

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



**HİKMETU'L-MÜTEÂLİYE'YE DAYALI BİR TIP
FELSEFESİ ÖNERİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Mehmet ÖNAL

Hazırlayan
Zeynep KOCAASLAN

MALATYA 2023

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

HİKMETU'L-MÜTEÂLİYE'YE DAYALI BİR TIP FELSEFESİ ÖNERİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Zeynep KOCAASLAN

35200602002

Danışman

Prof. Dr. Mehmet ÖNAL

MALATYA-2023

ONUR SÖZÜ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım **HİKMETU'L-MÜTEÂLİYE'YE DAYALI BİR TIP FELSEFESİ ÖNERİSİ** başlıklı bu çalışmanın bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün kaynakların hem dipnotta hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterildiğini belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Zeynep KOCAASLAN



TEŞEKKÜR

“Hikmete râğbet eden nefsinî şereflendirmişti” ifadesinde geçen hikmete iştiyak duyan bir kalp ile çıktığım ilim yolculuğunda bana nimetlerini sunan, imkânları var eden, varlığımın kaynağı Rabbe sonsuz hamd ederek başlamak isterim. Selamların en güzeli, insan-ı kâmile ve onun âline olsun.

Hâzır bulunduğum şu vakte kadar üzerimde emeğini gördüğüm, duasını aldığım bütün hocalarıma; tezimin ilk aşamalarında kendisinden çok şey öğrendiğim, özellikle tıp felsefesi alanında tecrübeleriyle yoluma ışık tutan Doç. Dr. Şahin Efil hocama; tezimin ikinci aşamasında danışmalığımı üstlenerek beni engin tecrübe ve ilmiyle nurlandıran ve titizlikle bu süreci bitirmeme vesile olan Prof. Dr. Mehmet Önal hocama; tezimle ilgili temel eleştirilerini sunarak eksikliklerimi giderme noktasında beni aydınlatan Prof. Dr. Emin Çelebi hocama teşekkür ederim.

Bugünlere erişmemde ve dünya yolculuğumda varlığımaya vesile olan, çocukluğumdan itibaren beni ilme ve hayra sevk eden, muhterem babam Hamdi Torlak ile kıymetli annem Habibe Torlak’a ve kardeşlerime teşekkür ederim.

Destek ve ilgisiyle her daim yardımcıım olan sevgili eşim Nurullah Kocaaslan’a ve dünyaya gelişiyile bize ayna tutan, gönlümüze neşe saçan kızımız Munise Zehra’ya bilhassa sabrından ötürü teşekkür ederim.

Son olarak, dostlarıma teşekkür etmek isterim. Özellikle akademik eğitimim boyunca beni motive edip, tecrübelerini esirgemeyen Dr. Damla Gürkan Anar’a; her konuda olduğu gibi Tıp konusunda da uzun uzun konuşabildiğim ve tıbbın hikmetine dair pek çok kapıyı benim için aralayan Dr. Döndü Çelik’e; hem Psikoloji’ye hem de tez yazma sürecine dair desteğiyle yanımda olan Uzm. Klinik Psikolog Merve Aras’a ve yüksek lisans eğitiminin bana kazandırdığı arkadaşım Uzm. Öğretmen Ayşe Erdem’e teşekkür ederim.

ÖZET

Bu tezin amacı, tıbbın hikmetine açılacak kapıyı aralamaktır. Her şey gibi tıp da felsefeden bağımsız değildir; ancak hikmet'ten ayrı düşebilmektedir. Hikmetten ayrı olarak hareketini sürdüren her şey de eninde sonunda onun peşine düşecek ve onunla buluşmaya ihtiyaç duyacaktır. Zira hikmet, eşyanın hakikatiyle ilgili en temel olan şeyi, vücûdu konu edinmektedir. Varlıkların, var olmaları sebebiyle hikmetle irtibatları bulunmaktadır. Varlık aleminde insan, varlığı üzerinde düşünebilen bir nefis olarak, kendisine has gayesi nedeniyle tekâmül yolculuğundadır. Bu yolculuğunu cevheri hareketiyle sürdürmektedir. Hareketinin en istenilen şekilde ilerleyebilmesi için nefsinin sıhhatini düşünmek durumundadır. Buna göre her an karşılaştığı dengesizlik durumunu en iyi şekilde yönetmelidir. Bu dengeyi yönetilmesi hususunda tabibin varlığı elzemdir. Ancak tabibin insan nefesine en uygun tıp felsefesini kabullenmesi ve bu felsefeye uygun hareket etmesi gerekir. Ayrıca tabibin insanın manevi sıhhatine dair bilgi sahibi olması söz konusu tıp felsefesini daha değerli ve gerçekçi kılacaktır. Aşkın bir hikmet anlayışına işaret eden Hikmetu'l-Müteâliye ekolü, genel çerçevesi ve en belirgin özellikleriyle; varlığa, insana, dünyaya olan bakış açısıyla bir tıp felsefesi oluşturmak için gereken imkânı sunmaktadır. Bu ekolün, bilhassa tarih boyunca çözülmemiş ve çözülemeyen ruh-beden ayırımına getirdiği bütüncül bakış, bir tıp felsefesi açısından oldukça önemlidir.

Kadim bir medeniyete sahip olması nedeniyle İran, kendi tarihinden bu yana getirdiği tıbbi bilgileri ve kaynakları henüz korumaktadır. Özellikle halkın dindar kesimi bu bilgileri "İslami Tıp" düşüncesiyle bağdaştırmaktadır. Uzun tarihi boyunca kendi tıbbi öğretilerini uygulamış, daha sonra medikal tıba ağırlık verilmesiyle bu öğretilerin yaygınlığı azalmıştır. Bunun tarihi, politik sebepleri olduğu gayet açıktır. Öte yandan Hikmetu'l-Müteâliye ekolünün vücut bulduğu İran'da Tıp felsefesi alanında yapılan çeşitli çalışmaların arasında Tıbb-ı Müteâliye adlı çalışmalar filizlenmiştir. Henüz çok yeni olan bu kavram, Hikmetu'l-Müteâliye'den beslenmiştir. Bu çalışmada öncelikle Hikmetu'l-Müteâliye ekolünün temel görüşleri açıklanmış, daha sonra bu ekolden doğabilecek bir tıp felsefesinin varlığı sorgulanmış ve neticede ilim dünyasında önerilmeye değer olduğu kanısına varılmıştır. Ayrıca sayılı Tıbb-ı Müteâliye çalışmalarına temel yönleriyle genel bir eleştiri getirilmiş, onların içinde buldukları sınırlılık aşılmaya çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler: Hikmetu'l-Müteâliye, Tıbb-ı Müteâliye, Hikmet, Tıp, Tıp Felsefesi, Molla Sadrâ.

ABSTRACT

The purpose of this thesis is to open a door to the hikmah of medicine. Like everything else, medicine is not independent of philosophy. However, it can be separated from hikmah. Everything that continues to move apart from hikmah will eventually follow hikmah and need to meet it because hikmah deals with the most fundamental thing about the truth of things, existence. Beings have a connection with hikmah because of their existence. In the realm of existence, as a soul that can reflect on its existence, a person is on a journey of evolution because of his/her unique purpose. S/he continues this journey with the ore movement. For his/her movement to progress in the most desired way, s/he has to think about his/her health. Accordingly, s/he should manage the imbalance situation s/he encounters at every moment in the best way. The presence of a physician is essential for the management of this balance. However, the physician must accept the most appropriate medical philosophy about human beings and act following this philosophy. In addition, the physician's knowledge of the psychological-spiritual health of the person will make the said medical philosophy more valuable and realistic. The Hikmetu'l-Müteâliye school, which points to a transcendent understanding of hikmah, with its general framework and most distinctive features, offers the opportunity to envision a philosophy of medicine with a view to the being, the human being, and the world. The holistic view that this school brought to the separation of soul and body, which has not been resolved and remained unresolved throughout history, is very important in terms of the philosophy of medicine.

Being part of an ancient civilization, Iran still preserves the medical information and resources it has brought throughout its history. Especially the religious people associate this information with the idea of "Islamic Medicine", which has practiced its medical teachings throughout its long history, and later on, with the emphasis on chemical medicine, the prevalence of these teachings decreased. There are historical and political reasons for this. On the other hand, among the various studies in the field of philosophy of medicine in Iran, where the Hikmetu'l-Müteâliye school embodied, studies called Tıbb-ı Müteâliye sprouted. This concept, which is still very new, was fed from Hikmetu'l-Müteâliye. In this study, first of all, the basic views of the Hikmetu'l-Müteâliye school were explained, then the existence of a philosophy of medicine that could arise from this school was questioned and it was concluded that it was worth recommending in the world of science. In addition, a general criticism has been brought to the numbered Tıbb-ı Müteâliye studies with their basic aspects, and their limitations have been tried to be overcome.

Keywords: Transcendental Philosophy, Transcendent Medicine, Hikmah, Medicine, Philosophy of Medicine, Mulla Sadra.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	i
TEŞEKKÜR.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: HİKMETU'L-MÜTEÂLİYE	11
İKİNCİ BÖLÜM: HİKMETU'L-MÜTEÂLİYE VE TIP.....	32
2.1. İnan'da Tıbbı Genel Bakış	32
2.2. Hikmetu'l-Müteâliye ve Tıp	37
2.2.1. Tıbbı Müteâliye	60
SONUÇ	76
KAYNAKÇA	78

GİRİŞ

İnsan, belli bir olgunluğa erdikten sonra içinde yaşadığı evreni, kendisini, eşyayı tanımak ve olguları anlamlandırmak istemiştir. Bu arzu ve istek, karşımıza felsefe denen bilgi türünü çıkaracaktır. Molla Sadrâ'ya göre felsefe, varlıkların hakikatlerini -oldukları gibi- bilmek ve tanımak ve onların varlıkları hakkında zanna, taklide ve uydurmaya dayanmadan, delillerle, araştırma ve ispata dayalı hüküm vermek -kendi gücü nispetinde- suretiyle insan nefsinin kemalinden ibarettir.¹ Böylece felsefe, genel anlamda varlığı, varlığın neliği ve nasıllığı ile bilinebilirliği yanında hayatın anlamı gibi konuları da doğal olarak kendisine konu edinmektedir.

Tıp, insanın hayatı boyunca karşı karşıya kaldığı bir (b)ilimdir. İnsanın tıp ve tıbbi yaklaşımlarla karşılaşması, dünyaya geldiği o doğum anında ve hemen sonrasında başlamaktadır. Hatta anne karnında bebeğe yapılabilen müdahaleler ile genetik bilimi sayesinde bebeğin gelişim sürecine ve ebeveynlerinin durumunun tespit edilmesine varana kadar bu süreci geriye götürmek mümkündür. Ancak insanın dünyaya geliş anı bu karşılaşmanın en somut boyutunu oluşturur. Sonra bebeğin içine doğduğu ortamı, ilk adımı, ilk algılamaları, insan ve cisimlerle ilk ünsiyeti ve fert olma sürecindeki fiilleri şöyle ya da böyle tıp ilmi ile ilişkilidir. Çünkü doğumu tıbbi bilgiye sahip doktor veya ebe yönetmektedir. Biz insanlar, doğumla yaşanan bu ilk karşılaşmayı tıbbi bir müdahale ile güvende olma olarak anlıyoruz. Bu yönüyle hayatımızın güvencesi olan bir ilim dalıdır tıp. Bu örnek üzerinden düşünüldüğünde tıbbın insan hayatına dokunuş hikâyesi bir anlamda bu şekilde başlamış olur. Bu başlangıç, nasıl bir başlangıç olursa olsun tıp ilmiyle birliktelik hayat boyu devam edecektir. Zira sadece hastalık durumunda değil, bizzat hayatın içinde olmak, yaşıyor olmak, yaşamın keyfiyetiyle karşı karşıya kalmak için tıba muhtacız. Yani hasta olmamak, sağlıklı ve huzurlu olmak amacına yönelik önleyici sağlık hizmetleri de tıp ilmiyle ilişkilidir. Yaşarken, yaşamın daha iyi devam edebilmesi için nasıl yaşayacağımıza, hastalanmamak için ne yapmamız gerektiğine, bedensel ve ruhsal olarak neleri göz önünde bulundurmamız lüzum ettiğine karar vermemiz, en azından önleyici sağlık hizmetleri bağlamında tıp ilmiyle doğrudan ilişkilidir.

¹ Molla Sadrâ, el-Hikmetu'l Mutealiye Fi'l Esfari'l Akliyyet'il Erbaa, c.1, (3. Basım), Dar-u ihyai't Turasi'l Arabi Yayınları, Beyrut 1981, s.20.

İnsanın doğal olarak ve kaçınılmaz bir şekilde ihtiyaç duyduğu tıp, sözlükte “beden ve canın dermanı” (علاج الجسم و النفس)² olarak tanımlanır. İbni Sina (ölüm: 428 H.), El Kanun Fi't Tıb adlı eserinde tıbbi şöyle tanımlar: “Tıp, insan vücudunun sağlık ve onun yokluğu yönünden durumlarını bilen, var olan sağlığı korumayı ve bozulduğunda onu yeniden kazandırmaya çalışmayı hedefleyen bir bilimdir.” İbni Sina, ilimlerin hem teorik hem de pratik yönü olduğunu ifade ederken de tıbbi, onun iki ana dalına ait bilgileri içeren bir bilim olarak tanımlar. Ona göre tıbbın ilk kısmı teorik olup kurallar ve ilkeler (usuller) bilimidir; ikinci kısmı ise onun pratik olan yönünü, yani uygulanan eylemler ve uygulama yöntemlerini içerir.³

Hicri (kameri) 7. yılın sonlarında dünyaya gelen, Mantık, Astronomi (Nücûm), Felsefe, Tıp vb. ilimlerde döneminin meşhur âlimlerinden olan Mesud ibni Muhammed Secezi, Hakayık-ı Esrar-ı Tıb (Tıp Sırlarının Hakikatleri) adlı bir eser bırakmıştır. Bu kitap, yazarın tanımıyla tıp sanatına bağlı kimselerin ihtiyaç duyduğu temel terimleri 13 bölümde anlatır. Secezi, eserinde tıbbi “İnsan vücudunun sağlık, hastalık ve sağlığın korunması veya sağlığa geri dönüş hali olan orta hal (*mutavassite*) açısından durumuna vakıf olmak”⁴ olarak tanımlar. Tüm bu tanımlar eşliğinde tıp, Türk Dil Kurumu sözlüğünde, “Hastalıkları iyileştirmek, hafifletmek veya önlemek amacıyla başvuru teknik ve bilimsel çalışmaların tümü, tababet” olarak geçmektedir.⁵

Modern tanımlarla, klasik tanımlar arasında fark olduğu açıktır. Klasik bakış açısıyla tıbbın yönelimi hastalığa değil insandır. İnsanın sağlıklı olma ve sağlıklı olamama halinin bilgisidir. Tarihte uzunca bir dönem, felsefenin tüm ilimleri içerdiği ve tıbbın da buna dahil olduğu bilinmektedir.⁶ Her ne kadar tıp geçmişte felsefeyle iç içe olmuşsa da şu anki haliyle felsefeden koparak bağımsız bir bilim sahasına dönüşmüştür. Bugün belki de tıp felsefesine bu kopuşla kaybolan bazı eksikliklerin giderilmesi amacıyla ihtiyaç duyulmaktadır. Nitekim geçmişte hekim ile hakîm (filozof) aynı kişiydi. Haliyle tıp, felsefeyle iç içeydi ve filozoflar aynı zamanda tıp felsefesi yapıyorlardı.

² İbni Menzur, Lisanu'l Arab, c.1, (3. Basım), Dar Sadir Yayınları, Beyrut 1414 (H.), s.553.

³ İbni Sina, el-Kanun Fi't Tıb, c.1, Dar-u İhyai't Turasi'l Arabi Yayınları, Beyrut 2005, s.21.

⁴ Secezi, Mesud ibni Muhammed, Hakayık-ı Esrar-ı Tıb, (Farsça'ya çev. Reşid Tefeqqod), Abej Yayınları, Tahran 1389 HŞ., s.5.

⁵ <https://sozluk.gov.tr/> (20.09.2022).

⁶ Karaman, H., “Bir Biyografi Denemesi: Ebu Bekir er-Razi”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004/3 (6), ss.101-128, s.101.

Nitekim meşhur Müslüman hekim İbni Sina, gözlem ve bulguları felsefi açıdan da analiz ederek⁷ bir tıp felsefesi yapmaktaydı. Felsefesi yapılan tıp, neydi ve nedir sorusunun cevabı muhakkak kapsamlı olacaktır. Bu anlamda tıbbın ve tıbbi bilginin tarihçesi bize önemli ölçüde yardımcı olabilir. Nitekim tıbbi bilgi hususunda akıl yürütme oldukça eskiye dayanmaktadır.

İnsan, hayatı boyunca ihtiyaç duyduğu tıbbi bilgiye çeşitli yöntemlerle ulaşmıştır. Bu yöntemler de her zaman yaşanan zamanın ve durumun şartlarına bağlı olarak meydana gelmiştir. Nitekim kadim insan, nedenini bilmediği rahatsızlıklara günahların, kötü ruhların, kötülüklerin sebep olduğunu düşünmüştür. Bir şeyin nedeni olması varoluşsal olarak zorunludur. Ancak bu neden nedir ve nedensellik nasıl işler sorusuna daha tutarlı cevap verebilmek felsefi düşüncenin ilerlemesiyle ilişkilidir. Nitekim tıpta nedensellik ve akli çıkarımlara dayalı tıbbin kuruluşu, Batı’da Hippokrates (M.Ö.460- M.Ö.370) ile başlar. Tıbbın babası olarak kabul edilen Hippokrates, tıbbi kutsallık anlayışından kurtarır, doğal nedenlerin varlığını savunur ve hastalığın sebeplerini araştırır.⁸ Kutsallık, nedenselliğin bilinmezlik üzerinden yalnızca kutsala atfedilmesidir. Hâlbuki nedenden habersiz olmak, o şeyin nasıl meydana geldiğini bilmemek, hangi şeyin varlığının veya yokluğunun neye neden olduğunu bilememek, nedenin yokluğuna değil aksine neden bilgisinin yokluğuna işaret etmektedir.

Tıp bir bilim midir yoksa bir sanat mıdır tartışması oldukça meşhurdur. Kimi zaman bilim, kimi zamansa sanat olarak adlandırılır. Hippokrates, tıbbın ilahî bir sanat olduğunu ve tıp sanatına hâkim olan ve aynı zamanda filozof olan kimsenin nerdeyse ilahlık seviyesine erişeceğini düşünüyordu. İlahlık seviyesine erişmenin anlamı belki de bu sanatın tabibe, varlığa dair derin bilgiye erişme fırsatını sunmasındandır. Hekim, dâhil olduğu hikmet denizinde varlığını dönüştürmektedir. Bilime (bilgiye) dayalı bir konunun sanat olarak ifade edilebilmesi, o alandaki teknik bilginin maharet ve ustalıkla pratikte de uygulanabilmesi anlamına gelmektedir. Pratiğin en güzel şekilde yerine getirilmesi de bilgiyle iç içe olduğundan tıp için salt bilim ya da salt sanat demek ona kavramsal açıdan zarar vermese bile insan zihninde bunların birbirinden bağımsız olduğu zannını

⁷ Hopaç, M., “İbni Sina Tıp Felsefesi”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research, 2014/7 (32), ss.382-389, s.384.

⁸ Kranz, Walther, Antik Felsefe, (çev. Suad Y. Baydur), Cinius-Sosyal Yayınları, İstanbul 1984, s.193.

oluşturabilir. Tıbbın bir sanat olduğunu düşünmek, onun bilimsellikten uzak olduğu anlamını taşımamaktadır. Maalesef modern düşünce parçalara ayırma işini bilmekte fakat parçaların aslında bir bütüne ait olduğunu unutmaktadır. Galenos (129-216) da tıptan sanat olarak bahseder ve *Tıp Sanatının Anayasası* adlı metninde, bütün öğretimlerin üç bileşenden oluşan bir düzeni olduğundan söz ederek bunları şöyle adlandırır⁹: Amaç kavramından çıkan analiz; analiz sonucundan çıkan sentez ve tanımın açılımı ya da tefsiri (*dialysis*), yani bütünün parçalara ayrılmasıdır. İlmin parçalara ayrılması, tefsir edilmesi kendi içinde derinleşme ve ustalaşma yeteneğini kazandıracaktır. Ancak bu ustalaşma aynı zamanda bilgiyle iç içe olmalıdır. Sanat, yalnızca estetik alanın bir parçasıdır diye düşünülebilir. Fakat bir şeyin estetik olması, estetikliğinin görünürlüğü ve insanda estetik algısını beslemesi de o şeyin aynı zamanda kendi içinde adalet ilkesiyle ilişkili olduğunu göstermektedir. Zira şeylerin kendilerine has yerlerde bulunması, kendisine en yakışan şekilde görülmesi, adaleti oluşturmakta ve bu adalet güzel olanın güzelliğini sağlamaktadır.

Şirazlı Hafız bir gazelinde şöyle demektedir:

“Aşk sözünü Hafız’dan duy, vaizi dinleme.

Vaizin söz söylemede sanatı çok ama aşkı bilmiyor.”¹⁰

Bazen bir şey bilinir, o şey hakkında hüküm verecek derecede bilgi yüklenilebilir. Fakat pratikle bilgi uyuşmadığında, yani hikmet oluşmadığında yalnızca söz ustası, bilgi ustası olunmuş demektir. Çünkü varlık dönüşmemiştir; varlık ancak bilginin ve pratiğin birlikte hareket ettiği yerde dönüşebilir. Dönüşen şey anlam kazanarak hikmetin derecelerine ulaşır. Bu anlam arayışı ister istemez bir felsefe üzerine oturur. Bu anlamda tıp ilmi yanında bir de tıp felsefesi vardır.

Tıp felsefesi ifadesi, işiten kimsenin zihninde garip bir tamlama olarak belirebilir. Nitekim günümüzde bunun ne demek olduğunu anlatmak, tartışmak gerekmektedir. Hatta tıp felsefesi yapmanın, bilimselliğe zarar vermeyeceğini ispat etmek gerekir. Hâlbuki

⁹ Galenos, *Tıp Sanatının Anayasası/ Tıp Sanatı/ Glaukon’a Tedavi Yöntemi*, (çev. Nur Nirven), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018, s.103-104.

¹⁰ Hafız-ı Şirazî, *Hafız Divanı*, (çev. Abdülbaki Gölpınarlı), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1992, s.110.

tarihte en çok kabul gören tabipler, felsefe ile tıbbı, tıp ile felsefeyi hep bir arada görmüştür. Aksi durumun bir eksiklik olduğunu söylemişlerdir. Galenos, tabibin filozof olması gerektiğini savunmuştur.¹¹ Hippokrates, “Felsefeyi tababete, tababeti felsefeye sokmalıdır” der.¹² Ona göre bir hekim aynı zamanda filozof olursa ilahlar seviyesine yükselir. İbni Sina, Kanun’da tıbbın felsefesini yapmıştır. İbni Hindu, tabibi filozof yapmaktansa, filozofu tabip yapmanın daha anlamlı olduğu düşünerek felsefe eğitimini önceler.¹³ Bu da ikisinin birbiriyle ne kadar güçlü bir ilişkisi olduğu anlamına gelmektedir.

Ülkemizde tıp felsefesine dair çalışma, ciddi oranda azdır. Çalışmaların temel endişesi, felsefeden kopma veya aşırı felsefeleştirme tutumu olmaktadır. Yani tıp felsefesi çalışması ya çok tıbbi bir kimliğe bürünmekte ya da aşırı felsefi bir tutumla işgal edilmektedir. Bunun nedeni, bilimsellik endişesi olabilmektedir. Zira bilimin felsefeyle ilişkisinin kopuk olduğu varsayıldığında, bilimin düşünüp düşünmediği¹⁴ sorunu ortaya çıkmaktadır. Bilim yalnızca olguyu tartışır fakat niçin diye sormazsa felsefeden kopukluk oluşmaktadır. Ancak bu kabul, düalist bir çizgiye işaret etmiş olur. Zira burada hem felsefeye hem de karşısına yerleştirilen bilime sınır çizilmiş olur. Sınırlar belli başlı noktada kabullenilebilir olsa da bir şeyin felsefesinden bahsetmek onu tümüyle olduğu gibi değerlendirebilmek demektir. Zira felsefenin ana teması varlıktır. Var olan şeyin üzerinde konuşabilme yetkisi felsefede sınırlandırılmaya çalışılsa dahi felsefe, sınırlarını zorlayarak aşabilmektedir. Bunun en gerçek örneği tarih boyunca birbirlerini düşünsel anlamada ileri götüren, üzerine yeni şeyler ekleyen veya eksik noktaları tespit eden filozoflardır. Wittgenstein, Tractatus’ta üzerine konuşulamayan konusunda susmalı demiştir.¹⁵ Fakat susmak mümkün değildi. Felsefeye sınır çizme meselesi, belki arzu edilebilen ancak mümkün olmayan bir şeydir. Bu bağlamda felsefe, olan ve olabilecek olan her şey hakkında, şeylerin ilk etapta varoluşlarıyla ilgili (ontoloji), daha sonra bilinebilirlik (epistemoloji) vb. konuşma hakkını hiçbir zaman kaybetmeyecektir.

¹¹ Bayat, A. H., Tıp Tarihi, (Genişletilmiş 3. Basım), Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği Yayınları, İstanbul 2016, s.20,

¹² A.g.e.

¹³ Kaya, M. C., “Tabipler İçin Felsefe: İbn Hindû’nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü”, Felsefe Arkivi, 2012 (34), ss.21-79, s.40.

¹⁴ Heidegger, M., Düşünmek Ne Demektir? (çev. İlhan Turan), Dergah Yayınları, İstanbul 2013, s.6.

¹⁵ Wittgenstein, L., Tractatus Logico-Philosophicus, (çev. Oruç Aruoba), (7. Basım), Metis Yayınları, İstanbul 2013, s.173.

Mehmet Ulukütük, “Tıp Felsefesi Yapabilmenin İmkânı Üzerine Bir Soruşturma” adlı makalesinde, tıp felsefesine dair kaynakları irdelemiş, yapılan çalışmaları özetlemiş ve “Tıp felsefesi ne tabiplerin tekeline ve inisiyatifine bırakılabilecek kadar bilimsel/teknolojik bir meseledir, ne de günümüz filozofların çabalarına indirgenebilecek kadar pratikten bağımsız bir alandır” sonucuna ulaşmıştır.¹⁶ Peki, tıp, felsefeyle bir araya geldiğinde ne olmaktadır? Karşılaşma suni midir yoksa doğal mıdır diye soru yönelttiğimizde; aslında bunların kendiliğinden, doğal bir karşılaşma içinde olduğunun farkına varırız. Bu huzurî bilgi, keşfetmemizle ilişkili olarak tecrübemizi rasyonelleştirmeyi de sağlar. Biz doğal olarak yaşarız. Ancak rasyonelleşme de doğal olarak yaşanır. Tıp bu yüzden felsefeye muhtaçtır demekten ziyade tıbbın felsefeden ayrılmadığını söylemek daha doğru olur. Nitekim tıp hiçbir zaman felsefesiz kalmamış, her daim belli bir felsefe anlayışıyla iç içe olmuştur. Bunun sınırını genel itibariyle çizmek kolay gibi görülse de aralarında bir kopuş olmadığı açıktır.

1992 yapımı, George Miller’in yönettiği “Lorenzo’nun Yağı” adlı gerçek bir hikâyeden uyarlanan filmde¹⁷, tıbbi bir eğitimden geçmemiş anne-babanın, ALD hastalığına yakalandığını öğrendikleri oğullarını yaşatmak için gösterdikleri mücadele anlatılır. Anne-baba doktorlarla sürekli iletişim halindedirler. Ancak henüz yeni yeni keşfedilen hastalıkla ilgili hastaya yapılan müdahalelerin aslında birer deney olduğunu fark ederler. Aynı hastalığa yakalanan kimselerle iletişime geçerek panel düzenlerler. Profesörlerin pek umut vermediği tartışmalarda ilginç bir diyalog geçer. Anne şöyle der: “Öyleyse bize oğullarımızın tıp biliminin hizmetinde olduğunu söylüyorsunuz”. Bu cümle oldukça çarpıcıdır. Anne-baba oğullarına ve diğer hastalara neyin iyi geleceğini bulmaya çalışırlar. Sonuç olarak evlatlarının doktorların tahmin ettiğinden 20 yıl kadar daha fazla yaşamasına vesile olabilmişlerdir. Tabi ki burada ne olursa olsun yaşatmak ile sonuna kadar elinden geleni yapmak arasında ciddi bir ayrım vardır. Hastalığın nedeni tam olarak nedir ve iyileşmeye yardımcı olan şey nedir? gibi tıbbi temel sorular hemen her hastalık için, hatta her türden rahatsızlık için sorulabilecek akli sorulardır. Çözümü bulmak da aklın gerektirdiği aşamaları izleyerek mümkün olmaktadır. Tıbbın insana hizmet etmesi gerektiğine göre, insana dair çalışmalar ile tıp felsefesinin ilişkili olması

¹⁶ Ulukütük, M., “Tıp Felsefesi Yapabilmenin İmkânı Üzerine Bir Soruşturma”, ARHUSS, 2018/1 (3), ss.163-189, s.184.

¹⁷ G. Miller, “Lorenzo’nun Yağı”, Sinema Filmi, ABD, 1992.

kaçınılmazdır. Bu yönüyle yaklaştığımızda tıp bilgisinin üretilmesi ve sunulmasında etik boyut da ön plana çıkmaktadır. Zaten Hipokrat yemini, tıp felsefesinin bu etik yönünü simgeleyen bir sözleşme mahiyetindedir.

Özellikle son birkaç yılda ülkemizin ve tüm dünyanın karşı karşıya kaldığı Covid-19 virüsü ve varyasyonları, mevcut sağlık anlayışı, sağlık sektörü, aşular, mutasyona uğrayan virüsler, maruz kalınan karantinalar, testler, ilaçlar, kullanılan maskeler vs. bu karşılaşma üzerinde daha fazla düşünülmesine sebep olmuştur. Ayrıca son 20-30 yıllık periyotta tıptaki teknolojik gelişmelerin çok hızlı olması da buna eklenince, bu teknolojik gelişmelerin, derin ve anlamlı bir şekilde değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu tez çalışmasının yapılmasında bahse konu olan bu son gelişmeler de etkili olmuştur. Çünkü bu durumda Tıp ilmi yanında Tıp Felsefesine de ihtiyaç olduğu açıkça görülmüştür. Tıp felsefesi, tam da bu noktada tıp üzerinde düşünmek, tıbbın bakış açılarını tartışmak, yönünü belirlemek, yöntemlerini ortaya koymak, sağlık-hastalık kavramlarını müzakere etmek şeklinde ortaya çıkmıştır. Zira pratikte gördüğümüz, karşılaştığımız her bir tıbbi eylemin dayandığı bir felsefi altyapı vardır. Bu bağlamda karşımıza çıkan mevcut tıp anlayışları ve tıbbi yaklaşımlar incelenmelidir. Bu çalışmada, insanı bir bütün olarak değerlendirebilen bir felsefeye ihtiyaç olduğu ve bunun da pek çok unsuru kendi bütünlüğü içinde değerlendiren hikmet anlayışı ile karşılanabileceği tezi savunulacaktır.

Çalışmamızın ana konusu, İranlı filozof Molla Sadrâ Şirazi'nin, oluşturduğu “el-Hikmetu'l-Müteâliye” adı verilen ekolün tıp sahasına bir yansıması olarak bir tıp felsefesi üretme kapasitesinin değerlendirilmesidir. İran'da Safevîler döneminde yetişmiş bir filozof olan Molla Sadrâ'nın asıl adı Muhammed b. İbrahim Kavâm Şirazi'dir. Felsefe'de Mir Damad; Kelam ve İslamî İlimlerde Şeyh Bahauddin Amulî; İrfan'da ise Mir Fendereskî'nin öğrencisi olmuş olan Sadrâ, İslam Felsefesinde bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Hikmetu'l-Müteâliye olarak adlandırılan Molla Sadrâ'nın mektebi, “Vücûd” ilkesine ve onunla mâhiyet arasındaki temayüze dayanır. Ona göre dünyanın en açık meselesi, ilm-i huzurî (vasıtasız bilgi) ve içsel algımızla anladığımız ve ispatlamaya ihtiyaç duymadığımız varlık ya da varoluş algımızdır. Ancak bu mahiyet, fenomenlerin çeşitliliğine neden olan ve her varlığa özel bir şekil veren şeydir. Bu yüzden dış dünyadaki (*Âlem-i haric*) tüm fenomenlerin ortak bir yanı vardır. Buna “vücûd” (varlık) denmektedir ve o bir tanedir. Onun varlığı onu bahşeden Tek Olan Tanrı'dan kaynaklanır. Ancak bu

fenomenlerin her birinin özellikleri, zâtları ve mâhiyetleri arasındaki farkı da gösterir. Bu görüşe göre, asıl olan bizatihi şeylerin varlığıdır. Bahse konu olan mahiyet ise bu varlığın bir sonucudur (*malul*). Molla Sadrâ, hocası Mirdamad'a karşı, vücûd'un asıl hakikat; mahiyetin ise itibari olduğunu iddia etmiştir. Molla Sadrâ ayrıca önemli “hareket-i cevherî” olarak bilinen yeni bir hareket teorisi önermiştir. Aristoteles'ten kendi dönemine gelinceye kadar filozoflar, hareketin dört kategoride (nicelik, nitelik, mekân, durum) var olduğunu benimseyerek hareketin cevherde (tözde) imkânsız olduğunu düşünmüşlerdir. Ancak Sadrâ, tözdeki harekete de inanmaktadır. Molla Sadrâ, önceki filozofların görüşlerinden etkilense de bağımsız bir felsefî sistem oluşturmuştur. Bugün, Sadrâ üzerine yapılan çalışmalar gittikçe artmaktadır. Sadrâ'nın kurmuş olduğu düşünce ekolü diğer alanlarda da etkisini göstermektedir. Bu tez çalışması, hikmet anlayışına dayalı bir tıp felsefesinin kurulabileceği iddiasını hipotez olarak sunacak ve bunu İranlı filozof Molla Sadrâ Şirazî'nin, oluşturduğu “Hikmetu'l-Müteâliye” örneğinden hareketle ortaya koymaya çalışacaktır.

Çalışmamızda ortaya koyacağımız Hikmetu'l Müteâliye'ye dayalı tıp felsefesi, Molla Sadrâ'nın hikmet anlayışının kapsamında oluşturulabilecek tıbbi bakışı ifade edecektir. İran'da bu felsefeden beslenerek yapılan belli başlı makaleler mevcuttur. 2018 yılında “Tıbb-ı Müteâliye Nazariyesi” adlı Farsça bir makale¹⁸ yayınlanmış ve bu çalışmada, İslam coğrafyasında dikkat çeken bir ekol olarak Hikmetu'l-Müteâliye'ye genel hatlarıyla değinilmiş ve İslami hikmet anlayışına dayalı bir tıp felsefesi anlayışının oluşturulabileceği sinyalleri verilmiştir. 2020 yılında ise, bu nazariyeden hareketle “Tıbb-ı Müteâliye ve Paradaym-i Pezeshkiye Jerf (Tıbbı Müteâliye ve Derin Tıp Paradigması)” başlığı altında yine Farsça bir makale yayınlanmıştır.¹⁹ Bu makalede, Eric Topol'un “Deep Medicine” çalışmasının üç ana unsuru Tıbb-ı Müteâliye nazariyesiyle karşılaştırılmıştır. Makalenin vardığı netice Tıbb-ı Müteâliye nazariyesinin daha kapsayıcı ve tamamlayıcı bir nazariye olduğu şeklindedir. Konuyla ilgili daha geniş kapsamlı çalışma ise 2020 yılında yayımlanan “Transcendent Philosophy of Medicine: A Deductive Synthesis According to the Transcendental Wisdom (Mulla Sadra School of

¹⁸ Bkz. Rızai Mustafa, vd., “The Theory of Transcendental Medicine”, Iran J Cult Health Promot, 2018/2 (1), ss.126-138.

¹⁹ Bkz. Tabei, Seyed Ziaaddin, Iraj Nabipour, “Transcendent Medicine and Deep Medicine Paradigm”, Iran South Med J, 2020/23 (1), ss.70-86.

