

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Galenos ve
Platon'un
Timaios'unun
İslam
Düşüncesindeki
Alımlanışı

Aileen R. Das

Çeviri: Merve Nur Yaman

alBaraka
Yayınları

AILEEN R. DAS

Doktorasını 2013 yılında Warwick Üniversitesi'nde tamamlayan Das, Michigan Üniversitesi'nde Klasik Dönem ve Orta Doğu çalışmaları doçentidir. Çalışmaları, Orta Çağ İslam dönemi yazarlarının kendi bilimsel emellerini gerçekleştirmede başvurdukları Greko-Romen kaynakları, nasıl çeşitli ve çoğu zaman da tahrip edici şekillerde kullandıklarını aydınlatmayı amaçlamaktadır. Kayıp veya fragmanlar halindeki Yunanca metinlerin Arapça versiyonlarını tercüme etmesinin yanı sıra, Hipokrat'ın İslam düşünce dünyasındaki alımları, özetleyici literatür ve bitki yaşamı üzerine görüşler de dâhil olmak üzere, antik ve Orta Çağ tıbbı ve felsefesi ile ilgili çeşitli konularda yayınları bulunmaktadır.

MERVE NUR YAMAN

1990 yılında Ankara'da doğmuştur. 2012 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuş, yüksek lisansını da aynı fakültede 2015 yılında İslam Felsefesi alanında tamamlamıştır. Doktora çalışmasını İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe bölümünde sürdürmektedir. Temel çalışma alanları İslam düşüncesi, çağdaş dil felsefesi ve göstergebilim olan Yaman, İngilizce, Arapça ve orta seviyede Latince ve Yunanca bilmektedir.

ALBARAKA YAYINLARI – 136

FELSEFE DİZİSİ – 12

**Galenos ve Platon'un Timaios'unun
İslam Düşüncesindeki Alımlanışı**

ORJİNAL ADI Galen and the Arabic Reception of Plato's
Timaeus

published by Cambridge University Press
© 2020

YAZAR Aileen R. Das

GENEL YAYIN YÖNETMENİ Ahmet Faruk Çağlar

ÇEVİRİ Merve Nur Yaman

ÇEVİRİ EDITÖRÜ Hümeysra Özturan

KAPAK TASARIMI Tali Creative / Emir Tali

MİZANPAJ Tali Creative

TÜRKİYE YAYIN HAKLARI © 2021 Albaraka Kültür Sanat ve Yayıncılık
A.Ş.
Sertifika No: 41640

ALBARAKA YAYINLARI 1. Baskı, Haziran 2022

ISBN 978-625-7312-86-8

BASKI VE CİLT Özkaracan Matb. ve Ciltcilik San. Tic. Ltd.
Şti.
Sertifika No: 45469
15 Temmuz Mah. Gülbahar Cad. No: 62/C
Bağcılar/ İstanbul
Tel: 0212 515 49 47 Fax: 0212 602 02 10

Albaraka Yayınları, neşrini gerçekleştirdiği metinleri aslına sadık kalarak çevirir. Açıklamalı görüşlerini gerek gördüğünde önsöz ve dipnot aracılığıyla aktarır. Bu ve benzeri vasıtalarla görüş belirtilmeyen hususlara Albaraka Yayınları'nın katıldığı varsayılmaz.

ALBARAKA KÜLTÜR SANAT VE YAYINCILIK A.Ş.

Kuloğlu Mahallesi, Turnacı Başı Caddesi, No: 2/1A/1, 34433, Beyoğlu / İSTANBUL

www.albarakakultur.com

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak gösterilerek yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Galenos ve Platon'un
Timaios'unun
İslam Düşüncesindeki
Alımlanışı

Aileen R. Das

Çeviri: Merve Nur Yaman

alBaraka
Yayınları



İÇİNDEKİLER

Önsöz	11
Metin İçi Notlar	14
Kısaltmalar	15
Kitapta Geçen Galenos Eserlerinin Listesi	17
Giriş: Evrensel Bir Metin Olarak Platon'un Timaios'u ..	21

1. BÖLÜM

Galenos ve “Tıbbî” Timaios	65
----------------------------------	----

2. BÖLÜM

Göklerden Bedene: Huneyn'in Göz Bilimi	127
--	-----

3. BÖLÜM

Râzî: “Arap Galenos”, Onun Platon'u Yeni Disipliner İdealler	179
---	-----

4. BÖLÜM

Kanun Koymak: İbn Sînâ ve Onun Tıbbî Projesi 233

5. BÖLÜM

Timaios'un Kökünü Kazımak: İbn Meymûn ve
Galenosçuluğun Yeniden Tıbbîleştirilmesi..... 277

Sonuç: Disiplin Haline Gelmiş Tıp 319

Kaynaklar 327

Dizin..... 361

GALENOS VE PLATON'UN *TİMAİOS*'UNUN İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ ALIMLANIŞI

Platon'un *Timaios*'unun İslam Düşüncesindeki alımlanışına ilişkin bu müstakil çalışma, Bergamalı Galenos'un (M.S. 129–c. 216), *Timaios*'un Orta Çağ'da disiplin sınırlarını aşan bir metin olarak algılanmasındaki şekillendirici rolünü ele alıyor. Bu eser, Galenos'un, doğal gerçekliği tanımlama ve açıklama hakkına yönelik epistemik otorite arayışında, tıbbın sınırlarını genişlettiğini [ve bu amaçla] *Timaios* diyalogunun, çeşitli ilişkiler yoluyla beden, ruh ve kozmosun birbirine bağlandığı, dolaşık haldeki kozmolojik şemasına başvurduğunu ileri sürmektedir. Aileen Das, Galenos'un disiplinler sınırları hakkındaki çalışmasını, tıbbın felsefeyle olan kadim rekabeti bağlamında konumlandırmaktadır. Zira felsefe alanının uzmanları uzun bir süre boyunca, doktorlara kıyasla kozmosa ilişkin daha üstün bir bilginin sahibi olarak görülmüşlerdir. Das'ın örnek-vaka incelemeleri, Galenos ile İslam Orta Çağı'nın en önemli Hristiyan, Müslüman ve Yahudi düşünürlerinden dördünün, *Timaios*'un temel öğretilerini kendi entelektüel kimliklerinin yanı sıra, tıp ve felsefeyi yeniden tasavvur etmek için nasıl yaratıcı bir şekilde yorumladıklarını gösteriyor.

Amanda Das'ın anısına
(1985-2013)...

ÖNSÖZ

Bu kitap, yaklaşık olarak on yıl önce, Warwick Lisansüstü Araştırma Bursu ile çalışmalarımı finanse eden Warwick Üniversitesi'nde bir doktora tezi olarak başladı. Peter Pormann ve Maude Vanhaelen'e müşterek danışmanlıkları için minnettarım; kapsamlı tarihsel resmi gözden kaçırmadan Orta Çağ Arapça metinlerinde yolumu nasıl bulacağımı onlardan öğrendim. Ayrıca Warwick'te kaldığım süre boyunca, bana paha biçilemez değerde dersler veren Simon Swain'e ve birkaç bölümün taslaklarını okuyan Uwe Vagelpohl'a teşekkür etmek istiyorum. Tezimi hazırlama aşamasında, eserlerini benim için yayınlanmasından önce cömertçe erişilir kılan Gerrit Bos ve Rüdiger Arnzen'den istifade ettim.

Tezin tamamlanmasından bu yana proje, doktora komitemde olan Peter Adamson ve Mark Schiefsky'den aldığım faydalı geri bildirimlerde bir kısmı talep edilen yeniden kavramsallaştırma sürecine birkaç kez tâbi tutuldu. Kitabın kavramsal çekirdeğini oluşturan konulara, yani disiplinlere ve bilgi üretimine olan ilgim, Warwick Üniversitesi Institute of Advanced Study'de Early Career Fellow olarak bulunduğum ve Warburg Enstitüsü'nde -ki burada farklı disiplinler arka planlardan gelen birçok araştırmacının, kendi alanlarının iddialarını ve sınırlılıklarını tartışmalarını dinlemek oldukça verimliydi- Frances A. Yates Kısa Süreli Araş-

tırma Görevlisi olarak çalıştığım dönemde kıvılcımlandı. Warburg'daki sıcak karşılaşması için Charles Burnett'e ve enstitüde haftalık olarak bir araya gelen ve Orta Çağ Arap dünyasına olan etkileyici hâkimiyetlerinin çalışmam için bir model oluşturduğu İslam Felsefesi okuma grubunun üyelerine bilhassa teşekkür ederim. Bu dönemde, bana ve birkaç yıldır destekleyici bir sohbet arkadaşı olan Pauline Koetschet'e verilen Leverhulme Küçük Araştırma Bursu ödülü, 3. Bölüm'de Râzî'nin Platoncu kaynakları ile ilgili bölümü yazmamı mümkün kılmıştır.

Michigan Üniversitesi'ndeki meslektaşlarım, bu kitabı tamamlarken bana bir hayli yardımcı oldular. Yöneticilerim Sara Forsdyke ve Artemis Leontis, genç bir öğretim üyesi olarak zamanımı korumak konusunda oldukça hassas davrandılar. Ayrıca Ryan Szpiech, Sara Ahbel-Rappe, Rafe Neis ve Karla Mallette'e kitabın birçok aşamasındaki yorumları için bilhassa teşekkür borçluyum. Tavsiyeleri hem teorik argümanlarımı geliştirmem konusunda beni cesaretlendirdi hem de onları açık bir şekilde ifade edebilmem açısından yardımcı oldu. Samer Ali, güçlük çektiğim Arapça pasajların tercümesi için bana nezaketle zaman ayırdı. Bu kitabın konusu olan tıbbın ve felsefenin yeniden şekillendirilmesi meselesini tasvir edebilmek amacıyla kullandığım sınır çalışmasının kavramsal çerçevesi, müdürümüz Peggy McCracken ve sosyoloji, siyaset bilimi ve karşılaştırmalı edebiyattan meslektaşlarım ile yaptığım entelektüel tartışmalardan bir hayli yararlandığım Michigan Beşeri Bilimler Enstitüsü'ndeki izin dönemimin bir getirisi. Kampüs dışında, Boston Üniversitesi'nden James Uden'in önerileri kitabın girişini geliştirebilmem için vazgeçilmezdi. Christina Hoenig ayrıca bu incelemenin taslak versiyonuna ilişkin değerli gözlemler de sağladı.

Cambridge'deki sorumlu editörüm Michael Sharp'a, projenin çeşitli üretim aşamalarında projeye gösterdiği ilgi ve yardım için minnettarlığımı dile getirmek istiyorum. Ayrıca bu kitap Yayınevi'nin, raporlarından çok şey öğrendiğim iki anonim okuyucusu-

nun dikkatli dönütleri sayesinde daha iyi bir kitap oldu. Yazımı yayına hazırlarken, birkaç kişiden teknik yardım ve Bruce Friar Fonu'ndan mali destek aldım. Salman Elamir Amir ve Daniel Davies Arapça metinleri tashih ettiler; Jonathan Farr kitabın tamamını kontrol edip düzeltti ve kitabın indeksini çıkardı; Molly Schaub bibliyografyaları derledi. Tüm hatalar ise elbette bana aittir.

Bu kitabın şekillendiği on yıl boyunca, kendimi tükenmiş hissettiğimde veya ne yaptığım konusunda kararsız kaldığımda ailem moralimi yükseltti. Son olarak, meslektaşım ve partnerim Ian Fielding'in sevgisi ve desteği için kelimeler takdirimi yeterince ifade edemez. Sözlü savunmama bir aydan daha az bir süre kala, beklenmedik bir şekilde aramızdan ayrılan ablam Amanda'nın yasını tutarken elimden tuttu ve iki okyanus ötesi yolculuğun yıpratıcılığını benimle paylaştı. Dahası, onun kendi araştırması-na nasıl yaklaştığını gözlemlemekten ve kendisinden benimkiyle ilgili geribildirimler almaktan son derece istifade ettim.

METİN İÇİ NOTLAR

- < > Üçgen parantezler, editör (veya müellif tarafından) eklenen kelimeleri veya harfleri içerir.
- [] Köşeli parantezler, alıntı bir metinde editörün veya müellifin silinmesi gerektiğini düşündüğü materyali içerir. Bir çevirideyse, daha açık hâlde getirme amacıyla eklenmiş sözcükleri belirtirler.
- ç.n. Çevirmenin eklediği notları ifade eder.
- ed. notu Editörün eklediği notları ifade eder.

