış bir havaya doğru sevkedilir. İşitme kanalının boşluğunda [hava] hareketsizdir. Onu kendi şekliyle dalgalandırır. Onun dalgalarının bu sinirde bu hareketle teması olur ve bu sebeple de duyar.''[283]

İbn Sînâ'ya göre sesin dışta bir varlığı yoktur. Ses, işitme duyusunun titreşen havayla olan teması sonucunda oluşmaktadır. Organizmanın sesi işitmesi ise söz konusu temas sonucunda meydana gelen duyudur.[284] Hayvânî kuvvetin dış müdrik güçlerini açıkladığımıza göre iç müdrik güçlere geçebiliriz.

İbn Sînâ'ya göre hayvani nefse sahip olan organizmada beş ayrı iç müdrik güç bulunmaktadır. Bu iç müdrik güçler: Ortak duyu gücü, hayal gücü, düşünme gücü, vehim gücü ve hatırlama gücü.

Ortak duyu gücü, beynin ön boşluğundaki ilk kısma yerleşmiş olan güçtür.[285] Ortak duyu gücü kendinde beş duyu organının birleştiği bir ortak nokta gibidir. Buna göre ortak duyu, beş duyunun her birine ait hissi idraki gerçekleştirir. Daha sonra bu idrakleri bir araya getirerek organizmada tecrübenin oluşmasını sağlar ve organizmanın hayatını kolaylaştırır.[286]

İkinci iç müdrik güç ise hayal gücüdür. Hayal ve musavvira gücü, beyindeki ön kısmın boşluğunun sonunda yer alan güçtür. Bu güç ortak duyu gücünün beş duyu organından kabul ettiklerini muhafaza eder. Böylece organizma için algılanan şeyler ortadan kalksa bile orada korunmuş olur, silinip gitmez.[287]

---

[281] Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s.127.
[282] Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s.124-125.
[283] İbn Sînâ, *en-Necat*, s.164.
[284] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.168, 176.
[285] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-ıtıbb*, c.1, s.71.
[286] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.294: Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s.134-135.
[287] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.298,304: İbn Sînâ, *en-Necat*, s.167.

Üçüncü iç müdrik güç ise düşünme gücüdür. Düşünme gücü, beynin orta karıncığında toplanan güçtür. İbn Sînâ'ya göre düşünme gücü iki türlüdür. Organizma, kendiliğinden ve sezgi vasıtasıyla hareket ediyorsa buna mütehayyile; akıl gücü kullanılıyorsa buna müfekkire denilmektedir.[288] Buna göre düşünme gücü, "hayâl gücünde saklanan suretlerin ve hafıza gücünde saklanan mânâların mütehayyile ve müfekkire gücü tarafından birleştirilip ayrılmasıyla yeni suretlerin elde edilmesi" [289] gücüne verilen isimdir.

Dördüncü iç müdrik güç ise vehim gücüdür. Vehim gücü, beynin ortasındaki boşluğun sonunda yer alır, tikel olarak algılanabilir olanların algılanamayan kısımlarını idrak eden güçtür.[290]

Son iç müdrik güç ise hafıza ve hatırlama gücüdür. Hafıza ve hatırlama gücü beynin arka boşluğunda yer almaktadır. Vehim gücünü, tikel olarak algılanabilir olanların algılanmayan anlamlardan idrak ettiğini muhafaza etmesi ve daha sonra hafızada saklanan idraklerin gerekli olduğu zamanda hatırlanmasıdır.[291] Organizmanın hayvânî nefse sahip olduğunda onda tezahür edecek fonksiyonları bu başlıkta yer verdik. Nefslerin en yüksek mertebesi olan insani nefs kısmına geçebiliriz.

3.3.3.3. İnsâni Nefs

İbn Sînâ,'nın nefsani güçlerinin sonuncusu ve en üstünü İnsâni nefstir. İnsanı, diğer organzimalardan ayıran onun özel bir fonksiyona sahip olmasıdır. Söz konusu faktör en yüksek cismanî olmayan cevher olan akıldır.[292] Akıl insan nefsinde iki şekilde bulunur: Ameli ve nazari güç.