Thought)” başlıklı İngilizce bir makaledir.²⁰ Bize de referans olacak olan söz konusu bu makalede, Molla Sadrâ ekolünün temel on felsefi ilkesi Hikmetu’l Mûteâliye uzmanlarının onayına sunulmuş, onaylanan bu temel ilkelerle bağlantılı bir tıp anlayışı ortaya konmaya çalışılmıştır. Elde edilen sonuçlar da tıp ve hikmet uzmanları tarafından panellerde tartışılmıştır. Biz de bu sonuçlardan hareketle bir tıp felsefesinin temellendirilebileceği iddiasıyla bahse konu olan çalışmalardan ve özellikle Hikmetu’l Mûteâliye kaynaklarından yararlandık. Çalışmamızda bu felsefenin bir tıp felsefesi oluşturabilme kapasitesini değerlendirerek yayımlanan az sayıda çalışmaların barındırdığı sınırlılığı aşmaya çalışarak ve bu alanda yapılan çalışmaları inceleyerek eleştirilerimizi sunacağız.

Tezimizin Giriş Bölüm’ünde, tıbbı, kısaca onun neliğine -mahiyetine- ve tıbbın felsefe ile olan ilişkisine değineceğiz. Tıp ilminin bir bilim mi yoksa bir sanat mı olduğu tartışmasına bir miktar dokunarak her iki alana ait olmanın çelişkili bir durum olmadığını ifade etmek istiyoruz. Çalışmamızda tıp felsefesi tabirini kullanmış olsak da aslında varmak istediğimiz netice tıbbın hikmet ile olan bağıdır. Nitekim ikinci bölümde aşkın bir hikmet anlayışının kapsayıcı olma karakteri taşıdığını dile getirecek, onun tıbbı ve tıbbı dair anlayışlara en sahici felsefeyi kazandıracığını ifade etmeye çalışacağız.

Tezin Birinci Bölüm’ünde Tıbb-ı Mûteâliye nazariyesinin felsefi altyapısını oluşturan “Hikmetu’l-Mûteâliye” den bahsedeceğiz. Hikmetu’l-Mûteâliye’nin oluşum sürecini anlatarak Molla Sadrâ’nın temel felsefi görüşlerini ana hatlarıyla anlaşılır kılmaya çalışacağız. Bu ekolün, varlığa, âleme ve insana bakış açısını konumuzla ilişkili olduğu kadar değerlendireceğiz.

Hikmetu’l-Mûteâliye’nin bir tıp felsefesi üretme kapasitesini sorgulayacağımız tezin İkinci Bölüm’ünde, öncelikle bu ekolün doğduğu ve geliştiği İran topraklarında tıbbı dair anlayışların genel durumuna sınırlı çerçevede değineceğiz. Ardından Hikmetu’l-Mûteâliye ekolünden hareketle bir tıp felsefesinin kurulabileceğini ispat etmeye çalışacağız. Bu bağlamda tıbbın hikmet ile ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız. Hikmetin genel olarak hayatla arasında var olan bağa, sağlıklı olmanın ve iyi halin

²⁰ Bkz. Khajeazad Mojtaba, vd., “Transcendent Philosophy of Medicine: A Deductive Synthesis According to the Transcendental Wisdom (Mulla Sadra School of Thought)”, J Relig Health, 2021/60 (2), ss.881-902.

hikmetine, varoluşun hikmeti üzerinden yaklaşacağız. Bu bölümün sonunda tezimizin ana hipotezi olan Molla Sadrâ'nın "Hikmetu'l-Müteâliye"den hareketle bir tıp felsefesi oluşturulabileceği iddiasını rasyonel olarak ispat etmeye çalışacağız. Daha sonra Tıbb-ı Müteâliye çalışmalarından genel hatlarıyla bahsedecek, eksik noktalardan söz edeceğiz. Hikmetu'l-Müteâliye'ye dayalı bir tıp felsefesinin ne gibi sonuçları olacağına dair öngörülerde bulunacağız.

Kısacası, bu çalışmanın varmak istediği asıl sonuç, Hikmetu'l-Müteâliye ekolünün bir tür Tıbbı Mütealiye nazariyesi içerdiği ve bunun da bir tür tıp felsefesi olarak adlandırılabilmesi tezidir. Böyle bir temellendirme için bu ekolün yeterince güçlü argümanlara sahip olduğu ortaya konacaktır. Bunun için tıp felsefesine dair kaynak bulmakta zorlansak da istifade ettiğimiz kaynaklar ağırlıklı olarak tıp felsefesi alanında yazılmış Arapça ve Farsça kadim tıp kitapları ile özellikle Molla Sadrâ'nın eserleri ve Hikmetu'l-Müteâliye üzerine yazılmış kitaplardır. Bu bağlamda diğer kaynaklarımız, İran'da yapılmış tıp felsefesi ve geleneksel İran tıbbına dair çalışmalar ile Türkiye'de sayıca az da olsa İran tıp tarihi çalışmalarıdır. Çalışmamızda "geleneksel tıp" ifadesi, İslam ve İran coğrafyasında bilinmiş ve uygulanmış tıp ekollerine işaret etmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM: HİKMETU'L-MÜTEÂLİYE

Felsefe dünyasında yeni bir şey söylemek pek kolay değildir. Zira tüm meseleler öyle ya da böyle konuşulmuş veya düşünülmüştür. Beşer, en başından beri düşünen bir beşerdir. Fakat felsefe tarihlerini göz önüne aldığımızda her bir filozofun bir önceki düşünceleri tekrar ele alarak yeni bir şey söylediğini görmekteyiz. Düşünceler, ekoller, mektepler böyle ortaya çıkmıştır. Fakat meselelerin esaslarına yöneldiğimizde bu düşüncelerin kökenlerini eski filozoflarda buluruz.²¹ Bu anlamda felsefede yeni bir şey ancak geçmişle bağlantılı olduğunda “yeni” olabilir. Molla Sadrâ Şirazî bunlardan biridir. O Hikmetu'l-Müteâliye adını verdiği düşünce sistemiyle orijinal çözümleri kendisine nasip olmuş şeyler söylemiştir. Bunlardan en önemlileri, varlığın âsâleti (*asâletu'l vüçûd*) ve bundan doğan cevheri harekettir (*hareket-i cevherî*).

Hikmetu'l-Müteâliye tabirini, Molla Sadrâ'dan daha önce kullanan kimseler olmuş ise de ondaki anlam farklıdır. Örneğin Nasiruddin Tusî, *Şerh-i İşarat* adlı kitabında aynı ifadeyi kullanmıştır.²² Davud el-Kayserî ve İbni Arabî'nin de bu ifadeyi kullandığı bilinmektedir.²³ Ayrıca Kutbuddin Şirazî gibi bazı ilk dönem düşünürleri de bu ifadeden istifade etmiş ancak daha genel bir anlamda kullanmışlardır.²⁴ Ancak Molla Sadrâ meşhur eseri *el-Hikmetu'l Müteâliye fi'l-Esfari'l Akliyyeti'l Erbaa*'da defalarca “Hikmetu'l-Müteâliye” ifadesine yer vermiş ve özel bir anlamda felsefesine yerleştirmiştir. Bazı araştırmacılara göre bu ismin verilmesinin nedeni, Molla Sadrâ'nın kendisinden önceki İşraki ve Meşşâî felsefeyi aşmış olmasıdır.²⁵ Her ne kadar Sadrâ felsefesinin Meşşâî felsefeye benzediği iddia edilebilir olsa da aynı zamanda İşraki ruhu barındırması, Kuran ayetleriyle bütünlük içinde olması ve İslami inanç konularını felsefi kalıplar içinde sunabiliyor olması tüm bunlarla kurduğu bağa işaret etmektedir. Ancak Sadrâ, kurduğu bu bağla birlikte bütün irfani, kelami ve felsefi ekollerden ayrı, onların karşısında ama

²¹ İbrâhîmî Dinânî, *Ğulâmhüseyn, İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, c.3, (çev. Tahir Uluç), Ketebe Yayınları, İstanbul 2020, s.44.

²² Seccadi, Seyyid Cafer, *Ferheng-i İstılahat-i Felsefi-yi Molla Sadrâ, Sazman-e Evkaf ve Umur-i Hayriyye Yayınları*, Tahran 1379, s.211.

²³ Nasr, Seyyid Hüseyin, *Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet*, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s.73.

²⁴ Nasr, S. H. ve O. Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, c.2, (çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), (2. Basım), Açılım Kitap, İstanbul 2017, s.304.

²⁵ Seccadi, 1379, s.212.

onların olumlu yönlerini içererek yeni bir sistem kurmayı başarmıştır.²⁶ Çünkü ona göre felsefe, insan nefsinin kemali olarak varlıkların hakikatlerini oldukları gibi bilmek ve tanımak (zanna, taklide dayanmadan) burhana dayalı delil ve araştırmalarla onların vücûdlarına dair hüküm vermektir. Ayrıca felsefe, aleme insanın kabiliyeti ölçüsünde rasyonel bir düzen verir ve böylece Yüce Allah'a benzeme (*teşebbüh*) hasıl olur.²⁷ Yine Sadrâ, değişken olması bakımından cüziyatı idrak etmenin insanı kemale erdirmeyeceğini ve hikmetin değişimden ve dönüşümden arı küllî hakikatlerin idraki ve mahiyetlerin bilgisi olduğunu söyler.²⁸ Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: “*Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap (Levh-i Mahfuz) O'nun yanındadır.*”²⁹

Sadrâ'nın ekolünü oluşturmada beslendiği bu kaynaklar, ayrıntılı olarak birkaç başlık altında ele alınabilir. Kuran ve Hadis başta olmak üzere, İrfan ve Tasavvuf büyüklerinin kitapları, Felsefe kitapları (İslam öncesi filozoflarına ait olanlar, Meşşâî filozofların eserleri ve İşrakî ekolüne ait eserler) ile mütekellimlerin eserleri bu başlıkları oluşturur.³⁰ Onun güçlü bir akli melekeye sahip olmasının yanında Kur'an'a ve sahih hadislere olan bağlılığı dikkat çekmektedir. Ona göre nefsin hakikate erişmesi vahiy olmadan mümkün değildir.³¹ Sadrâ'nın felsefesinde görülen Kur'an ayetleri ve hadislerle olan bu ünsiyet, elbette bir mantık çerçevesi içinde işlemekte ve felsefi çözümlemede kendisine ilham vermektedir. Eserlerinde sık sık Kur'an tefsirine yer vermekte ve hadislerden istifade etmektedir. *Hikmetu'l-arşıyye* (Arşa Ait Hikmetler) eserinin son bölümünde okuyucuya tavsiye verdiği yazısında, ilahî marifetlerde tabi olunan şeyin burhan ve mükâşefe olduğunu söyler ve buradaki burhanı, Allah'ın mümin kulunun kalbinde yerleştirdiği bir nur olarak niteler. Bu nur, Peygamber'in duasında, kendisinin ve seçkinlerin kalbine yerleşmesini istediği eşyanın hakikatini görme arzusudur. Nitekim dua şöyledir: “*Allah'ım bize eşyayı olduğu gibi göster*”.³² Bu burhan ve mükâşefe o kadar önemlidir ki Sadrâ, Peygamberler ile filozoflar arasında ihtilafı olan meselelerde,

²⁶ Hamenei, Seyyid Muhammed, Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütââliye, (çev. Sedat Baran), Denge Yayınları, İstanbul 2006, s.43,44.

²⁷ Molla Sadrâ, 1981, c.1, s.20.

²⁸ Molla Sadrâ, 1981, c.3, s.514.

²⁹ Ra'd suresi, 39. ayet.

³⁰ Sohrabifer, Muhammed Taki, Akl ve Aşk/ Mururi Ber Zendeği ve Endişe-yi Molla Sadrâ Şirazi, (3. Basım), Kanun ve Endişe-yi Cevan Yayınları, Tahran 1387 HŞ., s.55-60.

³¹ Molla Sadrâ, Risale-yi Se Asl, (tas. Seyyid Hüseyin Nasr), Tahran Üniversitesi Yayınları, Tahran 1340 HŞ., s.58.

³²

filozofların hakiki çözüme ulaşmak için dua ettiklerini söyler.³³ Zira birtakım meselelerin kolay hasıl olması, teorik çalışmalarla çözüme kavuşması mümkün değildir. Ona göre eğer bu mümkün olsaydı, felsefi meselelerde eşyanın doğru tasavvurunu elde etmek için ömürleri boyunca fikir aletlerini kullanan filozoflar arasında ihtilaflar çıkmamış olacaktı.³⁴

Kur'an kendisini, içinde şüphe bulundurmeyen kitap³⁵ olarak nitelemekte, dinin kemale erdiğini ifade etmekte³⁶ ve Allah'ı, insanı, alemleri tanımaya, bunlara dair derin tefekkür etmeye davet eden ayetler içermektedir. Tam da bu noktada İslami hikmet, mantıksal bir zorunluluk olarak düşünce platformuna taşınmaktadır. Zira henüz Doğu ve Yunan felsefesi ortaya çıkmadan önce ilk yaratılıştan itibaren, insanın karşı karşıya kaldığı, Tanrı ve onun sıfatları, cebr ve ihtiyar, kaza ve kader, geri dönüş (*mead*), ilk madde, maddenin yaratılışı ve yok oluşu vs. gibi konular düşünülmüştür.³⁷ Sadrâ'ya göre, Kur'an'ın yanında hadis, en doğru kanaldan, ehlibeyt imamları vesilesiyle erişilenlerdir. Hakikate erişmenin şartı vahiydir.³⁸ Kur'an ve hadislerle olan ünsiyetinin en önemli göstergesi, kendisinin Kur'an ayetlerini tefsir etmesi ve ünlü bir hadis kitabı olan *el-Kaifi* adlı eserin şarihlerinden olmasıdır. Bu anlamda bıraktığı eserler de İslam düşüncesinin şaheserleri arasında yer almakta ve Sadrâ'nın tefsir üzerinde üstün bir uzmanlığı olduğuna işaret etmektedir.³⁹

Felsefesini oluşturmada edindiği felsefi kaynaklar, en başta tarih boyunca düşünceyi geliştiren İyonyalı ve Yunanlı filozoflardır. Thales, Anaksimenes, Agathodaimon, Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi hikmet ışığını tanıtan filozoflardan istifade etmiş,⁴⁰ özellikle Aristoteles'e büyük önem atfetmiştir.⁴¹ Sadrâ'nın beslendiği kaynak eserler arasında, aslında Plotinus'un yazdığı ama o dönemde Aristoteles'e ait olduğu düşünülen *Üsûlücyâ*, adlı eser de bulunur.⁴² Molla Sadrâ, İbni Sina'yı İslam dünyasının en büyük filozofu olarak nitelendirmiş ve en

³³ Molla Sadrâ, Arşa Ait Hikmetler, (çev. Fevzi Yiğit), Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2019A, s.140.

³⁴ Molla Sadrâ, 2019A, s.140.

³⁵ Bakara suresi, 2.ayet.

³⁶ Maide suresi, 3.ayet.

³⁷ Hamenei, 2006, s.44.

³⁸ Molla Sadrâ, 1340 HŞ., s.58.

³⁹ Nasr ve Leaman, 2017, s.301.

⁴⁰ Molla Sadrâ, 1981, c.5, s.206-207.

⁴¹ Molla Sadrâ, 1981, c.9, s.71.

⁴² Sohrabifer, 1387 HŞ., s.57-58.

önemli eseri *el-Hikmetu'l-Müteâliye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaa*'da kendisinden yaklaşık 300 defa söz etmiştir.⁴³ Onun ince ve keskin zekasını övmüştür.⁴⁴ Ancak Meşşâî felsefeye tabi olan düşünürlerin riyazet, müşahede (*keşf-i şuhud*) gibi konulara itinasız kaldıklarını düşünmüştür. Nitekim İbni Sina insanın kurtuluşunun akletme⁴⁵, düşünme ve bilinçlenme ile gerçekleşebileceğini düşünür.⁴⁶ Molla Sadrâ ise tek başına akletme yolunu yetersiz bulur. Ayrıca o, geç dönem Meşşâîlerine de aşinadır ve Meşşâî felsefeyi bütün yönleriyle iyi bilmektedir.⁴⁷

Sadrâ, Şeyh-i İşrak olarak bilinen Sühreverdî el Maktul'a büyük bir makam verir ve onun çok derin görüşlü olduğunu düşünür. Birçok eserinde ondan bahseder. İşrak felsefesinde görülen hakikatlerin keşfi anlamındaki şuhûd yönteminden yararlanır. Akli ve felsefî konuların hakikatlerine bu yolla varıp onları mantıksal ve felsefî bir formda ispatlamıştır. Sühreverdî, felsefesini “Nur” üzerine kuran bir yapıdadır.⁴⁸ Ancak Molla Sadrâ, “Nur” yerine “Vücûd”dan söz etmiştir. Meşşâî gelenekte görülen yalnızca akla dayalı olma ve şuhuda karşı gösterilen itinasızlık, onun bu felsefeleri aşmasına vesile olmuştur. İbni Arabî'ye ve irfan ilminin büyüklerine büyük saygı duyar. Fakat Sadrâ'nın, kelimciler ile arası pek de iyi değildir, onları fazla iddialı, az bilgili ve hakiki ilimden mahrum kimseler olarak görür.⁴⁹ Fakat kelimcilerin dayandığı ayet ve rivayetleri fazlasıyla önemser.

Kimileri Sadrâ'yı yanlış anlayarak, onun biraz Meşşâî felsefeden biraz da İşrakî felsefeden sentez yaparak eklektik bir felsefe oluşturduğunu ileri sürmüşlerse de bu doğru değildir. Zira onun yaptığı iş, ariflerin ulaştığı şeyi burhan yoluyla insanlara göstermektir.⁵⁰ Akıl ve aşk arasında her daim bir zıtlık olduğu varsayılır. Akıl kendi

⁴³ Seccadî, 1379 HŞ., s.18.

⁴⁴ Molla Sadrâ, 1981, c.9, s.108.

⁴⁵ Bu söylemin oldukça meşhur olmasının yanında İbni Sina'nın “Maşrık Felsefesi” eseri, onun düşüncelerinin kendisinden sonraki işrakî öğretiler ile bir ara basamak oluşturduğu göstermektedir. Nasr ve Leaman, 2017, s.287-291.

⁴⁶ İbni Sina, en-Necât Felsefenin Temel Konuları, çev. Kübra Şenel, Dergâh Yayınları, İstanbul 2018, s.293.

⁴⁷ Nasr ve Leaman, 2017, s.302.

⁴⁸ “Nurdan daha açık ve ondan daha fazla tanımdan müstağni bir şey yoktur.” Sühreverdî, Şihâbüddîn, Hikmetü'l İşrâk, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, s.300.

⁴⁹ Muallimi, Hasan vd. Tarih-i Felsefe-yi İslami, (2. Basım), Merkez-i Beynolmüleli-yi Tercume ve Neşr-i el-Mustafa (s.a.a.) Yayınları, Kum 1390 HŞ., s.314-315.

⁵⁰ İbrâhîmî Dînânî, G., Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri, (çev. Alptekin Dursunoğlu, haz. Ozan Kemal Sarıalioğlu), Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2019. s.168-169.

ehlince, müşahede karşısında öncelenmiştir. Aşk duygusal bir durum olarak nitelendirilmiştir. Buna karşın tam tersi aşk ehlince manevi lezzet, keşf ve şuhud akli istidlaller karşısında öncelenmiştir. Ancak akıl ile aşk arasında ilk etapta bir anlaşmazlık varmış gibi görünse de bu zıtlık ortadan kalkmakta ve nihayetinde uyum oluşmaktadır.⁵¹ Zira vücûdun birleştirici özelliği, hikmetin tabiat ve tabiat ötesi alemleri tanımada benzersiz olması, Sadrâ'yı en önemli eserini hikmet ile adlandırmaya sevk eder:⁵² *el-Hikmetu'l-Müteâliye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaa*. Bu eser, herhangi bir yolculuktan değil, insanın sülûkî dört yolculuğundan söz etmektedir. Bu yolculuklar, ariflerin nezdinde kabul gören sâlik kimselerin bir yöntem olarak istifade ettikleri dört seferdir:

- 1- Halktan Hakk'a doğru yolculuk
- 2- Hakk içinde Hakk ile yolculuk
- 3- Hakk ile Hakk'dan halka doğru yolculuk
- 4- Hakk ile halk içinde yolculuk⁵³

Sadrâ, bu dört seferden hareketle, düşüncenin bir sülûk türü ve yöntemi olduğunu düşünür. Bu seferlerin ilk merhalesinde salik, tevhid konusundaki ilk hareketi olarak yaratılmış olanlardan ve varlıklardan Hakk'a doğru bir hareket içindedir. Bu kısım aslında vücûd, mahiyet, hareket, zaman, töz, ilinek gibi felsefenin genel meselelerini içermektedir.⁵⁴ İkinci seferde salik, Allah'ı ve onun sıfatlarını yine Allah'ın yardımıyla tanıır ve O'na doğru hareket etmektedir. Üçüncü seferde salik, varlığa dair tüm hakikatlere erişme hareketi içinde ve yaratıcının fillerini tanıma peşindedir. Son yolculukta ise salik, nefis ve ölümle ilgili meselelere vakıf olma, varlığa ve tüm yaratılmışlara yeni bir bakış ile geri dönme hareketi içindedir.⁵⁵ Kitap aynı zamanda bir felsefe tarihi kitabı özelliğini

⁵¹ İbrâhîm-î Dînânî, G., Akıl Defteri Aşk Ayeti-1, (çev. Talip Çetinkaya), İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s.17.

⁵² “Ben de bu kitabımı, onların (irfan yolunun salikleri ve Allah'ın velileri) nurlardaki hareketlerine ve eserlerine göre dört yolculuk halinde düzenledim ve ben buna akli seferlerde yüce hikmet adını verdim”. Molla Sadrâ, 1981, c.1, s.13.

⁵³ Mutahhari, M., Felsefe Dersleri 1, (çev. Ahmet Çelik), (Gözden geçirilmiş 3. Basım), İnsan Yayınları, İstanbul 2014A, s.363

⁵⁴ Hamenei, 2006, s.29.

⁵⁵ Hamenei, 2006, s.48.

de taşımaktadır. Zira Sadrâ, Pisagor'dan kendi zamanına kadar gelmiş düşünceleri dikkatle inceler ve sağlam delillerle ispatlamaya çalışır.⁵⁶

Mutahhari'ye göre genel olarak hikmette kullanılan dört temel yöntem⁵⁷ vardır. Bunlardan ilki, akli çıkarımlara ve delillere dayalı olan hikmet-i istidlâldir. Bu hikmet, ispatlamaya dayalıdır ve büyük önerme, küçük önerme, sonuç gibi araçları kullanır. Bir diğer yöntem, delillendirmekten ziyade kalbî zevk (lezzet), ilham ve işrak ile ilgilenen hikmet-i zevkîdir. Diğer yöntemler ise hikmet-i tecrübî ile hikmet-i cedelîdir. Deneye dayanan hikmet-i tecrübî ne analogik akıl yürütmeye ne de işrakî zevk ile ilgilenir. Sadece deneylerden çıkan sonuçların birbirleriyle karşılaştırması yapılarak akli bir etkinlik gerçekleştirilir. Hikmet-i cedelî ise, herkes tarafından kabul gören “meşhurat” ifadelerini öncülleri olarak alır. Fakat buradaki kilit nokta, meşhurat'ın ne olduğudur. Meşhurat, genel anlamıyla halkın çoğunluğu tarafından veya (b)ilim insanları tarafından onaylanan bilgilerdir. Silsilenin muhal olması bilgisi buna örnek verilebilir.⁵⁸ Ancak özel anlamıyla meşhurat, herhangi bir temele oturtulmasa bile, doğruluğu ispatlanmamış dahi olsa (veya yanlış da olsa) halk tarafından duygusal güdülerden ötürü kabul gören şeylerdir. Örneğin hayvanlara zarar vermeyi onaylamama bunlardan biridir.⁵⁹ Herkesçe kabul görülen ancak belli bir temellendirilmesi yapılmayan şeyler buna dâhildir. Fakat akli çıkarımlara dayanan felsefede bilinen en apaçık bilgiler önemlidir. Bunlara “Yakîniyyat (yakîn edilenler, apaçık olanlar)” denmektedir. Bunların en başında, Sadrâ felsefesinde de büyük önem gören “evveliyyat” diğer bir ifadeyle “bedehiyyat-ı evveliyye” yer almaktadır. Bedehiyyat-ı evveliyye, insanın kendi varlığı dışında bir istidlal ve ispata gerek duymadan kendi kendine bilebildiği bilgilerdir. Örneğin, varlık, yokluk kavramlarının apaçık olması, iki zıt şeyin birleşmesinin muhal olması, bütünü parçadan büyük olması gibi bilgiler bu türden bilgilerdir.⁶⁰ Sadrâ, özellikle içtima-i ve irtifa-i nakızeyn'e (mantıksal olarak iki zıt varlığın uzlaşmazlığı ve üçüncü halin imkansızlığı) ayrı bir yer vermektedir.⁶¹

⁵⁶ Hamenei, 2006, s.29.

⁵⁷ Mutahhari, M., Mecmue-yi Asar, c.5, Sadrâ Yayınları, Tahran 1385 HŞ., s.155.

⁵⁸ Muntaziri Mukaddem, M., Mantık-1 (3. Basım), Merkez-i Mudiriyyet-i Hovze-yi İlmiyye-yi Qom Yayınları, Kum 1388 HŞ., s.141.

⁵⁹ Muzaffer, M. R., el-Mantık, Cami-ul Muderrisin-i Hovze-yi İlmiyye-yi Qom, Defter-i İntişarat-i İslami Yayınları, Kum 1379 HŞ., s.340.

⁶⁰ Muzaffer, 1379 HŞ., s.328.

⁶¹ Molla Sadrâ, 1981, c.1, s.89-90.

Hikmetu'l-Müteâliye ekolünün temelini, vücûd ve ona ilişkin hükümler oluşturmaktadır. Bunlardan en önemlisi Asâletu'l vücûd ontolojisidir. İnsanın belirlenmiş bir mahiyetinin olmadığı, vücûdun (var olmaklık) asıl belirleyici olduğu konusuna ilişkin olarak yirminci yüzyılda ortaya çıkan varoluş felsefeleriyle (egzistansiyalizm) benzerlik gösterse de Asâletu'l vücûd ontolojisinde varlık, sadece insanın varlığını değil, tüm varlığı kapsar, kuşatır ve böylece açıklamaya çalışır. Tarih boyunca filozoflar varlık ve ona ilişkin konularda düşünmüş ve görüşler öne sürmüşlerdir. Varlık hakkında düşünmek filozofların işidir. Ancak “vücûd”, hakîmin temel konusudur. Bilhassa Molla Sadrâ'da vücûd, son derece önemlidir. O, vücûdun asaletini ve mahiyetin itibari oluşunu temellendirmiş ve ispatlayabilmiştir. Kendisinden önce mümkün varlığın iki özelliği olduğunu, bunlardan birinin mahiyet değerinin de vücûd olduğu çıkarımını Sadrâ'nın hocası Mirdamad yapmıştı.⁶² Ancak o, mahiyetin asaletini savunuyordu. Molla Sadrâ ilk başlarda asaletin mahiyette olduğunu düşünmüşse de⁶³ daha sonra mahiyetin itibarî olduğunu düşünmüş, Asalet'ul vücûd görüşünü benimsemiş ve bütün felsefesini bu görüşün üzerine temellendirmiştir.

Konuyla ilgili anlaşılması gereken kavramlar: vücûd, mahiyet, asalet ve itibariyettir. Vücûd, bedihidir. Ondandır daha açık bir kavram yoktur. Onu tanımlayacak daha açık bir kavram bulunmadığından bir tanımı da yoktur.⁶⁴ Bir şey için “var mıdır?” sorusu sorulduğunda verilen cevap o şeyin varlığına işaret etmektedir. Bu kavram, ma'dum (yok olan) kavramının tam karşısında yer alır. Vücûd (varoluş) kavramından kasıt genel anlamıyla varlıktır. Herhangi bir varlığın varlığı değildir.

Mahiyet, bir şey hakkında ne olduğu sorusuna dair verilen cevaptır.⁶⁵ Zira verilen cevap o şeyin ne'liğini yani ne olduğunu anlatır. Arapça'da “*Ma huve? Ma hiye?* (O

⁶² Mutahhari, 2014A, s.370

⁶³ Aştiyanî, C., Şerh-i Hal ve Ara-yi Felsefî-yi Molla Sadrâ, (6. Basım), Bostan-e Kitap Yayınları, Kum 1378 HŞ., s.32.

⁶⁴ “Tarifin imkânsızlığına gelince bunun açıklaması şöyledir: Zira tarif ya tanım ya da resim olur. Varlığın cinsi ve faslı olmadığı için, tanım yönünden onun tarifi imkânsızdır; dolayısıyla tanımı yoktur. Ondandır daha açık ve daha bilinen bir şeyle ve ona denk gelen bir suretle onun idraki mümkün olmadığı için, resim yönünden onun tarifi de imkânsızdır.” Molla Sadrâ, Kitabu'l-Meşâ'ir Metafizîğe Giriş, (çev. Ahmet Kamil Cihan- Salih Yalın- Fevzi Yiğit), Endülüs Yayınları, İstanbul 2019, s.36.

⁶⁵ Molla Sadrâ, Şevahidu'r Rububiyye, (Farsça'ya çev. Cevad Musallih), Suruş Yayınları, Tahran 1375 HŞ., s.176.

nedir?)” sorusundan doğan bir mastar olarak mahiyet, *mahuvei* kavramlar⁶⁶ içerisinde yer alır. Bu kavramlar, dışarıdan doğruladıkları şey (*misdak*)⁶⁷ hakkında bilgi verirler. Örneğin; “Ali nedir?” diye bir soru sorduğumuzda, “Ali insandır” cevabını alırız. İnsan olmak Ali’nin mahiyetidir. Ancak insan olmak sadece bu türe ait varlıklar için kullanılabilirliğinden mâhiyet kavramı bütün varlıklar hakkında aynı manaya gelmemektedir. Bir hayvandan söz ediliyorsa, hayvan olma mahiyeti de sadece hayvanlar için geçerli olacaktır. Ancak vücûd kavramı, bütün varlıklarda aynı anlama gelmektedir.⁶⁸ Yani var olan her tür varlık için “vardır” cevabını verdiğimizde, sözü edilen varlık mana olarak aynıdır. Farklılık manada değil onun mâhiyetinde, dış dünyada onu doğrulayan, ona karşılık gelen şeyde yani misdaktadır.

Asalet, bir şeyin hakiki ve zatî manada mevcut olmasıdır. İtibariyet ise şeyin mecazen ve araz olarak dış dünyada var olmasıdır. Öncelik eğer vücûd’da ise hakiki manada harici (dış dünyada) varlık vücûddur ve mâhiyet itibarîdir. Eğer öncelik mâhiyette ise hakiki manada harici varlık mâhiyettir. Ancak Sadrâ mahiyetin itibari olduğunu, asaletin de vücûdda olduğunu söylemiştir. Her şeyin, yani her mahiyetin, vücûda gelebilmesi vücûd ile mümkündür. Zira mahiyetin zatî dış âlemde var olabilecek şekilde değildir. Mahiyet kendi içinde varlığa ve yokluğa karşı eşit mesafede olduğundan onun bu eşitlik durumundan çıkması vücûd ile mümkün olur. Vücûd, her şeyin gerçeğidir ve mahiyet, vücûd sebebiyle a’yânda ve zihinlerde varlık bulur. Mahiyet zihnin soyutladığı bir şeydir.⁶⁹

Sadrâ’nın Asaletu’l vücûd’u ispat etmek için getirdiği birçok delil vardır. Bunlardan birisi şöyle açıklığa kavuşur: Mahiyet kendi doğası gereği çoğulluğun ve çeşitliliğin kökenidir. Eşyanın varoluşu, vücûd sebebiyle değil de mahiyet nedeniyle olsaydı, birbirine yüklenmeleri (mevzu ve mahmul/özne ve yüklem) imkânsız olurdu.⁷⁰ Şöyle ki eğer mahiyet asil olsaydı, hiçbir zaman iki mahiyet arasında bir ittihad (birlik) sağlanamazdı. “Defter beyazdır” gibi bir önerme sunduğumuzda hem defter mahiyetinin

⁶⁶ مفاهيم ماهوى : Külli kavramlar arasında yer alan mahuvei kavramlar, diğer külli kavramlar içinde yer alan felsefi ve mantıksal kavramların aksine dış âlemde kendisini ayrı bir şekilde doğrulayan şeye sahiptirler. Örneğin, beyazlık kavramı, dışarıda sadece beyaz olan nesneye karşılık gelmektedir.

⁶⁷ مصداق : Misdak, tasavvur edilen şeyin dışarıdaki karşılığı olan ve onu doğrulayan şeydir.

⁶⁸ Molla Sadrâ, Esfâr (Sefer-i Evvel, Ez Halk Be Hakk Merhale-yi Evvel:Vücûd), (Farsça’ya çev. Muhammed Hâcevî), (3. Basım), Mevla Yayınları, Tahran 1384 HŞ., s.36-37.

⁶⁹ Hamenei, 2006, s.54; Mutahhari, 2014A, s.369-370.

⁷⁰ Molla Sadrâ, 2019C, s.52.

hem de beyazlık mahiyetinin arasında birliği sağlayacak Şey vucuddur.⁷¹ Bu yuzden asalet ondadır.

Burada diğer önemli bir nokta da vucud hakkında duŐunecek olanın insan olmasıdır. İnsan dışında başka hiĉbir Şeyin vucuda goŐterdiđi bir teveccuh yoktur. Vucudu anlayan, anlamlandıran, duŐünen ve hatta tanımlamaya ĉalıŐan yine insandır. Vucudu tanıma iÇi insana has olmasının yanında vucud'tan öte bir Şey de yoktur. Yani vucud dışında bir Şey de yoktur. Vucud, hariĉte tahakkuk etmeye en layık olan Şeydir.⁷² Her Şey vucud ile anlatılır, anlaşılır, tanınmaya ĉalıŐılır. Sadrâ, her Şeyin vucud ile bilindiğini söyler. ĉünkü vucud bütun tasavvurların başında gelir.⁷³ Ama insan, vucudu, mevcut ile tanır. ĉünkü -Arapĉa tabirle- “mevcud” ile haŐır neŐirdir. Mevcut olandan vucud kavramını ĉıkarmak ve ona odaklanmak daha az insanın uđraŐtıđı bir iŐtir. Bu nedenle insanların geneli karşılaştığı her Şeye, mevcut olma hükmüyle yaklaŐır. Gökyüzü, yeryüzü, ikisi arasındakiler, bunlardan her biri mevcut olanlardır.

Vucud ile mevcud arasında bir fark olduğu açıktır. Zira mevcut olan, yani vucuda gelen Şey, vucud ile mevcuttur. Yani her Şeyin varoluşunun aslı mevcut olmasıdır. Bu da saf varlık hakikati dışında kendisine bir Şey bulaŐmayan vucud iledir.⁷⁴ İnsan ise genel olarak bizzat karşı karşıya kaldığı Şeyi tanır. Yani tanıyabilmesi için o Şeyle karşı karşıya kalması gerekir. Bu nedenle tüm eşyayı (bütun Şeyleri) mevcut olması bakımından tanır. Burada akla gelen diğer soru ve uyarılar Şunlardır: Acaba insan vucud ile karşı karşıya kalır mı? İnsanın vucud ile karşı karşıya gelmesi için vucud dışında bir Şey olması mı gerekir? Cüz'ün küll'den haberdar olması (vucud ile mevcut olmuş Şeyin vucud hakkında bilgi sahibi olması) mümkün müdür? İnsan, vucudun derinindeyken nasıl genel anlamda vucuddan haberdar olabilir? Vucud insanın karşısında olan bir Şey midir? Eğer vucud insanın karşısında ise kendisi nedir? Vucuddan başka ne vardır ki kendisini tanıyabilsin?⁷⁵ Tüm bu sorgulamalar Hikmetu'l-Müteâliye'de vucudun öncelenmesini, diğer her Şeyin vucud üzerinde anlaşılabilieceği tezini ifade etmeye ĉalıŐmaktadır. İnsan her Şeyden,

⁷¹ Tabatabâi, M. H., Bidâyetü'l-hikme, (27. Basım), Muessesetu'n-Neşru'l-İslâmi Yayınları, Kum 2009, s.16.

⁷² Molla Sadrâ, 1375 HŞ., s.7; “Her Şeyin hakikati, kendisi için birtakım eserlerini ve hükümlerini gerektiren varlığıdır. Öyleyse varlık, hakikat sahibi olmayı en çok hak eden Şeydir” Molla Sadrâ, 2019C, s.46; Molla Sadrâ, İlahi Tecelliler, (ĉev. Fevzi Yiğit), Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2022, s.32.