KISALTMALAR

Galenos Külliyyatına dair tüm kısaltmalarda, *Cambridge Companion to Galen*'de kullanılan sistemi takip ediyorum. Aristoteles'in eserlerinin kısaltmalarını *Oxford Handbook of Aristotle*'a göre modelliyorum. Diğer Greko-Romen kaynakların kısaltmaları, *Oxford Classical Dictionary*, 4. baskının kullanımlarını takip etmektedir. Ek olarak, referans eserler, koleksiyonlar ve sıklıkla alıntı yapılan baskılar için aşağıdaki kısaltmalar kullanılmıştır:

- ANRW Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, ed. W. Haase and H. Temporini (Berlin, 1972-).
- Com.Tim. Galeni Compendium Timaei Platonis*, ed. and trans. P. Kraus and R. Walzer (London, 1951).
- EI Encyclopaedia of Islam*, 1st edn., 9 vols. (online).
- EI2 Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn., 12 vols. (online).
- EI3 Encyclopaedia of Islam*, Three (online).
- EIr Encyclopaedia Iranica* (electronic resource), ed. E. Yarshater (New York, 1998).
- K Claudii Galeni Opera Omnia*, ed. K. G. Kühn, 20 vols. (Leipzig, 1821-33).
- LG L'anima e il dolore: De indolentia-De propriis placitis. Testo greco a fronte*, ed. and trans. A. Lami and I. Garofalo (Milan, 2012).
- LSJ Greek-English Lexicon*, ed. H. G. Liddell, R. Scott, and H. S. Jones (9th edn., Oxford, 1996).
- M-J Dalālat al-Hā'irīn*, ed. S. Munk and I. Joel (Jerusalem, 1930-1).

NP Brill's New Pauly Online Encyclopaedia of the Ancient World (Leiden, 2005–).

OLD Oxford Latin Dictionary, ed. P. G. W. Glare (2nd edn., Oxford, 2012).

SVF Stoicorum Veterum Fragmenta., ed. H. von Arnim, 3 vols. (Leipzig, 1903).

WGAÜ Wörterbuch zu den griechisch-arabischen Übersetzungen des 9. Jahrhunderts, Supplement, Band I: A–O, ed. M. Ullmann (Wiesbaden, 2006).

tah. Tahmini

bkz. Bakınız

msl. Mesela

Krş. Karşılaştırınız

s. Sayfa no

fr. Fragman no

Editorial Ek: *Kitapta Geçen Galenos Eserlerinin Listesi*

Bu kitabın orijinalinde, Galenos'un eserlerine yapılan referanslar tamamen *Cambridge Companion to Galen*'de (ed. R. J. Hankinson, Cambridge University Press, 2008) sunulan Galenos eserleri listesinde verilen kısaltmalarla yapılmıştır. Ancak söz konusu kısaltmalar Türk okuyucusunun malumu olmadığı gibi, kısaltmalarla eserlere referans verilmesi, ülkemizdeki akademik yazım geleneklerine de çok uygun görünmemektedir. Bu nedenle elinizdeki kitapta, Galenos eserleri metin içinde söz konusu kısaltmalarla yazılmak yerine, Türkçe karşılıklarıyla verilmiştir. Dipnotlarda ise literatür takibinin kolaylığı düşünülerek söz konusu kısaltma halleriyle bırakılmıştır. Bu nedenle eserlerin takibini yapabilmek için, ilgili eserlerin -Galenos bibliyografyalarında tercih edilen- Latince isimleriyle *Cambridge Companion to Galen*'de verilen kısaltmaları burada listelenmektedir. Cambridge'de listelenmemiş olan eserler de, bu çalışmada referans verilen isimleriyle tablonun altına eklenmiştir.

ESERİN TÜRKÇE ADI	ESERİN LATİNCE ADI	KISALTMASI
<i>Sanatlara Teşvik</i>	<i>Protrepticus</i>	<i>Protr.</i>
<i>En İyi Öğretim Metodu Üzerine</i>	<i>De Optima Doctrina</i>	<i>Opt. Doct.</i>
<i>En İyi Doktor Aynı Zamanda Bir Filozoftur</i>	<i>Quod Optimus Medicus sit quoque Philosophus</i>	<i>Opt. Med.</i>
<i>Tıp Sanatının Anayasası Üzerine</i>	<i>De Constitutione Artis Medicae</i>	<i>CAM</i>
<i>Tıp Sanatı</i>	<i>Ars Medica</i>	<i>Ars Med.</i>
<i>Hipokrat'a Göre Elementler</i>	<i>De Elementis ex Hippocrate</i>	<i>Hipp. Elem.</i>
<i>Mizaçlar Üzerine</i>	<i>De Temperamentis</i>	<i>Temp.</i>
<i>Doğal Yetiler Üzerine</i>	<i>De Naturalibus Facultatibus</i>	<i>Nat. Fac.</i>
<i>Anatomik Prosedürler Üzerine</i>	<i>De Anatomicis Administrationibus</i>	<i>AA</i>
<i>Organların Faydaları Üzerine</i>	<i>De Usu Partium</i>	<i>UP</i>
<i>Solunumun İşlevi Üzerine</i>	<i>De Utilitate Respirationis</i>	<i>Ut. Resp.</i>
<i>Meniye Dair</i>	<i>De Semine</i>	<i>Sem.</i>
<i>Fetüsün Oluşumu Üzerine</i>	<i>De Foetuum Formatione</i>	<i>Foet. Form</i>

<i>Nefsin Güçleri Bedenin Mizacı-na Bağlıdır</i>	<i>Quod Animi Mores Corporis Temperamenta Sequuntur</i>	<i>QAM</i>
<i>Nefsin Etkilenimleri Üzerine</i>	<i>De Proprium Animi Cuiuslibet Affectuum Dignotione et Curatione</i>	<i>Aff. Dig.</i>
<i>Nefsin Hatalarının Teşhisi ve Tedavisi Üzerine</i>	<i>De Animi Cuiuslibet Peccatorum Dignotione et Curatione</i>	<i>Pecc. Dig.</i>
<i>Nabızın İşlevi Üzerine</i>	<i>De Usu Pulsuum</i>	<i>Us. Puls.</i>
<i>Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine</i>	<i>De Placitis Hippocratis et Platonis</i>	<i>PHP</i>
<i>Thrasybulus</i>	<i>Thrasybulus Sive Utrum Medicinæ Sit an Gymnasticæ Hygiene</i>	<i>Thras.</i>
<i>Sağlığı Koruma Üzerine</i>	<i>De Sanitate Tuenda</i>	<i>San. Tu.</i>
<i>Semptomların Farklılıkları Üzerine</i>	<i>De Symptomatum Differentiis</i>	<i>Symp. Diff.</i>
<i>Semptomların Nedenleri Üzerine</i>	<i>De Symptomatum Causis</i>	<i>Caus. Symp.</i>
<i>Marasmus [Hastalığına] Dair</i>	<i>De Marcore</i>	<i>Marc.</i>
<i>Etkilenen Parçalar Üzerine</i>	<i>De Locis Affectis</i>	<i>Loc. Aff.</i>
<i>Hastalığın Sonucunu Tahmin Etmeye Dair</i>	<i>De Praenotione ad Epigenem</i>	<i>Praen.</i>
<i>Akut Hastalıklarda Hipokrat Diyeti Üzerine</i>	<i>In Hippocratis de Acutorum Morborum Victu</i>	<i>HVA</i>
<i>Hipokrat'in 'Salgınlar'ı Üzerine</i>	<i>In Hippocratis Epidemiarum Libri</i>	<i>Hipp. Epid.</i>
<i>Kendi Eserlerim</i>	<i>De Libris Propriis</i>	<i>Lib. Prop.</i>
<i>Kendi Eserlerimin Sırası Üzerine</i>	<i>De Ordine Librorum Propriorum</i>	<i>Ord. Lib. Prop.</i>
<i>Mantiğa Giriş</i>	<i>Institutio Logica</i>	<i>Inst. Log.</i>
<i>En İyi Hekimi Tanımaya Dair</i>	<i>De Optimo Medico Cognoscendo</i>	<i>Opt. Med. Cogn.</i>
<i>Platon'un Timaios'u Üzerine</i>	<i>In Platonis Timaeum</i>	<i>Plat. Tim.</i>
<i>Kendi Görüşlerim Üzerine</i>	<i>De Propriis Placitis</i>	<i>Prop. Plac.</i>
<i>Galenos'un Timaios Şerhi</i>	<i>Galenus Compendium Timaei Platonis</i>	<i>Com. Tim.</i>

<i>Tıp Sanatının Bölümleri Üzerine</i>	<i>De Partibus Artibus Medicativae</i>	<i>Part. Art. Med. (PAM)</i>
<i>Kesin Bilgi Üzerine</i>	<i>De Demonstratione</i>	<i>Dem. (DD)</i>
<i>Hipokrat'ın Aforizmalarının Yorumlanması (Şerhü fusûl Abuqrât)</i>	<i>In Hippocratis Aphorismi</i>	<i>Hipp. Aph.</i>
<i>Hipokrat'ın Mizaç [Teorisi] Üzerine</i>	<i>In Hippocratis de Humoribus</i>	<i>Hipp. Hum.</i>
<i>Tedavi Yöntemi Üzerine</i>	<i>De Methodo Medendi</i>	<i>MM</i>
<i>Yeni Başlayanlar İçin [Tıptaki] Ayırmalar Hakkında</i>	<i>De Sectis ad eos qui Introducuntur</i>	<i>SI</i>

<i>Ahlâk Üzerine (Kitâbü'l-Ahlâk)</i>	<i>Peri Êthôn- De Moribus - On the Character Traits)</i>	
<i>Tıbbi Timaios (Tîmâvûs el-Tıbbî)</i>	<i>Peri tôn en tô Platônos Timaiô iatrikôs eirêmenôn- On the Medical Statements in Plato's Timaeus/ Medical Timaeus</i>	
<i>Hipokrat'ın Kadın Hastalıkları [Eseri] Üzerine Şerh</i>	<i>Commentary on Hippocrates' Diseases of Women'</i>	
<i>Üzüntüden Kaçınmak</i>	<i>De Indolentia-Avoiding Distress-Fi sarfi'l-iğ-timâm/Fi nefyi'l-gamm</i>	
<i>Alışkanlıklar Üzerine</i>	<i>(Peri Ethôn-On Habits-Kitâb fi'l-âdât)</i>	<i>Cons.</i>

GİRİŞ: EVRENSEL BİR METİN OLARAK PLATON'UN ΤΙΜΑΙΟΣ'U

ἔδοξεν γὰρ ἡμῖν Τίμαιον μὲν, ἅτε ὄντα ἀστρονομικώτατον ἡμῶν καὶ περὶ φύσεως τοῦ παντός εἰδέναι μάλιστα ἔργον πεποιημένον, πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν.

İlk olarak Timaios'un konuşmasına karar verdik, zira o, aramızda astronomi konusunda en bilgili olandır ve bilhassa her şeyin (*All*) doğasını bilmeyi görevi bellemiştir. Kozmosun doğumuyla başlayıp, insanların doğası ile bitirecektir.

Platon, *Timaios*, 27a3-6.

Platon'un diyalogları arasında, Avrupa ve Orta Doğu entelektüel kültürü içinde en sürekli ve yaygın bulunuşa sahip olan *Timaios*'tur. *Timaios*'un, Cicero (106-43 M.Ö.) ve Kalkidius (M.Ö. üçüncü yüzyıl ortaları ya da erken dördüncü yüzyıl civarı) tarafından Latince'ye yapılan kısmî tercümeleri, onu, on ikinci yüzyıldan önce Orta Çağ'daki okurlarının Yunanca olmaksızın erişebilecek-

leri yegâne Platoncu metin yapmıştır.¹ Ayrıca diyalogun, Arapça-ya intikal durumunun çok bileşenli olması nedeniyle, İslam düşüncesinin Modern dönem öncesi düşünürlerinin en iyi bildikleri diyalog olduğu görünmektedir.² Modern yorumcular, Platon'un genellikle en önemli metafizik yapıtları arasında sayılmayan bu esere olan daimi ilginin muhtemel bir nedeni olarak, diyaloga ismini de veren Timaios'un, muhtelif okumalara uygunluk gösteren uzun konuşmasının dilsel "akıcılığına" ve tasvirîliğine işaret etmişlerdir.³ Bilhassa, diyalogun, dünyanın "oluşa gelmesinin" (*gegonen*, 28b7) nedeni olan yüce zanaatkar tanrı (*the Demiurge, dêmiourgos*) tasviri, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam taraftarlarını, kendi tek tanrıci dinlerinin yaratılış anlatıları ile bağlantılar kur-

¹ Söz konusu Latince tercümelemler ve onların, Platon'un Batı Avrupa'daki alımlanışına katkıları konusunda bkz., msl., Somfai (2002); Ley (2003); Burnett (2012); Sedley (2013); Hoening (2018).

² Platoncu külliyyatın Arapçaya intikali konusunda, aşağıda bkz. (s. 22-24) Bu kitapta ben, Marshall Hodgson (1974: cilt. I, 57-60) tarafından vazedilen İslam düşünce dünyasına mensup (*Islamicate*) sıfatını, Müslümanların siyasi ve kültürel olarak hâkim olduğu bölgelerdeki toplumlara, kültürlerle ve halklara işaret etmek için kullanıyorum. "İslam düşünce dünyasına mensup" ifadesi, doğrudan İslam dinine gönderimde bulunmaz, daha çok tarihsel olarak İslam ile bağlantılı, hem Müslümanlar hem de gayr-i müslimler arasında bulunan, sosyal ve kültürel bileşime gönderimde bulunur (Hodgson 1974: cilt. I, 59). Bu terim özellikle, ikinci bölüm, bir Doğu kilise üyesi olan Huneyn b. İshâk'ı ve beşinci bölüm bir Yahudi olan İbn Meymûn'u merkeze aldığı, çalışmamla bağlantılı hâle gelecektir. Bu kitapta zikredilen bütün İslam düşünce dünyasına mensup şahısların, hicrî takvim tarihlerini (Gregoryan takvimdeki karşılıkları ile) veriyorum. Zira hicrî takvim, bu isimlerin çalıştığı, çoğunluğu Müslüman olan bölgelerde kullanılan resmi tarihlendirme sistemidir.