Ameli güç, insan bedenini düşünmeye özgü tikel fonksiyonlar için hareket ettirici ilkedir. Kısaca âmil güç organizmada ve organizmanın yönetiminde ortaya çıkan bütün fiilleri içine alan güçtür.[293] Ameli güç muhtevasında şunları barındırmaktadır:

(1)Sıkılgan olmak, utanmak, gülmek, ağlamak vb. nefsânî fiiler.

(2)İç müdrik güçleri (mütehayyile ,vehim) kullanarak kevn-fesada ilişkin konulara tedbirler ortaya koymak.

(3)İnsani zanaatlara ilişkin olanları bulup çıkarma.

(4)Nefsin neyin iyi veya kötü, doğru neyin yanlış olduğunu belirlemesi.[294]

---

288 İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-ıtıbb*, c.1, s.71.

289 Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s.130.

290 İbn Sînâ, *en-Necat*, s.167.

291 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.330: İbn Sînâ, *en-Necat*, s.168.

292 McGinnis, *İbn Sînâ*, s.143.

293 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s. 366: İbn Sînâ, *en-Necat*, s.169.

294 Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s.202-203; krş. İbn Sînâ, *en-Necat*, s.168.

Nazari güç, maddeden soyutlanmış tümel suretleri yapısında bulundurmaktadır.[295] Başka bir deyişle nazarî akıl, maddi şeylerdeki tikelleştirici arazları soyutlayarak maddi şeylerin mahiyetlerini tasavvur etmektedir. Tezimizin temel konusu olmadığından burada nazari aklın soyutlanmış suretleri kabul etme dereceleri noktasında oluşan nazari aklın aşamalarına yer vermeyeceğiz. Şöyle ki, insan organizmasını diğerlerinden ayıran nazari akıl, tikellerin mahiyetlerini tasavvur edip, tümel bilgiye ulaştıran bir işleve sahiptir.

Sonuç olarak, İbn Sînâ biyolojisinde bitkisel nefs, beslenme, büyüme ve üreme ile biyolojik anlamda canlı bir organizma iken; hayvânî nefs, beslenme, büyüme, üreme ve iradeli hareket ile zoolojik anlamda canlı bir organizmayı tanımlamaktadır. İnsani nefs ise en üstün organizma olarak nazari aklın sahibi olmakla diğer nefslerden ayrılmaktadır. Nefsani güçler organizmanın farklı organlarında ortaya çıkıp, organizmanın biyolojik ve zoolojik canlılığını belirten hayati fiilerdir. Bu anlamda söz konusu güçler, organizmada ortaya çıkan biyolojik canlılık belirtileridir.

İbn Sînâ biyolojisinde canlılığa cevap aradığımız bu bölümde, mizaç, ruh ve nefs kavramlarını değerlendirdik. Araştırmalarımız sonucunda İbn Sînâ düşüncesinde canlılığın tek bir kavramla açıklamanın zor olduğu sonucuna ulaştık. Şöyle ki, canlılığa cevap olma potansiyelleri bakımından incelediğimiz her kavramın organizmanın canlı oluşunda bir görevi bulunmaktadır. Zıt unsurların meczi ile ortaya çıkan mizaç, organizmanın organizma omadan önceki aşamasına yani hazırlık aşamasına karşılık gelmektedir. Bu aşamada cisim yalnız maddedir yani organik bir yapı içermemektedir. Cismin organlaşması ise ancak nefsani güçlerin bineği olan ruh ile gerçekleşmektedir. Mizacın istidadına göre Faal Akıl'dan feyezan olan nefs yardımıyla bitkisel, hayvânî veya İnsâni bir organizma oluşmaya başlar. Organizmanın, tabii bir biçim almasında rolü olan cismani bir cevher olan ruh, ilk kalp olmak üzere diğer organların oluşmasını sağlar. Bu anlamda ruh, canlılığın yakın illeti konumundadır. Organizmanın türünü belirleyen nefs ise hayati güçlerin bedende ortaya çıkmasını sağlaması ile canlılığın ilkesi olarak kabul edilmektedir. Buna göre, tabii-organik cismin ilk yetkinliği olarak tanımlanan nefs, bedenin muhafızı, türün belirleyicisi, hayati güçlerin ve canlılığın ilkesidir.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi canlılık problemi üzerine iki zıt görüş ortaya çıkmıştır. İbn Sînâ'nın, söz konusu iki farklı görüş olan "Mekanizm" ve "Vitalizm" görüşlerinden hangisini benimsediği, canlılık görüşünün açığa çıkması ile netlik kazanmaktadır. İbn Sînâ canlılığın ilkesi olarak gayri cismani bir cevher olan nefsi kabul etmekle, vitalist bir tavır sergilemiştir. İbn Sînâ'nın canlılık görüşünü tespit ettiğimize göre Modern biyolojinin canlılık görüşü ile söz konusu görüşü karşılaştırabiliriz. Modern biyoloji daha önce bahsettiğimiz gibi canlılık üzerine bir tez üretmeyi gerekli bulmaz, bu sebeple yalnızca organizmanın oluşum aşamalarını bilimsel olarak açıklar ve canlıya dair görüşlerini bu incelemeler veya kabuller üzerinden sürdürür. 21.yy Biyolojisinde temelde canlılık dediğimiz şeyi *Canlılık ve Canlılıkbilimi Üzerine Yeni Bir Değerlendirme* adlı makalesinde Mustafa Yavuz şöyle açıklıyor, "En basit tanımı ile canlılık, bir hücrenin, organın ve organizmanın