⁷³ Molla Sadrâ, 1375 HŞ., s.7.

⁷⁴ Molla Sadrâ, 2019C, s.126.

⁷⁵ “Cihân-ârâ cihân içindedür arayı bilmezler/ o mahiler ki deryâ içredür deryâyı bilmezler” Hayâlî.

vücûd kavramını çıkarabilen bir zihne sahiptir. Böylelikle vücûdun ne olduğunu düşünür.⁷⁶ İşte bu vücûd ile karşılaşma o şeyden ayrı olmadan, onun içinde gerçekleşmektedir.

Vücûda dair diğer önemli hükümlerden birisi, Teşkiku'l Vücûd (Vücûdun kendi içinde dereceleri olması) esasıdır. Bu esas, Asaletu'l vücûd ile doğrudan bağlantılıdır. Vücûd kendi zatında tek bir hakikattir. Vücûd, tek bir hakikat olmasının yanında öncelik-sonralık, güçlülük-zayıflık gibi açılardan çeşitli mertebelere sahiptir.⁷⁷ Tekâmüle dayalı bu sistemde var olanların her biri, vücûda sahiptir. Yani vücûd bütün varlıklarda ortaktır. Ancak varlıklar vücûda sahip olmalarından ötürü ortak olup, kendilerinde bulunan vücûdun dereceleri bakımından farklılık gösterirler.⁷⁸ Varlık açısından en yüksek olana da en aşağıda kalana da mevcut denmektedir. Bunlar lafzi olarak aynı şeye işaret ederler. Fakat “vücûdün hakiki vahdeti” anlayışıyla her birinin varlığı misdak olarak aynı değildir ve dereceleri farklıdır. Teşvik anlayışı İşrak felsefesinden ötürü aşına olunan bir esastır. Ancak İşrakîlikte teşkiki olan şey nurdur.⁷⁹ Nitekim nur, başka şeyleri ortaya çıkarması bakımından vücûda benzemektedir. Lakin İşrak felsefesinde kastedilen nur da fiziki nur değildir.⁸⁰ Sadrâ, nur yerine vücûd demiştir. Vücûd ile vahdet iki dosttur. Şöyle ki nerede vücûddan bahsediliyorsa vahdetten de bahsedilir.⁸¹ Vücûd hem vahdete hem de derecelenmesi bakımından kesrete sahiptir. Kesret çokluk demektir. Dış alemde varlıkların çokluk özelliğini taşıdığı, birden fazla oldukları apaçık bir gerçektir. Kesret bir açıdan, bir varlığın insan, diğerinin hayvan ve diğer birinin başka bir varlık olması açısından düşünülebilir. Diğer bir açıdan ise, bir varlığın bilkuvve diğerinin bilfiil; birinin hâdis, diğerinin kadîm; birinin mümkün, diğerinin zorunlu olması gibi felsefi açıdan bir kesrettir. Bahsedilen ilk kesret, mahiyete dair bir kesrettir. Biz dış alemdeki varlıklara zihnimiz vasıtasıyla çokluk addederiz. Bunun nedeni onlardan farklı mahiyetler çıkarmamızdır. Ancak asalet vücûdda olduğu için onlardan algıladığımız kesret, gerçek bir kesret değildir. Hakiki kesret, vücûdun kendi içindeki mertebelerine ait kesrettir ki bu

⁷⁶ İbrâhîmî Dinânî, Gülâmhüseyn, Felsefi ve İrfani Söyleşiler, (çev. Alptekin Dursunoğlu, haz. Ozan Kemal Sarıalioğlu), Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2020, s.84-85.

⁷⁷ Molla Sadrâ, 1375 HŞ., s.9; s.156.

⁷⁸ Hamenei, 2006, s.56.

⁷⁹ Sühreverdî, 2015, s.332-333.

⁸⁰ Hamenei, 2006, s.59.

⁸¹ Molla Sadrâ, Esfar (Sefer-i Evvel, Ez Halk Be Hakk Merhale-yi Pencom: Vahdet ve Kesret), (Farsça'ya çev. Muhammed Hacevî), (3. Basım), Mevla Yayınları, Tahran 1384 HŞ., s.119.

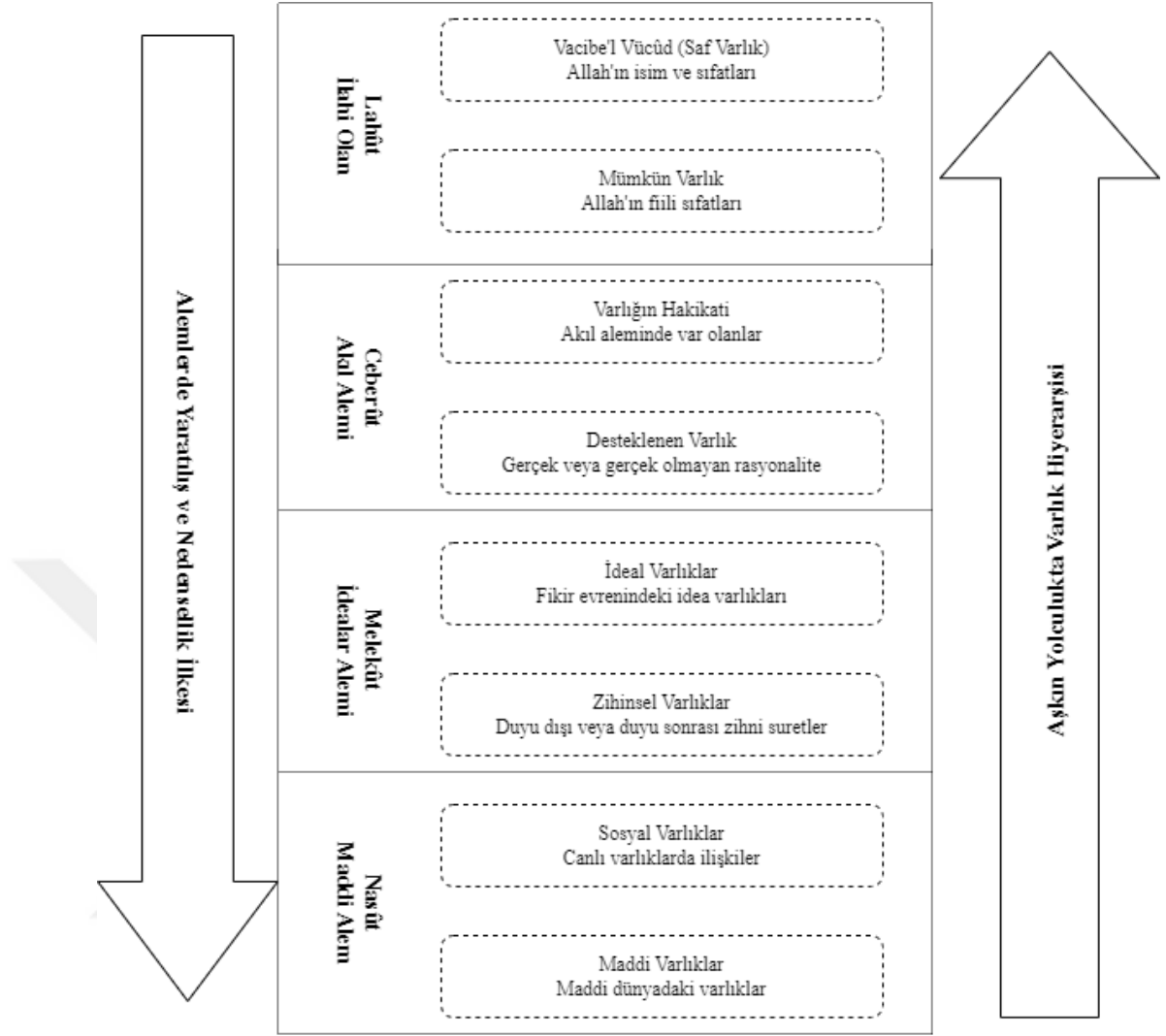
da vücûdun hem basit bir hakikat olduğuna hem de kendi içindeki derecelenmeler vasıtasıyla kesrete sahip olduğuna delalet etmektedir.⁸² Vücûd ne zaman şiddetlenir ve derecesi artarsa, zat yönünden en mükemmel, mahiyetleri kendisinde toplaması bakımından en kâmil, eser ve fiilleri yönünden en çok olan olur.⁸³ Var olanların derecesine göre dahil oldukları genel mertebeleri sırasıyla aşağıdan yukarıya doğru üç alem, Nâsût, Melekût ve Ceberût şeklindedir.⁸⁴ Ceberût, nesnelerin tasavvur ve özelliklerinin olmadığı akıl alemidir. Kendisinden daha alt derecede olan iki alemin başlangıcı ve sebebidir. Bu alemden ikincil sıfatlar ve yetkinlikler sudur ettiğinden ve bunlar da zorunlu olarak noksanlıkların oluşmasına neden olduğundan Ceberût olarak adlandırılır.⁸⁵ Melekût alemi, şekilleri ve formları tasavvur etme imkanına sahip nesnelerin olmadığı alemdir. Nâsût alemi, insana aittir. Maddi alem anlamına gelmektedir ve alemler arasında en alt seviyededir. Değişim, yokluk, bu alemin özelliklerinden olup insanın kemal yolundaki ilk merhalesidir. Buradan geçmek ve ona bağlanmamak Melekût'a ulaşmaya neden olur. Alemlerin her birinin kendi alt dereceleri vardır. Üç alem de en iyi yaratma sistemi olan Lahût tarafından kuşatılır. Lahut alemi Allah'a hastır. O'nun zatının derecesine sahiptir. İlahi emirler ve O'nun rahmeti bu alemden çıkar. Diğer alemler Lahut aleminden yaratılır ve yönlendirilir. Bu noktada mevcudatın sebeplerine (*illetu'l ilel*) bağlanma konusu gündeme gelmektedir.

⁸² Şîrvânî, Ali, "Tercüme ve Şerh-i Nihaytü'l-hikme", Nihaytü'l-hikme (M. H. Tabatabâî), c.1, Dar'ul Fikr Yayınları, Kum 1386 HŞ., c.1, s.120-124.

⁸³ Molla Sadrâ, 2019A, s.68.

⁸⁴ Khajeazad M. vd., 2021, s.884.

⁸⁵ Molla Sadrâ, 2022, s.49.



Şekil 1: Derecelerine göre varlıkların ait olduğu alemler (evrenler)⁸⁶

Nedensellik açıklanırken meşhur olduğu üzere, mahiyetin varlık karşısındaki duruşu incelenir. Mahiyet, varlığa ve yokluğa karşı eşit mesafededir. Mahiyet üzerinde varlığın ya da yokluğun üstün gelmesi başka bir şey aracılığıyla olmaktadır. Yani ya şey var olacaktır ya da olmayacaktır. Onun bu eşitlik durumundan çıkması için ihtiyaç duyduğu şey başka bir şeyin varlığıdır.⁸⁷ Yokluğa (*ma'dum*) karşı bir ihtiyaç söz konusu değildir ama aklen bir şeyin yok olması demek onu meydana getirecek bir sebebin var olmamasıdır. Sadrâ'nın sisteminde nedensellik (*illet ve ma'lul*) önemli bir yer tutar. İlliyyet (nedensellik) sistemine göre her malûl (sebepli) bir illete (sebepl) dayanır. İlet, varlığı

⁸⁶ Khajezad M. vd., 2021, s.884.

⁸⁷ Tabatabâî, 2009, s.109.

sebebiyle başka bir şeye vücûd veren ve yokluğu nedeniyle de yokluğa neden olan şeydir.⁸⁸ Konuyla ilgili diğer bir husus da her illetin, her ma'lûlu meydana getiremeyeceğidir. Zira her illetten ancak özel bir ma'lul ortaya çıkar ve yine her ma'lûl özel bir illetten meydana gelir.⁸⁹ Ayrıca burada kastedilen varlığa sebep olan illettir, yoksa fizikçilerin kullandığı anlamda bir illet değildir.⁹⁰ Beşerî konularda doğruluğunu ispatlayan Aristoteles'in öne sürdüğü dört nedenden biri de değildir.⁹¹ Filozoflar, fail nedeni hazırlayıcı neden olarak öne sürerler. Örneğin anne-baba çocuğun dünyaya gelmesinde hazırlayıcı görevini ifa ederler. Fakat Sadrâ'nın kastedtiği varlığa neden olan illettir.⁹² Ayrıca illetle ilgili olarak devir ve teselsülün muhal olması da gündeme gelmektedir. Tüm sebepler eninde sonunda illetu'l-ilel'e (Allah'a) bağlanmalıdır.⁹³ Yaratılanların tümü, varlıklarının tüm anlarında ilahî iradenin karşısında acizlik içindedirler.⁹⁴ İlahi irade, akıl aleminden melekut aleme ve ardından bu düşüş eğilimindeki alemlerin nedensellik sistemine göre maddi dünyaya iner.⁹⁵

Hikmetu'l-Müteâliye'nin en önemli esaslarından birisi de cevherde hareket (*hareket-i cevherî*) tezidir. Hareketin kendisi filozoflar içinde inkâr edilen bir mesele olmamıştır. Ancak Aristoteles'ten bu yana hareketin dört kategoride (nicelik, nitelik, konum ve mekân) olduğu savunulmuştur. Bu dört kategorinin ait olduğu eşyanın kendisinin sabit ve değişken olduğu düşünülmüştür. Sadrâ ise, eğer cisimlerin tözlerinde hareket olmazsa, eşyanın konum, hal ve sıfatlarında da hareket olmayacağını düşünerek töz içi hareketi de savunmaktadır. Zira töz ve ilinti ilişkisi malul ve illet gibidir. Birinde hareket varsa, diğerinde de olmak durumundadır. Ona göre cismani olan hiçbir varlık sabit değildir.⁹⁶ Dağ, taş vs. her ne kadar bizim açımızdan sabit olarak addedilmiş olsalar da sabit değildirler. Sabitlik bizim zannımızdır. İbni Sina, töz içi harekette şeyin mahiyetinin farklı bir mahiyete dönüşeceğini ve o şeyin zatını kaybedeceğini

⁸⁸ "Elbette bu tanım, illet-i tâtme'ye aittir." İlet-i Tamme'den kasıt tam yetkinliği olan illettir. Molla Sadrâ, 1375 HŞ., s.113.

⁸⁹ Mutahhari, 2014A, s.390.

⁹⁰ A.g.e., s.391.

⁹¹ A.g.e.

⁹² A.g.e.; Tabatabâi, M. H. Usul-u Felsefe ve Reveş-i Realizm, c.3, (önsöz ve dipnot Mutahhari, M.), (32. Basım), Sadrâ Yayınları, Tahran 1400 HŞ., s.219-220.

⁹³ Molla Sadrâ, 2019C, s.126.

⁹⁴ Molla Sadrâ, 1375, s.108, 132; Hamenei, 2006, s.64-65.

⁹⁵ Molla Sadrâ, 1981, c.7, s.107; Molla Sadrâ, 2019C, s.132.

⁹⁶ Aştıyanî, 1378 HŞ., s.53.

düşünmüştür.⁹⁷ Ancak Sadrâ'ya göre, şeylerin özünde; cansızdan bitkisel, hayvansal ve insanî canlıya kadar doğal bir hareket vardır. Bu hareket hiçbir zaman kesilmez. Tek bir yaratılış vardır. Bu görüş daimî yaratılış ile karıştırılmamalıdır.⁹⁸ Cevherdeki hareket, bir şeyin yaratılıp yok olması, sonra tekrar yaratılıp tekrar yok olması anlamında değildir. Varlık feyzi kesilmez, hareketi devam etmektedir.⁹⁹ Hareket, her zaman noksandan kemâle doğrudur. Cevheri hareket maddi tabiata sahip olan her şeyde geçerli olduğu için¹⁰⁰ insan da maddi alemde yer alan bir varlık olarak cevheri harekete sahiptir. İnsan oluş-bozuluşa tâbi varlıkların içinde en hızlı dönüşendir.¹⁰¹ Ayrıca *vacibe'l vücûd-u bi'l gayr*¹⁰² olarak insan, kendi iradesiyle varlık hiyerarşisindeki derecesini aşabilir.¹⁰³ Allah ise hubbî harekete sahiptir, O'nun hareketi noksandan kemâle doğru değil, zatının kemallerinin tecelli etmesidir.¹⁰⁴

Nefse dair ilim, Sadrâ'ya göre anlaşılması en zor ilimlerden olup derin araştırmalarına rağmen filozofları hayrete düşür eden ilimdir ve Peygamber kandilinden yararlanmadıkça bu meseleye vakıf olmak mümkün değildir.¹⁰⁵ Sadrâ'nın ruh ve beden ilişkisini açıklayan insana dair en önemli esası, "*en'nefsu cismaniyyetu'l hudus ve ruhaniyyetu'l beka*" esasıdır. Nefsin, var oluş neşetinde ilk oluşan şey cismani bir cevherdir. Daha sonra tabiatın suret ve imkanları üzere nefis, önce duyumsayan, sonra düşünen, sonra hatırlayan ve sonra da konuşan nefis olur.¹⁰⁶ Nefis, hâdis ve cismanidir.¹⁰⁷ Varoluşu fiziksel (*tecessüm*) olarak başlamaktadır. Cevheri hareket sayesinde nefis, dünyaya gelip algılamaya başladığı ilk andan itibaren¹⁰⁸ ruhaniyet boyutunu kazanır ve bu doğrultuda hareket eder.¹⁰⁹ Nefsin bekası da ruhaniyet ile devam etmektedir. Nefisteki ruh ve beden ilişkisi, birbiri içine geçen ya da birinin diğerinin içine sonradan dahil

⁹⁷ Hamenei, 2006, s.67.

⁹⁸ Nasr ve Leaman, 2017 s.308.

⁹⁹ İbrâhîmî Dînânî, 2019, s.141-142.

¹⁰⁰ Molla Sadrâ, 2019A, s.60.

¹⁰¹ A.g.e.

¹⁰² Allah gibi sonu olmayan bir varlığa sahiptir, ancak başka bir varlığın var etmesiyle vücuda gelmiştir.

¹⁰³ Hamenei, 2006, s.87.

¹⁰⁴ İbrâhîmî Dînânî, 2019, s.166-167.

¹⁰⁵ Molla Sadrâ, 2019A, s.47.

¹⁰⁶ A.g.e., s.48.

¹⁰⁷ A.g.e., s.43.

¹⁰⁸ "Ve Allah sizi, analarınızın karnından çıkardı, hiçbir şey bilmezsiniz ve size, şükredesiniz diye kulak verdi, gözler verdi, gönüller verdi." Kur'an'ı Kerim, 16:78; Molla Sadrâ, 1375HŞ., s.89-90.

¹⁰⁹ İbrâhîmî Dînânî, 2019, s.116-132.

olduğu bir şey değildir. Fiziksel ya da kimyasal bir terkip de değildir.¹¹⁰ Onlar aynı varlığın dereceleridir. Burada, ruhların çok önceden yaratıldığına dair meşhur olan görüşe başka bir açılım getirilmiştir. Sadrâ'nın düşüncesine İslam kaynaklarında geçen çeşitli rivayetlerin zahiri anlamları üzerinden itirazlar edilmiştir. Fakat Sadrâ, bu rivayetleri iyi bilmektedir. Ancak ayet ve rivayetlerde kastedilen ruhu başka bir şekilde açıklamıştır. Daha evvel yaratılan ve Elest gününde şahitlik eden şeyin bir "aklanî keynünet (akli bir oluş-*kevn*)" mertebesi olduğunu savunur.¹¹¹ Ayrıca nefsin bedenden önce bir varoluşa sahip olması tenasüh ve nefsin kadim olması gibi görüşlerle ilişkili değildir.¹¹² Zira ruhaniyyet (*terevvuh*), vücûd derecesi açısından fiziksellikten (tecessüm) daha üst bir dereceye işaret ettiği için bir şeyin yetkinliği kazanıp sonra o yokmuş gibi tekrardan aynı yetkinliği kazanması aklen imkansızdır. Akıl aleminde aklî bir varlık vardır. Varlıklar henüz fertler haline gelmemiştir.¹¹³ Fert olma vücûda geldikten ve algılama başladıktan sonra gerçekleşen bir durumdur. Nefs fiziksel olarak harekete başlar ve ruhaniyeti kazanarak tüm yetkinlikleriyle harekete devam eder. Maddi olan bedeniyle arasındaki ilişki koptuğunda da ruhaniyeti (*terevvuh*) ile yolculuğa devam edecektir. Nefs, nefis olduğu müddetçe, bedenle bağlantıda olup onun kuvvelerini kullandıkça varlığı tasavvur edilebilir. Ancak vücûd cevheri şiddetlenip (derecesi artıp) zati açıdan bağımsızlık kazandığında buradaki tabiata ait olan bedenine artık ihtiyacı olmaz.¹¹⁴ Sadrâ'ya göre Allah, saf maddi cevheri, fizikokimyasal koşullar ve biyolojik mekanizmalar gibi fiziksel yollarla, aşağıya doğru farklı yaşam formları yaratmak için aşamalı bir şekilde yaratır ve yönlendirir. Bu âlemde Allah, insanı en elverişli yaratılış sisteminde yaratır.¹¹⁵

Bütün alemler, Allah'ın tam kelimelerini ihata ettiği için ilahî kitaplardır. İnsan-ı kâmil, büyük alem olarak adlandırılan ve bütün kitapları kuşatan bir kitaptır.¹¹⁶ O bütün hakikatleri kuşatmaktadır. Onun zatı Allah'ın nuruyla nurlanmıştır. Sadrâ burada İnsan suresinin ilk ayetini¹¹⁷ işaret ederek insan-ı kâmilin evveliyatına değinir ki onun, ilk

¹¹⁰ İbrâhîmî Dînânî, 2019, s.164.

¹¹¹ İbrâhîmî Dînânî, 2019, s.129.

¹¹² Molla Sadrâ, 2019A, s.53.

¹¹³ "Çünkü madde ve istidat dışında bir türün fertleri, çoğalıp birbirinden ayrılmaz. Nefsin varoluşu- bileşik miktarlar gibi- birliğinden sonra bölünmüş bir şey değildir." A.g.e.

¹¹⁴ A.g.e.

¹¹⁵ Molla Sadrâ, 1981, c. 9, s.21-26.

¹¹⁶ "İnsan-ı kâmil; aklının aklî kitap olması yönüyle ana kitap; nefsi yönüyle levh-i mahfuz; nefsanî ruhu - ki kafatası yuvarlağında bulunur- yönüyle de silme ispat kitabıdır." Molla Sadrâ, 2022, s.51-52.

¹¹⁷ Kur'an'ı Kerim, İnsan suresi, 1. ayet: "İnsanoğlu yaratılıp anılmaya değer bir şey oluncaya kadar, uzun bir süre geçmiş değil midir?"

olarak insanı yaratır.¹²² Bu insan (*nefs*), mükemmel bir beden ve ruh birliğidir.¹²³ Hayvanî nefis, diğer bitkisel, cansız varlıklar ve unsurlardan eylem ve etkisi nedeniyle daha üstün seviyededir. İnsan nefsi, tüm bunlardan daha üstün faaliyetleri aklının inşa etme gücüyle gerçekleştirebildiğinden düşünebilme özelliğine sahiptir¹²⁴ ve varlık hiyerarşisinde kendi derecesini gönüllü olarak aşabilir.¹²⁵ Ayrıca biliyor olduğunu bilmesi (*ilm-i huzurî*) onunla hayvanî nefis arasındaki en önemli farktır. Ruhani olması yönüyle insan, Yüce Allah gibi sonsuz yaşama sahiptir. Ancak *vacibe'l vucud-u bi'l-gayr* olarak. Şöyle ki vücûda getirildikten sonra yok olması (*ma'dum*) söz konusu değildir.¹²⁶ Ancak Vacibe'l vücûd-u bi'z-zat'tan farkı, başka bir varlık (*gayr*) tarafından meydana getirilmiş olmasıdır. Ayrıca Vacibe'l vücûd-u bi'z-zat'ın varlığı, sırf-ı vücûd, mahz-ı vücûd olup vücûdun hakikati dışındaki her şeyden arıdır. Ondan daha tamam ve daha kâmil bir varlık tasavvur edilemez.¹²⁷

Sadrâ'nın vücûd görüşü ve cevheri hareket düşüncesiyle ilişkili olarak öne sürdüğü esaslardan biri de "*en-nefs fi vahdetiha kulle'l kuva*"dır. Bu esasa göre nefis, kendi bütünlüğü içinde bütün melekeleri (kuvveleri-yetenekleri) içermektedir. Bu melekeler, nefsin cevherine sonradan arız olmuş şeyler değildir. Onların hepsi vücûdda bir aradadır. Melekelerden herhangi birinin derece açısından yüksek olması ve kemale ermesi, nefse etki etmekte, cevheri hareket sayesinde nefsteki bu özellik diğer melekeler de etki etmektedir.¹²⁸ Nefs, tüm varoluşsal boyutlarda (vücûd mertebelerinde), biyolojik, bilişsel ve davranışsal ya da diğer, bilinçli veya bilinçsiz; bedensel, zihinsel, entelektüel ve maneviyat dahil tüm insanî yeteneklerin nedeni ve temelidir.¹²⁹ Bir şeyin nefsi, ona ait bütün hakikat ve hüviyetlerin tamamı ve nedenidir.¹³⁰

¹²² Molla Sadrâ, *Esrarü'l Ayat ve Envari'l Beyyinat*, Encumen-i Hikmet ve Felsefe-yi İslami Yayınları, Tahran 1360 HŞ., s.127; Molla Sadrâ, 1340 HŞ., s.72.

¹²³ Molla Sadrâ, 1981, c.5, s.303-309.

¹²⁴ Molla Sadrâ, 2019A, s.68.

¹²⁵ Molla Sadrâ, 1981, c.8, s.393-396.

¹²⁶ Molla Sadrâ, 2022, s.100.

¹²⁷ Molla Sadrâ, 1375 HŞ., s.69.

¹²⁸ Nasr ve Leaman, 2017, s.316.

¹²⁹ Molla Sadrâ, 1981, c.8, s.221-230.

¹³⁰ Molla Sadrâ, 2019A, s.72.

Molla Sadrâ, İlmi selbî¹³¹ özellikleriyle anlatır.¹³² Bu anlatıma göre ilim, maddeden soyut, izafî olmayıp vücûdî bir emirdir. Vücûdu da bilkuvve değil, bilfiildir. Ancak her bilfiil de değil, halis (öz) ve yoklukla birleşmeyen şeydir. Halis oluşu ve yoklukla birleşmemesi oranında ilim olma derecesi şiddetlenir. Sadrâ, Şeyh-i İşrak'ı (Sühreverdî el-Maktul) takip ederek ilmi, huzurî ve husulî olmak üzere ikiye ayırır.¹³³ Huzurî ilim, bilen ile bilinen arasında bir aracının olmadığı ilimdir. İnsanın kendiliğinden bildiği, acı, mutluluk, fikir, şüphe bu alana girmektedir. İnsanın bildiği şeye dair olan bilgisi, yani bildiğini biliyor olması da huzurî bilgidir. Husulî ilim ise bilen ve bilinen (*alim ve malum*) arasında vasitanın olduğu ilimdir. Bu ilimde bilgi, zihindeki suretler aracılığıyla elde edilir. Sadrâ, ilim, alim ve malum arasında zati bir ilişki olduğunu çeşitli delillerle öne sürmüştür.¹³⁴ İdrak ve ilim aynı anlamdadır.¹³⁵ Bu yüzden konu bir diğer ifadeyle “*İttihad-ı âkıl ve ma'kul*” olarak da adlandırılır. Bu esas, akıl ile akledilenin birliğinden bahseder. İdrak eden ile idrak edilen arasındaki ilişki, birinin varlığının diğerinin varlığıyla tasavvur edilebilmesidir. İdrak ettiklerimiz ile idrak eden biz başka varlıklar değiliz. İdrak edici olmadıkça bir şeye idrak edilen denilemeyeceği gibi idrak edilenin varlığı da idrak eden olmadıkça anlamlı olmamaktadır. Bunları iki ayrı isimle adlandırmak kavramsal olarak farklı olduklarına işaret etmektedir. Ancak onlar vücûd açısından birdirler.¹³⁶ Varlık (*Vücûd*) özünde bilgiyi taşımaktadır ve her varlık düzeyi kendisine uygun bilgiye karşılık gelir.¹³⁷ İdrak, bir nevi tekamüldür. Şöyle ki kuvveden fiile doğru hareket eder. Bir şey akledilir olsun veya olmasın, her suret onu idrak edenin varlığı ile birleşmektedir ve idrake konu olabilen her suretin maddeden tecerrüt etmiş (soyutlanmış) bir vücûdu vardır.¹³⁸

Felsefe tarihinde Yunan felsefesinde yer almayan ancak Müslüman filozoflar tarafından öne sürülen ve ilk defa Fahreddin Razî ve Nasiruddin Tusî tarafından ele alınan konu *vücûd-u zihnî* konusudur.¹³⁹ Konu epistemolojiyle ilişkilidir. Zira zihinde var olan

¹³¹ Kendisinden nehy edip, olumsuzladığı özellikler.

¹³² Molla Sadrâ, Esfâr (Sefer-i Evvel, Ez Halk Be Hakk Merhale-yi Evvel: Vücûd), s.244.

¹³³ Muallimi, H. vd., 1390 HŞ., s.327.

¹³⁴ Hamenei, 2006, s.81.

¹³⁵ Molla Sadrâ, Esfâr (Sefer-i Evvel Merhale-yi Dehom: Akıl ve Ma'kul), (Farsça'ya çev. Muhammed Hâcevî), (3. Basım), Mevla Yayınları, Tahran1384 HŞ., s.241.

¹³⁶ A.g.e., s.267-268; Hamenei, 2006, s.82-84.

¹³⁷ Molla Sadrâ, 1981, c.6, s.117 ve 340.

¹³⁸ Molla Sadrâ, 2019A, s.35.

¹³⁹ Hamenei, 2006, s.78; Mutahhari, 2014A, s.377.

şey, yalnızca basit bir tasvirde ibaret olmadığından bir şekilde bilgi kaynağı olmuştur. İdrak ettiğimiz şeylerin gerçekte uyuşup uyuşmadığı konusu felsefe tarihinde önemli bir yer tutar. Özellikle Sofistlerce ortaya atılan insanın her şeyin ölçüsü olması düşüncesi, her insanın idrak ettiğinin kendine has olması bakımından idrak edilenlerle gerçeklik arasında bir uyum olmadığı fikrini öne çıkarmıştır. Bu, doğru bilginin imkansızlığı anlamına geliyordu. Daha sonra Sokrates, Platon ve Aristoteles buna karşı çıkararak doğru bilginin mümkün olduğunu savunmuşlardır. Bu probleme Müslüman filozoflarca bir nevi yanıt olarak vücûd-u zihnî hakikati ileri sürülmüştür.¹⁴⁰ Onlara göre, mahiyet ile ilgili iki tür varlık düşünülebilir. Bunlardan biri aynî (haricî) ve diğeri zihnî varlıktır. Harici varlıktan kasıt, dışarıda etki gösterebilen ve zihinden bağımsız nesnel gerçekliği olan cisimsel varlıktır.¹⁴¹ Biz varlığını tasavvur etsek de etmesek de var olan şeydir. Zihnî varlık ise dışarıda etki gösteremeyen,¹⁴² ancak insanla ortaya çıkan bir mahiyete sahiptir. Kısaca zihinsel varlık (*vücûd-u zihnî*), dış alemdeki fenomenlerin mahiyetinin kavramsallaştırılmasıdır. Bir şeyin aynî varlığı ile zihnî varlığının mahiyetleri aynı ve mahfuzdur. Yani bizim dış alemden zihnimiz vasıtasıyla soyutladığımız mahiyet ile dışarıdaki mahiyet arasında bir fark yoktur.¹⁴³ Ancak vücûd açısından farklılık içerirler. Zira aynî varlığın mahiyeti dış alemde etki göstermektedir. Ancak zihnî varlık, aynı etkiyi gösteremez. Örneğin ateşi gördüğümüzde ona dair mahiyeti zihnimizle soyutlarız. Ancak dışarıda yakıcı vb. etkisi olan ateş, zihnimizi yakmamakta ve etki gösterememektedir. Zihinsel varlık, insan benliğinin bir yeteneğidir. Bir şeyin mahiyeti, kavramsal olarak gerçek olabilir veya olmayabilir.¹⁴⁴ Örneğin gerçekte aynî varlığıyla karşılaşmadığımız ve karşılaşma ihtimalimiz olmayan şeyleri zihnimizde vücûda getirebiliriz. Beş başlı bir canlı tasavvur edebiliriz ve bunu tasavvur ederken aynî varlığa ihtiyaç duymayız. Bir şeyin kavramı (mahiyeti), varlık ile birleştiğinde ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁵

Vücûd, sırf (saf) hayırdır.¹⁴⁶ “Hayır” ifadesinin anlamı, akıllıların nezdinde beğenilen ve istenilen şey olması, eşyanın ona müştak olması, var olanların onu talep

¹⁴⁰ Mutahhari, 2014A, s.374.

¹⁴¹ A.g.e., s.373; Şîrvânî, A., “Tercüme ve Şerh-i Bidayetü'l-hikme”, Bidayetü'l-hikme (M. H. Tabatabâî), c.1., Dar'ul Fikr Yayınları, Kum 1390 HŞ., s.185.

¹⁴² Molla Sadrâ, Risale-yi Asalet-i Ca'l-i Vücûd, (Farsça'ya çev. Dr. Ali Babayî), Mevla Yayınları, Tahran 1386 HŞ., s.29.

¹⁴³ Şîrvânî, 1390 HŞ., c.1, s.188; Tabatabâî, 2009, s.36.

¹⁴⁴ Molla Sadrâ, 2019C, s.52.

¹⁴⁵ A.g.e.; Hamenei, 2006, s.81-84

¹⁴⁶ Molla Sadrâ, 1981, c.1, s.241.

etmesi, doğaları ve iradeleri gereği onun etrafında dönmeleridir. Vücûd sırf hayır, adem (yokluk) sırf şerdir. Şeref, lezzet, mutluluk gibi kemalat, şeylerin mahiyetlerini idrak etmede değil, onların vücûdunu idrak etmededir.¹⁴⁷ Çünkü vücûd, güzelliğin, değer ve ahlakın kökenidir. Sıfatlar, bir şeyin mahiyeti ve niteliğidir. Güzellik, değer ve etik, varlık hiyerarşisinde yükselir. Varlığın kaynağı olarak Rab, gücün, hayatta kalmanın, sağlığın, güzelliğin, değer, ahlakın ve erdemin kaynağıdır.¹⁴⁸ Canlı ve ilahî ruha sahip bir varlık olarak insan, Allah tarafından kendi tabiatı (*fitrat*), üst düzey biliş yetenekleri (ilahî ilham, bilgelik, insan aklı vb.), başarılı ve sağlıklı yaşam için ilahî kurallar (ilahî kanunlar, kurallar gibi) ile fiziksel, sosyal, zihinsel ve ruhsal açıdan sağlıklı yaşam içinde gerçeği ve erdemi en iyi şekilde tanımak için yaratılmıştır.¹⁴⁹ Bu nedenle, insan davranışındaki değer ve ahlak, hayatın tüm anlarında gerçeğe ve erdeme gönüllü bağlılık olarak tanımlanır.¹⁵⁰

Tekâmül yolundaki insan Sadrâ'ya göre, cismani bir beden ve akli nefis cevherlerinin birlikteliğidir.¹⁵¹ Mutlak hakikat, ancak tüm yetenek ve melekelerin birleşimi ile elde edilebilir. Yani bir ifade, eğer hakiki bir şeye işaret ediyorsa, bu tüm alemlerde doğrulanır. Eğer varlıkta herhangi bir parçalanma olursa, o zaman hakikat ortaya çıkmaz. Bu nedenle insanın hakikate erişilebilmesi için tüm bedensel, zihinsel, entelektüel ve ruhsal yeteneklerini kullanması gerekir. Dolayısıyla ampirik, rasyonel ve ilahî bilimlerin birliğinin keşfedilmesi gerekir. Bir insan, kendi varlığındaki birliği keşfettiğinde “mutlak iyilik ve mutlak hayır ve mutlak güzelliğe (*husn 'ul mutlak, hayru 'l mutlak, cemat 'ul mutlak*)” şahitlik edecek, onunla birleşecektir. Vücûd her şeydeki birliği sağlayandır.¹⁵²

¹⁴⁷ Molla Sadrâ, 1386 HŞ., s.29.