Çeviri içinde *Islamicate* ifadesi, "İslam Düşünce Dünyası" olarak karşılanmıştır. (ç.n.)

³ Reydam-Schils (2003), 13. Ayrıca bkz. Celia ve Ulacco (2012), vii. Bkz. *Timaios*'un, *Philebos* gibi oldukça önemli geç dönem diyalogların daha karmaşık metafiziklerinin gölgesinde kaldığını iddia eden Owen, (1953), 95. Sharples ve Sheppard (2003: I) ise *Timaios*'un geçmişte bir emsali olmasının düşük bir ihtimal olduğunu belirtir. <https://rantey.org>

maya davet eder.⁴ Yakın zamanda ise fizikçiler ve bilim felsefecileri, *Timaios*'ta sadece Büyük Patlama Teorisini önceden gören değil, aynı zamanda evrenin benzersizliği ve onda meydana gelen olayların şartlara bağlılığı (*contingency*) gibi, evren hakkındaki çağdaş spekülasyonların merkezinde de yer alan benzer meselelerle boğuşan bir kozmoloji [olduğunu] fark etmişlerdir.⁵

Yukarıda alıntılanan pasajda Kritias karakteri, *Timaios*'un sıradaki konuşmasının olağanüstü iddialı kapsamına dikkat çeker: O, dünyayı ve içindekileri, her şeyi kapsamayı amaçlıyor.⁶ Diyalogun kuşattığı geniş konu yelpazesi şüphesiz, antik kaynakların onun konusu olarak listelediği doğa felsefesi (yani fizik) dışındaki alımlanışının zengin tarihini de açıklamaktadır.⁷ Diğerlerinin yanında astronomlar, müzikologlar ve matematikçiler, metinde kendi ilgi alanlarına yönelik ayrıntılar bulmuşlardır.⁸ Ancak *Timaios*, “yalnızca birkaç bilgi kırıntısının toplamı değildir”.⁹ Platon'un anlatısı kozmosun parçalarını, aralarındaki çeşitli nedensel, benzerlik (*analogous*) ve türdeşlik (*homologous*) ilişkile-

⁴ Niehoff (2007), *Timaios*'taki alemin doğuşuna dair [açıklamaların], sırasıyla lafzî ve mecazî olarak okunmasını savunan Hristiyan ve pagan okuyucular arasında, diyalogun metinsel ortaklıklar yarattığını iddia etmektedir.

⁵ Bkz. Brisson ve Meyerstein (1995); Leggett (2010).

⁶ Mohr (2020)'un fark ettiği gibi, bu kapsamlı anlatı sadece altmış beş sayfalık bir bahiste açılmaktadır.

⁷ İskenderiyeli bir gramerci olan Bizanslı Aristofanes (c. M.Ö. 265-190 ya da 257-180) Platoncu diyalogları üçlemeler şeklinde düzenlemiştir. Bunlardan ilkinin, temelde fizik ile ilgilenen metinleri içerdiği görülüyor: *Devlet*, *Timaios* ve *Kritias* (Tarrant 1993: 106). Bkz. Galenos'un *Timaios*'un doğal dünyanın (*physiologia*) bir açıklamasını verdiğini ifade ettiği *PHP* 9.9.3 (De Lacy 2005: s. 598 1.10). Krş. Albinos (M.S. ikinci yüzyıl), *Prol.* 5.25-9, ve Proklos (M.S. beşinci yüzyıl), *Timaios* 1 1.17-20'de, her ikisi de diyalogun içerdiği soruşturmayı, teolojik meseleleri de içeren doğa ile ilişkilendirir.

⁸ Platon'un *Timaios*'unun modern öncesi ve erken modern astronomları, matematikçileri ve müzikologları tarafından kullanımı konusunda bkz. Gregory (2003); Barker (2003); Allen (2003); Prins (2014).

⁹ Reydman-Schille (2003), *FOF* Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

rini genel olarak tasvir ederek birleştirir: Örneğin, dört elementin üçgenlerden oluşan yapısal [anlatımı], onların dönüşümlerini (58c8-57d6) açıkladığı kadar, canlıların neden yaşlandığını da açıklar; armonik müziğin hareketi, göksel kürelerin ve nefislerin (47b5-e2) yörüngelerinin hareketine benzer ve mekânın metafizik ilkesi, bir rahim ya da parfüm tabanıyla¹⁰ aynı işleve sahiptir (50d2-4, 50e4-8). Bu bağlantılar, bahsi geçen fenomenle alakalı -geometri, fizik, biyoloji vb.- bilgi alanlarının, kendi kendine yeterli değil, birbirleriyle “dolaşık” (*entangled*) halde olduğuna işaret ediyor gibidir.¹¹ Dahası, aşağıda bahsedeceğim üzere diyaloğun, meşhur *eikôs logos* ya da *mûrthos* (yaklaşık bir anlatı ya da mit) olarak ifade ettiği kendi anlatısının epistemolojik statüsü hakkındaki düşüncesi, tam da bu alanların tamamlanmış değil, değişebilir olduğunu ima etmektedir.

Timaios’un, metnin akıcılığına kapılan birçok antik okuyucusu arasında, Greko-Romen antik döneminin en ünlü doktoru Hipokrat’tan sonra, Bergamalı Galenos (129-c.216 M.S.), en önemli ve kıskırtıcı olanıdır. Bu kitap, Galenos’un *Timaios*

¹⁰ Burada “taban” (*perfume base*) ile kastedilen, parfüm içindeki kokuların notalarının hiyerarşisindeki tabandır. Parfümün içindeki kokular, tavan, kalp ve taban kokular şeklinde sınıflandırılır. Taban koku, parfümün asıl karakterini oluşturan notaları içerir. Bu bakımdan muhtemelen yukarıdaki “perfume base” ifadesi, mekanın her şey için bir “taban” oluşturduğuna işaret etmek için kullanılmaktadır. (ç.n.)

¹¹ Barad’ın (2007) dünyadaki varlıklar arasında özleri itibariyle bir ayrım olduğunu reddeden “dolaşıklık” (*entanglement*) kavramını benimsiyorum. Barad için dolaşıklık sadece herhangi bir eski tür bağlantı, iç içe örülme ya da karmaşık bir durumda iç içe geçme anlamına gelmemektedir (160). Barad daha ziyade, gözlem faaliyeti (veya herhangi bir bilme yolu) esnasında neyin içerileceğine, neyin değerlendirme dışı bırakılacağına dair “ayrım” (*cuts*) yapıldığında, sınırların ve niteliklerin belirli hâle geldiği ilişkiyel bir ontolojiden bahsetmektedir. Barad temel olarak maddi cisimler arasındaki ilişkilerle ilgilenirken, onun sistemi (ya da onun isimlendirmesi ile, “onto-epistem-olojisi”) “insan ve insan-olmayan, özne ve nesne, mesele ve söylem” arasındaki ilişkiyi odak noktası alır. (http://www.becoming-ontology.org)

okuması ve bu okumanın Orta Çağ'da, temel olarak da İslam düşünce dünyasındaki alımlanışı hakkındadır. Kitap iki anahtar argüman ortaya koyuyor: İlki, *Timaios*'taki, tıp disiplini yeniden tasavvur edebilme imkânını ilk yakalayanın Galenos olduğudur.¹² Galenos'tan önceki doktorların da Platon'un *Timaios*'u ile yakından uğraşmış olmasına rağmen o, diyalogu sadece insan fizyolojisinin yönlerini değil, aynı zamanda tayin etmek için bariz bir ilgi gösterdiği tıbbî bilginin sınırlarını kavramsallaştırmadaki kullanışında da benzersizdir.¹³ Galenos'un bu disiplinin epistemik topoğrafyası hakkındaki kaygısını, Platon'dan beri süregelen, fakat İkinci Sofistik'in¹⁴ agonistik ikliminde ciddiye binen, tıp ve felsefe arasındaki daha genel bir çekişme bağlamında konumlandırıyorum. İkinci Sofistik'in eğitim (*paideia*) karakteristiğinin rekabetçi görüntüsünün kökeninde, grup kimliklerinin -örneğin etnik ve profesyonel- yeniden yaratımı ve yazımı ile sonuçlanan ve -zenginlik, siyasi makam ve sosyo-kültürel prestiji de kapsayan- güç mücadeleleri vardır.¹⁵ Ayrıca bu kitap, Galenos'un, himayenin çoğalması gibi getirilerin yanı sıra, tıbbî, epistemik otorite ile yetkilendirmek -ki bu hak, uzun bir süre boyunca felsefe

¹² "Disiplin" kavramını nasıl kullandığım hakkında bkz. s. 36-38.

¹³ Örneğin Polito (2013), Bitenyalı doktor Asclepiades'in (M.Ö. birinci yüzyıl), Platoncu Pontuslu Heraklides'in (M.Ö. dördüncü yüzyıl) diyalogun, dört elementin geometrik şekilleri hakkındaki anlatısı hakkındaki yorumuna cevap olarak, maddenin atomcu teorisini nasıl geliştirdiğini tartışmaktadır.

¹⁴ "İkinci Sofistik" ifadesi, M.S. 1. Yüzyılın sonları ve III. Yüzyılın başı arasında Roma kültür dünyasındaki değişimlerin olduğu ve klasik konuların öne çıkmaya başladığı dönemi ifade etmek için kullanılmaktadır. Kullanım Philostratos'a aittir. Bu konu hakkında bkz. Elif Akgün, "II. Sofistik Dönem: Yunan Kültürünün Yeniden Uyanışı" *Akron* 7: Eskiçağ Yazıları 5, 2013, s. 49-73 (ç.n.)

¹⁵ İkinci Sofistik hakkında bkz. Bowersock (1969); Anderson (1993); Gleason (1995); Swain (196); Whitmarsh (2001, 2005). Krş. İkinci Sofistik'e yönelik olarak, kimlik dinamiklerinin temel kaygısının Yunanlık değil, daha çok mesleki uzmanlık olduğunu düşünen yeni bir yaklaşımı teşvik eden Eshleman (2012) ve De Kinkade (2017): <https://rantey.org>

tarafından gerçekliğin farklı alanlarını tanımlamak, betimlemek ve açıklamak için kullanılmıştır- ve böylece kendi mesleğinin statüsünü arttırmak adına *Timaios*'a yöneldiğini ileri sürmektedir. Gençliğindeki felsefi eğitimi Galenos'u, tıbbın sınırlarını yeniden çizebilmesi için, diyalogun bilgi modelinden yararlanma konusunda benzersiz bir şekilde vasıflı hâle getirmiştir; ayrıca onun eğitimi, bu metni, hizipçi öğretilerini ve kimliklerini geliştirmek açısından açık bir mahal olarak gören felsefecilerin eleştirilerini öngörebilmesi konusunda da donanımlı hâle getirmiştir.¹⁶

Galenos, [tıp ve felsefe] disiplinlerine ilişkin projesinin, çağdaşlarından ilgi görüp görmediği hakkında yorum yapmaz. Bu belki de şu nedenledir: Galenos, bir istisnâilik retorığı yoluyla kendisini ustalıkla işlediği bir sunumla takdim etmektedir ve bu da [bizatihi] projesinin başarısıyla alakalı değildir. Öyle görünüyor ki tıbbın geç antik dönem ve Orta Çağ bilgi hiyerarşilerindeki aşağı konumunun daha da sağlamlaşması, Galenos'un epistemik manzarayı değiştirme konusundaki başarısızlığını ortaya koymaktadır. Bu kitapta geliştirilen ikinci argüman, Galenos'un projesinin ve bu projenin öneminin, Orta Çağ'da, Arapça metinlerdeki alımlanışı dikkate alınmadan tam olarak anlaşılamayacağıdır. Kitabın ikinci bölümünde incelen İslam düşünce dünyasındaki alımlanışın aslında, Galenos'un disiplinle ilgili -benim bilim ve teknoloji çalışmalarından (Science and Technology Studies) ödünç aldığı bir ifade olup, aşağıda daha detaylı açıklanacak olan- sınır çalışmasının (*disciplinary boundary work*)¹⁷ *Timaios* ile birlikte bilginin kategorileri ve mesleki kimlikler hakkında

¹⁶ Çağdaş felsefi tartışmalar içinde *Timaios* için bkz. Fowler (2017) diğer birçok yerde ve s. 36-8.

¹⁷ Metin içinde "disipliner sınır çalışması" olarak karşıladığımız "disciplinary boundary work", bilimsel çalışmalarda, bilgi alanları arasındaki ayrımların, sınırların yeniden çizildiği, yaratıldığı, eleştirildiği ya da güçlendirildiği durumları ifade eder. Bu anlamda yazar, Galenos ve diğer dört ismin bu bilgi alanlarına yönelik yapmış olduğu disipliner sınır çalışmalarını ifade etmektedir (ç.n.).
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

yeni düşünme yolları ürettiğini ortaya çıkaracaktır.¹⁸ Bu kitabın büyük bir kısmında (bölüm 2-5) serimlenecek olana benzer bir hikâye, belki Galenos'un oldukça önemli bir varlığa sahip olduğu antik Akdeniz ve Orta Çağ Latin Batısı için de söylenebilir.¹⁹ Ancak benim, Galenos'un *Timaios*'u kullanımına yönelik Orta Çağ İslam düşünce dünyasının [vermiş olduğu] cevapları ön planda tutma konusunda tarihi ve ideolojik sebeplerim bulunuyor.