[295] İbn Sînâ*, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s.364: İbn Sînâ, *en-Necat,* s.169.

iç yükleri ile dış yükleri arasında gerçekleşen akış sürecinin düzenlenmesi" olarak tanımlamaktadır.[296] Bu düzenlemenin kaynağı, organizmada bulunan metabolizmanın dengeli çalışmasının sebebi veya üç farklı düzeye belli fonksiyonlar veren güç, yani doğrudan canlılık nedir sorusu bilimsel anlamda tespiti zor bir sorudur. İbn Sînâ canlılığı sadece canlılık alametleri üzerinden değil, canlılığı tözsel bir ilke yardımıyla açıklamaktadır. Söz konusu ilke ise daha önce ulaştığımız gibi Faal Akıldan feyezan olan gayri cismani nefstir. Nihayetinde nefs, nefsten sadır olan hayati fillere kıyasla "kuvvet veya güç"; birlikte olduğu/iliştiği maddeye kıyasla "cevher"; diğer varlıklardan ayırt edilebilecek belirli bir cins haline gelmesine binaen "kemal veya yetkinlik" olarak isimlendirilmektedir. [297] Ruh ise nefsin güçlerini bedenin organlarına ulaştırmakla "nefsin aleti, bineği veya organı" olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda İbn Sînâ biyolojisinde nefs ve ruh hem anlamsal hem de işlevsel olarak birbirinden farklı olarak konumlandırılmıştır.

[296] Mustafa Yavuz, *Canlılık ve Canlılıkbilimi Üzerine Yeni Bir Değerlendirme*, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, Eylül 2019, Sayı 40, s.196.
[297] Hayri Kaplan, *İslam Düşünürlerine Göre Ruh ve Nefs* (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995), s.28.

SONUÇ

Bu tezde İbn Sînâ'nın organizma ve canlılık görüşünü üç bölüm içerisinde inceledik. Birinci bölümde biyoloji literatüründe Aristoteles ve İbn Sînâ'nın teşkil ettiği yeri göstermeye çalıştık. Biyoloji biliminin kurucusu olarak kabul edilen Aristoteles'in *HA, DA* ve *GA* adlı eserlerinin biyoloji ve zooloji tarihi açısından büyük bir öneme sahiptir. İbn Sînâ'nın felsefi alanda olduğu gibi biyoloji alanında da etkilendiği Aristoteles biyolojisinin esintilerini İbn Sînâ'nın *Hayevân* adlı eserinde açıkça görebiliriz. Bu bizi İbn Sînâ'nın yalnız Aristoteles'i takip ettiği sonucuna götürmemelidir. Nitekim İbn Sînâ'nın *El-Kânûn fi't-ṭıbb* adlı eserinde ise Galen etkisi mevcuttur. Bu bilgiler ışığında İbn Sînâ'nın iki ekol arasında uzlaştırıcı veya iki ekolü sentezleyici bir pozisyona oturtmamız pek yanlış olmayacaktır. Nitekim onun bu tutumuna sözünü ettiğimiz eserlerde tartışmalı konularda (kadın menisi problemi gibi) rastlamaktayız.