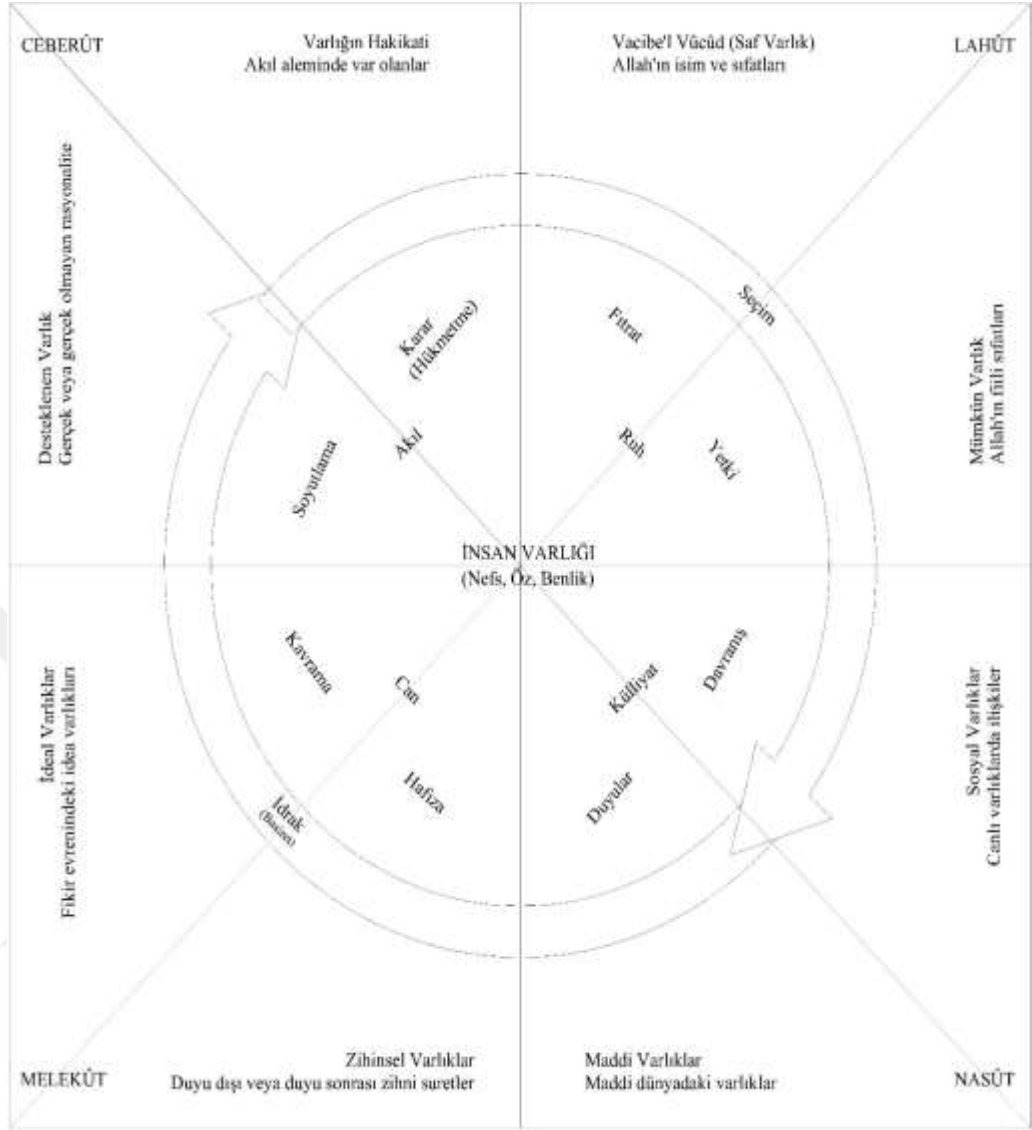
¹⁴⁸ Molla Sadrâ, 1981, c.1, s.340-342; Hamenei, 2006, s.64 ve 74-75; Molla Sadrâ, 2019C, s.130.

¹⁴⁹ Molla Sadrâ, 2019A, s.69; Molla Sadrâ, Esfar (Sefer-i Çeharrom Ez Halk Be Halk Bab-ı Dehom: Mead-i Ruhani), (Farsça'ya çev. Muhammed Hâcevî), Mevla Yayınları, Tahran 1383 HŞ., s.122

¹⁵⁰ A.g.e., s.123.

¹⁵¹ Molla Sadrâ, 2022, s.93.

¹⁵² Molla Sadrâ, 1981, c.9, s.188-190.



Şekil 3: İnsanın varoluşunun boyutları ve varlık evrenlerindeki karşılıkları ¹⁵³

¹⁵³ Khajezad M. vd., 2021 s.886.

İKİNCİ BÖLÜM: HİKMETU'L-MÜTEÂLİYE VE TIP

2.1. İran'da Tıbbı Genel Bakış

İran, sahip olduğu medeniyet tarihi, kültürü, sanatı ve edebiyatı ile dikkatleri üzerinde toplayan köklü bir medeniyete sahip ülkedir. Günümüz İran'ı kendi tarihine ve geleneklerine dair büyük izler taşımaktadır. Bilhassa tıp konusunda Mezopotamya tıbbının devamı olarak önem arz etmektedir¹⁵⁴. Birçok tanınmış bilim insanının, ezcümle kitapları uzun yıllar Avrupa tıp üniversitelerinde okutulan, İslam tıbbında da önde gelen isimler olan İbn-i Sina, Ebubekir Zekeriyâ Razî gibi hekimlerin bu topraklarda yetişmesi, Cündîşâpûr gibi bir okulu bünyesinde barındırması, İran tıbbına dair araştırma yapmaya teşvik etmektedir. Cündîşâpûr tıp okulu, Helenistik dönemde bugünkü İran'da Khuzistan eyaleti içerisinde kalan büyük bir üniversite, hastane ve kütüphaneye sahip önemli bir eğitim kurumuydu¹⁵⁵.

Tarihi kaynaklara göre İran'da tıbbın kökeni İslam öncesine kadar uzanmaktadır. Zamanında Pers şahının hekimliğini üstlenmiş İran tıp tarihçisi Cyril Elgood, *A Medical History of Persia* adlı eserinde, antik İran'da tıbbın durumunun Asurlulardan daha ileri seviyede olduğunu iddia etmektedir.¹⁵⁶ Ona göre, Yunan tıbbı olarak bilinen tıbbın temelini Yunanlıların, aslında Perslerden öğrendiklerini söylemek mümkündür. Meşhur mizaç hipotezleri de tarihte Yunanlılar arasında İranlılara ait olarak bilinmiştir. Mizaç tıbbına ilişkin tedaviler, Hipokrat ve Galen'in tedavi yöntemi olarak bilirse de geleneksel tıbbın dayandığı temel düşüncelerin Zerdüşî Tıp ekolüne dayanmakta olduğu belirtilir. Karşılaştırılmalı dört mizaç tıbbı, zamanında Yunanlılar tarafından da hemen benimsenmemiş, bu konuyu yabancılara (Perslere) ait olarak görmüşlerdir.¹⁵⁷ Sonuç olarak Zerdüşîtlere ait tıp ekolü Yunan tıp ekolünden daha önce var olmuş olsa da onda karşımıza çıkan mizaç tıbbının başlangıç noktası kesin olarak bilinmemektedir.

Ahameniş döneminde (M.Ö.550-M.Ö.330) İran tıbbı da Hind, Yunan ve Mısır tıbbından etkilenmiştir. Büyük İskender'in İran'ı işgalinden sonra, Hipokrat ve Galen tıbbı

¹⁵⁴ Altungök, A., A. Bakır, "İslam Dünyasının Yükselme Çağında Tababet" Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, 2017/2, ss.53-97, s.54.

¹⁵⁵ A.g.e.

¹⁵⁶ Elgood, C., *A Medical History Of Persia And the Eastern Caliphate*, Cambridge at the University press, Cambridge 1951, s.19.

¹⁵⁷ A.g.e.

yavaş yavaş İran tıbbı ile birleşmiştir.¹⁵⁸ MÖ.247- MS.224 tarihlerinde hüküm süren Part (Eşkanian) hanedanlığı döneminin tıbbi durumu çok net bilinmemektedir. Sasaniler döneminde (224-651), Zerdüş tıbbi gelenekleri sürdürülürken, Yunan tıbbının İran'da yayılmasında büyük rol oynayan Cündişâpur Tıp Okulu kurulmuştur.¹⁵⁹ Bu okul, başlarda Yunan dilinde eğitim vermekteyken daha sonra Pehlevice eğitim vermiş ve burada sadece Yunan tıbbının değil Zerdüş tıbbının dayandığı Avesta ile Ahameniş tıbbının da etkisi sürmüştür. Cündişapur aynı zamanda İslam döneminde büyük hekimlerin yetiştiği bir yer olarak Tıbb-ı İslamî'ye¹⁶⁰ büyük katkı sağlamış¹⁶¹ ve bu okulda tababet ilmi çok yüksek bir seviyeye erişmiştir.¹⁶² Ünlü Bahtışu ailesinden gelen hekimler bu okulda yetişmiştir. Genel olarak İran'da İslam'ın hâkim olduğu dönemle birlikte İran tıbbında dört ayrı döneme işaret edilebilir.¹⁶³ Yunan tıbbının İran tıbbı ile birleştirildiği dönem, Yunan tıp kitaplarının tercüme edildiği dönem, tıp kitaplarının yazıldığı dönem ve istikrar dönemi. İran tıbbının ekol haline gelmesi bu son dönemde gerçekleşmiştir.

İslam döneminde İslam tıbbı, Yunan tıbbı ve İran tıbbı birleşmesinin sonucunda İbni Sina ve Ebubekir Zekeriya Razi gibi büyük hekimlerin ortaya çıkması mümkün olmuştur. İslam tıbbını bu anlamda İran tıbbından ayırmak pek de mümkün görünmemektedir.¹⁶⁴ Ancak İran özelinde bakıldığında İran tıbbı farklı tarihsel dönemlerde birçok iniş ve çıkış yaşamıştır. Safevi döneminin (1507-1736) ortalarından Feth Ali Şah Kaçar'ın saltanatının (1797-1834) sonuna kadar İran tıbbı önemli bir etkiye sahip olmamış ve geçmişteki gibi önemli bilim insanları ortaya çıkmamıştır. Feth Ali Şah döneminde (Kaçar saltanatı) yabancı hekimlerin İran'a seyahat etmeye başlaması, veliaht Abbas Mirza'nın Avrupa'ya tahsil için gençleri göndermesi, ülkede modern Avrupa tıbbının etkisine yol açmıştır. Hatta bu kimselerden biri olan Mirza Baba Efşar, Avrupa tarzı tıp biliminin İran'daki kurucularından biri olarak İran tıp okulunda yeni bir tıp

¹⁵⁸ Necmabadi, Mahmud, Tarih-i Tıbb Der İran Pes Ez İslam, (3.Basım), Tahran Üniversitesi Yayınları, Tahran 1397 HŞ., s.34.

¹⁵⁹ Altungök, A., C. Bilici, "Sâsânîler Dönemi Tıbbı", Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2018/1, ss.190-266, s.251-252.

¹⁶⁰ Tıbb-ı İslamî ifadesi, İslam'ın kabul edildiği yerlerde tıp bilimine dair yapılan çalışmalar ve gelişmeler anlamındadır.

¹⁶¹ Necmabadi, 1397 HŞ., s.1 ve 764-765.

¹⁶² Altungök, A., C. Bilici, 2018, s.249.

¹⁶³ Alicanî, M., "Mururi Ber Tarikhçeyi Tıbb Der İran, Ba Tekid Ber Dureyi Kaçar", Tıbb ve Tezkiye 1396 Necmabadi, Mahmud, Tarih-i Tıbb Der İran Pes Ez İslam, (3.Basım), Tahran Üniversitesi Yayınları, Tahran 1397 HŞ./21 (1), ss.57-64, s.58.

¹⁶⁴ Necmabadi, 1397 HŞ., s.6.

yöntemini tanıtmaya çalışmıştır. Kaçar döneminde ve özellikle Nasreddin Şah döneminde, Emir Kebir'in himayesinde Dar'ul Fünun'un kurulmasıyla modern tıp yavaş yavaş İran'a yerleşmiştir. Birçok Avrupalı doktor İran'a gelmiş ve İranlılar da modern tıp okumak için Avrupa'ya gitmiştir.¹⁶⁵ Bu dönemde, tıp, cerrahi ve eczacılığa dair yeni bakış açıları edinilmiştir. Sarayda yabancı hekimlerin bulunması, harem ehlinin bu hekimler tarafından tedavi edilmeye başlanması, aşılama çalışmaları, yabancı okulların açılması, yabancı doktorlar ve İranlı öğrenciler tarafından bırakılan yazılı eserler, Hristiyan misyonerlerce ülkenin farklı şehirlerinde hastanelerin inşa edilmesi gibi faaliyetler modern tıbbın İran'a nüfuz edişinde önemli rol oynamıştır.¹⁶⁶ Bu gelişmeler Kaçar dönemini İran'ın antik tıptan modern tıba geçişinde bir dönüm noktası haline getirmiştir. Zira İran'da siyasi ve sosyal değişimin yoğun yaşandığı Kaçar döneminde, İran'ın belli bir sınıfı modern olabilmek için batı teknolojisini tamamen kabul etmiş ve modern tıp da bu dönemde popüler hale gelmiştir.¹⁶⁷ Siyasal, sosyal ve kültürel bağlamlar, İran insanını modern tıp alanındaki değişiklikleri kabul etmeye yöneltmiştir. Bu noktada modern teknolojinin insan sağlığı ve hayatı üzerindeki etki ve faydalarının halk tarafından görülmüş olması da önemlidir. Başlangıçta modern ve geleneksel tıp karşı karşıya geldiği için halk tarafından pek çok kere tıbbi uygulamalara mukavemet gösterilmiş olsa da zamanla sağlık ve tedavi alanında insanların bilinç ve davranışlarındaki değişiklikler, tarihsel ve toplumsal gerekliliklere göre kademeli olarak -siyasi otoritelerce ikna da edilerek-, dünyanın güncel gerçeklerine ve Avrupa'nın tıbbi ilerlemelerine uyum sağlamıştır.

İran'da medikal tıba geçiş süreci, kimi çevreler tarafından her ne kadar modern bilime kavuşma düşünceleriyle olumlu karşılanırsa da bu bilinçli bir süreç değil, tahmin edildiği üzere duraklamanın ve gafletin neticesiydi. Çünkü onların bu tutumları, Avrupa'da yapılan çalışmaların karşısında nasıl bir tavır alınması gerektiğini bilememek

¹⁶⁵ Floor, W., *Selamet-i Mermom Der İran-ı Kaçar*, (Farsça'ya çev. Dr. İrec Nebipur), *Daneşgah-i Ulum-i Pezeşki-yi Buşehr Yayınları*, Buşehr 1387 HŞ., s. 217-218.

¹⁶⁶ Qahremaniasl, V., vd., "Analyzing the Development of Modern Medicine in Qajar Era according to Diffusion Theory", *Journal of Historical Researches*, 2018/10 (4), ss.79-97, s.91-93.

¹⁶⁷ Floor, 1387 HŞ., s.138.

ve olduğu gibi kabullenmekten kaynaklanıyordu.¹⁶⁸ Hatta bu süreçte Kaçar şahlarının olumsuz tutumu, Geleneksel İran Tıbbı'nın ülkede yasaklanması ile sonuçlanmıştı.

Günümüzde İran'da Tıp, pek çok ülkede olduğu gibi, üniversiteye giriş sınavını yüksek puanla kazanıp Modern Tıp anlayışının hâkim olduğu fakültelerde eğitim almak ve daha sonra alanında uzmanlaşma yoluna giderek hastanelerde veya kliniklerde hizmet vermek şeklinde yürütülmektedir. Hali hazırda İran'da tıp üzerine yapılan araştırmalar, son teknolojilerin titizlikle takip edildiğini, fakültelerdeki ders kitaplarının bilhassa Batıdaki en muteber kitaplardan seçildiğini bize göstermektedir. Bunun yanı sıra halkın içinde ata yadigârı tıbbi bilgiler de oldukça baskındır. Geleneksel tıp denildiğinde İran, özellikle kadim medeniyetlere ev sahipliği yapması bakımından dikkat çeken bir konumdadır. Pek çok yerde İran'ın geleneksel tıbbıyla ilgili bilgilerle karşılaşmak mümkündür. Ayrıca Geleneksel İran Tıbbı eğitimi, uzmanları tarafından kurs eğitimleri formunda genel bilgileri içerecek şekilde kurlar halinde verilmektedir. Halkın bu kadim öğretilere olan ilgisi, devlet tarafından resmi bir boyuta taşınma ve kontrol altında tutulma gerekliliğini oluşturmuştur. Bu sebeple Geleneksel İran Tıbbı eğitimi, Tıp Fakültesi eğitimi sonrası uzmanlık alanı olarak da seçilebilmektedir. Halkın nazarında bu geleneksel bilgiler pek kıymetlidir. Örneğin; soğuk tabiatlı bir yiyeceğin yanında dengelemesi açısından sıcak tabiatlı bir yiyecek tüketilir. Sıcak tabiatlı olarak bilinen Safran bitkisi İran'da oldukça yaygındır ve soğuk tabiatlı bir yiyeceği dengelemek için kullanılanlar arasındadır. Mesela, safranlı dondurma, safranlı pilav, safranlı şerbetler buna örnektir. Yemek öğünlerinde, pişirilen yiyeceklerde bu ölçülere dikkat edilir. Hazır (*fast-food*) yiyecekler, gençler tarafından cazip görülse de geleneksel yemeklerin yeri İran insanı nezdinde ayrı bir önem taşır. Bunun nedenleri arasında, genel olarak İran insanının kendi geleneklerine sıkı sıkıya bağlı olması sayılabilir.

İran tıbbının başlı başına bir ekol, orijinal ifade ile “mektep” sayılabileceğini savunan pek çok çalışma vardır. Bu çalışmalarda, tarihi kaynaklar göz önünde tutularak İran tıbbının, Hint ve Çin tıbbı gibi ayrı bir ekol sayılması gerektiğinin, kendine ait felsefi bir alt yapısının ve tarihinin olduğunun altı çizilmektedir.¹⁶⁹ Bu anlamda İran tıp geleneği,

¹⁶⁸ Akhavan, M. A., Aşınayî Ba Usul ve Mebanî-yi Tıbb-ı İslamî, Vela-i Muntezir Yayınları, Kum 1396 HŞ., s.49-52.

¹⁶⁹ Bkz. HosseinHashemi, Z., vd., “Analyzing the characteristics of the school of Persian medicine”, *jiitm*, 2020/10 (4), ss.363-378.

çeşitli uygarlıkları içinde barındırmış bir tarihi arka plandan geldiği için her zaman bilim ve tıp alanında dünyanın farklı yerlerine tesir etmiş olan birkaç geleneksel tıp okulundan birisidir. İran tıbbı, “*Tıbb-ı sünnetî*” terimiyle ifade edilmektedir. Bu ifade, geleneksel tıp anlamına gelmektedir. Peygamber (s.a.v.) sünneti ile tıbbı birebir ilişkili görenler *Tıbb-ı Nebevi* kavramını kullanırken, tıbbın kaynağını vahye dayandıranlar ise “*Tıbb-ı İslamî*” terimini kullanırlar. Tıbb-ı İslamî’yi savunan kimseler, geleneksel tıp bilgilerini, tıbbi içerik taşıyan hadislerle birleştirirler. Hali hazırda bu bakış açısına karşı olan ilim insanları¹⁷⁰ mevcut olsa da Geleneksel İran Tıbbı veya İslam Tıbbı, İran insanının nezdinde başvurulacak ekollerden biri olarak görülmektedir. Ancak “*Tıbb-ı İslamî*” ifadesi, mahiyeti tam olarak belirlenememiş bir ifadedir. Zira kimileri tıbbı vahiy kaynaklı görerek yalnızca Müslüman hekimlerin çalışmalarını önemsemekte ve Modern tıba karşı içlerinde bir nefret duygusu barındırmaktadır. Fakat kimileri de tıbbın vahiy kaynaklı olmasıyla günümüze kadar gelen gelişmelerin çelişmesinin zorunlu olmayacağını düşünür. Çünkü bir ilim olması nedeniyle tıbbın ilahî kaynaklı olduğu düşünülebilir veya buna inanılabilir. Fakat günümüze kadar insan sağlığı hakkında edinilmiş tüm bilgileri bu ilahî ilime katkı sağlamış ve insan yararına kullanılmış olmaları hasebiyle bu tıba dahil edilebilir. Haliyle *Tıbb-ı İslamî* ifadesini kullanan kimselerin meramını bu yönüyle açıklaması gerekmektedir. Aksi halde *Tıbb-ı İslamî* tabiri, içeriği ifade etmede yetersiz kalacaktır.

Dünya Sağlık Örgütü tarafından yayınlanan bildiriye göre Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp bilimlerinin dünya ülkelerinde kullanılması önerilmiş, 2014’ten 2023’e kadar 10 yıllık bir strateji sunulmuştur.¹⁷¹ Bu programın hedeflerinden biri, geleneksel tıp uygulamalarının mevcut tıp hizmetleriyle birleştirilmesidir. Burada öne çıkan hedef hem modern tıbbın hem de tamamlayıcı diğer tıp ekollerinin anlaşılması, farklarının tanınması ve bunları birleştirecek bir tıp tahsilinin sağlanmasıdır. İran’da asgari 7 yıl süren modern tıp eğitimini tamamlayan bir doktor, uzmanlık alanı olarak 4 yıllık Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp uzmanlık eğitimini de seçebilmektedir. Geleneksel İran Tıbbı, modern tıp ve tamamlayıcı diğer tedavi yöntemleri birlikte ele alınarak, yetkili akademi üyelerinin

¹⁷⁰ Tahran Üniversitesi Tarih Profesörü Resul Caferiyan, kendisi ile yapılan bir söyleşide geleneksel tıbbi epistemolojik yöntemi açısından eleştirir ve ayrıca tıbbın kökeninin vahiy olmadığını ifade eder: <https://www.khabaronline.ir/news/1362279> (10.15.2022).

¹⁷¹ WHO traditional medicine strategy: 2014-2023: <https://www.who.int/publications/i/item/9789241506096Bu> (11.10.2022).

bu alanda çalışmalar yapması ve tıp fakültesi müfredatını yeniden oluşturmaya yönelik çalışmalar devam etmektedir. Müfredat probleminin çözümüne dair akademik çalışmalar da yapılmaktadır.¹⁷² Bu çalışmalara göre, daha donanımlı bir sağlık sistemi ve daha sağlıklı bir nesil için tıp tedavi yöntemlerinin, sağlık anlayışlarının en baştan titizlikle incelenmesi gerekir ve yeni yetişen bir doktorun rayiç tıbbın dışındaki sistemlere en azından aşına olması beklenir. Ancak bu amaçların gerçekleştirilebilmesi için bir tıp felsefesine ve sağlık vizyonuna dayanmak gerektiğinin farkında olan İranlı akademisyenlerin öne çıkardığı felsefesi Hikmetu'l-Müteâliye'ye dayalı tıp felsefesidir. Ancak bu konuda, kâmil anlamda bir sonuca henüz ulaşılabilmiş değildir.

2.2. Hikmetu'l-Müteâliye ve Tıp

Bütün alemler ve içindekiler belirli bir düzene sahiptir. Düzenin devamı için onlardan her birinin sıhhati ve diğer varlıklar tarafından doğru şekilde karşılık bulmaları önemlidir. Şöyle ki varlık derecesine göre eşya, hak ettiği muameleyi görmelidir. Bu muamele kimi zaman karmaşık görülebilir. Besin zinciri gereği bir canlının diğer bir canlıyı yemesi, düz bir bakışla vahşi görülebilir. Ancak varlıklar, kendilerine uygun olanı gerçekleştirmektedir. Varlık aleminde düşünce gücüyle öne çıkan, bildiğinin ve düşündüğünün farkında olan insan da tüm diğer varlıklar arasında kendi varlığının gereğini yapmak durumundadır. Onun yaşantısında sağlık ve hastalık, önemli yer tutan kavramlardır. Yaşamın “kalitesi” bir nevi bu ifadelerle anlam bulmaktadır. Sağlıklı olmak herkesçe istenilen, arzu edilen bir durumdur. Sağlık, kaybedilmesinden en çok korkulan şeydir ve ezbere bilinen şu sözlerin öznesidir: sağlık en büyük nimettir.

İstatistiklere bakıldığında dünya ülkelerinin, özellikle de gelişmiş ülkelerin sağlık harcamaları milyar dolarları bulmaktadır.¹⁷³ Sağlık bu yönüyle de pahalı bir ihtiyaç olarak görülmektedir. İhtiyaç tanımı tam da bu noktada ön plana çıkar. İnsanın yaşamını kaliteli olarak idame ettirebilmesi (yaşam kalitesini yükseltmesi) en başta bu ihtiyacı karşılayabilmesiyle ilgilidir. Halihazırda günümüz insanı, imkânı ölçüsünde gününün önemli bir bölümünü belli başlı eylemlere ayırmaktadır. Bunların arasında diyetisyen ziyaretleri, spor salonlarına başvurma, doktor randevuları vs. bulunmaktadır. İnsanlar bu

¹⁷² Bkz. Mousavizadeh K., H. Ansari, “Complementary/ Alternative Medicine and medical education”, Payesh 2008/7 (4), ss.329-336.

¹⁷³ <https://www.who.int/publications/i/item/9789240051157> (10.17.2022).

yollarla daha sağlıklı olacaklarına inanmaktadırlar. Belki de vücut dengelerini korumak için ve iyi hissetmek için çeşitli yöntemlere başvurmak zorunda olduklarını düşünmektedirler. Ancak sağlık, çoğu zaman bir problemle karşılaştıklarında gündeme gelmektedir. Çünkü sağlıkla ilgili her türlü problem önemlidir; dikkat edilmesi gerekir. Dikkat etmeyen kınanmaktadır. En çok da kaybedilince değeri anlaşılır ve sağlık hep olması istenen şeydir: “sağlık olsun!” ifadesinde olduğu gibi. Bir filmde, bir dizide bu mesajı bize veren sahneleri mutlaka izler, günlük hayatta da tecrübe ederiz. Bir kimsede anlık bir baş dönmesi olduğunda hemen hastaneye gidilmesi gereklidir. Tansiyon düşerse, mide bulanırsa, baş ağrısı olursa, bunlar bir işaret olarak kabul edilip ortada daha büyük sağlık problemleri var demektir. Kısacası sağlığın ne kadar önemli olduğu hemen her yerde vurgulanmaktadır. Tüm bu tecrübeler, bize sağlığın insan fitratınca önemsendiğini, istenildiğini, kaybedilmekten korkulduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

Sağlık algısı, günümüz insanının nezdinde, beraberinde dış görünümü de içine alan bir kavram olmuştur. Örneğin sağlıklı gülüş, sadece diş sağlığı anlamına gelmez. Aynı zamanda estetik bir gülüş de gereklidir. İyi hissetmek, iyi görünmekle; bu da toplum tarafından görülmesi istenmeyen kusurların (!) giderilmesi veya görünürlüğünün azaltılmasıyla da ilişkili olmuştur. Bu durum bize, sağlık üzerinden yapılan tüketimin hangi boyutlara vardığını göstermektedir. Ayrıca hastalık olarak görülen şeyler sadece cisimsel bir varlığa ilişkin görülmekte, aynı zamanda ruhunun da olduğu hatırlanan varlığın psikolojik terapiler görmesi ve daima (!) kendini iyi hissetmesi¹⁷⁴ beklenmekte veya istenmektedir. Her biri kendi içinde bir sorun bulunduran bu anlayışlar gerçek olmayan hastalıkların da oluşturulmasına¹⁷⁵ ve buradan birden çok tüketim kapısının açılmasına neden olmuş olmaktadır. Tam da bu noktada bir şeyin hakiki mi yoksa hakikat elbisesine büründüğünü iddia eden mecazi bir şey mi olduğunu teşhis etmek felsefe ve hikmetin gereğidir.¹⁷⁶ Gerçek olmayan ama kendisine gerçekmiş gibi muamele edilen hastalıkların, sorunların arasında akli düşünme özelliğiyle felsefe, teşhis edebilmeyi sağlaması bakımından insan hayatına en hassas noktalarda dahi dokunmakta ve ona

¹⁷⁴ Postmodern dönemde acı çekmek, artık insanın varoluşunun bir parçası olmaktan çıkmış, onun varlığı sadece mutlu olmak ve haz almakla ilişkilendirilmiştir. Sayar, K., *Terapi Kültürel Bir Eleştiri*, (5. Basım), Timaş Yayınları, İstanbul 2014, s.230.

¹⁷⁵ “Medikalizasyon, tıp dışı durumların tıbbi terimlerle tanımlanarak tıbbın müdahale alanına dahil edilişi ve böylelikle, bu durumların tıbbi yöntemlerle teşhis ve tedavisinin gündeme gelişi olarak açıklanabilir.” Ertin, Hakan, *Modern Tıp ve Etik 1*, Betim Yayınları, İstanbul 2020, s.9.

¹⁷⁶ Tabatabâi, 2009, s.5-6.

gerçeği araması yolunda çeşitli çıkarımlar sunmaktadır. İşte tıp felsefesi, bu yönüyle tıbbı yönlendiren bir güce sahiptir. Ancak felsefe tarihinden biliyoruz ki felsefe değil, felsefeler vardır. Şayet bir tıp felsefesi kurulacak ise bunun hangi felsefe üzerine kurulacağı rasyonel bir şekilde teklif edilmesi ve onun bahse konu olan sağlık konusunu tutarlı bir şekilde temellendirmesi beklenir.

Hikmetu'l-Müteâliye, temelini vücûd üzerine, özellikle de vücûdun tek bir hakikat oluşu üzerine kurmakla varlık ile tanınan her mevcuda bu bakış açısıyla yaklaşmayı öğütlemekte ve bu yaklaşımı rasyonel bir şekilde ifade etmektedir. Bu felsefede, varlığın tek bir hakikat olduğu ve bunun tüm varlık aleminde nasıl cari olduğu ifade edilmektedir. Hikmet, varlıkların adalet ilkesi gereği, kendi layık oldukları şekilde olmalarını hedeflediğine göre, her tabii varlığın hakikati, kendisine has olan fitratı olacaktır. Bu nedenle her varlık fitratının gereğini yapmaktadır. Ağaç, ağaçtır ve dağ, dağdır. Cansızdan canlıya her bir varlık kendi hareketini bu fitrat üzere idame ettirmektedir. Zira her şey O'na (*vücûd-u mahz*) dönecektir. Rab tarafından hareketi anne karnında başlayarak canlandırılan insanın en temel konularından birinin sağlık olduğu gerçeği apaçıktır. Sağlık (*sıhhat, selamet*), insanın cevheri hareketinin istenilen düzeyde ilerleyebilmesi ve onun kemali için en başta sahip olması gereken şeydir. Aslında tüm tabii varlıkların hakikati sağlıktır. Bir bitkinin sararıp solması, bir hayvanın doğal işleyen sürecin aksine rahatsızlıklara maruz kalması gibi her doğal canlı, bir sağlık profiline sahiptir. Yine doğal bir varlık olarak insanın hakikati nedir diye sorulduğunda bu soruya cevap olarak: "sağlıktır" denilir. Burada "hakikat" ifadesiyle anlatılmak istenen, insanın varlığını gerçekleştirme -kemâle doğru ilerleme- hedefiyle var olduğu/var edildiği dünyada, her şeyden önce bu yolculuğun sağlam zeminini oluşturması açısından sahip olması gereken temel özelliğın sağlık olduğudur. İnsan tüm doğal canlılar arasında bizzat sağlığı üzerinde düşünebilen bir varlıktır. Zira insan, aklî bir nefse sahiptir. Onun hareketi, tekamüle dayalı olduğundan bu hareketi en istenilecek şekilde ilerletebilmesi için her açıdan iyi olmaya ihtiyaç duyacaktır. Bir diğer ifadeyle, insan-ı kâmil yolundaki insan için elzem olan bu mesele,¹⁷⁷ her açıdan tüm yönleriyle sıhhat anlamını içermektedir. Ayrıca sıhhatten kasıt

¹⁷⁷ Murtaza Mutahhari, Hikmetu'l Müteâliye ekolünün takipçilerinden biri olarak, İnsan-ı Kâmil adlı eserinde, insan sağlığının önemine değinir ve İslam'ın insana bir bütün olarak baktığını, insanın evvela selamette (sıhhatli) olması gerektiğini ve çeşitli nedenlerden ötürü sıhhatini kaybeden kimsenin bu sıhhati elde etmeye çalışması gerektiğini söyler. Bkz. Mutahhari, M., İnsan-ı Kâmil, (çev. İsmail Bendiderya), (2. Basım), Kevser Yayınları, İstanbul 2014B, s. 30-31.

hem bedenem hem de ruhen sağlıklı olmaktır. O halde hastalıktan önce sağlık ve sıhhatin ne olduğunun bilinmesi, tıp felsefesi açısından önceliklidir. Nitekim koruyucu sağlık hizmetlerinin sağlık sistemindeki önceliği buradan kaynaklanmaktadır. Öyleyse bir tıp felsefesi, öncelikle insanların hastalanmaması için nasıl yaşaması gerektiğine dair bir varlık dengesini oluşturmak durumundadır. İşte Hikmetu'l-Müteâliye'nin bu ontolojik zeminine bir tıp felsefesi inşa edilebilir.

Hikmet (حکمه), Kur'an'ın önemli kavramlarından biri olup, ilim ve akılla hakka isabet etmek anlamına gelmektedir.¹⁷⁸ İlahi hikmet, Allah'ın tüm eşyayı bilmesi ve onu en iyi ve sağlam (*muhkem*) şekilde yaratmasıdır. İnsanlardaki hikmet ise, onların eşyayı tanımaları ve hayırlı işler yapmalarıdır.¹⁷⁹ Nitekim hikmetli olmak, bilgiyle fiillerin uyumlu olmasını gerektirmektedir. Bütün olarak hikmet, ilahî vahiy dışında bütün peygamberlere verilmiş pratik bilgi kaynağı da sayılabilir.¹⁸⁰ Nitekim peygamberlerin gönderiliş amaçlarından biri de insanlara kitabın yanında hikmetin de öğretilmesidir.¹⁸¹ Öğretilen bir şey olması hasebiyle de bir ilimdir. Allah bu ilmi çokça övmüş, her kime hikmet verilmişse ona çokça hayır verildiğini söylemiştir.¹⁸² Her ilmin bir konusu vardır. Örneğin tıbbın konusu, insanın sıhhat, hastalık ve diğer durumlarını içermektedir. Hikmetin konusu ise vücûddur. Diğer ilimler, mevcuda (var olması bakımından varlığa) halleri, durumları, sıfatları nedeniyle arız olmaktadır ki bunların hiçbiri mutlak vücûda arız olmamaktadır.¹⁸³ Eşyanın hakikatine dair edinilecek bilgi, aynı zamanda onların varlığının hikmetine erişmek anlamına da gelmektedir.¹⁸⁴ Zira alemdeki her şey, ilahî hikmete dayanmakta ve içinde ilahî sırrı taşımaktadır.¹⁸⁵ Bu anlayıştan yola çıkarak hikmetin her şeyi kapsadığını ve her alana dair gerçekliğe işaret eden kolları olduğu gerçeği karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Sadrâ'nın aşkın (*teâli*) olan hikmet anlayışında sergilediği tutum da bu nedenle bütünseldir. O, oluşturduğu düşünce ekolüne "*el-Hikmetu'l-Müteâliye (Aşkın Hikmet)*" adını vermiştir. Ona göre her şey vücûd ile anlaşılır

¹⁷⁸ İsfahani, Ragıp, Müfredat, (çev. Prof. Abdülbaki Güneş, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yolcu), Çıra Yayınevi, İstanbul 2010, s.300.

¹⁷⁹ İsfahani, 2010, s.301.

¹⁸⁰ Önal, M., "İslam Hikmet Anlayışına Dayalı Bir Tıp Felsefesi Önerisi", F L S F / Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Dergisi, 2007/0 (3), ss.145-154, s.149.

¹⁸¹ Al-i İmran suresi, 164. ayet.

¹⁸² Bakara suresi, 269. ayet.

¹⁸³ Molla Sadrâ, 1375 HŞ., s.19.