İlk olarak Orta Çağ İslam düşüncesi dünyası, disiplinler düşüncedeki dönüşümleri incelemek açısından oldukça elverişlidir. Zira Greko-Romen Akdeniz ve diğer modern öncesi toplumlardan gelen metinlerin Arapçaya büyük ölçekte tercüme edilmesi, hem bu faaliyet sırasında ve hem de sonrasında yaşamış olanları, bu özümsemiş geçmiş karşısında, bilgiye ilişkin kendi kültürel sınırlılıkları üzerine düşünmeye teşvik etmiştir. İkinci olarak, dikkatimi tümüyle İslam düşünce dünyasının aktörlerine vermekteki amacım, onların tarihsel önemini, (çoğunlukla) Grek evveliyatı muhafaza etmek ve Batı'ya aktarmakla sınırlayan tıp ve entelektüel tarih [anlatılarındaki] dışlamayı telafi etmektir.²⁰ Kitabın ikinci yarısında ele alınan İslam düşünce dünyasına mensup dört düşünürü dair -Huneyn b. İshâk (ö. 260/873 ya da 264/877), Ebu Bekir el-Râzî (ö. Takriben 313/925), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Meymûn (ö. 600/1204)- analizimdeki temel nokta, onların kendi otoritelerini tesis etmeye çalışırken, Galenos'un tıbbî ve felsefî bilgi haritasını uyarlamaktan daha ziyade, onu sürekli bir şekilde yeniden şekillendirdiklerini göstermektir.

¹⁸ bkz. aşağıda s. 37-38

¹⁹ Galenos'un ölümünden hemen sonrasını takip eden yüzyıllar boyunca onun Greko-Romen Akdeniz'deki ve Orta Çağ Batısındaki alımlanışı için okuyucuya, yakın zamanda çıkan *Brill's Companion to the Reception of Galen*'deki (Bouras-Vallianatos ve Zipser 2019) ilgili bölümleri referans veriyorum.

²⁰ Krş. Brentjes'in (2012;154-6) İslam toplumlarında yerel bağlamları, bireyleri ve kimliği ciddi ölçüde dikkate alan daha failî (*agential*) bilim tarihleri çağrısı. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Bu kitapta yaptığım soruşturma aynı zamanda, Orta Çağ'ın bu kitabın da esasını oluşturanlara benzer bilgi projelerini de betimlemek için kullanılan, “sentez” (*synthesis*) ve “uyarlama” (*adaptation*) gibi terimlerin yeterliliğini tartışmaya açmaktadır. Zira [bu ifadeler], “sentezleyenin” ve “uyarlayanın”, her ne kadar daha aktif bir rol alsalar da yine de çalıştıkları önceki sistem(ler) tarafından sınırlandırıldıklarını ima eder. Bu kitap, antik dönemin ve Orta Çağ'ın bilimsel kategorileri ve son otuz yıldır bilim ve teknoloji çalışmaları araştırmalarının, bunların retorik doğasını vurguladığı modern mukabilleri arasında, belirgin bir ayrım olduğunu reddeden modern öncesi (*pre-modern*) bilgiye ilişkin yeni bir yaklaşımı yeşertmeyi ümit etmektedir.²¹

Bu giriş bölümünde, tıbbın bugün kayda değer bir kültürel otoriteye sahip olmasına rağmen, Galenos'un sınır çalışmasının arkasındaki sâikin, antik dönemin epistemik hiyerarşisinde tıp disiplininin alt sıralarda yer alması olduğunu öne sürüyorum. İlk bölüm, tıbbın bu aşağı konumuna ilişkin antik dönemdeki iddiaları, uygulayıcılarının (*practitioners*) çoğunluğunun sosyal statüsüne olduğu kadar, bilginin şartlara bağlı olan (*contingent*) doğası hakkındaki erken gözlemlere bağlayacaktır. Bilimin, söyleme (*discursive*) ve tekrara (*iterative*) [dayalı] bir pratik olduğuna yönelik metodolojik yaklaşımı ana hatlarıyla sunduktan sonra, *Timaios*'un kendisinin, bilginin dinamizmini nasıl kabul ettiğini değerlendireceğim: [*Timaios*'un] potansiyeli, ondan bilgi elde eden her bir kişi (*knower*) tarafından bölünmüş ve sınırlandırılmıştır. Galenos'un felsefi eğitimi onu, Platon'un diyalogları ile ilksel bir temas içine sokmuş olabilir; fakat ileride tartışacağım üzere, o, güvenilirlik konusunda (vefat etmiş ya da yaşayan) felsefecilerle rekabet içinde olan bir doktor olarak, kendi meslekî kimliğine sınıf atlatmak adına metnin epistemik imkânlarından

²¹ Şu ana kadar, büyük oranda modern ve çağdaş döneme odaklanan bilimin retorik kuruluşuna ilişkin klasik çalışmalar için bkz. Gieryn (1983); Latour ve Woolgar (1968); SBE kitabı (1992); Grinn (1986); Taylor (1996).

yararlanır. Son olarak, kitabın ikinci kısmına önsöz olması bakımından, Galenos'un Arap okuyucular ile *Timaios* arasında bir arayüz oluşturmadaki rolünün, İslam düşünce dünyasındaki doktor ve felsefecileri, geç antik dönemin epistemolojileri tarafından şekillendirilmiş olan kendi bilgi kategorilerini ve tasniflerini yeniden değerlendirmeye davet ettiğini ileri sürüyorum.

Bilginin Antik Hiyerarşileri: *Tekhnê* Olarak Tıp

Daha çok antik dönemin, daha sonra ise Orta Çağ İslam düşünce dünyasının epistemolojileri, bilginin, bilmenin farklı biçimlerinin varlığını kabul eden ve bu biçimlerden bazılarına, diğerlerine göre öncelik veren piramit benzeri (*pyramidal vision*) bir görünümünü öne çıkarmışlardır. Galenos gibi doktorların, uzmanlıklarına prestij sağlamak için verdikleri mücadelenin kökeninde, tıbbın bu epistemolojik şema içindeki tasnifi ve konumu olduğu düşünülebilirse de, bilginin birliğinin nasıl kategorize edileceği konusunda mutlak bir uzlaşının olmadığına da dikkat edilmesi önemlidir. Antik dönemden Orta Çağ'a ve hatta bağımsız yazarların metinlerinde tıbbın etiketlenmesi konusundaki tutarsızlık, bilginin bu alanına, -antik kökeni olan fakat bilhassa, aşağıda daha detaylı ele alacağım üzere, modern ortaklıkları da olan bir terim olarak- “disiplin” şeklinde gönderimde bulunmayı daha verimli bulmamın sebeplerinden biridir.²² Geleneksel olarak “sanat” ya da “zanaat” olarak tercüme edilen *tekhne* (*ars*; *smâa*), Yunanca'da daha yaygın olarak tıp için kullanılan bir isimlendirmedir. Bilginin bir kategorisi olarak, sıklıkla *empeiriadan* (“hüner”, “rutin”) ve genellikle felsefenin adlandırıldığı *epistêmêden* (“bilim”, “teorik bilgi”: *scientia*; *ilm*) ayrılır. Hipokratik külliyat özellikle de *Antik Tıp Üzerine* (*Peri Arkhaiês Iatrikês-Περὶ ἀρχαίης ἱατρικῆς-On the Ancient Medicine*) ve *Sanat Üzerine* (*Peri Tekhnês-Περὶ τέχνης-On the Art*) risaleleri, tıbbın tanımlanmaya

²² OLD, sözlükte “disiplin” olarak tanımlanır. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

izin verdiğini ya da bu tür bir bilginin herhangi bir şekilde var olduğunu reddeden eleştirilere cevap verirken, *tekhnê*nin belirleyici özellikleri hakkında o zamana kadar ulaşabilmiş en erken yorumları sunar.²³ *Tekhnê*nin bir amaca ulaşmak için aklî, öğretilabilir bir metot kullandığını ve bunu yapmakla şans (*tükhê*) ve doğa (*phûsis*) üzerinde kontrol sağlayabildiğini iddia eden Hipokratik düşünce, Platon ve Aristoteles'in *tekhnê* anlayışlarını öngörür ve hatta haber verir.²⁴ Hem Platon hem Aristoteles, bir faaliyetin *tekhnê* olarak nitelendirilebilmesi için, fiilin alanını belirleyen bir gayeye (*telos*) yönelik olmasını ve uygulayıcılarının yaptıkları şeyin ne olduğunu ve neden yaptıklarını açıklayabilmesini gerekli görmüşlerdir.²⁵

²³ Bkz. Bu iki metnin sırasıyla *tekhnê* kavramını nasıl tanımladığını ve tıbbın bu şekildeki sınıflandırılmasını nasıl savunduğunu ele alan Schiefsky (2005), 5-25 ve Mann (2012), 1-20. Ayrıca bkz. Lloyd (1991)'un bahsi geçen iki Hipokratçı eserin, *On Regimen in Acute Diseases* (*Peri diaitês okseôn*-Περὶ διαίτης ὀξέων) ve *On the Sacred Diseases* (*Peri hierês nusu*-Περὶ ἱερῆς νόσου), tartışmacı hedefleri [hakkındaki] tartışması. Craik (2015: 40, 285), *Sanat Üzerine* ve *Antik Tıp Üzerine* [eserlerini] M.Ö. geç beşinci yüzyıl olarak tarihlendirir. Bu tarihlendirme Hipokratçı yazarların, altıncı ya da beşinci yüzyılın erken dönemindeki *tekhnê* kavramından yararlanmış olabileceğine işaret etmektedir.

Metin boyunca Yunanca kavramların ve eser isimlerinin Türkçe transliterasyonu da verilecek, kavram niteliği taşımayan Yunanca cümleler ise transliterasyona tâbi tutulmayacaktır. (ed. notu)

²⁴ Bkz. Platon ve Aristoteles'in, *Antik Tıp Üzerine* (*On the Ancient Medicine*) [adlı eserin] temelinde yer alanla aynı *tekhnê* düşüncesini benimsediğini ifade eden Schiefsky (5 (2005. Krş. Hipokratçı, Platoncu ve Aristotelesçi *tekhnê* teorilerini birbirine bağlamakta daha temkinli olan Mann (2012), 1. *Tekhnê* ve *tükhê* arasındaki karşıtlık için bkz. Nussbaum (2001), 89-106; *tekhnê* ve *phûsis* arasında bazen düşmanca olabilen ilişki için bkz. von Staden (2007).

²⁵ Platon ve Aristoteles'te *tekhnê*nin anlamı üzerine mebzul miktarda ikincil akademik çalışma vardır. [Bu iki filozofun] bu terimi tanımlamalarına ilişkin iyi bir genel değerlendirme için bkz. msl., Isnardi Prente (1966); Rochnik (1996); Balasand (2001); Vihl (2003); 64-150, 178-264.

Tekhnénin, amacına ve yöntemine dair bir açıklama verebilme kabiliyeti onu, - Platon'a göre, yaptığı her şey için bir neden gösterebilme gücünden yoksun olan- *empeiriadan* ayıran özelliğidir. Fakat bir yandan, bu tür bir bilgi ile *epistémé* arasındaki ayrımı da bulanıklaştırmaktadır.²⁶ Öyle görünüyor ki Platon, *tekhné* ve *epistémé* arasında tasarladığı çeşitli ilişkilerin yanında, belli diyaloglarda *tekhnai*n akıl yürütmesini *epistemai* olarak isimlendirerek ikincisini, ilkinin bir bileşeni kılmaktadır.²⁷ Hatta tıp sanatının, *Kharmides* 165c8'de "sağlık bilgisi" (*epistémé ... tu hūgieinu-ἐπιστήμη...τοῦ ὑγείου*) olarak tanımlanması, *tekhné*yi, *epistémé*den başka bir şey olarak görmeyen bu pasajdaki iki bilgi türünün daha radikal bir şekilde birbirine katılmasını (*elision*) göstermektedir.²⁸ Platon'un metinlerinin başka yerlerinde de pratik ve herhangi bir ürün ortaya koymayan teorik bilgi arasında sunulan karşıtlık, Aristoteles'in *tekhné* ve *epistémé* kategorileri hakkındaki kendi ayırımına ve değerlendirmesine hayat vermiş olabilir.²⁹ *Tekhnénin* üretici (*productive*) doğasına işaret ederek Aristoteles, ona *epistémé* ile karşılaştırıldığında daha düşük bir ontolojik ve epistemolojik değer atamaktadır. Çünkü *tekhné*, (daima sistematik olmasa da) değişen şeylerle ilgilenir ve bu yüzden

²⁶ *Gorgias* 501a4-b1'de, Platon yemek pişirme *empeiriasını*, "akıl olmaksızın" (*alogos*) eylemde bulunmak şeklinde tarif eder. *Gorgias* ve diğer diyaloglardaki *tekhné* ve *empeiria* ayrımı hakkında bkz. Schiefsky (2005), 346-50; Levin (2014), 7-20.