İkinci bölümde ise İbn Sînâ'nın organizma tanımına ulaşmaya çalıştık. *en-Nefs* eserinde geçen "el-cismu't-tabi'î el-âli "kavramıyla organizmayı işaret ettiği sonucuna ulaştık. Organizmanın oluşum aşamalarını ele aldığımız bu bölümde İbn Sînâ'nın sıralamasını esas alarak, önce üremeden sonra organların oluşumundan ve en son organizmadan söz ettik. Tabii-organik cismin oluşumunun ilk safhası olan üreme bahsinde kadının üreme konusunda fail olup olmaması noktasında Aristoteles-Galen karşıtlığında uzlaştırıcı bir bakış açısına sahip olduğuna kanaat getirdik. Şöyle ki, İbn Sînâ, kadının menisini kabul etmekle Galenci bir tutuma sahipken, söz konusu meninin menstrüal kan ve edilgen bir yapıya sahip olduğunu söyleyerek Aristotelesçi çizgisini koruduğu görülmüştür. Organların oluşumundan bahseden İbn Sînâ, ruhun ilk kalbi oluşturduğunu, kalbin bu güç yardımıyla diğer organları oluşturduğunu ifade etmiştir. Organları işlevlerine, yapılarına ve görevlerine göre tasnif eden İbn Sînâ tüm bu süreçlerin sonucunda organizmanın oluştuğunu dile getirmiştir.

Üçüncü ve son bölümde ise İbn Sînâ biyolojisinde canlılığın mahiyetini kavramaya çalıştık. Bu minvalde canlılık sorumuza cevap olabilecek üç ayrı kavramı değerlendirdik. İncelediğimiz ilk kavram bedenin dengesini ifade eden "mizaç" kavramı idi. Zıt unsurların imtizacını ifade eden söz konusu kavramın bedendeki görevi organizmaya mevcut mizacı sunmaktır. Bu anlamda mizacın dağılmaması ve bir arada durması mizaçla değil, başka bir kuvvetle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ organizmadaki canlılığı "mizaç" ile açıklamamaktadır. Canlılık soruşturmamıza cevap niteliği taşıyan ikinci seçeneğimiz "ruh" kavramıdır. İbn Sînâ ruhu, latif ve cismanî bir cevher olarak tanımlamıştır. İşlevini ise nefsani güçlerin organizmaya taşınmasında bir binek vazifesidir. Bu durumda ruh, organizmaya canlılık veren değil, ona canlıda olması zaruri olan kuvvetleri veren gücün bir bineği veya aletidir. İbn Sînâ'ya göre ruh canlılığın yakın bir illetidir. Dolayısıyla canlılık, hayati kuvvetleri veren gücün bineği olan ruh değil, bu gücün kendisinde gizlidir. Bu güç "tabii-organik cismin ilk yetkinliği" olan nefs'tir. İbn Sînâ'ya göre nefs, iliştiği maddeye kıyasla gayri cismani bir cevher ve organizmada canlılık fiilleri meydana getiren bir güç olarak tanımlanmaktadır. İbn Sînâ düşüncesinde organizmadaki canlılığın illeti, nefstir. İbn Sînâ da Aristoteles gibi organizmanın canlı-cansız ayrımını, nefse sahip olmaklık ölçütünü kullanarak yapmıştır. Canlılığı, harici bir güç olan nefs ile açıklayıp vitalist bir tavır benimseyen İbn Sînâ, organizmaya ilişen nefsleri üçe ayırmıştır. Bunlardan ilki beslenme, büyüme ve üremeye sahip olan bitkisel; ikincisi iradi hareket yapabilen hayvânî; üçüncüsü ise ihtiyari hareket edebilen ve nazari akla sahip olan İnsâni nefstir. Söz konusu skalada en üste akıl sahibi olması hasebiyle insan yer almaktadır.

KAYNAKÇA

Aksu, İ. *İbn Sînâ Felsefesinde Mizac Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi,* (Yüksek Lİsans Tezi),2012.

Alper, Ö. M. İbn *Sînâ,* İsam Yayınları, Ankara 2020.

Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, 2018.

Aristoteles, *History of Animals,* çev. Richard Cresswell, London: George Bell & Sons 1883.

Aristoteles, *Parts of Animals, çev*. William Ogle, Kegan Paul, Trench & Co. Press, London 1882.