¹⁸⁴ "İlmin örtüsü hikmet ile açılır. Hz. Ali" Muhammed Temîmî Amedî, Gurerû'l Hikem ve Dûrerû'l Kelim, (çev. Kadri Çelik), Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2018, s.212.

¹⁸⁵ Molla Sadrâ, 2018, s.47.

ve bilinir.¹⁸⁶ Bu nedenle bilinebilecek her şey ile ilgili en sağlam bilgi, hikmet ile mümkündür. Böylece eşyaya dair ilimler arasında analiz yapılması bakımından ayırım yapmak mümkün olsa da bu ayırım bir hakikat değildir ve Sadrâ, parçalama tutumunun karşısında birliği keşfedici bir tavır sergilemektedir.

Genel olarak varlığı var olması bakımından inceleyen felsefede, varlığa dair herhangi bir şeyin bu bütünlükten ayrı değerlendirilmesi problemdir. Böylece varlığın en temeline inmeye çalışan felsefe, mantıksal olarak o şeylerin anlamlandırılmasını sağlamaya çalışmalıdır. Her şeyde geçerli olan bu durum, şeylerin hakiki mi yoksa mecazi mi olduklarını anlamaya da yardımcı olacaktır.¹⁸⁷ Ancak bu noktada, ontoloji yanında epistemolojiye de ihtiyaç duyulmaktadır. Nitekim varlığın var olması açısından değerlendirilmesinin yanında nasıl bilinebileceği hususu, yani bilgi felsefesi gündeme gelmektedir. Bir felsefeyi üzerine inşa edeceğimiz düşüncenin bu ontolojik ve epistemolojik zemini yanında bir de insan görüşüne ve değer anlayışına bakmak gerekir. Yani her tıbbi bakış açısı, belli felsefi ön kabuller ile oluşmaktadır. Geçmişte tıbbın felsefen ayrı düşmeyişi de bunu kanıtlamaktadır. Bu anlamda Hikmetü'l-Müteâliye'ye dayalı bir tıp felsefesi de onun varlık, bilgi ve değer anlayışı üzerine kurulacaktır. Zannedildiği gibi halihazırda tıp, felsefeden ayrı düşmüş veya yoksun değildir. Çünkü modernitede, varlığa, bilgiye, canlıya ve insana nasıl bakılıyorsa, modern tıp da ister istemez tıp ilmini bu bakış üzerine inşa etmiştir. Genel anlamda bugünkü tıp anlayışı, çağdaş felsefelerin bir ürünüdür.

İnsan tasavvuru, ilim dünyasının her bir kolu için önem arz etmektedir. Bu önem, tıp gibi insanla zati itibariyle ilgilenen bir alan için oldukça fazladır. Zira insan, insan olması bakımından tıbbi ilgilendirir. Bu nedenle tıbbın insan tasavvuru, insanı tanımlama şekli onun bütün yaşamına etki etmektedir. Sadrâ'ya göre insan, cismanî bir beden ve aklı nefsi cevherlerinin birlikteliğidir.¹⁸⁸ Onun felsefesinde nefis, insanın bizatihi kendisidir. Tüm yönleriyle birlikte insanı ifade etmektedir. Bu noktada nefsin mahiyeti önemli olmaktadır. Müteallih filozofların ve klasik hekimlerin nezdinde nefis, dört elementin zübdesi ve tabiatların en safi olarak tanımlanır.¹⁸⁹ Dört unsurdan meydana gelen mizaçlar,

¹⁸⁶ Molla Sadrâ, 1375 HŞ., s.7.

¹⁸⁷ Tabatabâi, 2009, s.5-6.

¹⁸⁸ Molla Sadrâ, 2022, s.93.

¹⁸⁹ A.g.e., s.70.

nefsin ayn'ı olarak farz edilir. Ancak Sadrâ'ya göre mizaçlar nefse ait keyfiyetlerdir.¹⁹⁰ Nefs ister bileşik maddeye (*madde-i mürekkeb*) isterse tekil bir maddeye (*madde-i müfred*) bağlı olsun, mizacî keyfiyetlerin ayn'ı olamaz. Zira bir şeyin koruyanı ve eğitene olan şeyin, onun aynısı olması imkansızdır.¹⁹¹ Yani nefis, insan bedenini oluşturduğu düşünülen mizaçları (unsurların karışımı) kendisinde barındıran ama onların yöneticisi olan şeydir. Klasik hekimlerin nezdinde nefis, beden tarafından yüklenilir, yani beden nefsi taşır. Ama Sadrâ, yöneten ve yönetilen manası gereği bedenin yük, nefsin ise yüklenen olduğunu söylemektedir.¹⁹² Bu söylem, nefislerin ilahî yolda birer yolcu oldukları ve bu yolculukta bedenlerinin binek olduğu anlamıyla çelişmemektedir. Zira binici olarak nefis, bineğini korur ve eğitir. Yani binek olan beden, nefis tarafından eğitilmekte ve korunmakta ve yönlendirilmektedir. Bu da kendisini taşıyan bedene karşı sorumluluğu olduğunu göstermektedir. Onu kemal yolculuğunda hareketini aksatmayacak şekilde eğitmeli ve yönlendirmelidir. Onun sıhhatini düşünmeli, zararına ve yararına olan şeyleri öğrenmeli ve buna göre davranmalıdır. Nefis, cismani olarak başladığı yolculuğu ruhaniyeti ile sürdürür. Onun bekası da ruhaniyeti iledir.

Nefsin ruh ve beden denen iki ayrı boyutu, onun varlığında birliktedir. İkisi aynı cevherin farklı dereceleri olması bakımından kavram olarak ayrılabilse de aslında bir varlıkta birliktedir. Sadrâ'nın bu birliktelik görüşü, tıp felsefesi açısından ciddi bir açılım sağlamaktadır. İlk olarak, modern tıbbın insan tasavvuruna itiraz etmektedir. Zira modern tıpta insan, kartezyen felsefenin etkisiyle parçalara ayrılmaktadır. Bu ayrılmanın sonucunda, insanın her bir parçası bütünü oluşturduğu karaktere bakılmaksızın ayrı ayrı değerlendirilmekte ve tedavi edilmektedir. Her bir organın kendisine has durumu söz konusu iken, diğer organlarla ve nefsin bütünüyle olan uyumu gözden kaçmaktadır. Bu durum, insanın gerçek sıhate kavuşamamasına ve tedavisine kalkışılan organ dışında kalan diğer organların zarar görebilmesine yol açmaktadır. Hikmet ise, nefsin bütünüyle iyi olmasını hedeflemektedir. Ruh-beden birliğinin dolaylı olarak diğer bir açılımı, ruhta veya bedende hasıl olan rahatsızlıkların etkileşim içinde oldukları fikridir.¹⁹³ Fiziksel hastalıkların stres veya başka ruhsal durumlardan kaynaklandığını ifade eden güncel tıbbi

¹⁹⁰ Molla Sadrâ, Esfar (Sefer-i Evvel, Ez Halk Be Hakk Merhale-yi Evvel: Vücûd), s.18.

¹⁹¹ Molla Sadrâ, Esfar (Sefer-i Çeharrom, Ez Halk Be Halk Bab-ı Evvel: Ahkam-ı Nefs), (Farsça'ya çev. Muhammed Hacevî), (2. Basım), Mevla Yayınları, Tahran 1383 HŞ., s.25-26.

¹⁹² Molla Sadrâ, 2022, s.70.

¹⁹³ Bkz. Güleç, H., vd., "Depresyonda bedensel belirtiler", Türk Psikiyatri Dergisi, 2005/16 (2), ss.90-96.

veriler bulunmaktadır.¹⁹⁴ Bu konunun her ne kadar bilimsel çerçevede araştırmaları yapılmış ve yapılıyor olsa da felsefi bir temellendirme yapmak gerekmektedir. Yani ruhsal rahatsızlıklar ile bedensel rahatsızlıkların felsefi anlamda nasıl bir etkileşim içinde oldukları ifade edilmelidir. Ancak modern tıp gibi önce rahatsızlıklara yönelmeden aynı şeyin tersi de düşünölmelidir. Yani ruhsal iyilikler, fiziki iyiliklere neden olabilmekte, fiziki sağlık da ruhsal sağlığa etki etmektedir. Nefs, tüm bunları sahip olduğu kuvvelerle idrak etmektedir. Ayrıca kuvveleri ve melekeleri arasında derecelenme durumu vardır. Tüm bu kuvveler vücüd ile birleşmektedir. İbni Sina'ya tabi olarak Molla Sadrâ, nefsanî kuvveleri nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere üçe ayırır.¹⁹⁵ Nebatî nefis, beslenme (*ğaziyye*), büyüme (*namiyye*), ve üreme (*muvelide*) kuvvelerini taşıması bakımından organik cismin ilk yetkinliği iken hayvanî nefis, tikel olguları idrak etmesi ve iradi hareketlerin kaynağı olması bakımından cismin ilk yetkinliği olma özelliğini taşır.¹⁹⁶ Dolayısıyla hayvanî nefsin kuvveleri, muharrike ve müdrikdir (*idrak*). Muharrike ya hareketin meydana gelmesi için gerekli isteği oluşturan bâise'dir ya da bir etken olduğu için muharrik faildir. Bâisenin anlamı, onun ereksel (*ğaiyye*) bir neden olmasındandır ki o dört neden olarak bilinenlerin en soylusudur.¹⁹⁷ Ona aynı zamanda "şevkî kuvvesi" de denilmekte olup hayali kuvve ile bağlantılıdır. Hayal kuvvesi ile içinde arzu edilen veya ondan kaçınılan bir görüntü çizilirse diğer bir muharrik kuvve, harekete neden olmaktadır. Bâise kuvvesinin iki kolu vardır, ilki şehvet kuvvesidir. Bu kuvve, faydalanmak ya da haz almak için hayalde suretlerin oluşmasıyla nefsi harekete sevk etmektedir.¹⁹⁸ Bâise kuvvesinin diğer kolu ise bir şeyin tehdit oluşturduğu veya zararlı olduğu düşüncesiyle onu savuşturmak için harekete geçiren öfke (*gadabiyye*) kuvvesidir. Muharrik fail, tüm sinir ve kaslarla yayılmış olduğundan organların hareket etmesini sağlar.¹⁹⁹ Bu kuvve sebebiyle organlara bağlı tendonlar, kas ve bağlar gevşeyip uzar ve beden çeşitli şekillerde hareket edebilir.²⁰⁰

¹⁹⁴ Bkz. Segerstrom S. C., D. B. O'Connor, "Stress, health and illness: Four challenges for the future" *Psychology & Health*, 2012/27 (2), ss.128-140; Massoglia, M., "Incarceration as Exposure: The Prison, Infectious Disease, and Other Stress-Related Illnesses", *Journal of Health and Social Behavior*, 2008/49 (1), ss.56-71; Akgün, D., *Kapitalizm Hasta Eder Toplumcu Tıp*, Nota Bene Yayınları, Ankara 2014, s.35-38.

¹⁹⁵ Molla Sadrâ, 1981, c.8, s.53.

¹⁹⁶ A.g.e.

¹⁹⁷ A.g.e.

¹⁹⁸ A.g.e., s.55.

¹⁹⁹ Baran, S., *Molla Sadrâ'da Psikoloji (İlmü'n-Nefs)*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2021, s.51.

²⁰⁰ Molla Sadrâ, 1981, c.8, s.54-55.

Hayvanî kuvvelerden bir diğeri müdrike kuvvesidir. Dış idrak kuvveleri: Dokunma, tat alma, koku alma, işitme ve görme duyularıdır. İç idrak kuvveleri ise ortak duyu (*hiss-i müşterek*), hayal (*musavvira*), mutasarrife (hem tikel hem de tümel idrakler üzerinde tasarrufta bulunan)²⁰¹, vehim²⁰² ve hafızadır. Her kuvve kendisine uygun olan konumdadır. Nefsanî kuvvelerin sınıflandırılması, onlardan bazılarının diğerlerine göre ait oldukları öz kategorilerinden dolayı bir imtiyaza sahip olmasından dolayı değildir. Yani nebatî ve hayvanî nefsin takaddümü onların imtiyazından değil, insanî nefse hizmetleri açısındanadır.²⁰³ Buna göre nebatî nefis de hayvanî nefse hizmet etmektedir. Hayvanî nefsin kuvveleri de nefs-i natıkanın kuvvelerine hizmet etme durumundadır. İnsanî nefis, tümelleri kavrayabilme, bilebilmesiyle bilgisinden çıkarımlarda bulunabilme, iradesini düşünceye dayandırarak pratiğe dökebilme yetilerini taşımaktadır.²⁰⁴ Buna göre insanî nefsin (*nefs-i natıka*) kuvveleri, pratik akıl ve teorik akıldır. Pratik akılda, şeriat (ilahî kanunlara uyarak nefsin kendisini ıslah etmeye çalıştığı aşama), ferağat (nefsin herhangi bir bilgi aracı kullanmadan aklın doğrudan hükmettiği evveliyatı idrak ettiği ve nefsin tezkiye ile meşgul olduğu aşama), tezyin (nefsin ilmi suretler ve beğenilmiş sıfatlar aracılığıyla nurani kılındığı aşama) ve fenâ (nefsin ilahî dergah ile ittisal halinde olduğu ve idraki suretleri müşahede ettiği aşama) mertebeleri vardır.²⁰⁵ Teorik akıl ise heyulanî (her türlü suretten ari olup makul anlamları kabul etme potansiyeli taşıyan)²⁰⁶, bi'l meleke (zorunlu tasavvur ve tasdikleri idrak eden), bi'l fiil (nâtık nefsin birinci makul anlamların yardımı ile ikinci makul anlamları ve teorik meseleleri idrak ettiği aşama) ve müstefâd (nâtık nefsin, faal akılla olan ilişkisinden ötürü faal akılda bulunan suretleri bir kerede idrak ettiği, nihayi gayesi olan aşama) akılları içerir.²⁰⁷

²⁰¹ Baran, 2021, s.70.

²⁰² Dış idrak kuvveleriyle algılanan maddi cisimlerdeki maddi olmayan nitelikleri ve tikel manaları idrak eden kuvveye vehim denir. Baran, 2021, s.71.

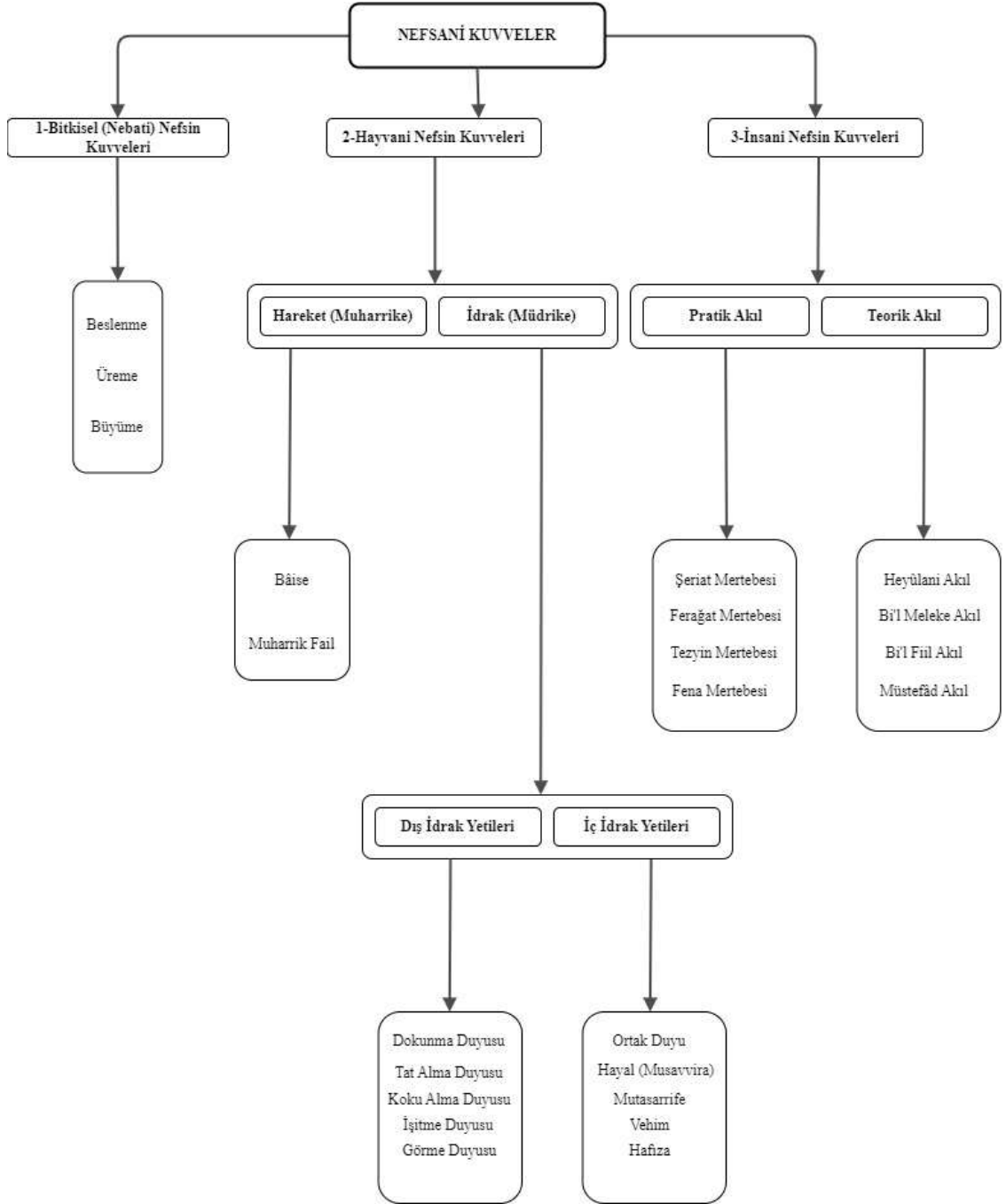
²⁰³ Molla Sadrâ, 1981, c.8, s.129.

²⁰⁴ Baran, 2021, s.47.

²⁰⁵ A.g.e., s.77-78.

²⁰⁶ A.g.e., s.80.

²⁰⁷ Molla Sadrâ, 1981, c.8, s.131; Baran, 2021, s.80-81.



Şekil 4: Nefsanî Kuvveler

Sadrâ'ya göre, nefis, kendi birliği ve bütünlüğü içinde bütün melekeleri (kuvveleri-yetenekleri) içermektedir: “*en-nefsu fi vahdetiha kulle'l kuva*”.²⁰⁸ İnsanın sahip olduğu tüm kuvve ve melekeler ona sonradan arız olmuş şeyler değildir, bilakis nefis bunların

²⁰⁸ Molla Sadrâ, Esfar (Sefer-i Çeharrom, Ez Halk Be Halk Bab-ı Evvel: Ahkam-ı Nefs), s.45; Molla Sadrâ, Tefsiru'l Kurâni'l Kerim, (2. Basım), Bidar Yayınları, Kum 1366 HŞ., s.43.

varlığının nedenidir²⁰⁹. İnsanlardaki veya hayvanlardaki nefis, kendi bedenine uygun olacak şekilde unsurların toplayıcısı, tertipleycisidir. Nefis, bedenin beslenmesini ve gelişimini sağlar. Beslenmesini sağlayarak kişiliğini, üremesini sağlayarak da türünü tamamlar; kemal bahşeder. Sağlığını korur, hastalığını bertaraf eder ve kendisi için uygun olan sağlıklı mizacı kazandırır, bozulması durumunda ise onu tekrardan geri döndürür. Nefsin kendi içinde bulunan kuvveleriyle gerçekleştirdiği bilincinde olsun ya da olmasın bu tasarruflar²¹⁰, onun kendi dengesini kurabilmesine yöneliktir.

Bir insana sıhhatli denilmesi, onun olabildiği kadar iyi halde olmasıyla ilişkilidir. “Şu kimse sağlıklıdır” önermesi sunulduğunda farz edilen ortalama sıhhat, bu önermeyi doğrulayabilmektedir. İnsan, sağlıklı olmayı dengeli olmakla ilişkilendirmektedir. Klasik tıpta (geleneksel tıp) varlığa dair derin bir görüş hâkim olduğu için gerçek sıhhat, mutedil-i hakiki mizaca sahip olan kimseye aittir. Fakat bu gerçek dengeli mizaç, insanların geneli için düşünülmediğinden dış alemde bulunmaz. Sadece farz edilebilir.²¹¹ Gerçek sıhhat, ancak kâmil insanda var olabilir. Yani tüm mevcutlar arasında eğer gerçek bir sıhhati (*mutedil-i hakiki*) farz etsek dahi -ki aklen bu imkân dahilindedir- bunu ancak kâmil insan doğrulayabilecektir. İnsanların geneli için yalnızca gerçek dengesiz mizaç (*nâmuteditil-i hakiki*) tasavvur edilebilir. Bu gerçek dengesiz mizacın da iki tür misdaktı vardır: farz edilen dengeli mizaç ve farz edilen dengesiz mizaç.²¹² Tıbbın hedefi, insanın farz edilen dengeli bir mizaca sahip olmasıdır. Bu bir beden için en uygun olan mizaçtır. Buradaki dengenin anlaşılması da kademeli olarak organlar, türler, insanlar, mizaçlar arası karşılaştırmalar yapılarak elde edilmektedir. Hikmetü'l-Müteâliye'ye göre, bir hakikat bütün alemlerde doğrudur ve varlık bir bütündür. Onun kategorize edilmesi, sadece bütünlüğe ait özellikleri anlamaya yardımcı olur. Fakat beden ayrı ayrı organları dışında bütünlük olarak da bir kimliğe sahiptir. Nitekim geleneksel tıpta her organın ayrı bir değerlendirilmesi yapılır. Mizaç açısından farklılıklar oluşabilir. Zira mizaçlar nefse ait

²⁰⁹ Molla Sadrâ, 1981, c.8, s.51.

²¹⁰ Molla Sadrâ, Esfar (Sefer-i Çeharrom, Ez Halk Be Halk Bab-ı Evvel: Ahkam-ı Nefs), (Farsça'ya çev. Muhammed Hacevî), (2. Basım), Mevla Yayınları, Tahran 1383 HŞ., s.45

²¹¹ Çağmini-Harezmi, Mahmud ibni Muhammed, Kanunçe Fi't-tıb, (çev. tas. İsmail Nazım), Tahran: el-Mei Yayınları 1390 HŞ., s.41-42.

²¹² Çağmini, 1390 HŞ., s.42.

keyfiyetlerdir.²¹³ Ancak bedene bütün olarak bakıldığında, organlar arası mizacın karşılaştırılması yapılarak bedenin genel mizacı anlaşılmalı çalışılır.

Genel anlamıyla denge, her şeyde her zaman tutturulmaya çalışılan ve bunun için daima tetikte olunan şeydir. Bunun bilincinde olan insan, her açıdan dengeli bir yaşam için mücadele etmektedir. İradesini, aklını, bilgisini, bütün olarak varlığını dengeli olmaya adanmıştır. Nefsin kendi üzerindeki tasarrufu, kendisini zati hedefine ulaştırmakla ilişkilidir. Aynı zamanda varlığının doğal bir getirisi, yani fitratıdır. Zira şeyler, ancak kendilerine uygun vazifeyi yerine getirirlerse ve en layık şekilde olurlarsa adalet sağlanacaktır. Yalnızca insan bedenine dikkat kesilse dahi onun kendi içinde belli bir düzeni taşıdığı rahatlıkla idrak edilebilir. Bu nedenle tıp, bozulan dengeye müdahale etmek durumunda kalmaktadır. Ancak hikmet geleneğine göre, bozulmadan önce adaletin öncelenmesi gerekmektedir. Yani her şey, kendisine uygun olan yerde bulunmalıdır. Bu yönüyle modern tıpta olduğu gibi Sadrâ'nın felsefesinden üretilen tıp felsefesinde de önleyici tıp öncelikli olacaktır. Böylece farz edilen denge durumu da elden geldiğince muhafaza edilmiş olacaktır. Koruyucu sağlık hizmeti tam da bu anlama gelmektedir. Eğer şeyler, kendilerine ait olan yerlerde bulunmuyor ve görevini yerine getirmiyorsa, sistemde bir aksaklık varsa, tabibin görevi nefsin tabiatına dışarıdan yardımcı olmaktır. Bu durum, devlette aile yönetiminde ve tıp sahasında aynı şekilde gerçekleşmektedir. Sosyal hayat normal seyrinde akıp gidiyorsa hukukun müdahalesine ve kolluk güçlerinin zor kullanmasına gerek yoktur. Aynı şekilde, insan sağlığı için dengeli bir akış ve iyi halde bulunma durumu devam ediyorsa tıbbi müdahaleye gerek yoktur. Bu hikmetli görüş, Hikmetu'l-Müteâliye'ye dayanan tıp felsefesince tıbbın sınırlarını çizmektedir. Çünkü hikmet, teorik ve pratik olan bütün unsurları birlikte ele alıp değerlendiren bir bilgi derecesidir. Tıp, yapılması ve yapılmaması gerekenleri belirlemeli, insanı tabii halinden uzaklaştırmaktan olabildiğince kaçınmalıdır ki onun bu işlevi genellikle önleyici tıp hizmetlerini doğurmuştur. Şayet önleyici tıp hizmetinden netice alınmazsa tedavi edici tıp da aynı yol ve yöntemi izlemelidir. Doğal olanı öncelemelidir. Öte yandan sürekli hareket halinde olan insanın aynı zamanda her an bu hareketten dolayı bozulan dengesini yeniden kurması gerekir. Bu, kişi varlığının bütünlüğü için kaçınılmazdır. Dengeyle ilgili yapılan fizyolojik tanımlamalar da mevcuttur. Örneğin, Walter Cannon, "*Homeostasis*

²¹³Molla Sadrâ, 1981, c.3, s.20.

(*Homeostaz*)” kavramını literatüre kazandırmıştır.²¹⁴ Ona göre, vücuttaki kararlı durumların çoğunu koruyan koordineli fizyolojik reaksiyonların oldukça karmaşık olduğu bilinmektedir ve bu durum canlı organizmaya o kadar özgüdür ki, bunun için özel bir terimin -homeostazın- kullanılması önerilmiştir.²¹⁵ Ancak kavram, organizma farkında olmadan otomatik işleyen ve bilinçli olmayan bir fizyolojik sisteme işaret etmektedir.²¹⁶ Yani, bu dengeleme bir düzen ve intizam içinde nefis tarafından yürütülmektedir. Ancak insan dış dünyada başka olup bitenlerle meşgul olduğundan bu dengelemeye her an odaklanamamaktadır. Fakat organizma kendi içinde neyi nasıl yapacağını ve dengeyi nasıl oluşturabileceğini iyi bilmektedir. Bu da nefse ait yönetici kuvvelerle gerçekleşmektedir. Homeostaz, Geleneksel İran Tıbbı’nda bahsedilen beden yönetici doğası ile işlevsel olarak büyük oranda uyuşmaktadır.²¹⁷

Hikmetu’l-Müteâliye, aklî nefse sahip olan insanın başlangıç noktasından kemale doğru ilerleyişinden bahsetmektedir. İnsanın cevheri hareketle sağladığı aşama kaydetme hali her an, tüm yönleriyle geçerlidir. Yani insanın bir önceki ânı ile bir sonraki ânı aynı değildir. İnsan her seferinde yeni bir hüviyet kazanmaktadır. Varoluşu yenilenmektedir. İşte bu süreçte bir tıp felsefesi olarak düşündüğümüz Hikmetu’l-Müteâliye, insana varoluşunun yenilendiğini ifade ederek her an yeni bir denge durumuyla baş başa kaldığını anlatmaktadır. Söz konusu felsefe, cevheri hareket ilkesiyle dengeye dair bir bilinç kazandırma işlevi görmektedir. Yunus Emre’nin meşhur dizesinde ifade ettiği gibi:

“Her dem yeni dirlikte,

Bizden kim usanası.”

Nefsin bütünüyle kendisine dair bir sorumluluk taşıdığı aşıkardır. Zira onun hareketi bilinçli bir harekettir. Yaşarken maddi manevi etkisi altında kaldığı her şey onun sağlığını etkilemektedir. Dengesini koruması için dengeli beslenmesi de gerekmektedir.

²¹⁴ Damasio, A., H. Damasio, “Exploring the concept of homeostasis and considering its implications for economics” Journal of Economic Behavior & Organization, 2016/126, ss.125-129, s.126.

²¹⁵ Cannon, W. B., “Organization for physiological homeostasis”, Physiological reviews, 1929/9 (3), ss.399-431, s.400.

²¹⁶ Gürsoy, İ., H. Ayyıldız, “Homeostaz ve Tüketici Davranışları: Kavramsal Bir İrdeleme” Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi, 2022/14 (1), 235-260, s.238.

²¹⁷ Nasri Roudsari S., vd., “Comparison of some concepts of administrative nature (Tabiyat) in Persian medicine with the immune system and homeostasis in modern medicine”, jiiim, 2021/11 (4), ss.353-368, s.354.

Nefsin, bedenine dair sorumlulukları arasında özellikle en çok belirgin olan bu beslenme konusu, canlılığını devam ettirmek için ihtiyaç duyduğu şeylerin başında gelmektedir. Beslenmeyle ilişkili olarak tıbbın dayanacağı nokta da burada açığa çıkmaktadır. Beden, maddi olması bakımından da her şeyi kabul edecek bir yapıya sahip değildir. Birtakım şeylerin kendisine iyi gelmediğini deneyimleyecek veya bilirkişi tarafından bu bilgiyi elde edecektir. Öyleyse insan, her şeyi yememeli ve tüketmemelidir.²¹⁸ İnsan bu anlamda içine her türlü şeyin koyulabileceği bir kutu olmaktan daha fazlasıdır. O tabiri caizse bir çöp kutusu değildir. Nefs, sahip olduğu tüm kuvveleriyle belli bir düzeni sağlarken dışarıdan karşılaştığı herhangi bir şeyi değil, kendisine uygun olanı ölçülü²¹⁹ bir şekilde kabullenecektir. Buna dair, İbn-i Sina ve Molla Sadrâ gibi öncü filozofların nefis ve beden düşüncelerine dayanarak yiyeceğin (*maddi*) insan bedenine ve ruhuna (*mücerred*) olan etkisini, vücuda giren besinin artık vücutla aynîleştiğini ele alan çalışmalar mevcuttur.²²⁰ Böylece insanın karşılaştığı şeyle yaptığı muamele önemli olmaktadır. Çünkü kendisine uygun olmayana aldığı vücutundaki sistem uyumsuzlukları ilan edecektir. Araştırmalar gösteriyor ki organ bağışi kabullenicileri, her ne kadar vücutlarına aldıkları organlarla hayatlarını sürdürabiliyor olsalar da vücut, uzun süre o organa uyum sağlamakla uğraşmaktadır.²²¹ Nakil olan bazı kimseler, bu uyum problemi yüzünden, hayatını kaybetmekte ya da yeni organlarıyla yaşamakta ama aynı zamanda ciddi uyum sorunlarıyla da karşılaşmaktadır. Ömürleri boyunca ilaç kullanmak zorunda kalmaları bu uyum sürecinde içinde bulunduğu vaziyetlerden sadece biridir. Bu demek oluyor ki insan kendisine yabancı olan her şeyle evvela uyum sağlamaya çalışmakta ve uyumun sürdürülebilmesi için de fazladan çaba harcamak durumundadır. Genel olarak insanların doğal olmayan şeylere, olaylara adapte olması fitratları gereği zordur. Örneğin, doğal olmayan bir yolla (dışarıdan bir müdahale ile kasıtlı bir şekilde gerçekleştirilen, insan öldürme, tecavüz vb.) meydana gelen travmaların, doğal afetlerden ötürü oluşan

²¹⁸ Bakara suresi, 168. ayet: “Ey insanlar, Yeryüzündeki helal ve temiz olan şeylerden yiyin.”

²¹⁹ İffet, bedensel hazların ölçülü ve doğru şekilde giderilmesine işaret eden bir fazilettir. İki türüdür: karnın iffeti ve fecrin iffeti.

²²⁰ Bkz. Karami, M., Tahlil-i Mebani Felsefi- Hikemi Tağziye Der Tıbb-ı Sünneti İnan ve İslam (Suretbendi-yi Yek Kıyas Ba Tekid Ber Ara-i İbni Sina ve Molla Sadrâ), Sevvomin Konferans Milli Mutaleat Meyanreşteî, Ulum-u Dini ve Hovzevî, Tahran 1399 HŞ., <<https://civilica.com/doc/1196833>> (20.08.2022).

²²¹ Bkz. Rainer, Jackson P. vd., “Psychological and psychosocial aspects of the solid organ transplant experience—A practice review”, Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training, 2010/47 (3), ss.403-412.

travmalara göre insanın yaşama dair temel varsayımlarını²²² daha olumsuz etkilediği bilinmektedir.²²³ Bu tecrübelerin açığa çıkardığı en önemli şey, insanın kendiliğinden doğal ve doğal olmayı ayırt edebilmesidir.

İnsan, bilinçli tercih yapabilen bir varlıktır. Kendisine dair taşıdığı bu sorumluluğun bir gereği olarak, ona zarar verecek şeyleri varlığına kabul etmemeli, yararına olacak şeylerden de ölçülü bir şekilde istifade etmelidir. Buradaki ölçü, kendi kapasitesini (varlık derecesini) arttırması ile ilişkilidir. Bu, onun için gayet açık olan bir hedeftir. “Bazı şeyler, insan ruhu için yararlıdır.” “Bazı şeyler insan bedeni için yararlıdır” gibi önermeler, şeylerin insan üzerindeki özel etkileri açısından kategorize edilmesini sağlasa da ikiliğe neden olabilmektedir. Gerçekte ise ikilik yoktur. Hikmetu’l-Müteâliye’ye dayalı bir tıp felsefesi açısından diğer bir açılım da budur. Nefs, kendi cevherine ait iki boyutun birlikteliğinden ötürü, iyi ve kötü olanı da birlikte idrak etmekte ve etkisi altında kalmaktadır. Öyleyse insan bedenine iyi gelen şey, aynı zamanda onun ruhuna da iyi geliyor demektir. İnsanın ruhuna iyi gelen şey, aynı zamanda onun bedenine de iyi geliyor demektir. Aynı ayrı değerlendirilmeye tabi tutulabilir. Örneğin, insanın ruhi boyutuna zarar verecek ortamları tercih etmemesi, varoluşuna aşama kaydettirecek kemali davranışlara yönelmesi tavsiye edilir. Ancak kemali davranışları, bineği olan beden ile gerçekleştirecektir. Dolayısıyla varlığın birliği, birleştiriciliği ile her an yenilenen varoluş, beden üzerinde de etkili olacaktır. Bu birliği fark edip ona göre tavır alınmalıdır. Nefs kendisinden, bütün bilişsel, davranışsal ve biyolojik davranışlarda sorumludur. Her ne kadar bu sorumluluğunu bedeni üzerinde daha çok gerçekleştirmeye çalışsa da bilinçli bir nefis, kendisinden sadır olacak her türlü eylem ve davranışların - arada bir edilgen olsa bile- kendisi üzerinde etkili olacağını bilmelidir. Nedensellik de işte burada ortaya çıkmaktadır. İnsan kendi fiillerinin neticesini görecekler. Sebep varsa zorunlu olarak malul ortaya çıkacaktır. Bu yüzden insan, hareketinin seyrini doğru çizmelidir.

²²² Janoff-Bulman’ın, insanların travma öncesi dünyaya, insanlara, çevreye karşı geliştirdiği temel düşüncelerini anlattığı ve kuramsal bir çerçeve sunduğu ‘Temel Varsayımlar Modeli’ndeki temel varsayımlar şunlardır: Dünyanın iyiliği varsayımı, Dünyanın anlamlılığı varsayımı ve kendilik değeri varsayımı. Bkz. Ezerbolat, M., A. G. Y. Özpolat, “Travma sonrası büyüme: travmaya iyi yanından bakmak” Kriz Dergisi, 2016/24 (1), ss.0-0.

²²³ Ezerbolat, M., A. G. Y. Özpolat, 2016, s.3.