²⁷ Msl., *Euthydemos*, 218a4-5: "Hatta, mobilyayla bağlantılı çalışmalarda doğru işi etkileyen şeyin teorik bilgi olduğunu varsayıyorum" (ἀλλὰ μὴν που καὶ ἐν τῇ περὶ τὰ σκευὴ ἐργασίᾳ τὸ ὀρθῶς ἐπιστήμη ἐστὶν ἢ ἀπεργαζομένη: Lamb 1924: 413 [Bir miktar değiştirildi])

²⁸ Isnardi Parente (1966) *tekhné* kavramının, nihai olarak Helenistik dönemde çöken Akademi'de ve Aristoteles'te *epistémé*den tedrici bir şekilde ayrılışını gösterir. Isnardi Parente'nin, bilhassa Aristoteles analizine referansla, metodolojisiyle ilgili bir eleştiri için bkz. Natali (2007), 5.

²⁹ Bkz. *Devlet* 258d-260a. Görünüşe göre bu metinde Platon, *tekhné* ve *epistémé*yi birbirinin yerine geçebilir şekilde kullanmaktadır. Onun kaygısı *tekhné*yi doğası gereği *epistémé*den daha pratik olarak kurmaktan ziyade, üretici olmayan üretiler bilginin kitaplaşmasını iddia etmemesidir.

konusunun değişkenliği, uygulayıcısını zaman zaman varsayım bel bağlamaya zorlar.³⁰ O halde *epistéménin* üstünlüğü, *burhânî* kıyas (*demonstration*) (*apodeixis*, tümdengelimli ispat) yoluyla kesin bir şekilde bilinebilen, değişmez ve ebedi nesnelere olan ilgisinden kaynaklanır.³¹ Ayrıca *Metafizik* 981b13-25'te Aristoteles, *epistéménin* üretici olmamasını (*unproductivity*) ya da fayda odaklı olmamasını (τὸ μὴ πρὸς χρῆσιν εἶναι), onun seçkin toplumsal statüsünün bir göstergesi olarak yorumlar. Zira *epistémê* arayışında olan kimseler, çok az mali kazanç sağlayacak meseleler hakkında düşünebilecek kadar boş vakte sahip olan kişilerdir.³²

Sanatlar ve bilimler hiyerarşisinde tıbbın *tekhnésini* terfi ettirmek için Galenos, değişim alanı olan bedenın ontolojik olarak aşağı konumunun, onu *burhânî* bilginin kaynağı olmaktan çıkardığı fikriyle yüzleşmelidir. Galenos'un işe yararlılığı (*utility*), *tekhnenin* arzu edilen bir niteliği olarak itibarlı hâle getirme çabalarına rağmen, doktorların ve diğer zanaatkârların hizmetleri için ödeme almalarıyla ilişkili sosyal damganın silinmesi zordu. Antik dönemde, ücret karşılığı iş yapmak köleliğe yakın kabul ediliyordu ve bu yüzden de politik kariyerlerini finanse etmek için tercihen tevarüs etmiş bir servetten yararlanacak seçkinlerden aşağı oldukları [düşünüüyordu].³³ Dahası kölelerin, azat edilmiş özgür kişilerin (*freedperson*) ve yabancıların tıbbı olan katılımı, en azından Roma dünyasında, *tekhnenin* düşük olan itibarına katkıda bulunur ve neden hiçbir zaman kanonik *artes*

³⁰ Bkz. *Nikomakhos Ablâkı*, 1140a. Aristoteles'in *tekhne* [kavramının] muğlaklığını kabul etmesi hakkında bkz. Schiefsky (2005), 366-70.

³¹ Bkz. *Nikomakhos Ablâkı*, 1139b. Aristoteles'in "kanıtlama" kavramı için bkz. msl. *Birinci Analitikler* 71b20-5 ve Barnes (1969); Lloyd (1992); Mendell (1998); Allen (2011).

³² Görünüşe göre bu pasajda Aristoteles, *epistémeyi*, *tekhnenin* matematik gibi teorik sorulara odaklanan bir alt kümesi ile birleştirmektedir.

³³ Kudlien (1976), 448; Horstmanshoff (1990), 193. Horstmanshoff'ın ileri sürdüğü üzere, tıp on dokuzuncu yüzyıla kadar yüksek toplumsal statüye sahip bir meslek olarak kabul edilmiştir. <https://rantey.org>

*liberales*den -“özgür insana layık sanatlar”dan- biri olarak kabul edilmediğinin bir açıklamasını verebilir.³⁴ Atina ve Roma’da kısa aralıklarla yasaklanan felsefenin, Antik Çağ boyunca, itibarıyla alakalı olarak kendi problemleri olmuştur. Fakat felsefecilerin seçkinleri eğitmesi ve çoğu durumda kendilerinin de seçkin arka planlara sahip olması, bu alanın tıpla aynı sosyal yüke sahip olmadığı anlamına geliyordu.³⁵

³⁴ Nutton (2004:65), M.S. Birinci yüzyılda Roma İmparatorluğu’nun batı kesimindeki yazıtlarda kaydedilen doktorların dörtte üçünün, köleler (ya köle olarak doğmuş ya da savaşta esir alınmış) ve eski köleler olduğunu rapor eder. Ayrıca bkz. Kobayashi (1988); Pleket (1995). “Özgür sanatlar” arasında tıbbın yeri üzerine bkz. Kudlien (1976), 450-1; Horstmanshoff (1990), 195. *Artes Liberales*’in Yunan’daki öncüsü, *enkuklios paideia*-ἐγκύκλιος παιδεία idi. Bu, seçkin gençlere yönelik, genellikle tıbbı içermeyen genel bir eğitimidir (bkz. NP, sözlükte: “enkuklios paideia”). Genç Phiny’nin arkadaşı Minicius Fundanus’un ikinci kızı Minicia Marc- cella gibi bazı elit kadınların, erkek akrabaları tarafından *artes liberales* öğrenimine izni verilirken, bu eğitim özgür doğmuş erkeklere yönelikti (bkz. Hemelrijk 1-1999:60). Özel olarak eril bir süreç olan Antik dönem eğitimi üzerine bkz. Morgan (48 ,(1998).

³⁵ Felsefecilerin Klasik ve Helenistik dönemdeki toplumsal konumu için bkz. Korhonen (1997) ve Chang (2008). Sounionlu Sofokles’in M.Ö. 307-306’da bir yıl içinde kaldırılan kararnamesi, filozofların Atina’da seminerler ve dersler düzenlemesini yasakladı (Korhonen 1997:75-85). Roma’da ise M.Ö. 161’de Senato, filozofların ve hitabet öğretmenlerinin (*rhetors*) şehirden kovulmasını onayladı; M.Ö. 173 ve 154’te iki Epikürcü filozof sürgün edildi; ve yine İmparator Vespasian ve Domitian M.S. 71 (ya da 74), 85, ve 90’da filozofları sürdü (bkz. Gell. NA 15.11. ve Gruen 1990:171-9). Striker’ın (1995:54) gözlemlediği üzere, seçkin Romalı okurlarına felsefenin saygınlığını göstermeye çalışırken Cicero, tıpkı kendisinden önce Platon’un [yaptığı] gibi, felsefenin siyasi olarak yıkıcı olduğuna dair onların şüphelerine hitap etmek zorundaydı. Hine (2016:15) cumhuriyetçiler ve Cicero ve Genç Seneca gibi erken imparatorluk Romalılarının, etnik çağrışımları nedeniyle kendilerine -o sıralar profesyonel Yunan felsefe öğretmenlerini tanımlayan- *philosophus* etiketini vermek konusunda tereddütlü olduklarını ekler. Aristokrat müşterilerinden ücret aldıklarından dolayı filozoflar, <http://www.oxfordjournals.org/lookup/doi/10.1093/ajph/100.10.1811> suptos/100.10.1811 unaf değillerdi.

Gayrimenkulü olan bir Roma vatandaşı olarak Galenos, tıbbın sadece seçkin olmayanların mesleği olmadığını bariz bir kanıtıdır.³⁶ Galenos'tan çok önce, M.Ö. IV. ve V. yüzyılda daha çok varlıklı ailelerden gelen ya da sosyal iktisatları olan doktorların, felsefedeki teorileri benimseyerek, seçkin olmayan meslektaşları ile kendileri arasında mesafe koymaya giriştikleri iddia edilmiştir.³⁷ Bu nedenle tıp, hastalığı teşhis etmeye ve hastaların şikayetlerini tedavi etmeye odaklanan doktorlara karşılık, hastalığın doğasını ve nedenini incelemek için teorik eğitime sahip olanları üstün tutan kendisine has bir hiyerarşiye sahipti.³⁸ Galenos'un, Platon'un *Timaios*'una başvuruda bulunması, tıbbın toplumsal ve entelektüel profilini felsefeyle bağlantılandırmak yoluyla artırma stratejisinin devamı olarak da görülebilir. Antik dönemde bu ilişkinin tipik olarak çerçevelendiği biçimler, tıbbi felsefeye tabi kılıyordu: Tıp, kavramsal kaynaklarındaki eksiklikten ya da felsefenin bir parçası olduğu için ve bu nedenle de tam olarak özerk olmamasından dolayı felsefeden ödünç alır.³⁹ Ancak bu kitap,

Örneğin Grek komedisinde paragraf davranışlarından dolayı yerilmişlerdir (bkz. Korhonen 1997:86-96).

³⁶ Galenos'un ailesinin sosyal statüsü ve mal varlığı hakkında bkz. Nutton (2004), 216-17; Mattern (2013), 28-35. Eski bibliyografilere göre (hangileri olduğu hakkında bkz. Pinault 1992:5-34), Hipokrat, kökenleri sağlık tanrısı Asclepius'a kadar giden Asclepiadlardan gelen asil bir soydan olduğunu iddia etmiştir. Sadece Arapça olarak mevcut olan *Opt. Med. Cog.*'da (Iskandar 1998: s. 40 1. 11-s. 42 1. 6) Galenos, bu disiplinin eski prestijini kanıtlamak için tıbbın ilahi kökenine imada bulunur.

³⁷ Hortmanshoff (1990); Chang (2008).

³⁸ Platon, *Yasalar* 720a-c ve Aristoteles *Politika* 1282a4-8, doktorları herkesçe bilinen türlere ayırır: elit, elit olmayan ve meslekten olmayan. Platoncu metinlerde karşıtlık, bilhassa özgür ve köle doktorlar arasındadır. İkincilerin, faaliyetlerinin rasyonel bir açıklamasını (*logos*) verme konusundaki yetersizlikleri nedeniyle, onlar tıp sınaatından (*tekhnê*) ziyade, tıp tecrübesini (*empeiria*) uygularlar.

³⁹ Krş. Philo'nun, *tekhnai* felsefeden fikirleri çaldığını ve onları kendilerine aitmiş gibi aktardığını iddia ettiği *De congressu erud. Gratia* §141-57. Aynı şekilde krş. *Corpus De Medicinis* 6-8'inci kitapta tıbbi bilimi, felsefenin bir

Galenos'un tıp ve felsefe arasındaki bağlantıyı ne tek taraflı bir bağımlılığı ne de bilginin bu iki alanının birleştirilmesini ima etmek için yorumladığını savlamaktadır. Onun amacı, tıbbın evrene dair hakikatlere ulaşmada, eşit derecede geçerli ve bazen daha üstün bir yöntem önerebileceğini kanıtlamaktır.

Galenos'un tıba yönelik savunusu, tıbbın aşağı konumda olduğuna ilişkin varsayımdan başlasa da, felsefe de hiçbir rekabet olmaksızın bilginin en yüksek biçimi olma konumunun keyfini sürüyor değildi ve bu Galenos'tan önce bile [böyleydi]. Levin'in ortaya çıkardığı üzere, bizzat Platon'un kendisi, tıbbı, felsefenin doğa ve insan mutluluğu (*eudaimonia*) üzerindeki otoritesine karşı ciddi bir rakip olarak düşünmektedir.⁴⁰ Bu tehdide cevap olarak Platon, çalışma alanını bedensel sağlıkla sınırladığı tıbbın derecesinin düşürülmesine bir gerekçe olarak, ruhun bedene olan üstünlüğünden bahseder.⁴¹ Dahası, doktor Eryximakhos'un *Şölen* 185e6-188e5'te, -ki [burada] bu karakter önceki fiziksel teorileri yanlış anlamakla kalmayıp, aynı zamanda sağlıklı olmayan arzuların hoş görülmesine izin verir- kozmolojiye ve ahlak felsefesine yönelik beceriksiz atılımı, tıbbın, felsefenin yetki alanına giren bu konular üzerine yorum yapma hakkına gölge düşürür.⁴² Platon'un tıpla olan rekabeti göz önüne alındığında, Galenos'un onun diyaloglarından birine, kendisinin epistemik olarak erişimi daha kapsamlı olan *tekhné* kavramını gerekçelendirmek için

parçası olarak düşünüldü..., zikretmeye değer ilk [doktor olan] Cos'un öğrencisi Hipokrat, -hem yeteneği hem de belâgati ile dikkat çeken bir adam-, bu disiplini hikmet araştırmasından ayırdı" (*Primoque medendi scientia sapientiae pars habebatur... discipulus Hippocrates Cos, primus ex omnibus memoria dignus, a studio sapientiae disciplinam hanc separavit, vir et arte et facundia insignis*). Celsus'un tarihindeki tıbbın felsefi kökenleriyle ilgili olarak bkz. Mudry (1982), 63-5.