Aristoteles, *Parva Naturalia*, çev. J. I. Beare and G.R. T. Ross, Public Domain, Oxford 1908.

Aristoteles, *Generation of Animals*, çev. Arthur Leslie Peck, Harvard University Press, 1942.

Arslan, A. *İlk Çağ Felsefe Tarihi; Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul 2016,

Bağlıoğlu, M.. *Taksonominin Kısa Tarihçesi ve İlk Hayvan Taksonomisi Kitabımız: Mabadi-i Tasnif-i Hayvana* , Dört Öge Dergisi, sayı:4 , 2013.

Bayrakdar Mehmet, *Cahız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu,* çev. Mehmet Vural, Kelam Araştırmaları Dergisi, c. 10:1, 2012.

Bilgin, Ö. *İbn Sînâ'nın Mizaç Teorisi Sadece Fizyolojik bir Sorun Mudur?*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, c. 12:15.

Bolay, S.H. ‘‘Alem’’, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c.2, 1989.

Cevizci, A. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2000.

Cosans, Christopher E. *Aristotle's Anatomical Philosophy Of Nature*, Biology and Philosophy, 1998.

Cürcâni, Seyyid Ş. *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, c.2, İstanbul 2015.

Demirhan Erdemir, A. “Ahlât-ı Erbaa”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c.2, 1989.

Diyanet İşleri Başkanlığı Meâli, Kur'an Yolu Meali ve Tefsiri, (Çevirimiçi) https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir.

Doğan, M. Doğan *Büyük Türkçe Sözlük,* Pınar Yayınları, İstanbul 2008.

Doğan, Mehtap. *İbn Sînâ Metafiziğinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi*, İlahiyat Tetkikleri Dergisi, Erzurum 2018.

Duralı, Ş. T. *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Canlılar ve Bilim Sorunu,* 2018.

Durusoy, A. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay. İstanbul, 2012.

D'Ancona, Cristina, "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

Ebu'r-Reyhan el Beyrunî, *Kitâbü's-saydan fi't-tıb, çev*. Ankara 2019.

"Edwin Smith papyrus (Egyptian medical book)", Encyclopedia Britannica (Online ed.), 2016.

el-Yunani, Kusta b. Luka, *Ruh ve Nefis Arasındaki Fark Hakkında,* Çev. İ. Halil Üçer, M. Ü. İ lahiyat Fakültesi Dergisi 36 (2009/1), 195-208.

Ferrater-Mora, José, *Diccionario de Filosofia*, Barselona: Editoryal Ariel, 1994.

Garrison, Fielding H. *An Introduction To The History of Medicine*, Philadelphia: W.B. Saunders Company 1929.

Göksu, A. *Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine,* Doktora Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul 2021.

Güner Y. Kırtık A. *Yılan Balığı Biyolojisi ve Yetiştiriciliği,* E.Ü. Su Ürünleri Fakültesi Yetiştiricilik Ana Bilim Dalı.

Hawking, Stephen, *Ceviz Kabuğundaki Evren*, çev. Kemal Çömlekçi, Alfa Yayınları, İstanbul 2002.

İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler,* çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

İbn Sînâ, "Edviye-i Kalbiye", Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler, trc. Rıfat Bilge, TTK Yayınları, Ankara 2009.

İbn Sinâ, *Fizik*, çev. M.Macit ve F. Özpılavcı, Litera Yay. İstanbul 2004.

İbn Sînâ, el- *Kânûn fi't-ṭıbb* (nşr. İdvâr el-Kaş) Beyrut, 1413/1993.

İbn Sînâ, *el-Kânûn Fi't-Tıb*, çev. Esin Kahyâ, Ankara, 1995.

İbn Sînâ*, Kitabu'l-Hayevân,* Thk: Mahmud Kasım, Gz. Geç: İbrahim Medkur, Kahire, 1975.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-mantık*, thk. İbrahim Medkur, Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Abdurrahman Bedevi; nşr. Taha Hüseyin Paşa, c.3, Kahire, 1966.

İbn Sînâ, Kitabu'ş-Şifa: *Metafizik I,* çev. E. Demirli ve Ö.Türker, Litera Yay. İstanbul 2004.

İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik II*, çev. E. Demirli ve Ö.Türker, Litera Yay. İstanbul 2005.