Hikmetu'l-Müteâliye'ye göre hareketin doğru seyrini oluşturmak, gerçek bir sıhhat ile mümkün olacaktır. Gerçek bir sıhhat ise hem ruhun hem de bedenın istenilen iyi halidir. Günümüzde ruhsal hastalıkların bedensel, bedensel hastalıklardan da ruhsal hastalıklardan ayrı düşünölemeyeceği kanıtlanmış bir gerçektir. Her ne kadar bilimsel açıdan kanıtlanması ihtiyaç dahilinde gibi görölsede aslında bu durum, Hikmetu'l-Müteâliye'nin varlık düşünöncesine ve nefis tanımına göre zaten olması gereken bir şeydir. Zira birbirinden bağımsız şeylerin dahi yan yana geldiğinde birbirleri üzerinde etkileri olduğu bilinmektedir -ki hiçbir varlık birbirinden saf bir şekilde bağımsız değildir. Her bir varlık varoluş çerçevesince derece açısından farklılık içermekle birlikte varlık feyzini taşıması nedeniyle ortak paydada buluşmaktadır. Ayrıca sebepler silsilesi gereğince illetler ve maluller vardır. Bu nedenle varlıklar, bağımsız ve parça-parça olma imkanına sahip değildir. Öyleyse ruh ve beden birlikte güçlü bir ilişki içinde hareket ediyorken sıhhatinin bedensel ya da ruhsal olarak ayrı ayrı değerlendirilmesi, her ne kadar kavramsal olarak parçalı bir şekilde incelenebiliyor olması bilgide analiz açısından faydalı olsa da gerçekte eksik kalmaktadır.²²⁴ Bu eksikliğin fark edilmesi zaruridir. Belki de eksiklik fark edilse bile nasıl bir çözüm sunulacağı, zihnen parçalara ayrılan varlığın nasıl birleştirileceği sorusu henüz ciddi bir cevapla karşılaşamamıştır. Son yıllarda tıpta bütüncül bakışı öven ve destekleyen birçok doktor, kuruluş, topluluk vs. bunu felsefi bir zemine oturtamadığı müddetçe etkili olamayacaktır. Tam da bu noktada Hikmetu'l-Müteâliye'nin birleştirici ve kapsayıcı gücü buna çare olmak istemektedir. Sadrâ'nın hikmeti temellendirirken kullandığı yöntem, akıl sahiplerine böyle bir bakış açısıyla hikmetini kaybetmiş ya da hikmetten soyutlanmış her ne varsa tekrardan ele alınabileceğini göstermektedir. Tıp konusunda da eksikliği gerek doktor gerek hasta tarafından hissedilen hikmet, yerini doldurduğunda daha zengin bir bakış açısı katacağından, hedeflenen sağlığı oluşturmada muhakkak etkili olacaktır.

İnsanın bu hedeflenen sağlığı oluşturabilmesi muhakkak ki kendisine dair farkındalığı ile mümkün olacaktır. Yaşam içinde insan, kendisine dair pek çok şeyi

²²⁴ Descartes beni, ruhla eşleştirerek onu bedenden ayrı görmüştür. Ona göre ruh, var olmak için hiçbir şeye ihtiyaç duymamakta, herhangi bir maddi şeye bağlı olmayan tözdür. Ancak o, beni tanımak için düşünönceye dayanır. Böylece varlığı düşünönceye bağlamıştır. Ruh ve bedenın ayrılması, varlığın parçalanmasına neden olmuştur. Bu tutum insan varlığının bu iki parçasının birleştirilmesini zorlaştıran bir problem olarak hala etkisini sürdürmektedir. Descartes, R., Yöntem Üzerine Konuşma, (çev. İbrahim Utku Bayrak), Kapra Yayıncılık, İstanbul 2021, s.30.

bildiğini, pek çok şeyi de bilmediğini fark etmektedir. Ancak kendisini (nefsini) idrak etmesi onun varlığından ayrı değildir.²²⁵ Yani onun kendisine dair bilgisi, bilen ile bilinenin ittihadı (*ittihad-ı akıl ve ma'kul/ ittihad-ı alim ve ma'lum*) kaidesi gereği kendi nefsinden ayrı değildir. Nefsin bir araz mı yoksa cevher mi olduğu konusunda İbni Sina ve takipçileri onu bedeninin idare edicisi olarak görüp mahiyetinin meçhul olduğuna hükmetmeler de Sadrâ, nefsin bilinebilirliğini sağlayan şeyin onun varlığı olduğunu söyler.²²⁶ Zati bir cevher olan nefis, kendisinde olan değişimleri fark etmeyebilir. Nitekim daima hareket halinde olduğundan her an yeni bir oluşu gerçekleştirmektedir. Bu, onun bedeni açısından da geçerlidir. Hücreler yenilenmekte, bedenin kendi içindeki değişimi an be an devam etmektedir. Yani nefis, cevherindeki hareket nedeniyle daima değişimle karşı karşıyadır. Kendisine dair ne gibi değişimler olduğunu idrak edememişse bile ne olduğuna dair işaretlerin varlığıyla karşı karşıya kalır. Bu nedenle onun iyi veya kötü hissettiğine dair bilgisi de epistemolojik olarak huzurî bilgidir. Yani başka bir şeyin aracılığına gerek kalmaz. Kendisi, kendinde hâzırdır. Hissettiği ağrı, acı, sızı, yanma vs. her biri başka bir vesileye ihtiyaç duymadan kendi başına hissederek bildiği şeylerdir. Ağrının varlığı, vücutta bir şeylerin yerinde gitmediğine, yani farz edilen ortalama dengenin bozulduğuna işarettir. Ağrı çeken birinin yanına gittiğimizde geçmiş olsun deriz, ancak onun yaşadığı şeyin ne olduğunu bilemeyiz. Bunu, her ne kadar vücut içi değişimlerin ilmini taşıyor olsa bile doktor dahi bilememekte; sadece ağrıyı tahmin edebilmektedir. Ağrıyı hisseden insanın bizzat tecrübe ettiği bu hisler, ancak yaşadığında anlayabileceği türdendir. Üstelik üzerinden bir müddet geçince geriye kalan, ağrının şiddetine dair bir hatıradır. Zira varoluşu yenilenmiş, ağrı geçmiştir. Fakat ağrı anında, bunu bizzat idrak eden insan, kendi varlığında hâzır bulunduğu bu bilgiyle birlikte. Onun bu bilgisi, sağlığını oluşturmak için oldukça değerlidir. Ağrının hissedilmesi, kişiyi kendi sıhhati konusunda bilinçlendirecek ve sıhhatin değerini algılamasına yardımcı olacaktır. Sınırlı bir alemde yaşıyor olması ve sınırlı bir bedene sahip olması bakımından, karşılaştığı düzensizlik, insana doğal bir biçimde sınırı ve haddi hatırlatmaktadır. Bu bakışla oluşturulan bir tıp felsefesi, öncelikle ağrıyı durdurmaya değil ağrıyı dinlemeye çalışacaktır. Elbette insanın dayanamayacağı ağrılar olacaktır. Bu noktada müdahale de edilmelidir; ama özellikle her şeyin çok hızlı yaşandığı dünyamızda ağrının tamamen

²²⁵ Molla Sadrâ, Esfar (Sefer-i Çeharrom, Ez Halk Be Halk Bab-ı Evvel: Ahkam-ı Nefs) s.41.

²²⁶ A.g.e.

durdurulması ve ötelenmesi, ağrının altında yatan nedene göz yummaya neden olabilmektedir. Bu durum, gerçek sıhhati sağlamadığı gibi vücut dengesini ve bütünlüğünü de bozabilmektedir. Örneğin, günümüzde doğal bir şekilde doğum yapmak istemeyen ve ağrısız, sancısız doğumu talep eden anne adaylarının sayısı git gide artmaktadır.²²⁷ Ağrı, kesinlikle istenilmeyen bir yaşantı olduğunda ona dair doğal bakış açısı da kaybolmaktadır. Ayrıca yapılan araştırmalarda, doğum şekline bağlı olarak dünyaya gelen bireylerin psikolojik dayanıklılıklarında farklılıklar olduğu gözlemlenmiştir.²²⁸ Öte yandan, ruhsal açıdan desteğe ihtiyaç duyarak psikoloğa başvuran kimselerin psikoterapileri erken bırakma nedenleri arasında, iyileşme sürecine sabır göstermekte zorlandıkları, bir an evvel sorunların çözülmesini istedikleri belirtilmektedir.²²⁹ Nitekim yakınıni kaybeden bazı insanların sık sık sakinleştiriciler ile olayın gerçeklik boyutunu silikleştirmeye çalışmaları da bu durumun başka bir boyutudur.²³⁰ Tüm bu belirtiler yalnızca örnek teşkil etmektedir. Ancak durumun vahameti artmaktadır. Halbuki hikmet, insana kaçınılmaz olarak maddi âlemin sınırlılığını bildirmekte, tezahüm (çarpışma, birbirine sıkıntı verme) ile karşı karşıya kalınacağını, bu alemdeki her şeyin kendisinde barındırdığı sınırlılık nedeniyle mükemmel olamayacağını anlatmaktadır. İşte hikmete dayanan bir bakış açısı, ağrıyı ve âleme dair tüm sıkıntıları gerçekçi bir biçimde karşılamayı öğretecektir.

Hikmetu'l-Müteâliye'ye göre, insan (*nefs*) tüm yetilerin birleşimi, ilkesi ve amacıdır.²³¹ İnsanın hareketinin olabildiğince iyiye gitmesi, varlığını bir üst aşamaya geçirmesiyle mümkündür. Varlığın bir üst aşamaya geçmesi de her yönüyle sıhhatli olması ile makbuldür. Günümüzde, her ne kadar birbirinden bağımsız olmasalar da fiziksel sağlık ve ruhsal sağlık olarak kavramsallaştırılan sağlık tanımları arasında eksik kalan bir tanım daha vardır. Buna kalbin sıhhati demek yanlış olmaz. Burada kastedilen kardiyovasküler sistemin sağlıklı işlemesinden daha başka bir şeydir. İnsanın kalp yoluyla, en temel gereksinimi olan varlığını²³² kendisine bahşeden varlık ile sağlıklı bir

²²⁷ Demirbaş, Muhlise, vd., “Türkiye’de ve Dünya’da Değişen Sezaryen Sıklığı ve Olası Nedenleri”, Sakarya Tıp Dergisi, 2018/7 (4), ss.158-163, s.159.

²²⁸ Bkz. Petare, Pratika, Ezaz Shaikh, “Effect of birth type, gender on psychological resilience”, International Journal of Indian Psychology, 2021/9 (1), ss.214-222.

²²⁹ Çavuş, F. Z., “Psikoterapiyi Erken Bırakma: Bir Gözden Geçirme”, Journal of Sustainable Education Studies, 2021/2 (4), ss.18-34, s.24.

²³⁰ Sayar, K., 2014, s.230.

²³¹ Molla Sadrâ, 1981, c.8, s.51.

²³² Fâtır suresi, 15.ayet. “Ey insanlar, Siz Allah’a muhtaçsınız, Allah ise zengin ve övülendir”.

irtibat kurabilmesidir. Kendi içinde adlandıramadığı ama varlığının derinliklerinde hissettiği bu bağlantı, ne kadar güçlüyse insan da o kadar kendini iyi hissetmektedir. Kalpten bağlanmaya iman denilebilir. Zira iman kalple olur. Ancak “iman” ifadesini kullanmak, bu bağlantıyı belli bir kesime aitmiş gibi gösterebilir. Bu nedenle her insanın eninde sonunda tecrübe ettiği, bilhassa en çaresiz kaldığı ve tüm varlık aleminden ümidini kestiği sıra²³³ yöneldiği şey -ismine ne derse desin- onun kalbiyle bağlantı kurduğu şeydir. Kalp ile kurulan bağlantıyı daha iyi idrak etmek için kalbin ne olduğuna yönelmek gerekir. Sadrâ’ya göre, bedende oluşan ilk organ olarak yürek (kalp), beden ilk hareket edeni ve en son sükûna erenidir.²³⁴ Hatta insanlar için inşa edilen Kabe’nin manevi bir yansıması olan kalp, ilahî bereketler ile kutsanmış olduğundan kendisine yönelmiş güçlerle doludur. Kendisine ulaşan feyiz ile birleştiğinden hayat ve kuvvet ondan diğer organlara akmaktadır. İşte bu kalp Kabe’inde hidayet ve nur vardır. İnsanlar onunla yaratan Rabbini bulur.²³⁵ Kalbin kurduğu bu bağlantı, mükâşefe ehli için açıktır. Tanrı’yı bulmanın sayısız yollarından biri kalp yoludur. Hatta tüm o sayısız yollar, eninde sonunda kalbi -fıtratı- uyandırmak içindir. Zira kalp, içindeki her şeyin İlahi hikmete dayandığı ve Rabbanî sırlar taşıdığı alemde, hakikatlerin bilgisine erişmeye fıtratı gereği müsaittir.²³⁶ Yani buna fıtratın selameti de denilebilir. Zira insan vücûda fıtratıyla kavuşur.²³⁷ Vücûd ile olan bağı, fıtratının bir gereğidir. Fıtrat, “فطر” kökünden gelmekte olup, bir şeyi yarmak anlamına gelir. Bu anlam, kimi zaman bozma kimi zamanda düzenlemeyi ifade eder. Kur’an’da terim olarak yaratılış anlamını da karşılamaktadır ki bu, Allah’ın insanda yarattığı ve onda kökleştirdiği O’nu bilme yetisidir.²³⁸

Sadrâ göre, insan, yaratılışı gereği, kendisini var edeni bilir. Ancak bu bilgisi, fıtratının üzerine çeşitli sebepler yüzünden örtüler örttüğünde silikleşir. Bunu canlandırmak için aklını ve tecrübelerini kullanmak, kendine aklî nefse ait hasletleri hatırlatmak durumundadır. Örneğin, bir ay boyunca kalbinden niyet ederek oruç tutan insan, fiziksel, şehvi ve hayvanî aidiyetleri kendisinden uzaklaştırmış ve öz tabiatına geri

²³³ İsrâ suresi, 67. ayet: “Denizde size bir sıkıntı dokunduğunda bütün taptıklarınız (sizi yüzüstü bırakıp) kaybolur, yalnız Allah kalır.”

²³⁴ Molla Sadrâ, 2018, s.98-99.

²³⁵ A.g.e.

²³⁶ A.g.e., s.47.

²³⁷ Rum suresi, 30. ayet: *Yüzünü Hakka yönelmiş olarak dine çevir; Allah’ın insanları üzerine yarattığı olduğu yaratışına.*”

²³⁸ İsfahani, 2010, s.800-801.

dönmüştür. Üstelik bu ibadeti, insanın bilinçli bir şekilde Yaratana ile kurduğu bağı işaret eder. Kalpten niyet etmeden herhangi bir şekilde uzun süre oruç tutmak, muhakkak ki aynı etkiyi gösteremeyecektir. Zira kalbini ilahî zikirle tamir etmeye uğraşan kimse, kendisine üstünlük katacaktır.²³⁹ Bu yüzden olmalı ki Ramazan Bayramı'nın Arapça diğer ismi, Fıtr Bayramı'dır.²⁴⁰ Fıtr, fitrat anlamına gelmektedir. Fıtratı korumak, ancak kendisine ait kuvveleri doğru ve ölçülü bir şekilde fiiliyata dökmek ile mümkündür. Öyleyse insanın tabiatını bozan her şey, onu fitratından uzaklaştıracaktır. Bu bağlamda kalbin sıhhati, önemini ortaya çıkaracaktır. Üstelik bu hem kendisi hem de toplum için önemli olacaktır. Zira fitratından uzaklaşan hatta fitratından kopan her varlık, diğer varlıklar için tehlike arz etmektedir. İnsanların, akıl almaz suçlar işlemesine neden olan şey de onların fitratında bulunan hastalık olmaktadır. Bu suçları müşahede eden ya da duyan kimselerin, olan hadiseleri aklının almayışı, oluşan durumun fitratlarına ters olduğunu bizzat bilmelerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü insanî asaletler fitrîdir ve ancak fitrattan kaynaklandığı zaman mana ve hakikat kazanır.²⁴¹

Hikmetu'l-Müteâliye, insanın sıhhat anlayışına bu noktayı da katarak toplumda acilen düzeltilmesi gereken sorunların çözümüne ışık tutmaktadır. İnsanın kalbiyle kurduğu bu bağlantının insanın sıhhatinde, sıhhat tanımında yeri olması gerekir. Nitekim ünlü bir tabip olan İbn Bahtîşû, bir tabibin, nefsin tüm hallerini araştırması gerektiğini söylemiştir.²⁴² Zira insan sadece şu veya sadece bu değildir. O, taşıdığı tüm özellikleriyle bir bütündür. Fıtratını bozan ya da kalbî bağlantısını sağlıklı bir şekilde kuramayan insan, her ne kadar fiziksel ve psikolojik açıdan sağlıklı görünse de -ki zaten bir şekilde bu durum ruhunu ve bedenini etkileyecektir- bu noktada eksik kalacak ve o, hakiki iyiliği hissedemeyecektir. Günümüz insanının kendisini rahatlatmaya olan derin ihtiyacı da buradan gelmektedir. İnsanların manevi sorunların üstesinden gelemeyişi, anlamsızlık hisleri ve bunalımlar, onları piyasaya sürülen ancak temellendirilememiş pek çok akıma kaptıracaktır. Bu noktada tabipten farklı olarak toplumun müteallih filozoflara ihtiyacı

²³⁹ Molla Sadrâ, 2018, s.47.

²⁴⁰ Ğ., İbrâhîmî Dînânî, Marifet Programı, 25. Bölüm, Khordad Ayı, 1397 HŞ. <https://philosophyar.net/marefat/15-june-2018/> (12.21.2022).

²⁴¹ Mutahhari, M., Fıtrat, Sadrâ Yayınları, Tahran 1398HŞ., s.154.

²⁴² İbn Bahtîşû, Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri, (çev. Abdülkadir Coşkun), Litera Yayıncılık, İstanbul 2021, s.12.

olduğu açıktır. Böyle birinin aynı zamanda tabip olması kuşkusuz daha fazla olumlu etkiye neden olacaktır.

Hikmetu'l-Müteâliye' ye göre insanın hareketi, tekamüle odaklıdır. Hatta bu yüzden ilahî kitap (*Kur'an*), ona bu yolculuğunda noksanlık ve hüsrân çukurundan irfanî zirvelere ve kemallere nasıl erişilebileceğini öğretmek için inmiştir.²⁴³ Nitekim İlahî vahyin insan için en büyük önemi de budur. Ona en başta Hakku'l Evvel olan Allah'ı, onun sıfat ve fiillerini, O'nun katına yükselmenin keyfiyetini ve O'na nasıl dönüleceğini öğretmek; O'nun tarafından gönderilen, nefisleri kurtaracak ve bu yolculuğun önderleri olan kimseleri göstermek; yolcuyla batıl yollardan sakındırmak için sapkınları açığa çıkarmak ve insana eşyaya (varlıklara) nasıl muamele edeceğini öğretmek istemektedir.²⁴⁴ Yaratılanların yaratılış gayesi, varlıkların zatî iyiliğe kavuşturulması ve onlardaki eksikliklerin giderilmesidir. Eksikliğin giderilmesiyle ve zatî iyiliğe kavuşmakla bütün alem, içinde şer bulunmayan hayr'a, zulmet bulunmayan bir nura dönüşecek ve varlık kâmil olacaktır.²⁴⁵ İlahî gaye böylece hasıl olacaktır. Zira Allah, her şeyin failidir ve insan-ı kâmil de tüm yaratılmışların gayesidir.²⁴⁶

İnsanın yaratılış gayesine dair elde edilen bu bakış, bir tıp felsefesi açısından şu anlama gelmektedir: İnsan fitri olarak -yaratılışı gereği- her zaman iyi olmak, hareketini dengeli ve iyi bir şekilde yürütmek istemektedir. Tıbbın insana ve onun yaşam hedefine dair bu bakışı kazanması, onunla ilgili muamelelerde nasıl bir yol çizilmesi gerektiğini öğretmektedir. Zira tıbbın muamelede bulunduğu insandır. Bu noktada insan, yaratılmışların içinde en değerli varlıktır. O, tüm yönleriyle ilahî hedefi için var olmuştur ve tüm yönleriyle değerlidir. Kategorik olarak ayrıldığında ise şöyle denilebilir: insanın hem ruhu hem de beden boyutuyla değerli ve azizdir. Onun varlığı, dolayısıyla hareketi kendisine hastır ve o biriciktir. Yani her insan kendi vücûd mertebesine sahiptir. Tıbbın böyle bir bakışı kazanması, insana kaybolan değerini verebilecektir. Böylece tıbbi hizmetlerin kemiyeti değil, keyfiyeti ön plana çıkacaktır. Zira bir insanın daha fazla doktor randevusuna gidebilmesi veya tahlil yaptırabilmesinden çok, doktorla sağlıklı bir irtibat kurabilmesi önemlidir. Kendisini duyan bir doktora ulaşmak başvuran için, onu

²⁴³ Molla Sadrâ, 2022, s.23-24.

²⁴⁴ A.g.e., s.24.

²⁴⁵ A.g.e., s.63.

²⁴⁶ A.g.e., s.70.

dinleyebilmek için gerekli vakte ve imkana sahip olmak da tabip için hikmete daha uygun bir durum olacaktır. Nitekim tabibin asıl hedefi, insana tekâmül yolcuğunda hareketini doğru bir şekilde sürdürebilmesi bakımından öncelikle sağlığını korumada, daha sonra hareket halindeyken karşılaşılan ve düzenlenmesi gereken denge durumlarında yardımcı olmasıdır. Böyle bir bakış açısı tıbbın kendisini de yüceltecek ve onu müteâli kılacaktır.

Hikmet ışığında bir şeyin yokluğu şerdir. Vücûd, hayr-ı mahz olduğundan, madûm da şerr-i mahzdır.²⁴⁷ Bu nedenledir ki insan bir şeyin yokluğundan telaş etmekte, korkmaktadır. Ama varlık insanın her daim istediği bir şeydir. İnsanın sıhhatin varlığını istemesi, iyi olma ihtiyacını hissetmesi, varlığının farkında olmasıyla mümkün olmaktadır. Zira insan günlük hayat içinde bedensel rahatsızlıkların her zaman farkında olmayabilir. Klasik tıpta müdrike kuvvesi sayesinde anormal bir halin insana haber verilmesi (semptomlar) dışında insan, bedenine dair neler olup bittiğini bilmeyebilir; önemsemeyebilir. Ruhsal durumlar için de bu geçerlidir. Davranışlarımız ruhsal durumlarımızdan haber vermektedir. Hatta Psikoloji insan ruhunu bu şekilde anlamaya çalışmaktadır. Fakat ruhsal durumumuzun farkında olamadığımızda, kendimize dair derin meseleleri kolay fark edebilir miyiz? Özellikle de davranışlarımızdaki bariz olan sıkıntıları dahi kolay kabullenemiyorsak halimizi nasıl anlayabiliriz? İyi olma ihtiyacını hisseden insan, fıtratı gereği bunun yollarına başvurmalıdır. Bu mantıksal bir zorunluluktur. Bu nedenle tabibe ulaşmak, insan için elzemdır. Hikmet ışığında, özellikle henüz hastalıklar ortaya çıkmadan önce önlem alıcı sağlık hizmetleri olmalıdır. Tam da bu nedenle tabip, insan hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Ehl-i Beyt İmamlarından İmam Cafer Sadık (a.s.)'ın bu konudaki ifadesi, tabibin varlığının hikmetine ışık tutmaktadır.²⁴⁸ Tabip, güvenilir ve bilinçli olmanın yanında eğer filozof da olursa, onun varlığı toplumda daha da olumlu bir etkiye neden olacaktır. Hikmet ilmiyle hemhal olmuş bir tabip, kendisine başvuran insana muhakkak daha büyük fayda sağlayacak, onu sağlığın hikmetine dair aydınlatacaktır. Tabibe ulaşmak geçmişte şimdiki gibi kolay olmamıştır. Nitekim zamanında Razî, tabibe ulaşamayanlar için risale (من لا يحضره الطبيب) yazmıştır. Burada kilit nokta, tabibe ulaşmanın mahiyetidir. Daha önce ifade edildiği gibi,

²⁴⁷ Molla Sadrâ, 1981, c.1, s.241; Molla Sadrâ, 1386 HŞ., s.29.

²⁴⁸ “Hiçbir toplum dünya ve ahiret işleri için şu üç sınıftan müstağni olmaz. Eğer bunlar olmazsa bedbaht olurlar: takvalı ve bilgili bir fakih; emrine itaat edilen hayırlı bir yönetici ve güvenilir ve bilinçli bir tabip.” İbni Şu'be Harrani, Tuhef-ul Ukul, c.1, (Farsça'ya çev. Ahmet Cenneti), Müessesesi-yi Emir Kebir Yayınları, Tahran 1382 HŞ., s.515.

günümüzde tabibe ulaşabilmek daha kolay olsa da onunla yeterli bir iletişime geçebilmek çok da mümkün değildir. Bu zorluk, kapsayıcı bir tıp felsefesine ve planlı sağlık politikasına sahip olmamaktan kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak hem tabibe başvuran kimse hem de tabip, konuları gereği oluşan olumsuz durumların sıkıntısıyla karşılaşmaktadır. Tabip kendisini gerçekleştirememekte, doktor olmanın hakikatine erememektedir. Bu nedenle insanı, insan olması bakımından anlayabilen gerçek bir tabibin yetişmesi, ancak sağlam bir tıp felsefesiyle mümkün olacaktır. Hikmetü'l-Müteâliye, bize daha gerçekçi bir sıhhat anlayışı için insanı tüm yönleriyle idrak edebilecek tabiplerin lazım geldiğini veya insana dair en azından bütüncül bir bakış açısı kazanması gerektiğini göstermektedir.

Görüldüğü üzere, insanın tabibe olan ihtiyacı açıktır ve hikmet gereği bu ihtiyaç en doğru şekilde giderilmelidir. İnsan hayatında önemli yer tutan iki tür tabip vardır. Bunlardan biri insana alemdeki hareketi boyunca doğru önderlik edecek olan insan-ı kâmilidir. Şöyle ki insan, bu alemde türlü kalbi marazlara duçar olmaktadır. Sadrâ'nın ifadesiyle, kalbin hastalıkları ve nefsin sakatlığı, kötü ahlaktan kaynaklanmakta ve buna da çoğunlukla cehalet neden olmaktadır. Nasıl ki bedendeki marazlar beden sağlığının yitirilmesine neden olmaktaysa nefsin sakatlığı da ebedi hayatın kaybedilmesine neden olmaktadır.²⁴⁹ Bu noktada nefsin ruhaniyetine dair ihtiyaç duyduğu şey, nefse vakıf olan bir tabip olmaktadır. Nefsin tabibi, Allah'ın nebîleri ve velileridir.²⁵⁰ Zira Allah, tıbbın bu türünü, akıl sahiplerine öğretir.²⁵¹ Nebiler ve veliler, aklî nefis bakımından diğer insanlardan daha kamildirler. Onlar, nefsi ruhani hastalıklardan koruyacak kuralları öğretir, sıkıntılara duçar olanları da tedavi ederler. Üstelik bu tabibin eksikliği çok şiddetli bir şekilde hissedilir. Nitekim Hafız şöyle demiştir:

Yollarda oturup halkı tedaviye kalkışan doktor, aşk sırrını anlayamaz.

Yürü ey gönül ölmüş kişi, bir Mesih nefesli kâmili ele geçir!²⁵²

Böylesi bir tabibe olan ihtiyaç, insanın varlığı gereğidir. Zira tekâmül yolunun varlığı, o yolda rehberlerin de var olmasını gerektirmektedir. Bu yolda nefse bulaşmış

²⁴⁹ Molla Sadrâ, Cahiliye Putlarını Kırarak, (çev. Fevzi Yiğit), Önsöz Yayıncılık, İstanbul, 2020, s.58.

²⁵⁰ Molla Sadrâ, 2020, s.58.

²⁵¹ A.g.e.

²⁵² Hafız-ı Şirazî, 1992, s.474.

marazlar ve kalbi hastalıklar, fiziksel rahatsızlıklardan daha önceliklidir. Burada anlatılmak istenen fiziksel hastalıkların önemsiz olduğu değil, bilakis bedenini daha iyi korunmasını sağlamak için manevi tabip ihtiyacının doğru bir şekilde karşılanmasıdır. Zira nefis, bedenini taşıyan, onu koruyan ve eğitendir. Nefsin ruhsal açıdan sağlam olması bedeni daha iyi kollamasını sağlayacaktır. Bu nedenle nefsin tabibe olan ihtiyacı her daim devam etmektedir.

Nefsin dünya yolculuğu bitse de hareketi devam edecektir. Onun bu dünyaya ait bedenden ayrılması ve ölümünün gerçekleşmesi tıp felsefesi açısından önemlidir. Zira ölüm, genellikle sorun olarak görülmektedir. Ölümü sorun olarak nitelendirmek hikmetli bir adet değilken ölüm, en istenmeyen, en kötü, en korkunç bir tecrübe olarak addedilir. Ancak ölüm en nihayetinde insanın tecrübe edeceği, tecrübe etmeden de bilemeyeceği bir durumdur. Yani insan bir nevi bilmediği bir şeyi sorun olarak görmektedir. Ayrıca ölümü, kendi ölümünden önce bir ötekinin tecrübesiyle anlamaya çalışmaktadır.²⁵³ Ölümüne dair yaygın anlayış, canlılık belirtilerinin yok olmasıdır. Ölüm, bir canlılığın (insan, hayvan veya bitki) hayatının tam ve kesin olarak sona ermesidir.²⁵⁴ Bunun yanında ölen kimsenin ahiret yolculuğuna başladığı, ebedî uykuya daldığı, emrihakkı vasil olduğu, irtihal eylediği, vefat ettiği düşünülür ve dile getirilir. Her bir ifade, aslında ne olduğunu tam bilemediği ama kaçılmayacak bir hakikat olduğuna işaret etmektedir. Kadim tıpta doğal ölüm (*eceli*), doğal kuvvelerin son bulmasına neden olan şeyin nefse ilişmesi neticesinde; vücuttaki sıcaklığın kaybedilmesi ya da rutubetin artması gibi çeşitli tabii nedenlerden ötürü gerçekleşir. Nefse ilişkin bir şey var mıdır ya da nefse ne olmaktadır? Sadrâ'ya göre ilişkin şey, zata değil arzulara ilişir ve bu bir yok oluş değil, ayrılmadır.²⁵⁵ Ölümün nedeni de nefsin cevherinin güçlenmesidir.²⁵⁶ Vücûd yönünden derecesi artan varlık, kendi hareketi çerçevesinde bir aşama olarak ölümü tecrübe etmektedir. Hakk'a visal olmak, bu anlamdadır. Zira zaten O'ndan var olan nefis yine O'na dönecektir.²⁵⁷ Nefsin yaratılışından kaynaklanan çabası da bu yöndedir. Onun Allah'a varmak için koşması, zatî ve cevherî bir hareketle yol katetmesi anlamına gelmektedir.²⁵⁸ Nihayetinde ölüm

²⁵³ Efil, Ş., "Modern Tıpta Ölümün Neliği Üzerine", Felsefe Dünyası, 2020 (72), ss.172-197, s.186.

²⁵⁴ <https://sozluk.gov.tr/> (15,11,2022).

²⁵⁵ Molla Sadrâ, 2022, s.101.

²⁵⁶ Molla Sadrâ, 2019A, s.53 ve 87.

²⁵⁷ Yunus suresi, 4. ayet: "Hepiniz O'na döneceksiniz."; Bakara suresi, 156. ayet.

²⁵⁸ Molla Sadrâ, 2022, s.113.

varoluşun bir aşamasıdır. Bütün bu tanımlamalar, bize ölümün hem doğal bir tecrübe olduğunu hem de istenilmeyecek bir şey olmadığını anlatmak içindir.

Günümüz dünyası, insanı ne yapıp edip ölümden uzaklaştırmak istemektedir. Bu bakış açısının tıbbı yansıması, sağlığı elde etmeye çalışmak bakımından bir noktaya kadar tutarlı olsa da kimi zaman insan için eziyete de dönüşebilmektedir. Evinde rahat bir şekilde can vermek eskilerde kalmıştır. Zira günümüzde, insana ölüm döşeğindeyken dahi müdahale edilmeli, o kişi ne yapıp edilip ölümden kurtarılmalıdır. İnsan doğal ölümü dahi -kaza, yaralanma ve dış müdahale dışında- makinelerle birlikte idrak etmek durumunda kalmaktadır. Ölüm kötü addedilmektedir. Ölüm üzücüdür. Halbuki en başta ölen kimseden ziyade onun yakınları için üzücü bir durumdur. Zira ölüm, kimi insan için belki de şifadır. Ancak halkın nazarına yerleşen olumsuzluk nedeniyle şifa olma ihtimali düşünülmemektedir. Ölümün böylesine olumsuz algılanması, onun hakikatinden uzaklaşmaya neden olmaktadır. Bu nedenle ölüme dair tıbbi bakış açısının da dengelenmesi gerekmektedir. İnsan hayatı kurtarması bakımından tıp görevini yapmaktadır. Ancak buradaki denge, insan sağlığına hiçbir müdahale yapılmamasını değil, elden gelen yapılsa da ölümün doğal bir şey olduğunun anlaşılmasını sağlamaktır. Zira ölüm tecrübesi her ne kadar unutturulmaya ve ertelenmeye çalışılsa da kaçınılmaz bir hakikattir.²⁵⁹

2.2.1. Tıbbı Müteâliye

Bu ifade, ilk defa kim tarafından kullanıldığı bilinmemekle birlikte, anlam olarak aşkın, kapsayıcı bir tıp anlayışına işaret etmektedir. Hikmetu'l-Müteâliye ekolünün İran'da belli bir hakimiyeti olması bakımından altyapısı mevcut olsa da Tıbb-ı Müteâliye ifadesi, akademik olarak ilk defa Mustafa Rızai, Seyyid Ahmet Beheşti ve Seyyid Ziyaeddin Tabei tarafından bir makale formatında "Tıbb-ı Müteâliye Nazariyesi" başlığıyla sunulmuştur. Makale felsefenin genel tarihinden, İslam dünyasındaki üç ana felsefe ekolünden (Meşşâîlik, İsrakîlik ve Hikmetu'l-Müteâliye) bahsetmektedir. Hikmetu'l-Müteâliye ekolüne daha geniş çapta yer vermekte, Molla Sadrâ'nın "*el-Hikmetu'l Müteâliye fi'l-Esfari'l Akliyyeti'l Erbaa*" adlı eserinde anlattığı insana dair dört seferden söz etmektedir. İzah ettiği bu konuyla tümel olarak tıbbı bakış açısını

²⁵⁹ Ankebut suresi, 57. ayet.

oluşturmaya çalışmaktadır. Kur'an'dan referanslar da vermektedir. Zira hikmet, Kur'an'la uyumludur ve Molla Sadrâ da bu şekilde anlamaktadır. O, Kur'an'ı, aklı ve irfanı birleştirerek hiçbir (b)ilimin, hikmet çerçevesinden bakıldığında birbiriyle çelişmeyeceğini düşünmektedir. Aksine malumat hakikate işaret ettiği sürece birbirini desteklemelidir. Tıbb-ı Müteâliye nazariyesinin akademiye sunulduğu bu makale, konu üzerinde çalışma yapılmasına dair çağrıda bulunan bir başlangıç çalışmasıdır.²⁶⁰

Bu çağrının ardından önceki makalenin yazarlarından olan Seyyid Ziyaeddin Tabei, İrec Nebipûr ile birlikte “Tıbb-ı Müteâliye ve Pezeşki-yi Jerf (*Transcendent Medicine and Deep Medicine Paradigm*)” adlı bir çalışma hazırlamıştır. Bu çalışma, bir karşılaştırma çalışmasıdır. Makalede, Eric Topol'un çalışması olarak bilinen *Deep Medicine* ile *Tıbb-ı Müteâliye* arasında bir karşılaştırma yapılır. Makalede “Deep Medicine” ile ilgili kısaca bilgi verilmiştir. Buna göre; Eric Topol, tıbbın artık feci bir durumda olduğunu, insanlık dışı haline geldiğini söylemiştir. Artık doktorun hastayla ilişkisi kopmuş, onunla bağ kuramamakta ve dikkatini toplayamamaktadır. Bu durumda yanlış teşhis ve tıbbi hatalar oldukça fazla olmaktadır. Bu da aslında iyileşme beklentisiyle gelen hastaların gerçek bir iyileşmeyle karşılaşmadığını göstermektedir. Topol, gelişen teknolojiye olabildiğince istifade edilerek tıbbi hizmetlerde uygulamaya koyulması gerektiğini söyler. Tarama, teşhis, hastaya dair önceki veriler vs. hepsi yapay zekadan yardım alınarak uygulamaya geçirilmeli, doktor ile hasta arasındaki ilişki dinleyebilen bir doktor ile duyulması gereken bir hasta ilişkisine döndürülmelidir. Böylece gerçek şifayı aramaya dair bir alan açılmalıdır. Bilindiği üzere tıp, oldukça hızlı gelişmektedir. Eğer gelişen teknoloji ve onun yöntemleri doğru bir şekilde karşılanamaz ise sağlık sorunları hallolmayacaktır. Tabei ve Nabipour, çalışmalarında hem hastaya hem de doktora birlikte çağrıda bulunarak, gerçek bir iyileşmenin (ruhsal ve fiziksel) Tıbb-ı Müteâliye dışında başka bir yolunun olmadığını düşünürler. Bu çalışmaya göre Tıbb-ı Müteâliye, gelişmiş bir şekilde, derin tıp teorisine ait bileşenleri de ifade eder ve bu nedenle modern tıp paradigmasında bir araç olarak kullanılabilir.²⁶¹Söz konusu çalışma, Tıbb-ı Müteâliye'nin modern tıp içinde yer edinebileceğini söylemektedir.