⁴⁰ Levin (2014) bu rekabeti *Gorgias*, *Şölen*, *Devlet* ve *Yasalar* diyaloglarında takip eder.

⁴¹ Levin (2014), 20-40, 122-8.

⁴² Levin (2014), 73-109. PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

başvurması, bilhassa yıkıcı gözükmetedir.⁴³ Galenos, Platoncu külliyattaki tıp ve felsefe arasında var olan gerilime hiçbir zaman değinmez; fakat bu suskunluk ondan kaynaklanan bir ihmalkarlıktan ziyade, Platon'u, kendisinin tıbbî ve felsefî uzmanlık harmanı için bir prototip olarak sunmaya çalışan retorik stratejisiyle ilgili olabilir. Galenos'un tıbbî yeniden ele alabilmesinde, *Timaios*'un neden elverişli olduğunu derinlemesine incelemeyen önce, "disiplin" terimini tıp ve felsefeye gönderimde bulunacak şekilde kullanmama açıklık getirmem faydalı olacaktır.

Yukarıda ifade edilen tartışma, antik dönemde bilginin çeşitli epistemolojik, ontolojik ve toplumsal değerler tahsis edilen kategoriler halinde yapılanışını inceledi. Antik dönemdeki bilgiyle ilgili tartışmalarda sürekliliği olan *tekhné* ve *epistémê* gibi terimler, anlamlarında belli bir sabitlik olduğu izlenimi verirken, Aristoteles gibi [bu terimler] arasındaki ayrımı sürdürme kaygısı olan yazarlarda dahi, önemli ölçüde anlamsal kaymaya maruz kaldıklarını fark etmek önemlidir. Aristoteles, tıbbî, düzenli bir şekilde *tekhné* olarak isimlendirmesine rağmen (örneğin *Metafizik* 1079a29, *Politika* 1279a1, *Poetika* 1460b20 ve *Nikomakhos Ahlakı* 1097a9), *İkinci Analitikler*'de (26a10-13, 64a40-b28) "tıbbın (*iatrikê*) bir bilim (*epistémê*) olduğu" önermesinin doğruluğuna kesin gözüyle bakar ve onu belli akıl yürütme biçimlerinin geçerliliğini kontrol etmek için kullanır. Galenos gibi daha az tutarlı yazarlar, *tekhné* ve *epistémê*yi kendi ideolojik hedeflerine uydurma amacıyla tanımlayarak, (Isnardi Parente'nin ifade ettiği

⁴³ Levin analizine *Timaios*'u dâhil etmez. Onun *Yasalar*'ı okuma biçimi Platon'un tıpla olan rekabetini, onun *eudaimoniaya* olan katkısını kariyerinin bu geç döneminde kabullenerek çözdüğünü önermektedir (Levin 2014: 177-211). Onun olgunluk dönemi diyaloglarından biri olan *Timaios* ayrıca, *kozmosun* incelenmesinde beden (*body*) elverişliliğini tanıdığı tıbbi sempati besliyor görünür. Ancak tıbbî bilginin kaynağının, bir doktordan ziyade astronomide ve fizikte uzman biri olduğu gerçeği, tıbbî doğa felsefesine dâhil etmeye yönelik bir hamleyi temsil edebilir. Platon'un *Timaios*'ta tıbbî felsefeye tabii olarak felsefeye dâhil edilmesi, *Timaios* Bölümü 1: 47a1-47b1 (ord 04-106).

gibi) “bu terminolojik karışıklığa” katkıda bulunurlar.⁴⁴ Örneğin Galenos’un *Sanatlara Teşvik*’i (*Exhortation to the Arts*), felsefeyi tıpla aynı *tekhnai* derecesine dâhil ederek, *burhânî* (*demonstrative*) bilgi üretme kabiliyetini *tekhnenin* bir karakteristiği kılar ve böylece *epistêmêyi*, bu tür bilme faaliyeti üzerindeki tekelden mahrum eder.⁴⁵ Bu nedenle, Antik dönemin ve Orta Çağ’ın yazarlarının da gerçekte kendi [tanımlarına] bağlı kalmaması durumunda, bu iki terimin katı bir şekilde tanımlanması konusunda ısrar etmeyeceğim. Bunun yerine, bu terimlerin bir [tür] güç ilişkisini ifade ettiğini vurgulamak istiyorum: Bunlar entelektüel ve sosyal otorite için rakipleri dışlamak ya da meşrulaştırmak için yeniden formüle edilebilir araçlardır. Yukarıdaki terminolojik araştırmanın amacı, tıbbın Galenos’tan önce (ve göstereceğim üzere Galenos’tan sonra dahi) epistemolojik şema içerisinde baskın bir konum işgal etmediğini göstermektir. Bu yüzden, Galenos’un ve onun İslam düşünce dünyasındaki ardıllarının tıbbî bilgiyi yeniden yapılandırmaları hakkındaki bu çalışmanın kapsamlı incelemesi, bir güç oyununun parçası olarak görülmelidir.

Birincil kaynaklardan alıntıladığım pasajları tercüme ederken, *epistêmê* ve onun Arapça karşılığı olan *‘ilmi* “bilim” olarak ve *tekhneyi* ve Arapça karşılığı olan *sinâ‘ay* “sanat” olarak çevirdim. Ancak güç ilişkilerinin analizi için daha elverişli olan disiplin kelimesini, bu modern öncesi terimler tarafından zapt edilen felsefî ve tıbbî bilgi alanlarını betimlemek için kullanıyorum. Antik dönem ve Orta Çağ’daki kategorilere benzer şekilde, disiplin terimi de problemsiz değildir ve bu terim yaygın olarak, örneğin, araştırma üniversiteleri, profesyonel topluluklar, devlet kurumları gibi modern kurumsal bağlama atıfla düşünüldüğü için anakronik gö-

⁴⁴ Isnardi Parente (1966), 1.

⁴⁵ Bkz. *Tekhnai* hiyerarşisinde en üst seviyeyi tıp ve felsefenin işgal ettiği *Protr.* 5. 2 (Boudon-Millot 2002a: s. 88 1. 23-s. 89 1. 2). Krş. Platon’un *Devlet*’te tıbbî bu bilgi kategorisinin dışında tutmak için *tekhneyi* nasıl yeniden tanımladığını için Kuan (2014) <http://antey.org>

rünebilir.⁴⁶ Bununla beraber bu kavram, hem bilgi çalışmalarında hem de bilim ve teknoloji çalışmalarında, bilgi türlerinin birbiriyle nasıl ilişkilendiği ve ilgili güç dinamiklerinin araştırılması konusunda üretken olmuştur.⁴⁷ Kitabım, tıp ve felsefeyle ilgili disiplin inşasının söyleme dayalı pratiğine ve arkasındaki meşruiyet ve nüfuz için verilen mücadelelere bakarak bu araştırma hattını sürdürmektedir.⁴⁸ Disiplinleri, tarihsel olarak aşkın kategoriler şeklinde değil, Bourdieu'nun sembolik sermaye olarak adlandırdığı -yani entelektüel ve sosyo-kültürel prestij- için gerçekleşen mücadelelerde, bazılarının diğerleri üzerine öne sürüldüğü olasılık alanları olarak görüyorum.⁴⁹ Greko-Romen ve İslam düşünce dünyasına mensup uygulayıcıların, uzmanlıkları hakkında nasıl yazdıklarının, sınıfta nasıl öğrettiklerinden önemli ölçüde fark-

⁴⁶ Krş., msl., Messer-Davidow, Shumway ve Sylvan (1993:3) tarafından verilen "disiplin" ya da "disipliner" (disciplinarity) tanımları: "disipliner, bir kaçını saymak gerekirse aksi durumda birbirinden tamamen ayrı olan bir dizi unsurun, inceleme nesnesinin, analiz yöntemlerinin, akademisyenlerin, öğrencilerin, dergilerin ve ödüllerin tutarlılığı hakkındadır"; ve Jacobs (2013: 35): "disiplin, üniversite temelli araştırmacılar ve akademisyenlerin kendi kendini yöneten bir topluluğudur." Foucault, *Bilginin Arkeolojisi* (*L'archéologie du savoir*, 1969) [kitabına] dayanan *Disiplin ve Ceza: Hapis-hanenin Doğuşu* (*Surveiller et punir: Naissance de la prison*, 1975)'da herkesçe bilindiği üzere disiplini (*disâplinarité*) güç ile ilişkilendirir. Bu çalışma, özel olarak bilgi kategorilerinin değil, fakat sosyal güç kullanımına dayalı faaliyetlerin oluşumuyla ilgilenmektedir. Her ne olursa olsun, Goldstein'in (1984: 178) not ettiği gibi, Foucault metin boyunca iki pratik arasında üstü kapalı bağlantılar kurar. Bkz., msl., Foucault'nun (1975: 187-8) iyi tesis edilmiş hastane ve tıp disiplini tartışması.

⁴⁷ Bkz., msl., Messer-Davidow, Shumway ve Sylvan (1993); Klein (1996), 57-84.

⁴⁸ Krş. Modern öncesi Yunanistan ve Çin'de tıp, felsefe ve hukuk gibi disiplinlerin gelişiminde elit kadroların oynadığı rolü araştıran Lloyd (2009).

⁴⁹ Disiplinin [bu şekilde] kavramsallaştırılması konusunda, Bourdieu'nun (1993) toplumsal faillerin sembolik sermaye arayışında, içeri girme koşullarını (kim "bilim adamı" ya da "sanatçı" olarak adlandırılabilir ve neleri bilmeleri gerekir) yeniden tanımlayarak "bilim" ve "sanat" gibi entelektüel alanları dönüştürdüğü fikrini benimsemişimdir. <https://orcid.org/0000-0001-9149-4042>

lilaşabilmesi nedeniyle bu çalışma, pratikten ziyade teorikteki disiplinlere odaklanmaktadır.⁵⁰ Sonuç olarak, vurgulayacağım söylemler, bariz bir şekilde seçkin ve erildirler; elit olmayan ve kadın rakipler ise, söz konusu disiplin-içi kontrol ve otorite mücadelelerinin dışında tutulurlar.

Bu kitap teorik çerçevesini, Gieryn'in bilimi (kelimenin modern anlamında), bağlama göre tekrar tekrar çizilen kültürel bir harita olarak ele alan sosyolojik yaklaşımına borçludur.⁵¹ Gieryn, bilimin kültürel otoritesini, "sınır çalışması" (*boundary work*) olarak adlandırılan bir süreç yoluyla sürdürdüğünü ileri sürer: Bilimcilere belli özelliklerin atfedilmesi; yöntemleri; bilim olan ve daha az "güvenilir" bilim-dışı [olanlar] arasında, retoriksel bir sınır oluşturmak amacıyla [öne sürdükleri] iddiaları.⁵² Bilimin [bu şekilde] haritalanmasında söz konusu olan şey, epistemik otoritedir- [ki bu da] fiziksel gerçekliğin inanılan ve güvenilen yorumcusu olarak eylemde bulunma gücü ve de bununla birlikte giden sembolik ve ekonomik sermaye [anlamındadır]-.⁵³ Bu ödülün peşinde, rakip otoriteler bilimin ayrıcalıklı alanına kendilerini dâhil etmek ya da [başkalarının] erişimi engellemek amacıyla, bilimsel bilgiyi çeşitli şekillerde daraltır veya genişletirler.⁵⁴ Takip eden beş bölümde incelenen sınır çalışması örnekleri,

⁵⁰ Greko-Romen antikitesinde ve Orta Çağ İslam düşünce dünyasında eğitime ilgili teori ve pratikler için bkz. msl., Cribiore (2001); Xenophontos (2016); Makdisi (1981); Brentjes (2018).

⁵¹ Onun yaklaşımının bilimi yalnızca sosyal bir inşaya indirgemediği vurgulanmalıdır: "Problem kartografik temsillerin arkasında 'gerçek bilim' olması değildir, fakat çok fazla 'gerçek bilim' olmasıdır. Ve bütün bu bilimler eklendiğinde bile, onlar ortaklaşa olarak hâlâ ne sosyologların ne de oyuncuların kendilerinin, bir sonraki haritalamada bilimin neye benzeyeceğini *a priori* olarak bilmesine izin verirler. Fakat harita üzerindeki bilimi (*science-on-the-map*) herhangi bir eski yoldan uydurulmuş olduğunu düşünmek de pek mantıklı değil (Gieryn 1999:19).

⁵² Gieryn (1999), 4. Ayrıca Krş. Gieryn (1983).

⁵³ Gieryn (1999), 1.