İbn Sînâ*, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, çev. M.Zahit Tiryaki, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2021.

İbn Sînâ, *en-Necat,* çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yay., İstanbul, 2013.

İbn Sinâ, eş-Şifa*: et-tabiiyyat*, thk. Mahmûd Kâsım; göz. geç. İbrahim Medkur, Kahire, 1975.

İbn Sînâ*, Kitâbü'ş-Şifâ:II. Analitikler,* çev. Ö. Türker, Litera Yay. İstanbul 2015.

Kahya, Esin , "El-Kânûn fi't-ṭıbb ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c*. 24, 2001.

Kaplan Hayri*, İslam Düşünürlerine Göre Ruh ve Nefs* ,Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Kaya, M. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*,Ekin Yayınları, İstanbul 1983.

Kutluer, İ. ‘‘Cevher’’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c*.7,1993.

Kutluer, İ. "eş-Şifa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.39, 2010.

Kruk, R. *İbn Sînâ On Animals, Between The First Teacher and The Physician,* Avicenna and His Heritage, Leuven University Press, 2002.

Lennox, James, "Aristotle's Biology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Güz 2021 Sürümü), Edward N. Zalta (ed.).

Magner, Lois N. *A History of the Life Sciences* ,Boca Rotan 2002.

Mayr, E. *The Growth of Biological Thought Diversity, Evolution, and Inheritance*, The Belknap Press of Harvard University Press 2000.

Musallam, B. Avicenna X. Medicine and Biology. Içinde Encyclopaedia Iranica, c. 1-3, 1987.

McGinnis, J. *İbn Sînâ*, çev. E. Burak Şaman, Klasik Yayınları, 2022.

Musallam, B. *Sex and Society in Islam: Birth Control Before the Nineteenth Century* (Cambridge Studies in Islamic Civilization, 1983.

Owen, G.E. L. ve diğerleri, “Aristotle”, Dictionary of Scientific Biography, Cilt 2, New York 1981.

Pormann, Peter E. , A*vicenna on medical practice, epistemology, and the physiology of the inner senses,* Peter Adamson (Ed.) ,*Interpreting Avicenna Critical Essays*, Cambridge University Press, 2013.

Ronan, Colin A. , *Bilim Tarihi Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Tübitak Yayınları, Ankara 2003.

Ross, W.D. *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.

Shields, Christopher, "Aristotle", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Bahar 2022 Sürümü), Edward N. Zalta (ed.).

Singer, C. *A History of Biology to Year 1900: A General Introduction to Study of Living Things, Iowa* State University Press, 1989.

Singer, Charles, History *of Anatomy*, Dover Yayınevi, New York 1957.

Sober, E. *Biyoloji Felsefesi,* çev. Gökhan Akbay, Zümrüt Alpınar, Orhan Aslan, Mehmet Elgin, Eda Keskin, Ayhan Sol, Daria Sugorakova, Can Yağız , Şahabettin Yalçın, İmge Kitabevi, Ankara 2009.

Şahin, D. *50 Soruda Yaşamın Tarihi*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul, 2011.

Taş, E. *‘‘Fârâbi ve İbn Sînâ’da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi ’’*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Theodorides, J. *Biyoloji Tarihi,* çev.Teoman Tunçdoğan, İletişim Yayınevi, İstanbul 1998.

Topdemir, Hüseyin G. İbn Sînâ ve Modern Tıbbın Doğuşu, *Bilim ve Teknik Dergisi*, Ağustos 2012.

Tunçel, N. (vd.), *İnsan Anatomisi ve Fizyolojisi*, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir 2006.

Türker, Ö. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İsam Yay. İstanbul, 2010.

Türker, Ö. ‘‘Nefis’’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.32, 2006.

Türker, S. Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu, Külliyat Yayınları, İstanbul 2012.

Uğurlu, M. Cemil, Hipokrat, Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası, 50 (2), Şubat 1997.

Uludağ, S.‘‘Nefis’’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c*.32,2006.

Yavuz, M. Canlılık *ve Canlılıkbilimi Üzerine Yeni Bir Değerlendirme*, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, Eylül 2019, Sayı 40, ss.183-197.

Yavuz, Y. Ş.‘‘Ruh’’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* , c.35, 2008.