²⁶⁰ Rızai Mustafa, vd., 2018.

²⁶¹ Tabei, Seyed Ziaaddin, İraj Nabipour, 2020.

Sayılı birkaç çalışmanın içinde felsefi anlamda daha belirleyici olabilecek Tıbb-ı Mûteâliye çalışması, “*Transcendent Philosophy of Medicine: A Deductive Synthesis According to the Transcendental Wisdom (Mulla Sadra School of Thought)*”²⁶² adını taşımaktadır. Bu çalışma, diğer çalışmaların arasında öncelikle Hikmetü’l-Mûteâliye’nin felsefi temellerine daha geniş çaplı değinmesi ve bir tıp felsefesi çalışması olması nedeniyle ayrı bir konumdadır.

Öte yandan Tıbb-ı Mûteâliye kavramı, kelime anlamı olarak aşkın bir tıp anlayışına işaret ettiğinden kimileri onu tam anlamıyla felsefi bir temellendirme yapmadan dini bir tıp anlayışı olarak da nitelemiştir.²⁶³ Bu nedenle bu anlayış vahiy kökenli bir tıp mı yoksa bilimsel tıp mı diye içinde zıtlık barındıran bir sorgulamaya sebep olabilmektedir. Her ne kadar bir şeyin vahiy kaynaklı olması onun bilimsellik değerini düşürmese de -ki bir şeyin bilimsel yollarla bilinmesi vahye aykırı değildir- kastedilenin ne olduğu açıklanmak zorundadır. Ayrıca felsefi bir temellendirme yapmadan tıbbın ilahî kaynağa dayanmasından ötürü aşkın bir boyut kazanabileceğinin söylenmesi, sadece bu sözü kabul eden kimseler için geçerli olacaktır. Zira İslami tıp anlayışları arasında farklılıklar olduğu açıktır.

Tüm bu çalışmalarda göze çarpan en önemli problem, Tıbb-ı Mûteâliye ile zihinlerde tam olarak nereye oturtulacağı bilinemeyen ve bilimsellikten uzak görülen geleneksel tıp arasındaki ilişkinin belirlenmemesidir. Genel olarak geleneksel tıp uygulamalarına karşı doktorlar ve bilim insanları, nasıl bir tavır sergileyeceklerini de bilememektedir. Geleneksel tıp ve uygulamaları, kimi hekimlerce bilimsel bulunmamakta ya da bilimsel açıdan sorunlar barındırmaktadır. Bununla beraber dünya ülkelerinin geleneksel tıp ekollerine ait uygulamalara karşı olumlu tavırları, doktorun bu gerçekle nasıl yüzleşmesi ve nasıl bir tavır sergilemesi gerektiğine dair bir meseleyi ortaya çıkarmaktadır.²⁶⁴ Diğer taraftan, kimileri aşkın ve yüce bir tıp anlayışını nakli bilgilere (ayet ve hadis) dayandırarak geleneksel tıptan istifade etmeyi ve modern tıbbı geri planda bırakmayı savunabilmektedir. Nitekim böyle de olmaktadır. Klasik tıp, hikmetle daha iç

²⁶² Khajeazad M. vd., 2021.

²⁶³ Beheştî, A., A., Mesrur, “Tıbb-ı Mûteâli Ber Mihver-i Aklaniyyet ve Sire-i Nebevî”, Akl ve Din, 1395 HŞ./8 (14), ss.141-160.

²⁶⁴ Kara, M. A., “Ayrık Otuna Yer Açmak: Geleneksel Tıp ve Hasta-Hekim İlişkisi Üzerine”, Anatolian Clinic the Journal of Medical Sciences, 2019/24 (1), ss.32-37, s.36.

içe olduğu için dini ve geleneksel bakış açısına sahip kimseler tarafından tercih edilebilir gibi durmaktadır. Fakat mesele bu kadar basit değildir. Zira halihazırda modern tıbbın uygulamalarının olumlu pek çok yön içerdiği inkâr edilmez bir gerçektir. İki ekol arasındaki birleştirmeye dayalı çalışmalar da tam anlamıyla bir netice vermemektedir. Tabi ki ne geleneksel tıp ne de modern tıp bütünüyle reddedilmemelidir. Fakat birleşim, zaten parçaları birbiriyle uyumsuz görülen bu iki ekolün birbirine eklememesi ile mümkün olamamaktadır.

Bu noktada genel çerçevesiyle geleneksel tıp ve modern tıp arasında belli başlı karşılaştırmalar yapılabilir. Örneğin, Tıbb-ı Müteâliye fikrinin ortaya çıktığı İran'da İran Geleneksel Tıbbı yaygındır ve geleneksel tıp ile şu anda geçerliliği daha yüksek olan modern tıbbın dayandığı temellerin iki genel ifade ekseninde karşılaştırıldığı çalışmalar bulunmaktadır.²⁶⁵ Bu çalışmalarda yapılan karşılaştırmalardan ilki bedeninin kendisine has sistemini anlamaya yöneliktir. Örneğin, Geleneksel İran Tıbbı'nda, "*kuvve-i müdebbire*" insan bedeninin tabiatı olarak bilinmektedir ve bu, insan bedenini doğal olarak idare eden kuvvedir.²⁶⁶ Üstelik bu kavram geleneksel tıbbın nazarında, tüm tabiat âlemini kapsayan vahdet-i vücut ilkesine dayanmaktadır. Zira tabiatındaki tüm varlıklar ve insan varlığı bir bütündür. Buradaki bütünlükten kasıt, itibarî bir bütünlük değil, gerçek bir bütünlüktür.²⁶⁷ Geleneksel tıpta tabip, insan tabiatına yardım etme görevini üstlenir. Müdebbire kuvvesi, bedendeki düzeni sağlar ve işler yolunda gitmediğinde alarm verir. Örneğin zehirli/zararlı bir gıda tüketildiğinde bu kuvve uyarıda bulunur. Vücuttaki maddenin zararlı olduğunu ilan eder ve tabiatı gereği maddeyi dışarı atmaya çalışır. Tabip, eğer hasta, hastalık maddesini atmakta zorlanıyorsa ishal veya istifra oluşturma yöntemleriyle yardımcı olur. Hatta bu yöntemler, bedeni fabrika ayarlarına döndürme olarak görülür. Bilhassa kadim tıp metinlerinde bedeni temizlemek için yapılan bu uygulamalara çok fazla rastlanır. Hastalığa bakış açısına örnek olarak; Geleneksel tıbbın geniz akıntısı veya nezle gibi rahatsızlıklarda çeşitli önerileri vardır. Öncelikle geniz akıntısı ve nezle, birbirine yakın, aynı kökenden gelen ama iki ayrı hastalıktır. Her iki hastalıkta da beyinden sıvı ve nem akıntısı meydana gelir. Bu hastalıklarda nem fazlalıkları ve atıklar, beyinin önünden aşağıya doğru boşalır. Eğer bu boşalma burun deliklerine doğru ise nezle, boğaza doğru

²⁶⁵ Bkz. Mozaffarpur S. A., vd., "Investigating the difference between principals of Iranian traditional medicine and modern medicine for providing a model for integrated medicine", IHJ, 2014/1 (1), ss.10-15.

²⁶⁶ Nasri Roudsari S., vd., 2021, s.354.

²⁶⁷ Mozaffarpur S. A., vd., 2014, s.11.

ise geniz akıntısıdır.²⁶⁸ Tedavi yöntemi akan sıvının alt organlara ulaşmadan vücuttan atılması üzerinedir. Geleneksel tıp, kesinlikle hastalık maddesini durdurmaya çalışmaz; bilâkis maddenin akması ve vücuttan atılması için önerilerde bulunur. Buna, hastanın yatış şekli, yiyecek ve içeceklerinin düzenlenmesi, banyosu, bulunması gereken ortam vs. dâhildir.

Tabibin görevi, insan tabiatını tanıdıktan sonra onun vücudunu takviye etmek, hastalık ve beden zayıflıklarının önüne geçmek ve eğer lazım olursa vücutta olması gereken denge durumunu (*muteditil*)²⁶⁹ ıslah etmektir. Geleneksel tıbbın tabibe öğrettiği şey, insan tabiatına nasıl yardımcı olabileceği konusudur. Tabip de buna bağlı olarak insana tabiatını nasıl koruyacağını öğretmelidir ve bu esas, geleneksel tıpta baştan sona kadar geçerlidir. İnsan tabiatını koruma konusuyla ilgili kadim tıp hekimleri sağlıkla ilgili iç ve dış faktörleri bölerek 6 ilkeye ayırmışlardır. Buna “*sitte-i zarûriyye*” denilir.²⁷⁰ Bu ilkeler: hava (iklim), yiyecek ve içecek, uyku ve uyanıklık, hareket ve sükûn (hareketsizlik), ihtibas ve İstifrağ (vücuttaki maddelerin tutulması veya dışarı atılması) ve ruhsal durumlardır (*a’razi nefsanî*). Geleneksel tıp hekimleri bu ilkeleri esas alarak insan sağlığının korunması konusunda bir dizi tavsiye ve reçeteler sunarlar. Genel olarak, tabibin faydası sağlık zamanında daha çoktur ve bu bakış açısı tedavi zamanında da önemini gösterir. Şöyle ki geleneksel tıp hekimleri tedaviye başlamadan, ilaç sunmadan ve birtakım müdahalelerde (hacamat, fasd, masaj gibi) bulunmadan önce hastanın yaşam şartlarını, tıp literatürünce hikâyesini öğrenerek, önce ıslah edilmesi gereken şeyleri düzeltmeye çalışır ve bu konuda hastayı yönlendirir. Geleneksel tıpta hastalıkların teşhis edilmesinde de hastalıklı uzvun mümkün olduğu kadar bilinmesinin yanı sıra vücuttaki diğer organların semptomları da dikkate alınması gerekir. Ayrıca organların patolojisi ne olursa olsun tüm vücudun durumu, onun dengeli (*muteditil*) hali ile karşılaştırılmalıdır. Bu karşılaştırmaların nasıl olması gerektiği, tedavinin hangi temeller üzerine oturtulduğu ve yine tekil olarak organların tedavisinin de nasıl yapılabileceği klasik tıp kitaplarında başlıklar altında teker teker anlatılmaktadır.

²⁶⁸ Kordafsharî, Gholamreza, vd. Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıbbı Göre Ramazan Ayında Sağlık, (çev. Elif Zilal Kadioğlu Geley, Masume Şirin, Zeynep Torlak Kocaaslan) Hikmet Ağacı Yayınları, İstanbul, 2021, s.70.

²⁶⁹ İbni Sina, Hıfz-ı Selameti Der Mektebi İbni Sina (Risale-yi Hıfzu’s Sıhha), (çev. ve şerh. Abdülkerim İbni Muhammed Yahya el-Kazvini), (2. Basım), Çugan Yayınları, Tahran 1397 HŞ., s.33.

²⁷⁰ Çağmîni, 1390 HŞ., s.80; İbni Bahtîşu, 2021, s.13-14; İbni Sina, 2015, c.1, s.113.

İnsanın kendisine has sistemine dair geleneksel tıp görüşünün aksine, Descartes'ın mekanik görüşüne dayanan, modern tıbbın altında yatan felsefi varsayıma göre, bütün (*kâll*) bileşenlerinden bağımsız olarak bir özelliğe sahip değildir ve bütünüün özelliği, bileşenlerin özelliklerinin cebirsel toplamıdır. Bu yüzden bir bütünü tanımak için, onu olabildiğince parçalara (*ecza*) bölmek gerekir. Bu parçalar, araştırılarak bütüne dair bilgi edinilmeye çalışılır. Bütünüün özelliği de parçaların özellikleri toplanarak bulunmak istenir. Matematiğin tabiat üzerine olan tüm pratiği aynı görüşe dayanmaktadır.²⁷¹ Bu görüşe göre, hastalığın tanınması için en ince ayrıntılara, hücrelere, moleküllere inilip hastalıklı kısım tedavi etmeye çalışılır. Bu görüş, bir ölçüde ilerleme ve gelişmeye neden olarak tıbbın uzmanlaşmasını sağlamıştır. Ayrıca tıpta uzmanlaşma konusu da bununla ilişkili olarak tek bir organ üzerinde veya tek bir hastalık alanında uzmanlaşmayı getirmiştir. Eğer hastanın farklı sıkıntıları varsa ayrı doktorlara görünüp, ayrı tedavilere başlatılır. Çoğu zaman bu ayrı uzmanlık taşıyan doktorların birbirleriyle tedaviye dair meşveret etmediğini (konsültasyon) görürüz. Hatta böyle bir sağlık hizmeti almak bir lüks sayılmaktadır. Uzmanlaşmanın getirdiği diğer bir sonuç olarak; hastalığın teşhisi için doktor vücuttaki kusurlu noktaları yüksek doğruluk payıyla bulabilmek adına doğru teşhis araçlarına ihtiyaç duymaktadır. Elbette bu bakış açısıyla yapılan tedavilerde birçok yan etkisi olduğu kadar kronik hastalıkları önleyememe ve tedavi edememe de elde edilen sonuçlar arasındadır. Modern tıp, bu anlamda geleneksel tıba oranla koruyucu hekimlikten ziyade tedavi odaklıdır ve sağlık ilkelerine geleneksel tıba göre çok daha az önem vermektedir. Özellikle günümüzde doktorun hastayla görüşmesinin dahi çok kısıtlı olduğu bir gerçeğe karşı karşıya kalınmaktadır. Bunun sonucunda hem hasta hem de doktor, sistemin sıkıntısını derinden hissetmektedir.

Modern tıpta insanın aşkın bir varlık olmasına ilişkin psikoloji veya psikiyatri adı verilen dallar meydana gelmiştir. Bugün Psikoloji bilimi, ruhun (insanın aşkın boyutu) kavrayışından ziyade davranışsal alanla ilgilenmektedir. Üstelik psikiyatride, insanın aşkın boyutuna ilişkin inkâr edilemez davranış ve sorunlar, onun ruhsal boyutuna atfedilmek yerine kimyasal araçların hareketleri ile ilişkilendirilmektedir. Öte yandan modern tıpta insan vücudunun birçok işlevi otonom sistem ve endokrin hormonlara atfedilir. Bu sistemler, vücut yönetimi için gerekli araçlar olup Geleneksel İran Tıbbı'nda

²⁷¹ Hadad Adel GH, Defense of Traditional Medicine (In Persian) <<https://haddadadel.ir/articles/391-14-2013>> (13.12.2022).

geçen tabiat kavramının daha nesnel bir işlevine sahiptir.²⁷² Fakat modern tıpta, bu sistemlerin her birinin, diğer sistemlerle ilişkili belirli bir sıraya sahip olduğu düşünülse de bu ilişki bir makine ilişkisinden daha fazlası olarak değerlendirilmez. Geleneksel tıba göre ise, vücut farklı sistemlere sahip bir makine değildir²⁷³ ve organların her biri, birbiriyle iletişim kurarken aynı zamanda bağımsız hareket eder. Geleneksel tıp, akıllı bir sistemin (*kuvve-i müdebbire*) tüm vücudu kontrol ettiğine ve bu akıllı sistemin otonom sistem, hormonlar, kardiyovasküler sistem vb. çeşitli mevcut sistem araçlarını kullandığına inanır.²⁷⁴

Geleneksel tıp ile modern tıbbın arasında ikinci bir karşılaştırma, insana bakış açısına ilişkindir. Geleneksel tıpta her insanın fiziksel, fizyolojik ve psikolojik özellikleriyle birlikte benzersiz olduğu düşünülür. Buna göre her birey için gereken önlemler de değişim gösterebilmektedir. Ancak tüm insanlarda ortak olan özelliklere göre insan sayısı kadar reçete sunmak mümkün olmadığından, modern tıpta bu özellikler açısından benzerlik gösteren kişiler, belirli nitelikleri ifade eden kategorilere ayrılır. Bu kategoriler muhatabın saç renginden yaşam tarzına kadar her şeyini kapsar. Ortaya çıkan mizaç kategorilerine ait genel özellikler açıklanır. Fakat her ne kadar insan belli mizaç kategorilerine göre gruplandırılıyorsa da geleneksel tıp hekiminin nazarında biricik ve eşsizdir. Bu yüzden uygulanan tedavilerde hastanın sahip olduğu özellikleri, yaşam şartları vs. dikkate alınır ve bu tedavi, başka bir hastanın tedavisiyle farklılık gösterebilir. Modern tıbbın işleyişine göre ise Avrupa kıtasında yaşayan birine uygulanan tedaviyle Afrika kıtasında yaşayan birine uygulanan tedavi arasında bir fark olması gerekmez. İnsan bedeni bilindiği ölçüde, mevcut verilere dayanılarak tanınmıştır ve hastalıkla bu şekilde başa çıkılmaya çalışılır. Elbette şunu eklemek gerekir ki yavaş yavaş modern tıpta da farklı bakış açıları kazanılmış, özel gıda ve ilaç reçetelerinin yanı sıra kişiye has tedavi uygulamaları ortaya çıkmıştır.

Geleneksel tıbbın modern tıp ile karşılaştırıldığı durumlarda geleneksel tıbbın olumlu yanlarının daha belirgin olduğu düşünülebilir. Belki de bunun nedeni geleneksel tıpta felsefeyle bağın daha kuvvetli olmasıdır. Ancak bu ekol de belli sınırlılıklar

²⁷² Mozaffarpur S. A., vd., 2014, s.12.

²⁷³ Çilingir, I. U., “Bütünsel Bakış ve Modern Tıba Entegrasyonu”, Bütünleyici ve Anadolu Tıbbı Dergisi, 2022/3 (2), ss.63-68, s.65.

²⁷⁴ Mozaffarpur S. A., vd., 2014, s.12.

barındırmaktadır. Bu sınırlılığın oluşması, modern felsefelerin etkisiyle bilimsellik imajının dışında kalmasından kaynaklanabilir. Yani tıpta karşılaşılan yeniliklerin bu ekol çerçevesince nasıl anlamlandırılacağı belli ki göz ardı edilmiştir. Öte yandan tıbbın tarih boyunca elde ettiği kazanımlar pek çok olumlu yön de içermektedir. Her hâlükârda iki ekol de hem olumlu hem de eksik yönler barındırabilmektedir.

“Tıbbî Mütealiye” konulu çalışmaların, her ne kadar Hikmetü’l-Müteâliye’ye dayandırıldığı ifade edilse de bunu tam olarak ispat edebilmiş değildir. İbni Sina ve İbni Arabî’den pek çok alıntı yapılmış olmasına rağmen İbni Sina ile Molla Sadrâ düşünceleri arasındaki farklılıklar gözden kaçırılmıştır. Sadrâ’nın belli başlı düşüncelerinden bahsedilse de anlatılanlar çok sınırlı bir çerçevede kalmıştır. Ancak nihayetinde bu çalışmalar, bir kapı aralamış ve araştırmacılara imkânın varlığını sunarak görevlerini ifa etmiştir. “*Transcendent Philosophy of Medicine: A Deductive Synthesis According to the Transcendental Wisdom (Mulla Sadra School of Thought)*”²⁷⁵ başlıklı makale ise sayılı diğer çalışmaların arasında öncelikle Hikmetü’l-Müteâliye’nin felsefi temellerine daha geniş çaplı değinmesi ve bir tıp felsefesi çalışması olması nedeniyle ayrı bir önem taşımaktadır. Üstelik daha ciddi bir çalışmadır. Zira konu hem tıp doktorları hem de Hikmetü’l-Müteâliye uzmanları tarafından panellerde tartışılmış ve bunun neticesinde bir tıp felsefesine varılabileceği fikri oluşmuştur. Ancak bu çalışmada belirlenen temel 10 felsefi ilkedен oldukça yüzeysel bahsedilmiştir. Bu nedenle tıp felsefesi oluşturma fikrini vermede eksik kalabilmektedir. Çalışma, bir tıbbî anlayış kazandırabilme açısından belli bir noktaya kadar aydınlatıcı olsa da bir makale çerçevesinde sınırlı kalmıştır.

Genel olarak “Tıbbî Mütealiye” çalışmalarında, geleneksel ve modern tıpla ciddi bir hesaplaşma yapılmamıştır. Hâlbuki tıbbî hikmetle bağdaştırmaya çalışanların pek çoğu geleneksel tıpla ilişki kurmak durumundadır. Bu yüzden geleneksel tıp taraftarı azımsanmayacak derecededir. Fakat söz konusu çalışmalarda, hesaplaşma tavrından ziyade modern tıba eklemlenme vardır. Elbette bu ekollerin birleşmesi fikri iyi bir fikir olarak görülse de bir ilmi hesaplaşma olmadan birleştirme çabası abes olacaktır. Bu da Sadrâ’nın felsefesine tam olarak uymamaktadır. Zira onun tavrı, hakiki birliği keşfetme çabasıdır. O, birliği oluşturmaktan çok ortaya çıkarma peşindedir. Ortaya çıkarırken de rasyonel bir hesaplaşmayı gerçekleştirmektedir. Ancak tıp camiasında, geleneksel tıbbin

²⁷⁵ Bkz. Khajeazad M. vd., 2021.

genel karakteri ile modern tıbbın genel karakteri arasındaki bariz farklılıklar, her ikisiyle ciddi ilmi bir hesaplaşmaya girilmeden aydınlanamayacaktır. Ruh ile beden, görünmeyen ile görünen, yer kaplamayan ile yer kaplayan ayrımlarında kalan modern tıp ile ona göre tıp felsefesini daha iyi yapabilen ancak ruh-beden ilişkisini tam çözümleyemeyen geleneksel tıp arasındaki temel zıtlıklar belirlenmeden, düzeltmeler yapılmadan birliğe varmak da mümkün olmayacaktır. Hikmetu'l-Müteâliye'ye dayalı bir tıp felsefesi ise bu ikisiyle de hesaplaşmayı sağlayacaktır.

Hikmetu'l-Mütealiye'ye dayalı bir tıp felsefesini yürürlüğe koymak, tıbbın sadece klasik ve geleneksel olanı ile yola devam etmek anlamına gelmemektedir. Zira hikmet, hakiki bir faydaya işaret eden her yöntemin üzerinde, en azından araştırma yapmanın gerekli olduğunu düşündürmektedir. Varlık âlemindeki hiçbir şey anlamsız ve gereksiz değildir. Buna göre mevcut olan teknolojileri kullanmak, modern tıp ile gelen faydaları kabullenmek bu tıp felsefesine uymaktadır. Bir tıp felsefesinin sağlayacağı en önemli anlayış da mevcut teknoloji ve uygulamaların incelenmesini, gelişigüzel kabullenilmemelerini sağlamaktır. Bu anlayışı, tek başına tıp etiği dersleri de vermeye yetmemektedir. Mevcut durumda tıp etiği, tıbben yapılabilir olanlar ile ahlaken yapılabilir olanlar arasındaki son emniyet seddi olarak tanımlansa²⁷⁶ da daha kapsayıcı bir bakış açısıyla tıbbın hikmetine dair bilgiler, Hikmetu'l-Mütealiye'ye dayalı bir tıp felsefesinde yer almaktadır. Böyle bir felsefe, meslek etiği ve tıp etiğinin yaygınlaştırılmasında ve İslam kültürüne uygun kodların geliştirilmesinde oldukça etkili olacak özelliklere sahiptir²⁷⁷ Zira bu tıp felsefesi, gerçek iyi tanımını olabildiğince sağlam bir zemine oturtmak ve buna göre hareket edilmesi gerektiğini anlatmak istemektedir.

Yapılan Tıbb-ı Müteâliye çalışmalarında gözden kaçan birtakım noktalar daha bulunmaktadır. Kimi araştırmacılar, Tıbb-ı Müteâliye yerine Tıbb-ı Müteâlî diyerek salt İslami bir tıp felsefesini kast etmektedirler.²⁷⁸ Her ne kadar aşkınlıktan kasıt hikmetin kaynak olarak Tanrı'dan geldiği gerçeği ile uyuyor olsa da kavramsal olarak buna

²⁷⁶ Ertin, 2020, önsöz.

²⁷⁷ Dezhkam, L., M. Darvishi Tafvizi, "The role of teaching anthropology of transcendental philosophy on professional ethics from faculty members' attitude of jahrom university medical sciences (a qualitative study)", *Education & Ethic In Nursing*, 2019/8 (3), ss.50-60, s.57.

²⁷⁸ "Tıbb-ı Müteâlî" kavramını öne sürenlere örnek olarak bkz. Beheştî, A., A., Mesrur, "Tıbb-ı Müteâlî Ber Mihver-i Aklaniyyet ve Sire-i Nebevî", *Akl ve Din*, 1395 HŞ./8(14), ss.141-160.

“İslami” başlığını vermek, onun salt vahiy ve hadis kaynaklı ilerlediğini, içerisinde tecrübeye dayanan (bilimsel!) bilgileri içermeyebileceğini düşündürmek demektir. Ayrıca felsefi bir sisteme sahip ol(a)mayacağı zannını oluşturmaktadır. İslami tıp savunucularının düştüğü bu büyük hata, tıbbi ve yöntemlerini ifade etmekte eksik kalmaktadır. Din, elbette sağlam bir zemin oluşturabilir. Fakat ikna edici durması bakımından rasyonel ve felsefi temellendirme şarttır. Hikmetu’l-Müteâliye, bu sağlam zemine dayanmakla birlikte onun dikkat edilmesi gereken en önemli unsur, yöntem bakımından önemli bir adım attırabiliyor olmasıdır. Bu ekolde hikmet, kendi karakteri gereğince, kaynaklarını rasyonel bir çerçevede ifade etmeyi başarabilmektedir. Ne akıl ne mükâsefe, ne epistemik bilgiler ve ne de nakli olarak edindiğimiz bilgiler tek başına işlememektedir. Vahiy insana hikmetin kapısını aralamakta, diğer tüm yöntemlerin hepsi birlikte hikmet yolunu oluşturmaktadır. Bu nedenle Tıbb-ı Müteâliye’de asıl anlatılması gereken şey hikmettir. Tıbbın hikmeti hem akıllı hem edinilen tecrübi bilgileri hem de kalbi ikna edecek bir bütünsel yapıda olduğu zaman şifa verebilir.

Bu tezin amacı, tıp felsefesinin yaklaşımına yönelik temel bir şey geliştirmeye çalışmaktır. Yoksa her bir tıbbi uygulama için ne yapılması gerektiğini ayrıntılarıyla incelemek değildir. Hikmetu’l-Mütâliye’ye dayalı bir tıp felsefesi önerisi sunulduğunda, onun belli başlı özellikleri ön plana çıkmaktadır. Öncelikle bir tıp felsefesi oluştururken, tıbbın ve tıbbi hizmetlerin ayrıntılı olarak nasıl uygulanması gerektiğinden ziyade insana, haliyle tıba nasıl bütüncül bir bakış kazandırılabilceği konuşulmalıdır. Bunu başarmak adına pek çok deneme yapılmış olsa da mevcut felsefeler insanı -hatta varlığı- parçaladığından bütünlük için var olması gereken zemine hiçbir zaman sağlanamamıştır. Halbuki varlığı bir bütün olarak görerek onu parçalamayan ve onun bir yansıması olarak insana bir bütün olarak bakan Hikmetu’l-Mütâliye, bu zemini oluşturabilecektir. Yani Hikmetu’l-Mütâliye ekolünde zaten var olan ontoloji, doğası gereği bütüncül bir bakışı mümkün kılmaktadır. Diğer bütüncül bakış sahipleri ve holistik tavrı benimseyenler de belki bunu amaçlamaktadır ama onlar ya kendilerinin ya da daha öncekilerin özellikle ruh-beden diye parçaladıkları unsurları birleştirme çabası içine girmişlerdir. Ancak takdir edileceği gibi parçaları birleştirmek adına ortaya konan holistik yaklaşımlar ile varlığı parçalardan oluşan unsurlar olarak görmeyen ontolojik yaklaşımların bütüncüllüğü aynı değildir. Burada bir birleştirme melekesi değil, zaten bir olanın bütünlüğünün fark edilmesi söz konusudur. İşte Hikmetu’l-Mütâliye’ye dayalı tıp felsefesi ile ortaya

konacak bir çalışma, bu yönüyle diğer holistik yaklaşımlardan ayrılmaktadır. Genel olarak biyoloji, psikoloji ve özellikle beşerî bilimler felsefesinde ortaya çıkan holizm, bütünün parçalarında olmayan bazı özelliklere sahip olduğunu savunur.²⁷⁹ Ancak özellikle tıpta yaygın olan, bütünün özelliğini, parçalarının özelliğinin toplamıyla bulmaktır. Ancak parçaların özellikleri ne kadar toplanırsa toplansın, bütünün kendine has profili tam olarak elde edilememektedir. Oysa bütünün kendine has profili vardır. Bu nedenle holistik bir bakış kabul edilip bunu modern tıbbı uygulama, hatta ekmeleme girişiminde bulunulduğunda bu tavır, kendisiyle çelişmektedir. Bu nedenle holistik söylemlerin felsefî bir temele oturtulmaması en büyük eksikliklerdir. Üstelik felsefî temeli olmadan bu fikirlerin ciddiye alınması ya da bir yaptırım gücüne sahip olması pek mümkün görünmemektedir. Tabii ki bu ihtiyacın fark edilmesi ve ifade edilmesi dikkate değer bir tavrıdır. Ancak salt tespit olmaktan daha öteye gidilememektedir. Elbette tıp felsefesi, kesin manada çözüm sunma derdi taşımayabilir. Nitekim felsefeden ziyade felsefeler vardır. Her biri sorunlara yönelik tespit ve çıkarımlarda bulunur. Hikmet ise farkını tam da bu noktada ortaya çıkarmaktadır. Çünkü o, uygulamaya yönelik çözümler de sunma durumundadır. Onun söylemi, mutlaka pratikte karşılık bulmalıdır. Hikmette teori, pratikle uyuşmalıdır.

Hikmetu'l-Mütâliye, varlığın birliği ile insanın birliği arasında bir bağ kurduğundan bundan doğan bir tıp felsefesi de tıbbın insanın birliği ile ilgili nasıl bir yaklaşıma sahip olması gerektiğini bize anlatmaktadır. İnsan, kendisine parçalı bir yaklaşımla öneriler sunan sistemlerin sıkıntısını derinden yaşadığı için Hikmetu'l-Mütâliye'nin nefis anlayışı, bu sıkıntıya çare olabilir. Onu bedeni ve ruhuyla bir varlık olarak görmektedir.²⁸⁰ Bedensel ve ruhsal iyiliği birlikte idrak eden nefis, rahatsızlıklarını da birlikte idrak etmektedir. Bu yaklaşım gerçek birliğe yönelik olduğundan bunun sonucunda gerçek sıhhat de birçok yönü kendinde birleştiren nefsin tüm o yönleriyle birlikte idrak edeceği gerçeklik olacaktır. Sıhhat, insanın tekâmül yolculuğunda ihtiyaç duyduğu en önemli özelliktir. Nefsin tüm yönlerine yönelik bir sıhhat anlayışı doğal olarak sıhhati ayrı yönlerden değerlendirip bunu birleştirmeyi başaramayan anlayışlara göre daha kapsayıcı ve gerçekçi olacaktır. Gerçek sıhhatten kasıt, kendi içinde mutlak bir

²⁷⁹ The Cambridge Dictionary of Philosophy, (general editor Robert Audi), (2.Basım), Cambridge University Press, New York 1999.

²⁸⁰ Molla Sadrâ, 2022, s.93.

birliğe sahip olan insan nefsinin birbirinden bağımsızmış gibi görünen tüm yönlerinin birlikte değerlendirilmesi neticesinde daha sahici bir iyilik hissini tatmasıdır. Burada gerekli altyapı evvela felsefe tarafından önerilir ve bu, ilk adımdır. Alana ilişkin ilim camiasının yapacağı çalışmalar, ilerlemeye ve bu felsefenin sağlık politikalarında, tıp eğitimlerinde ve tıbbi uygulamalarda tezahür edebilmesini sağlayacaktır.

Böyle bir felsefenin sağlık politikalarındaki en önemli etkisi, kuşkusuz insana bakışı değiştirerek ona bir makineden çok daha fazlası olarak muamele etmesi olacaktır. İnsanın en başta parçalı bir varlık olarak algılanmaktan kurtulmasını sağlayan bu felsefe, sağlığa dair tanımlar üzerinde etkili olacak, bu alandaki hizmet politikalarını etkileyecektir. Örneğin, hekimin ve hastanın gerçekliğini yaşayabilmesini sağlayacak gerekli altyapıyı oluşturmayı hedefleyecektir. Böyle bir sistemde tabip, tabip olmanın gerçekliğine varacak, daha etkili olabildiğini görerek bir tabip olarak sağlık sahasında varlığının hakiki anlamına yakınlaşacaktır. Böylece değerini hissedecektir. Bu değer, tabibe başvuran kimse tarafından da sistemin sağladığı hakiki sıhhate olan yaklaşımın fark edilmesiyle verilecektir. Böylece sağlık alanındaki absürt şiddet, yerini daha saygın ilişkilere bırakacaktır. Elbette burada ütopyik olarak herkesin aynı düzeyde bilinçlenmesinden bahsedilmemektedir. Zira bilinç düzeyi hiçbir zaman aynı derecelerde olamaz. Ancak belli temellerin atılması, anlayışların yerleşmesi ve bu anlayışların siyasi otoritelerce desteklenmesi ile sistemin iyileşmesi yolunda aşama kaydedilebilir. Ayrıca sağlık eğitimi ve politikaları, çok daha geniş çaplı düşünülerek, koruyucu sağlık hizmetleri alanının genişlemesine, toplumda her türlü rahatsızlık, bozukluk ve hastalıkların oluşmasını engelleyecek yaptırımlara neden olabilecektir. Amaç, hastaneye başvuran sayısını yükseltmek değil, onların daha kaliteli hizmet alabilmesini sağlamak, bunu yaparken de hem halkın hem tıp camiasının bilinçlenmesi için çalışmalar yürütmektir.

Öte yandan Hikmetü'l-Mütâliye'ye dayanan bir tıp felsefesine göre, tıp felsefesi ile tıp ilmi de ikiye bölünmeyecek, tek bir varlığa yönelik olacaktır. Burada kast edilen varlık, kavramsal anlamda bir varlık değil, gerçekten var olan bir varlıktır. Hikmetin hem teorik hem de pratik bir zemini taşıyarak hayatla birebir ilişki kurması bakımından genel bilgi türlerinden ayrılıyor olması, bu gerçekliği sağlamaktadır. Yani bu, bilgi eylemle uyduğunda, uygulamaya yönelik olduğunda, teorik yönünün yanında mutlaka pratik

gerçeklikle teyit edildiğinde gerçekleşmektedir. Bu nedenle tıp alanı hikmet açısından oldukça müsait bir yapıya sahiptir. Çünkü hikmet bizzat pratiğe yöneliktir. Aristoteles, *Metafizik*'de “her türlü eylem ve her türlü meydana getirme, bireysel olanı konu alır. Çünkü tedavi eden hekimin iyileştirdiği, ilineksel [arzî] olarak alınması dışında «insan» değil, Callias veya Sokrates'tir veya ilineksel olarak bir insan olma durumunda bulunan diğer herhangi bir böyle adlandırılan kişidir”²⁸¹ der. Buna göre tedavi edilmesi gereken insan değil, bireydir; tedavi edilecek bizatihi tekil şahıslardır. O halde hikmet, hastayı bir varlık bütünü temsil eden tekil bir varlık olarak görmeyi teklif eder. Çünkü teorik anlamda tümel olan bir bilgi, uygulama anlamında mutlaka tekil olmak zorundadır. Bu tekilliği de sağlayacak hikmetin ta kendisidir. Hikmetü'l-Mütâliye'ye dayalı bir tıp felsefesini, felsefi açıdan besleyen ve onu oluşturan bu nokta oldukça önemlidir. Başka ilim dalları, tekil olarak hizmet edememektedir. “Bütün insanlar ölümlüdür” önermesi sunulur fakat kişinin bir yakını öldüğünde ölüm onun için başka bir anlam ifade ediyor hale gelir. Kavram olarak duyulduğunda farklı bir gerçeklik, bizzat duyguyla yaşandığında başka bir gerçeklikle karşı karşıya kalınır. Kavramı bilmek, malumat anlamında ondan haberdar olmak demektir. Ancak bu malumatı geçecek bir şey lazım geldiğinde -ki bu pratik bir boyuttur- boşluğu hikmet tamamlayacaktır.