⁵⁴ Gieryn (1999), 16-18.

modernite öncesi dönemde, felsefe ve tıbbın sınırlarının, ay-altı alem (modern öncesi anlamda “doğa”), fakat aynı zamanda daha geniş bir kozmos üzerindeki hâkimiyeti de kapsayan epistemik otorite için [gerçekleşen], benzer bir rekabet tarafından nasıl şekillendirildiğini vurgulayacaktır. Galenos’un zamanında felsefe, *burhânî* bilgiyi, ruhu ve makro-kozmosu kendi sahası içinde konumlandırarak, kendisini epistemik otoritenin bir mekanı olarak haritalamıştı. Bu nedenle filozofların sınır çalışması, çoğunlukla bu konular üzerindeki hakkını korumak için felsefenin sınırlarını denetlemekten ibarettir. Ancak “bilim pozları veren” tıp; beden, ruh ve kozmos üzerindeki felsefeye münhasır yargı yetkisine meydan okuyarak, epistemik otoriteyi kendisine tahsis etmeye çalışmıştır. Galenos için *Timaios*, epistemik otorite için gerçekleşen bu yarışmada, bir kaynaktır. Zira şimdi iddia edeceğim üzere *Timaios*, bilginin sabit olmadığını ve bu doğrultuda tikel bilgi alanlarının yeniden çizilebileceğini ve hatta çok daha kapsamlı şekilde bunun yapılmış olduğunu göstermiştir.

Bilgiyi *Timaios* ile Haritalamak

Bölümlenmeleri ve bilgi alanlarının derecelendirilmesi yoluyla, bilginin sabitliğini dayatan antik epistemolojik hiyerarşilere karşıt olarak *Timaios*, görünüşe göre insanın dünyaya dair bilgisinin geçici olduğunu kabul etmektedir. Monoloğunun başındaki sözde metodolojik pasajda kendi kozmik anlatısının epistemolojik statüsünü ele alırken *Timaios*’un, bilginin doğası üzerine düşünmeye sevk etmek için sebepleri vardır.⁵⁵ Epistemolojik statüsünü, konusunun ontolojik statüsünden devşiren bir açıklamayı vazet-tikten sonra *Timaios*, varlığın, “varlık ve oluş” [şeklinde] iki düzeni olduğu temeline dayanarak iki söylem tarzı belirlemektedir:

⁵⁵ Bkz. *Timaios*, 28B-29E. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους [...] τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνης εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας (29b5–7, 29c1–2).

Kalıcı, durağan ve aklın yardımıyla keşfedilebilir olanın açıklamasının kendisi de kalıcı ve değişmez olacaktır ... bu diğerinin imgesinde yapılan ve ancak onun bir taklidi olanın açıklamasının kendisi de ancak muhtemel bir [anlatı] olacaktır.⁵⁶

Dünyanın ebedî ve ezeli bir modelden sonra yaratılarak varlığa geldiğine dair önceki iddiasına göre (27d6-29b2) Timaios, hem bir *eikôs mûthos* (29d2) hem de *eikôs logos* (30b7) olarak tarif ettiği kozmolojisini, ikinci söylem tarzı ile ilişkilendirmektedir. *Eikôs mûthos* ya da *logos* isimlendirmesinin anlamı tartışmalı olsa da, dünyanın sağlam bir kavranışının gerçekleştirilemeyeceğine işaret ediyor gibidir. Zira kozmos durmak bilmeyen bir değişim aleminde yakalanan bir kopyadır (durağan/sabit bir şeyin kopyası olsa da).⁵⁷ Üstelik Timaios, (bir insan olması bakımından) tanrılar ile olan kendi bilişsel mesafesinin, yaratılışlarının “tutarlı” (*heautois homologumenus*-ἐαυτοῖς ὁμολογουμένου) ve “kesin” (*apékribómenus*-ἀπῆκριβωμένου) açıklamasını üretmemesine katkıda bulunduğunu belirtir (29c4-d1). Diyaloğun, maddî dün-

⁵⁶ Cornford (1937), 23.

⁵⁷ Bkz. Cornford (1937), 23-30; Zeyl (2000), xxxii; Betegh (2010). Johansen (2004:59) dünya hakkında kesin bilgilere ulaşmadaki zorluğun, tek başına onun değişkenliği ile bağlantılı olmadığını; daha çok benzerlik ve modelin farklı ontolojik kategorilere ait olması nedeniyle, bizim ilkinin ikincisini tam olarak nasıl temsil ettiğini kesin bir şekilde bilemememiz olduğunu iddia eder. Krş. *eikôs*’un epistemolojik bir sınıra değil fakat olumlu bir standarda -*eikôs* anlatısı, bir şeyin *eikôn* olduğunu başarılı bir şekilde ortaya çıkarır- işaret ettiğini iddia eden Burnyeat (2005). Burnyeat’e karşıt olarak Mourelatos (2010) *Timaios*’un insan bilgisini şartlara bağlı (*provisional*) olarak değerlendirdiğini görmenin anakronik olmadığını gösterir. *Mûthos*’un bir mit olarak (yani ilahi bir anlatı olarak) yorumlanması için bkz., msl., Betegh (2010), 221 ve Brisson (2012); “öyküleyici anlatım” (*narrative story*) anlamı için bkz. Vlastos (1939), 71-3; Johansen’a (2004:64-8) göre, kelime, anlatı ve eikôn kavramlarının bir arada kullanılmasıdır.

yanın istikrarsızlığı ve araştırmacılarının insanî doğası nedeniyle, hakkında *burhâni* bir kesinliğe ulaşamayacağını kabul ederek, onun çoklu yorumlarına açık kapı bıraktığı görülmektedir. Timaios, okuyucuları, eğer [bir açıklama] geliştirebilirlerse, kendi açıklamasını gözden geçirmeye davet edecek kadar da ileri gider: “Şayet biri bize bu cisimlerin [yani elementlerin] oluşumuna ilişkin [kendisinde] karar kıldığı daha iyi bir türü anlatabilirse, onun [açıklaması] düşmanın değil, bir dostun zaferi olacaktır” (ἄν οὖν τις ἔχη κάλλιον ἐκλεξάμενος εἰπεῖν εἰς τὴν τούτων σύστασιν, ἐκεῖνος οὐκ ἐχθρὸς ὢν ἀλλὰ φίλος κρατεῖ, 54a4-5).⁵⁸

Yeni-Platoncu Proklos (tah. 411-85), diyaloga yazmış olduğu serhinde, Timaios’un mukaddimesinden, algılanan evrenin ne kadar “bileni” varsa, o kadar kavranışı olduğu sonucuna ulaşır.⁵⁹ O, [evrenin] kavranışındaki bu çeşitliliği, insanın bilişsel sınırlılıklarına ek olarak Timaios’un dile getirdiği fizik (*physiologia*) [anlayışında] bulunabilecek olan bilgi türüne atfeder.⁶⁰ Timaios’un 29b4-5’te açıklamanın, açıkladığı gerçekliklere yakın olması (*syngeneis*) gerektiği beyanına dayanarak Proklos, çokluğun, -ebedi ve ezeli, akledilir alanın kopyaları olan- nesnelerinin çoğul olması ve ne kararlı ne de belirgin olması bakımından fiziğe özgü olduğunu iddia etmektedir.⁶¹ Akledilir gerçeklikler sezgisel bilgiyle bir anda kavra-

⁵⁸ Cornford (1937), 214. Krş. 54b1-2: “Ancak eğer biri meseleyi ortaya koyup [yani elementlerin üçgenlerden inşa edilmesini], sınırsa ve öyle olmadığını keşfederse, ödül seve seve onlarındır” (ἀλλὰ τῷ τοῦτο ἐλέγξαντι καὶ ἀνευρόντι δὴ οὕτως ἔχον κείται φίλια τὰ ἄθλα; Cornford 1937:214).

⁵⁹ Bkz. *In Platonis Timaeum Commentaria* II 352.15-20; Runia ve Share (2008), 210.

⁶⁰ Bkz. *In Platonis Timaeum Commentaria* I 1.5-20 (Tarrant 2007:91) ve II 352.5 (Runia ve Share 2008:210).

⁶¹ Bkz. *In Platonis Timaeum Commentaria* II 340.10, 351.5; Runia ve Share (2008), 197, 208. Ancak II 348.25 (Runia ve Share 2008:205)’te Proklos, doğa Demiurgos’un “aklı ışık huzmesinin” (*intellective light beam*) bir ürünü olduğu için, doğaya ilişkin açıklamaların zorunlu olarak hem değişen şeyleri (yani duyulurlar) hem de sabit ve değişmeyen şeyleri (yani akledilirler) içereceğini belirtir. İçerik: <https://rantey.org>

nırken, fizikte bilginin en yüksek biçimleri dahi –duyumsama, hayal gücü ve zannın üstünde yer alan “bilim” (*epistémê*)- bölünme ve parçalanmayı içerir.⁶² Belki de Proklos, açıklamaların ve bunların konuları arasında oluşan yakınlık ışığında, bu satırları yorumlamasından hemen önce *Timaios*’un Demiurgos’un yaratma fiilini taklit ettiğini (*mimeitai*) iddia etmektedir.⁶³ Bu yüzden, Proklos’a göre *Timaios*’un okuyucularına metinsel bir kozmos sunulur ki, Gersh’in ifadesi ile bu metinsel kozmos, “kendini oluşturan unsurlar ile mukabili [olan gerçek dünyanın] unsurları arasında nokta nokta müteakiliyet kuran bir harita olarak işlev görür”.⁶⁴ Onlar diyalogu “bilmekle”, [aslında] kozmosu bölüşürler.

Proklos’un şerhi belirgin bir şekilde Yeni-Platoncu bilgi teorisini ayrıntılandırıyor olsa da, *Timaios*’un epistemolojik önerilerini ortaya koymaktadır: Nesnelerinin asli değişkenliği nedeniyle farklı şekillerde haritalanabilen bütün bir bilgi dünyası.⁶⁵ Öyle görünüyor ki, *Timaios*’un, kozmosun bedeni, insan bedeni ve ruh gibi sınır taşları arasında keskin hudutlar çizme konusunda-ki gönülsüzlüğü, çeşitli haritacıları bu dünyaya kendi sınırlarını uygulamaya teşvik etmektedir. Konuşmasının sonunda (92c4-9) *Timaios*, oluşa gelen kozmosun (*kosmos, ouranos*) -burada, kendi (edebi) yaratımının yanı sıra Demiurgos’un yaratımına atıfta bulunuyor gibi de görünmektedir- birliğine (*heis*) ve tekillikine (*monogenês*) vurgu yapar.⁶⁶ Pasaj sözel olarak *Timaios*’un 31a8-

⁶² *In Platonis Timaeum Commentaria* II 342.5-343.15; Runia ve Share (2008), 198, 200.

⁶³ *In Platonis Timaeum Commentaria* II 339.20-25; Runia ve Share (2008), 196. Krş. Johansen’in (2004:190) *Timaios*’u “fiillerden” ziyade “kozmosun kelimelerle yaratıcısı” olarak tarif etmesi.

⁶⁴ Gersh (1973), 88. Ayrıca bkz. Martijn (2010), 276-85.

⁶⁵ “Bilgi dünyası” ifadesini kullanımında, Galenos’un (ve onun kültürünün) evrensel, düzenli, her şeyi kapsayan bir bilgi sistemi inşa etme arzusunu yakalamayı amaçlayan *Galen and the World of Knowledge* koleksiyonunu düzenleyen Gill, Whitmarsh ve Wilkins (2009:8-9)’den etkilendim.

⁶⁶ Bkz. Johansen (2004), 188-90. Tap Arsivi - <https://rantey.org>

b3'de dünyaların çokluğunu reddetmesini hatırlatmaktadır; ancak aynı zamanda kozmos ile kendi konuşmasının her bir bileşeni arasındaki birliği veya dolaşıklığı vurgulamaya hizmet eder.⁶⁷ Yapısal bir düzeyde Timaios bu birliği, söyleminin kısımları ve dolayısıyla da kozmosun kısımları arasında nedensel ilişkiler kuran anlatısal bağlantılar aracılığıyla inşa eder. Örneğin “bu öncül olduğunda, onu neyin takip edeceğini belirtmeliyiz” (τοῦτου δ' ὑπάρχοντος αὐτὰ τούτοις ἐφεξῆς ἡμῖν λεκτέον, 30c2), ifadesi ile Timaios, Demiurgus'un iyiliğine dair tasvirinden, tanrının kozmik modeli seçmesine ilişkin tartışmasına geçiş yapar. Zira ikincisini, ilki tarafından belirlenecek şekilde tasvir etmek istemektedir. Dahası, kendisi diyalogun birleştirici bir teması olan yaratılışın teleolojik doğasını, bitkiler üzerine yaptığı ara konuşmayı (77a3-c5) gerekçelendirmek maksadıyla dolaylı olarak hatırlatır: Sindirim sistemi besini parçalamak amacıyla var olduğundan, ilk önce bu organların kendisiyle başa çıkmak üzere tasarlandığı şeyin mutlaka anlatılması gerekmektedir.⁶⁸

Timaios'un anlatısı, Demiurgus'un kozmosun dış alemlerini yaratmasından, dünyayı dolduran çeşitli yaratıkların yaratımına doğru, aşağı yönde ilerlemektedir. Öyle görünüyor ki Timaios, kıyas ve benzetmeyi (*analogy and homology*) kullanarak, bu [iki] uzak uç arasında kesin bir ayrım yapmayı reddetmektedir. Dünya Ruhu (*the World Soul*) ile aynı bilişsel faaliyetleri gerçekleştirebilmek için, dünyanın küresel cisminin bir taklidi olarak (*apomimêsamenoi*) şekillenen insan kafası, Timaios'un gökler ile yeryüzü arasında kurduğu bağlantıların bir modelini oluşturur (*paradigmatic*).⁶⁹ 1-3. de bölümlerin altını çizceği üzere, Galenos, Hu-

⁶⁷ 31b3'de Timaios evreni (*ouranos*) “bir” (*heis*) ve “tekil” (*monogenês*) olarak anar.