Bu tıp felsefesi, dünyanın sınırlı bir alem olmasından ötürü kendi içinde bulunan sınırlılıklara dair bir bilinç de kazandıracak ve varlıkların nedensellik sistemi üzerine işlediğini gösterecektir. Dünya kendi yapısından ötürü sıkıntı barındırabilmektedir. Hikmete yaraşan tavır, bu sıkıntıları doğru karşılamaktır. Örneğin, insan tabiatı gereği ağrı ve sancı gibi uyarıcı hislerle karşılaşır ve onları ortadan kaldırmaya çalışır. Fakat bunlar, temelde bir nedenden dolayı hasıl olur ve bir nişane görevi görür. Ağrının doğru anlaşılması, onun susturulmasını değil, altında yatan nedenin bulunmasını sağlayacaktır. Böyle bir bakış açısı, insana kendi eylemlerinin de doğal sonucu olacağını ve bizzat nefsinde bunların etkilerini görebileceğini fark ettirecektir. Eylemlerin sonuçları olduğunu fark etmek, insanda eylemlere dair bir iyileştirme çabasını ortaya çıkaracaktır. Kendisine zarar verebildiğini daha iyi idrak eden insan, maddi manevi beslenmesine, varlığına kabul edeceği şeylere dikkat edecek, özen gösterecektir. Elbette bu istenilen en iyi haldir. İnsan ufak tefek gördüğü zararları pek kolay kabul edebilir. Ancak maddi

²⁸¹ Aristoteles, *Metafizik* (981a-20), (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 2010, s.78.

anlamdaki beslenmenin manevi haline etki edeceğini bilmesi ve buna göre davranması için, sağlık sisteminin halk sağlığını bu çerçevede yönetmesi gerekmektedir. Bu felsefe, ayrıca ilaç kullanımı hakkında gelişigüzel davranılmasını da engelleyecek, neyin neye çare olabileceği ve çare olurken de neyden vazgeçirdiği konusunda hikmete yaraşır bir tavır önceleyecektir. Nitekim hastalıkla ilgili de nasıl bir hastalık olduğu sorusundan daha öte onun niçin, ne sebeple, neyden dolayı meydana geldiğini sorgulatacaktır.

Hikmet aynı zamanda, her türlü şeyin medikalize edilmesinin önüne geçecek, gerçek olmayan hastalık ve rahatsızlıkların türemesine sınır çizecektir. Zira “iyi hissetme” ve “iyi görünme” gibi ucu açık ifadelerin altını gerçek anlamda dolduramayacak şeyler günden güne artmakta, insanlar hakikatle bağlarını koparmaktadır. Bunun en bariz örneği, sonu gelmeyen estetik ameliyatlardır. Doğal olana yapılan sınırsız müdahale, doğallığın büyük oranda yitirilmesine neden olduğundan duruma acilen sınır çizilmezse, gelecekte kendi varlığına tamamen yabancı olan kimselerin sayısı artacaktır. Üstelik bu kimselerdeki yabancılaşma hissi, sadece kendilerini değil, toplumu da etkileyecektir. Ancak tıbbın hikmetine, fitri sağlığın hakikatine dair bir aydınlanma, gerçek ve gerçek olmayan arasında sınır çizilmesine yardımcı olacaktır. Fıtratın ve doğal olanın değeri, bilinç anlamında hem tıp camiasına hem de halka anlatılmalı, bunun için özel çalışmalar yürütülmelidir.

İnsanın varoluşu boyunca ihtiyacını hissettiği iki tür tabip bulunmaktadır. Bunlardan ilki onu dünya hayatında nefsinin duçar olabileceği marazlardan kurtaracak insan-ı kamildir. Bu tanımı doğrulayan kimseler, Allah tarafından tayin edilir ve görevlerini ifa ederler. Onların iletlediği yaşam tarzı, muhakkak tekamül hareketinin en doğru şekilde ilerlemesini sağlayacak genel kuralları içermektedir. Diğer bir tabip, dünya hayatında nefsin hareketini idame ettirirken sıhhatini koruması ve elde etmesi yönünde yardımına ihtiyaç duyduğu tabiptir. İnsanı daha iyi anlayabilmek, onun çeşitli yönlerinden haberdar olabilmek, bir tabibi daha etkin ve değerli kılacağı için böyle bir tabibin varlığı da değer görecektir. Ayrıca gerçekten bunu hedefleyecek insanların belli özelliklere sahip olması beklenecek, sadece daha fazla soru çözenin hekim olmaya yeterli olmayacağı anlaşılacaktır.

Hikmetu'l-Mütâliye'ye dayanan bir tıp anlayışı, tıp ilmini uygulamaya koyan ve pratiğe dökenlerce sahiplenildiğinde, bu hizmetini sunanların bir şekilde bu hikmete

dayalı bir tıp felsefesinin yaklaşımıyla program yürütmelerine ve böyle bir anlayış çerçevesinde eğitim almalarının sağlanmasına neden olacaktır. Tabip ve sağlık sahasında çalışanlara, insana, varlığa dair hikmet anlatıldığında, insanın bir bütünlüğü olduğu öğretildiğinde bu öğretimin mutlaka bir yansıması olacaktır. Tıbbi bir bütün olarak düşünmek gerekir. İlmi açıdan ayrı, tabip yetiştirme açısından ayrı, tıbbi hizmetlerin sunulması açısından ayrı ve politikaları açısından ayrı değerlendirilse de her bir alana aynı birlik ve bütünlüğün yansıtılması gerekmektedir. Ayrıca bunların hikmet çerçevesinden bir yansıması olabileceğini ve bunun imkanını konuşmadan iyileşmeye yönelik bir sonuç alınamayacaktır.

Bu felsefenin ekonomik açıdan faydalarının şu minvalde olması beklenir: insanın nefesine -kendisine- dair taşıdığı sorumlulukların bilincinde olması gerektiğinden bunun sonucu olarak kendisiyle ilgili daha bilinçli bir varlık olması beklenir. Bu bilince en az seviyede dahi sahip olan kimse, sıhhatine bilinci oranında önem verecektir. Bilinçlenmenin artması durumunda pek çok hastane harcamalarının önüne geçilmesi beklenir. Elbette bu sağlık endüstrisi için küresel anlamda pek iyi bir haber olmasa da hikmetin gerektirdiği hedefe yaklaşılmış olacaktır. Zira elden verilenler ile kazanılanlar arasında bir sağlama yapıldığında gerçek kazanç ortaya çıkacaktır. Öte yandan halkın ağrı, hastalık ve sıhhat anlayışlarında farklılıklar olduğundan hikmete yaraşır bir tıp anlayışına sahip olan hekim ve sistem, halkı da bu anlamda yönlendirecektir. Fast-food bir yaşamın belli şeyleri -zamanı- kazandırdığı düşünülse de insanın tekamüle doğru olan hareketinin hızlı olmaktan ziyade kaliteli olmasının asıl hedef olduğu bilinci oluşturulabilir. Nitekim Aristoteles te devletin yaşatma değil, daha iyi yaşatma sorumluluğunu taşıdığı söyler.²⁸² Diğer bir yandan manevi -fitri- yönünü keşfedebilmesi insanın hayata dair bakış açısını önemli ölçüde değiştireceğinden bunun sonucunda daha az suça ve kuralsızlığa meyil gerçekleşecektir. Manevi sıhhatin belli bir din anlayışından hareket etmesi, o toplumun dini ve kültürel kodlarıyla ilişkilidir. Bu kodlarla uyumadığını beyan eden kimselerin kendi varoluşuna ve fitratına dair keşiflerde bulunmasına yardımcı olunmalıdır. Zira psikoloji bu anlamda insana çözümler sunmaktadır. Tüm o çözümlerin arasında manevi odaklı terapilerin varlığı, özellikle bu kodla yetişmiş kimseler için oldukça yararlı olacaktır.

²⁸² Aristoteles, Politika, (çev. Ersin Uysal), Dergâh Yayınları, İstanbul 2010, s.12, 14.

Görüldüğü üzere bu felsefe çerçevesinde kurulan bir tıp anlayışı, muhakkak tüm tıbbi hizmetlerde etki oluşturabilecek düzeydedir. Zira varlığa bakış açısını tümüyle değiştirebilme özelliğini taşır. Varlık aleminde her şeyin hareket halinde olduğunu ve şeylerin birbirleri üzerinde etki sahibi olduklarını bildirir. Bu çerçevede insan, hikmet ışığında hayatın, canlılığın, hareketin, eylemlerin anlamına dair hakikatlerle karşılaşacak, kendi varlığına değer biçecektir. Kendi varlığını, varlık aleminden kopan ve ayrılan bir parça olarak değil, onunla bir bütün olarak keşfedecektir. Böyle bir felsefede ölümü de kaçılması ve engellenmesi gereken bir şey değil, doğal ve makul karşılamayı öğrenecektir. Zira varoluşun sonlanmadığını ve varlık feyzini alan mevcudun yok olmayacağını bilir. Böylece ölüm, varoluşun bir aşaması olarak görülecektir.



SONUÇ

Biz bu tezimizle, Hikmetu'l-Müteâliye ekolünün bir tıp felsefesi oluşturma kapasitesinin varlığına dikkat çektik. Yapılan birkaç çalışmanın özellikle makale sınırlılığını barındırması, henüz yeni yeni dillendirilen bir konu olması ve yaşamı en hayati noktadan yakalayan tıp felsefelerinin ehemmiyetinin vurgulanması bakımından var olan bu sınırlılığı bir yüksek lisans tezi bağlamında aşmaya çalıştık. Çalışmamızda öncelikle tekâmül yolculuğunda olan insanın sıhhat ihtiyacına değindik. Onun bu ihtiyacının farkında olmasından ve dengeli bir hareket sürebilmesi için tabibin varlığının gerekliliğinden bahsettik. Öte yandan geleneksel tıp ilmi ve felsefeleri ile Hikmetu'l-Müteâliye arasındaki nefis düşüncesine dair temel farklılıktan söz ettik. Ayrıca nefsin çeşitli hallerinden biri olarak -ki en önemlisi- kendi varlığı içinde vücûd ile kurduğu varoluş bağlantısına ve onun sıhhatine -manevi sıhhate- değindik. Yapılmış birkaç makale ile sınırlı olan Tıbb-ı Müteâliye kavramı, henüz yerleşmiş ve belli bir anlam ifade eden bir kavrama dönüşmemiştir. Bunun çeşitli nedenlerini sıraladık. Bununla birlikte söz konusu çalışmaları inceleyerek “Hikmetu'l-Müteâliye'ye Dayalı Bir Tıp Felsefesi Önerisi” başlığını daha anlamlı bulduk.

Hikmetu'l-Müteâliye'ye dayalı bir tıp felsefesinde sıhhat, insanın cevheri hareketle sürdürdüğü tekâmül yolculuğunda en başta ihtiyaç duyduğu şeydir. Onun kendi sıhhatini elde etmesi, koruması ve her an varoluşunun yenilenmesi nedeniyle karşılaştığı dengesizlik durumunu dengeye kavuşturması, fitratıyla ilişkili olup nefsin kendine dair sorumluluğundan kaynaklanmaktadır. Nefis, tüm kuvveleri kendinde birleştirir ve her bir kuvve ve meleke diğer melekeleri üzerinde etki eder. Öte yandan nefis, kavramsal olarak analiz edilmesi açısından boyutlara (ruh-beden) ayrılrsa da aslında o bir bütündür. O, yolculuğuna cismaniye ile başlayıp ruhaniyet ile bekasını oluşturur. Onun ölümü, cevherinin güçlenip bedenden ayrılmasıyla olur.

Ruh-beden bütünlüğü, bir tıp felsefesi bakımından ciddi açılımlar sağlayacaktır. Zira hali hazırda tıp felsefeleri parçalanmış olan bu bütünlüğü birleştirememektedir. Bizce Hikmetu'l-Müteâliye, bu zemini sağlamakta ve insana varoluşsal bir düzlemde bakmayı mümkün kılan ilkeleri içermektedir. Bu bakış da tıbbın hikmetine açılan kapısını aralamaktadır. İnsan tasavvuru bir tıp felsefesi için oldukça önemlidir. Molla Sadrâ, nefse dair kendi çözümlerinde bazı klasik tabipleri ve doğa filozoflarını aşarak onların

düşünceleriyle yön bulmuş geleneksel tıbbın bazı ifadelerine karşı durmaktadır. Nefsin oluşumu, mizaçlar, nefsin cismaniyetinin son bulması gibi konularda farkını ortaya koyarak aynı zamanda geleneksel tıp ile de hesaplaşmaktadır.

İnsan, bilinçli tercih yapabilen bir varlıktır. Nefsine dair taşıdığı bu sorumluluğun bir gereği olarak, ona zarar verecek şeyleri varlığına kabul etmemeli, yararlı olan şeylere yönelmelidir. Bu durum beslenme açısından hikmetli bir bakış kazandırmaktadır. Onun gerçek iyiliği hem bedenini hem de ruhunu birlikte koruyarak oluşacaktır. Fitratıyla gerçek iyiye yönelen insanın diğer bir sıhhat tanımı da onun maneviyatıyla ilgilidir. Bu sıhhatin oluşturulması, korunması ve geliştirilmesi hem toplumsal hem de bireysel sağlığa en istenilen etkiyi gösterecektir.

Hikmet, teorik anlamda tümel olan bir bilginin uygulama alanında tekilliğini sağlayacak bir yapıda olduğu için tıp bilimi için de çözümler sunabilmektedir. Hikmetu'l-Müteâliye'ye dayalı bir tıp felsefesi, ekolün taşıdığı temel felsefi ilkeler uyarınca, öncelikle insana tıbbın hikmetine dair bir bilinç kazandırma kapasitesini taşımaktadır. Bu felsefeye göre, tıp camiası tarafından insanın bütünlüğünü daha iyi anlamaya yönelik hikmete uygun çalışmalar yürütüldüğünde bunun birçok olumlu etkisi olacaktır. Hem tıp camiasının hem de bu hizmeti alan ve alacak olan halkın öncelikle bütüncül bakışı kazanmasını sağlayacak, sıhhat, ağrı, sancı, iyileşme, fitrat, denge, ruhsal haller, ölüm, vs. gibi hayati kavramlar üzerinde gerçekçi bir bakışa sahip olmalarına yardımcı olacaktır. Bakış açısının hikmet ile iyileşmesi, insanı varoluşsal olarak istenilen sağlığa yaklaştıracaktır.

Ayrıca bu felsefeyi özellikle daha insanî tıp algısını oluşturmada öncelikli görmekteyiz. Zira madde ve ruh diye varlığın parçalanmasını engellenmeden holistik bir tıp oluşturmak mümkün değildir. Hikmetu'l-Müteâliye bunu başaracak bir felsefi derinliğe sahiptir. Böylece doktor da parçalanmamış insanı anlamaya çalışacaktır. Beden ve ruh ayırımından kurtulan bir tıp, sağlam bir bakış açısı kazanacaktır. Hikmet, var olan tüm holistik tavırları rasyonel bir zemine oturtacaktır. Bu birlik (*vahdet*) de insanda tezahür edecektir.

KAYNAKÇA

Akgün, D., (2014), Kapitalizm Hasta Eder Toplumcu Tıp, Nota Bene Yayınları, Ankara.

Akhavan, M. A., (1396 HŞ.), Aşınayî Ba Usul ve Mebanî-yi Tıbb-ı İslamî, Vela-i Muntezir Yayınları, Kum.

Akıbetî, A., C. Acemî, R. Safdarî, P. Seherkhız, (1396) “Tarih-i İlm-i Pezeşkî”, *Tıbb-ı Sunneti İslam ve İran*, 1396/8 (2), ss. 257-262. URL: <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=306248>

Akrami M., H. Samadi, “Philosophy of Islamic Medicine and Critical Rationalism”, *jiitm*, 2011/1 (4), ss.349-364. URL: <http://jiitm.ir/article-1-76-fa.html>

Alicanî, M., “Mururi Ber Tarikhçeyi Tıb Der İran, Ba Tekid Ber Dureyi Kaçar”, *Tıb ve Tezkiye*, 1396 HŞ./21 (1), ss.57-64.

Altungök, A., A. Bakır, “İslam Dünyasının Yükselme Çağında Tababet”, *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 2017 (2), ss.53-97.

Altungök, A., C. Bilici, “Sâsânîler Dönemi Tıbbı”, *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi*, 2018/1 (1), ss.190-266.

Aristoteles, (2010), *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul.

Aristoteles, (2010), *Politika*, çev. Ersin Uysal, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Aştıyanî, C. (1378 HŞ.), Şerh-i Hal ve Ara-yi Felsefi-yi Molla Sadrâ, (6. Baskı), Bostan-e Kitap Yayınları, Kum.

Baran, Sedat, (2021), *Molla Sadrâ'da Psikoloji (İlmü'n-Nefs)*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul.

Bayat, A. H., (2016), *Tıp Tarihi*, (Genişletilmiş 3. Basım), Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği Yayınları, İstanbul.

Beheştî, A., A. Mesrur, “Tıbb-ı Mütêâlî Ber Mihver-i Aklaniyyet ve Sire-i Nebevî”, *Akl ve Din*, 1395 HŞ./8(14), ss.141-160.

Cannon, W. B., “Organization for physiological homeostasis”, *Physiological reviews*, 1929/9 (3), ss.399-431.

Çağmini- Harezmi, (1390), Mahmud ibni Muhammed, Kanunçe Fi't-tıb, çev. ve tashih İsmail Nazım, el-Mei Yayınları, Tahran.

Çavuş, F. Z., “Psikoterapiyi Erken Bırakma: Bir Gözden Geçirme”, *Journal of Sustainable Education Studies*, 2021/2 (4), ss.18-34.

Çilingir, I. U., “Bütünsel Bakış ve Modern Tıbbı Entegrasyonu”, *Bütünleyici ve Anadolu Tıbbı Dergisi*, 2022/3 (2), ss.63-68.

Damasio, A., H. Damasio, “Exploring the concept of homeostasis and considering its implications for economics” *Journal of Economic Behavior & Organization*, 2016/126, ss.125-129.

Demirbaş, M., M. P. Karabel, M. B İnci, “Türkiye’de ve Dünya’da Değişen Sezaryen Sıklığı ve Olası Nedenleri” *Sakarya Tıp Dergisi*, 2018/7 (4), ss.158-163.

Descartes, R., (2021), Yöntem Üzerine Konuşma, çev. İbrahim Utku Bayrak, Kapra Yayıncılık, İstanbul.

Dezhkam, L., M. Darvishi Tafvizi, “The role of teaching anthropology of transcendental philosophy on professional ethics from faculty members' attitude of jahrom university medical sciences (a qualitative study)”, *Education & Ethic In Nursing*, 2019/8 (3), ss.50-60.

Efil, Ş., “Modern Tıpta Ölümün Neliği Üzerine”, *Felsefe Dünyası*, 2020 (72), ss.172-197.

Ertin, H., (2020), Modern Tıp ve Etik 1, Betim Yayınları, İstanbul.

Elgood, Cyril, (1951), A Medical History Of Persia And the Eastern Caliphate, Cambridge at the University press, Cambridge.

Fahreddin Razî, Tefsir-i Kebir (Mefatihü'l Gayb), c.6, (Basım tarihi ve yeri ve yayınevi belirsiz).

Ezerbolat, M., A. G. Y. Özpolat, “Travma sonrası büyüme: travmaya iyi yanından bakmak”, *Kriz Dergisi*, 2016/24 (1), ss.0-0.

Floor, W, (1387 HŞ.), Selamet-i Merdom Der İnan-ı Kaçar, Farsça'ya çev. Dr. İrec Nebipur, Daneşgah-i Ulum-i Pezeşki-yi Buşehr Yayınları, Buşehr.

Galenos (2018), Tıp Sanatının Anayasası/ Tıp Sanatı/ Glaukon'a Tedavi Yöntemi, çev. Nur Nirven, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

Güleç, H., K. Sayar, E. Özkorumak, “Depresyonda bedensel belirtiler”, *Türk Psikiyatri Dergisi*, 2005/16 (2), ss.90-96.

Gürsoy, İ., H. Ayyıldız, “Homeostaz ve Tüketici Davranışları: Kavramsal Bir İrdeleme”, *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi*, 2022/14 (1), ss.235-260.

Hafız-ı Şirazî, (1992), Hafız Divanı, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB Yayınları, İstanbul.

Hamenei, Prof. Dr. Seyyid Muhammed (2006), Molla Sadrâ ve Hikmet-i Müteâliye, çev. Sedat Baran, Denge Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M. (2013), Düşünmek Ne Demektir? çev. İlhan Turan, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Hopaç, M., “İbni Sina Tıp Felsefesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi TheJournal of International SocialResearch*, 2014/7 (32), ss.382-389.

HosseinHashemi Z., M. Kasiri, A. Montazerolghaem, A. Zargaran, F. Boosaeidi, “Analyzing the characteristics of the school of Persian medicine”, *jiitm*, 2020/10 (4), ss.363-378. URL: <http://jiitm.ir/article-1-1203-fa.html>

İbn Bahtîşu, (2021), Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri, çev. Abdülkadir Coşkun, Litera Yayıncılık, İstanbul.

İbn Ebî Cumhur el Ahsaî, (1985), Avali el-Liâlî, c.4, (Basım tarihi ve yeri ve yayınevi belirsiz).

İbni Menzur, (1414 H.), Lisanu'l Arab, (3. Basım), Dar Sadir Yayınları, Beyrut.

İbni Sina, (1397 HŞ.) Hıfz-ı Selameti Der Mektebi İbni Sina (Risale-yi Hıfzu's Sıhha), çev. ve şerh Abdülkerim İbni Muhammed Yahya el-Kazvini, (2. Basım), Çugan Yayınları, Tahran.

İbni Sina, (2005) el-Kanun Fi't Tıb, (1-5), Dar-u İhyai't Turasi'l Arabi Yayınları, Beyrut.

İbni Sina, (2018) en-Necât Felsefenin Temel Konuları, çev. Kübra Şenel, Dergâh Yayınları, İstanbul.

İbni Şu'be Harrani, (1382 HŞ.) Tuhef-ul Ukul, c.1, Farsça'ya çev. Ahmet Cenneti, Müessese-yi Emir Kebir Yayınları, Tahran.

İbrâhîm-î Dînânî, G., (2008), Akıl Defteri Aşk Ayetü-1, çev. Talip Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul.

İbrâhîmî Dînânî, Ğ., (2020), Felsefî ve İrfani Söyleşiler, çev. Alptekin Dursunoğlu, haz. Ozan Kemal Sarıalioğlu, Önsöz Yayıncılık, İstanbul.

İbrâhîmî Dînânî, Ğ., (2020), İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni, c.3, çev. Tahir Uluç, Ketebe Yayınları, İstanbul.

İbrâhîmî Dînânî, Ğ., (2019), Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri, çev. Alptekin Dursunoğlu, haz. Ozan Kemal Sarıalioğlu, Önsöz Yayıncılık, İstanbul.

İsfahani, Ragıp (2010) Müfredat, çev. Prof. Abdülbaki Güneş, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yolcu, Çıra Yayınevi, İstanbul.

Izutsu, T., (2001) İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler, çev. Ramazan Ertürk, Anka yayınları, İstanbul.

Kara, M. A., “Ayrık Otuna Yer Açmak: Geleneksel Tıp ve Hasta-Hekim İlişkisi Üzerine”, *Anatolian Clinic the Journal of Medical Sciences*, 2019/24 (1), ss.32-37.

Karaman, H., “Bir Biyografi Denemesi: Ebu Bekir er-Razi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004 (3), ss.101-128.

Karami, M., (1399 HŞ.) Tahlil-i Mebani Felsefei- Hikemi Tağziye Der Tıbb-ı Sünnetî İran ve İslam (Suretbendi-yi Yek Kıyas Ba Tekid Ber Ara-i İbni Sina ve Molla Sadrâ), Sevvomin Konferans Milli Mutaleat Meyanreşteî, Ulum-u Dini ve Hovzevî, Tahran, <<https://civilica.com/doc/1196833>> (20.08.2022).

Kaya, M. C., “Tabipler İçin Felsefe: İbn Hindû'nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü”, *Felsefe Arkivi*, 2011 (34), ss.21-79.

Khajeazad M, S. Bigdeli, B. Larijani, A. Khosropanah, S. Beheshti, S. Yazdani, “Transcendent Philosophy of Medicine: A Deductive Synthesis According to the Transcendental Wisdom (Mulla Sadra School of Thought)”, *J Relig Health*, 2021 Apr/60 (2), ss.881-902.

Kranz, W. (1984), *Antik Felsefe*, çev. S. Y. Baydur, Cinius-Sosyal Yayınları, İstanbul.

Kordafsharî, G., vd. (2021), *Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıbbı Göre Ramazan Ayında Sağlık*, çev. Elif Zilal Kadioğlu Geley, Masume Şirin, Zeynep Torlak Kocaaslan Hikmet Ağacı Yayınları, İstanbul.

Kordi Ardakani E., S. Mahmoud, “Basics of Iranian Traditional Medicine Anthropology Based on Avicenna’s Views and its Comparison with Modern Medicine”, *JRH*, 2018/5 (2), ss.41-49.

Kur’an-ı Kerim Meali, (2011), Haz. Doç. Dr. Halil Altuntaş, Dr. Muzaffer Şahin, (12. Basım), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

Massoglia, M., “Incarceration as Exposure: The Prison, Infectious Disease, and Other Stress-Related Illnesses”, *Journal of Health and Social Behavior*, 2008/49 (1), ss.56-71.

Meçin, M., “Molla Sadrâ’da Meâd Problemi”, *Artuklu Akademi*, 2014/1 (1), ss.159-182.

Molla Sadrâ, (2019A), *Arşâ Ait Hikmetler*, çev. Fevzi Yiğit, Önsöz Yayıncılık, İstanbul.

Molla Sadrâ, (2020), *Cahiliye Putlarını Kırarak*, çev. Fevzi Yiğit, Önsöz Yayıncılık, İstanbul.

Molla Sadrâ, (1981), *el-Hikmetu’l Mutealiyye Fi’l Esfari’l Akliyyet’il Erbaa (1-9)*, (3. Basım), Dar-u İhyai’t Turasi’l Arabi Yayınları Yayınları, Beyrut.

Molla Sadrâ, (1384 HŞ.), *Esfar (Sefer-i Evvel, Ez Halk Be Hakk Merhale-yi Evvel:Vücûd)*, Farsça’ya çev. Muhammed Hacevî, (3. Basım), Mevla Yayınları, Tahran.

Molla Sadrâ, (1384 HŞ.), *Esfar (Sefer-i Evvel, Ez Halk Be Hakk Merhale-yi Pencom: Vahdet ve Kesret)*, Farsça’ya çev. Muhammed Hacevî, (3. Basım), Mevla Yayınları, Tahran.

Molla Sadrâ, (1384 HŞ.), *Esfar (Sefer-i Evvel, Ez Halk Be Hakk Merhale-yi Dehom: Akıl ve Ma’kul)*, Farsça’ya çev. Muhammed Hacevî, (3. Basım), Mevla Yayınları, Tahran.

Molla Sadrâ, (1383 HŞ.), *Esfar (Sefer-i Çeharrom, Ez Halk Be Halk Bab-ı Evvel: Ahkam-ı Nefs)*, Farsça’ya çev. Muhammed Hacevî, (2. Basım), Mevla Yayınları, Tahran.

Molla Sadrâ, (1383 HŞ.), *Esfar (Sefer-i Çeharrom Ez Halk Be Halk Bab-ı Dehom: Mead-i Ruhani)*, Farsça’ya çev. Muhammed Hacevî, Mevla Yayınları, Tahran.

Molla Sadrâ, (1360. HŞ.) *Esraru’l Ayat ve Envari’l Beyyinat, Encumen-i Hikmet ve Felsefe-yi İslami Yayınları*, Tahran.

Molla Sadrâ, (2019B) *Hak ve Yakîn Yolunun Marifeti Hakkında-Âriflerin İksiri*, çev. Fevzi Yiğit, (2. Basım), Önsöz Yayıncılık, İstanbul.

Molla Sadrâ, (2022), *İlahi Tecelliler*, çev. Fevzi Yiğit, Önsöz Yayıncılık, İstanbul.

Molla Sadrâ, (2018), Kalbin Uyanışı (Tasavvuf Metafiziğinde Varlık Görüşü), çev. Fevzi Yiğit, Önsöz Yayıncılık, İstanbul.

Molla Sadrâ, (2019C), Kitabü'l-Meşâ'ir Metafiziğe Giriş, çev. Ahmet Kamil Cihan- Salih Yalın- Fevzi Yiğit), Endülüs Yayınları, İstanbul.

Molla Sadrâ, (1386 HŞ.), Risale-yi Asalet-i Ca'l-i Vücûd, Farsça'ya çev. Dr. Ali Babayî, Mevla Yayınları, Tahran.

Molla Sadrâ, (1340 HŞ.), Risale-yi Se Asl, tashih Seyyid Hüseyin Nasr, Tahran Üniversitesi Yayınları, Tahran.

Molla Sadrâ, (1375 HŞ.) Şevahidu'r Rububiyye, Farsça'ya çev. Cevad Musallih, Suruş Yayınları, Tahran.

Molla Sadrâ, (1366 HŞ.) Tefsiru'l Kurâni'l Kerim, (2. Basım), Bidar Yayınları, Kum.

Mousavizadeh K., H. Ansari, "Complementary / Alternative Medicine and medical education", *Payesh* 2008/7 (4), ss.329-336.

Mozaffarpur, S. G. A, H. Shirafkan, M. Taghavi, M. Mirzapor, "Investigating the difference between principals of Iranian traditional medicine and modern medicine for providing a model for integrated medicine", *IHJ*, 2014/1 (1), ss.10-15. URL: <http://iahj.ir/article-1-32-fa.html>

Muallimi, H., vd. (1390 HŞ.), Tarih-i Felsefe-yi İslami, (2. Basım), Merkez-i Beynolmileli-yi Tercume ve Neşr-i el-Mustafa (s.a.a.) Yayınları, Kum.

Muhammed Temîmî Amedî, (2018), Gurerû'l Hikem ve Dûrerû'l Kelim, çev. Kadri Çelik, Önsöz Yayıncılık, İstanbul.

Muntaziri Mukaddem, M., (1388 HŞ.), Mantık-1, (3. Basım), Merkez-i Mudiriyyet-i Hovze-yi İlmiyye-yi Qom Yayınları, Kum.

Mutahhari, M., (2014A), Felsefe Dersleri 1, çev. Ahmet Çelik, (Gözden geçirilmiş 3. Basım), İnsan Yayınları, İstanbul.

Mutahhari, M., (1398 HŞ.), Fıtrat, Sadrâ Yayınları, Tahran.

Mutahhari, M., (2014B), İnsan-ı Kâmil, çev. İsmail Bendiderya, (2. Basım), Kevser Yayınları, İstanbul.

Mutahhari, M., (1385 HŞ.) Mecmue-yi Asar, c.5, Sadrâ Yayınları, Tahran.

Muzaffer, M. R., (1379 HŞ.) el-Mantık, Cami-ul Muderrisin-i Hovze-yi İlmiyye-yi Qom, Defter-i İntişarat-i İslami Yayınları, Kum.

Nasri Roudsari S., M. Sharafi, J. Heravi, “Comparison of some concepts of administrative nature (Tabiyat) in Persian medicine with the immune system and homeostasis in modern medicine”, *jiitm*, 2021/11 (4), ss.353-368. URL: <http://jiitm.ir/article-1-1327-fa.html>

Nasr, Seyyid Hüseyin (1990), Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul.

Nasr, S. H. ve Leaman, O., (2017), İslam Felsefesi Tarihi, 2. Cilt, çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, (2. Basım), Açılım Kitap, İstanbul.

Necmabadi, M., (1397 HŞ.), Tarih-i Tıb Der İran Pes Ez İslam, (3.Basım), Tahran Üniversitesi Yayınları, Tahran.

Önal, M., “İslam Hikmet Anlayışına Dayalı Bir Tıp Felsefesi Önerisi”, *FLSF / Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Dergisi*, 2007/0 (3), ss.145-154.

Petare P., E. Shaikh, “Effect of birth type, gender on psychological resilience” *International Journal of Indian Psychology*, 2021/9 (1), ss.214-222.

Porter, R. (2018), Kan Revan İçinde Tıbbın Kısa Tarihi, çev. Gürol Koca, (2.Basım), Metis Yayınları, İstanbul.

Rainer, J. P., C. H. Thompson, H. Lambros, “Psychological and psychosocial aspects of the solid organ transplant experience—A practice review”, *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, 2010/47 (3), ss.403–412.

Rızai, M., S. A. Beheşti, S. Z. Tabei, “The Theory of Transcendental Medicine”, *Iran J Cult Health Promot*, 2018/2 (1), ss.126-138. URL: <http://ijhp.ir/article-1-58-fa.html>

Qahremaniasl, V., N. Sedghi, M. A. O. Salehi Panahi, S. Sasanpur, “Analyzing the Development of Modern Medicine in Qajar Era according to Diffusion Theory”, *Journal of Historical Researches*, 2018/10(4), ss79-97.

Sayar, K., (2014), *Terapi Kültürel Bir Eleştiri*, (5. Basım), Timaş Yayınları, İstanbul.

Seccadi, Seyyid Cafer, (1379 HŞ.), *Ferheng-i İstılahat-i Felsefî-yi Molla Sadrâ*, Sazman-e Evkaf ve Umur-i Hayriyye Yayınları, Tahran.

Secezi, Mesud ibni Muhammed, (1389 HŞ.), *Hakayık-ı Esrar-ı Tıb*, Farsça’ya çev. Reşid Tefeqqod, Abej Yayınları, Tahran.

Segerstrom, S. C., D. B. O’Connor, “Stress, health and illness: Four challenges for the future” *Psychology & health*, 2012/27 (2), ss.128-140.

Sohrabifer, M. T., (1387 HŞ.), *Akl ve Aşk/ Mururi Ber Zendegi ve Endişe-yi Molla Sadrâ Şirazî*, (3. Basım), Kanun ve Endişe-yi Cevan Yayınları, Tahran.

Sühreverdî, Şihâbüddîn (2015), *Hikmetü’l İşrâk*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul.

Şirvânî, A., (1390 HŞ.), “Tercüme ve Şerh-i Bidayetü’l-hikme” *Bidayetü’l-hikme* (M. H. Tabatabâî), c.1, Dar’ul Fikr Yayınları, Kum.

Şirvânî, A., (1386 HŞ.), “Tercüme ve Şerh-i Nihayetü’l-hikme”, *Nihayetü’l-hikme* (M. H. Tabatabâî), c.1, Dar’ul Fikr Yayınları, Kum.

Tabatabâî, M. H., (2009), *Bidâyetü'l-hikme*, (27. Basım), Muessesetu’n-Neşru’l-İslâmi Yayınları, Kum.

Tabatabâî, M. H., (1400 HŞ.) *Usul-u Felsefe ve Reveş-i Realizm*, c.3, önsöz ve dipnot Mutahhari, M., (32. Basım), Sadrâ Yayınları, Tahran.

Tabei, S. Z., I. Nabipour, “Transcendent Medicine and Deep Medicine Paradigm”, *Iran South Med*, J.2020/23 (1), ss.70-86 URL: <http://ismj.bpums.ac.ir/article-1-1244-fa.html>

The Cambridge Dictionary of Philosophy (1999), General editor Robert Audi (2.Basım), Cambridge at the University press, New York.

Türker Küyel, M., “Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsâli Olarak Galenos”, *Erdem*, 1988/5 (11), ss.501-524.

Wittgenstein, Ludwig, (2013), *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, (7. Basım) Metis Yayınları, İstanbul.

Ulukütük, M., “Tıp Felsefesi Yapabilmenin İmkânı Üzerine Bir Soruşturma”, *ARHUSS*, 2018/1 (3), ss.163-189.