⁶⁸ Krş. 59d2-3.

⁶⁹ 44d3-6. Cornford (1937): 295n4) bedenın aşağı kısımlarındaki çeşitli hareketlerin “başiboş nedenin” (*wandering cause*) (*ês planômenês ... aitiás-êç planowménês ... aitiás*, 48a7-6) ya da Zorunluluğun (*Necessity*) düzensizliğini yansıtan bir yapıya sahiptir. Krş. Timaios'un tanrının kemikleri [nasıl]

neyn ve Râzî, bu birbirleriyle dolaşık haldeki ilişkileri, insan bedeninin, kozmosu anlamak amacıyla araştırılabileceğine ya da [insan bedeninin], daha geniş bir kozmik bağlam içinde tam olarak kavranmadan anlaşılamayacağına işaret etmek için yorumlarlar. [Bu isimlerin] okuma biçimine göre Platon'un metni, tıbbın sınırlarını insan bedeninin sınırlarının ötesine genişletmelerine izin vermektedir. [Diyaloğun] *Devlet*'te de (435c-439e4) karşımıza çıkan, beyin, kalp ve alt karın kısmında yuvalanmış meşhur üç katmanlı ruh doktrini, kendi uzmanlık alanlarına psikolojiyi de dâhil edebilmek maksadıyla aktarılır. Bu nedenle *Timaios*, diğer antik epistemolojik şemaların bilgiyi bölmesine ve sınırlamasına direnirken, Galenos gibi bu hiyerarşik epistemolojilere tam olarak memnun olmasa da bağlı kalan düşünürler, onu disipline dair vizyonlarını daha da geliştirebilmek için parçalanabilecek, sınırları belli olmayan bir harita olarak ele alırlar.

Filozof-Doktor Galenos

Galenos'un *Timaios* ile ilgili sınır çalışmasının, birbiriyle bağlantılı iki amaca sahip olduğu görülmektedir. Bunlardan biri, halihazırda öne sürdüğüm üzere, tıbbın sosyo-entelektüel konumunu geliştirmek, diğeri ise disiplini kendi [tıp] imajına göre yeniden oluşturarak, kendisinin pek de alışıldık olmayan uzmanlığını savunmaktır. Rutin olarak çıraklık etrafında dönen en eski doktorların eğitime kıyasla, Galenos'un uzun, geniş kapsamlı ve masraflıydı.⁷⁰ Galenos, tipik olmayan eğitimini, kendisine matematik, aritmetik ve gramer öğreten ve onu bir filozof olmaya teşvik eden mimar babası Nicon'a borçludur.⁷¹ Genç Galenos,

oluşturduğunu tasvir etmek için, Demiurgos'un insan ruhunun rasyonel kısmını yaratmasını açıklarkenkiyle [41d4-7] aynı karıştırma kabı benzetmesini kullandığı 73e1-4.

⁷⁰ Galenos'un Bergama, Smyrna ve İskenderiye'deki eğitimi için bkz. Mattern (2013), 36-80.

⁷¹ Bkz. *Ord. Lib. Prop.* 4.2-4; Boudon-Millot (2007), s. 99 1. 4. Galenos'un babasının 148'ekteki bölümünde, Nicon'un ona Bergama

Bergama'da ve sonra Smyrna'da (günümüzde Türkiye'deki İzmir) Platoncu Gaius'un (erken ikinci yüzyıl) iki öğrencisinin -onlardan yalnızca birinin, Albinus'un (ikinci yüzyıl) ismini verir- derslerine katılmış ve Meşşâî, Stoacı ve Epikürcü öğretmenlerden de ders almıştır.⁷² Galenos'un *Nefsin Etkilenimleri Üzerine* 8.3'te Platoncu öğretmenleriyle (adını vermeyi gereksiz bulduğu kişiyi kastediyorum) geçirdiği vakitten çok fazla fayda sağlamadığını iddia etse de, muhtemelen *Timaio's*la, [*Timaio's* hakkındaki] yorum geleneğiyle ve kendisinin Platoncu metni aydınlatabilme amacını taşıyan Meşşâî ve Stoacı doktrini kullanma [biçiminde de] görülebilen, mevcut Orta Platoncu şerh yaklaşımlarıyla o zamanlar tanıştırılmıştır.⁷³ Belki de bir filozofun, çok daha prestijli olan kariyerini bırakmasının bir özürlü olarak Galenos, ilahî olanın, onu tıbbı yöneltmek için babasının rüyaları yoluyla müdahalede bulunduğunu muhtelif vesilelerle anlatır.⁷⁴

dışındaki çalışmalarını finanse etmesinde yardım etmiştir.

⁷² Mattern (2013:37) Galenos'un çoğu felsefe öğretmenini isim olarak tanıtmadığını gözlemler. Çünkü [bu öğretmenler] iyi bilinen [isimler] değildir ve bu nedenle onun entelektüel silsilesine çok bir şey eklemeyiz.

⁷³ Bkz. de Boer (1937), s. 28 II. 12-15. Modern bir terim olan "Orta Platonculuk", Platonculuğun gelişiminde, Ascalonlu Antiochus'un (takriben M.Ö.130-68) zamanından Plotinos'a (M.S. 205-70) kadar olan evreyi belirler. Galenos'un bağdaştırıcı Platonculuğu için bkz. Hankinson (1992), 3507. Proklos'un *Timaio's*'a (II 290.5) yaptığı şerhindeki bir alıntı, Galenos'un öğretmeni Albinus'un diyaloga yazdığı bazı şerhleri olduğuna işaret etmektedir (Ayrıca bkz. Dillon 270 :1996). Dahası Galenos'un ekseriyetle Arapça olarak mevcut olan (bu metinde bkz. ss. 22-3) *Synopsis of Plato's Timaeus* (*Com. Tim.*) [adlı eseri]ve Alcinous'un bir zamanlar Albinus'a atfedilen *Primer on Plato's Doctrines* (*Didakalios tôn Platōnos dogmatōn*-Διδασκαλῖος τῶν Πλατωνος δογματῶν) [adlı eseri] arasındaki paralellikler Galenos'un diyalogun Orta Platoncu okumalarına aşına olduğunu kanıtlıyor (bkz. Festugiere 1952). Aynı şekilde Dörrie ve Baltes (2002:132) Galenos'un *Com. Tim.*'da diyalogun ruhla ilgili anlatısına yönelik açıklaması, Plutarkhos'un ve Attikos'un (takriben 176) yorumlarıyla benzerlikler taşımaktadır.

⁷⁴ Bkz. *Ord.Lib.Prop.* 4.4 (Boudon-Millot 2007: s. 100 II. 2-4); *Praen.* 2.12 (Nutton 1979: s. 26 D29: kitap 8 Arslan ve Nutton 1991: s. 609)

Kendisinin tıpla iştigalini ilahi bir çağrı olarak tasvir eden Galenos, tam tersiyle değil de yan dalı tıp olan bir filozof olarak zannedilmekle övünse de, her şeyden önce kendisini bir doktor olarak takdim eder.⁷⁵ İmparatorluk ailesine kişisel doktor olarak atanmasıyla neticelenen Roma'daki tıp kariyerinin ona getirdiği finansal ve sosyal başarıya rağmen Galenos, yine de tıbbı ve dolayısıyla kendi entelektüel kapasitesine yönelik önyargılarla başa çıkmak zorundaydı.⁷⁶ [Bunu], Galenos'un çalışmalarına yönelik çağdaşı olan birinin tepkisi açığa çıkarmaktadır. Atina'daki Aristoteleşçi felsefenin başı olan İskender Afrodisî (geç ikinci-erken üçüncü yüzyıl), Galenos'u, tıbbî uzmanlığının ötesine geçen felsefi konuları işlemesinden dolayı kınamak amacıyla Euripides'in *Orestes* 258-9'unu (Ah zavallı adam, yatağında uzanmaya devam et!/ Zira, pek iyi gördüğünü sandığın hiçbir şeyi görmüyorsun; μέν', ὧ ταλαίπωρ', ἀτρέμα σοῖς ἐν δαιμονίοις | ὁρᾷς γὰρ οὐδὲν ὧν δοκεῖς σάφ' εἰδέναι) alıntılar.⁷⁷ Ancak İskender'in, Galenos'un bilkuvvelik ve ilk hareket ettirici gibi felsefi temalar hakkındaki görüşlerine yönelik iki reddiyenin yazarı olması, onun [Galenos'un bu görüşlerini], bir saldırıyı gerektirecek kadar ciddiye aldığını [gösterir nitelikte], ancak tartışmalı bir tanıma olduğunu gösterir.⁷⁸

⁷⁵ Bkz. Galenos'un hastası Meşşâî filozof Eudomus'un, ateş nöbetini doğru bir şekilde tahmin ettiği için onu nasıl filozof sandığını anlattığı *Praen.* 2.5.11-12 (Nutton 1979:s. 76 11. 26-9). Galenos'un *profesyonel* bir filozof yerine kendini bir doktor olarak tanımlaması hakkında bkz. Singer (2014) ve aşağıda s. 37-8.

⁷⁶ 169'ta Galenos Marcus Aurelius'un varisi Commodus'un (r. 177-92) özel hekimliği görevine atanmıştır.

⁷⁷ Bkz. Olympiodorus, *Commentary on the First Alcibiades of Plato* § 170 (Westerink 1956: s. 12-11. 11 108) ve Nutton (319, (1984).

⁷⁸ İskender'in *A refutation of Galen 'On the possible'* ve *A refutation of Galen 'On the first mover'* eserleri Arapça'da mevcuttur; bu metinler için bkz. Rescher and Marmura (1965). İskender Afrodisî, Galenos ile şahsen tanışmış ve tartışmış olabilir. *Praen.* 5.9-15 (Nutton 1979: s. 9 1.5 -s. 98 1.8)'te Galenos, Atina'da Aristoteleşçi felsefenin başkanı olan bir Şamlı İskender'in, onun anatomik kanıtlamalarını sekteye uğrattığından bahseder. İskender Afrodisî ile Şamlı İskender'in aynı kişi olup olmadığı belirsizdir. Zira

Birinci bölümdeki analizim Galenos'un, filozofları tıbbın araştırmayla ilgili vaadine ikna etme mücadelesini ele alacaktır; ancak bununla beraber onun, doktorlara da kendisinin disipline yönelik daha kapsamlı kavramsallaştırmasını tanıtmaya çalıştığından bahsetmeye değer. Roma İmparatorluğu'nda Galenos, sadece hastaların değil, aynı zamanda doktorların da pratikle ve doktrinle ilgili çeşitli seçenekler arasından tercih yapabileceği, daha büyük bir tıbbî pazarın parçasıydı. Galenos'un küçümseyerek ileri sürdüğü üzere, popüler bir alternatif olan Metodizm, doğal dünyanın mantığının ve teorik bilgisinin, tıpla alakasız olduğunu savunur.⁷⁹ Galenos disiplinle ilgili sınır çalışmasını, onları, kendi tıp vizyonunun daha özgün bir şekilde Hipokratçı olduğuna ve dolayısıyla kendisinin otorite sahibi olduğuna ikna etmek için, tıp okuyucusunu aklında tutarak yazdığı *En İyi Doktor Aynı Zamanda Bir Filozoftur* (*Opt. Med.*) gibi metinlerde gerçekleştirir. *En İyi Doktor Aynı Zamanda Bir Filozoftur* "döneminin doktorları"na (*hoi nūn iatroi-oī vūv iatpoi*) yönelik eleştirilerinde, mantığı, fiziği ve etiği tıbbın alanına dâhil etmek amacıyla, Hipokrat'ı felsefi bir figür olarak şekillendirmektedir.⁸⁰ Galenos, Hipokrat'ın tedavi ile ilgili (*therapeutic*) başarısızlığı, hastalıkları türlere ve cinse göre ayırt edemeyişe atfetmesini, mantık çalışmaya yönelik iknâ bir teşvik (*a protreptic*) olarak görür. Hipokrat'ın, tıp alanına atılmadan önce beden hakkında doğru bilgi edinmeye

onların Atina'daki profesörlükleri ard arda görünmemektedir (Bkz. Nutton 1984: 318-19; Mattern 2013: 148).

⁷⁹ Galenos'un Metodist tıp eğitime yönelik eleştirisi için bkz. *MM* 1.5. Genel olarak Metodist mezhep için bkz. Meyer-Steineg (1916); Pigeaud (1993); Nutton (2004), 187-201; Tecusan (2004).

⁸⁰ Bkz. Boudon-Millot (2007), s. 284, 1. 4 -s. 285, 1. 12. Galenos burada ayrıca Hipokrat'ın astronomiye olan ilgisine, [astronomi] ve onun ilksel geometrisinin doktorun bilgisinin bir parçasını oluşturması gerektiğini savunmak için gönderimde bulunur. Galenos'un tıp ve felsefe arasında bir köprü olarak Hipokrat portresi için bkz. Vegetti (1694, 1994. Krş. Galenos'un Hipokrat'ı Sokrates, Platon ve Homer ile grupladığı *Protr.* 5.4 (Boudon-Millot 2002, s. 285, 1. 12-13) - <https://rantey.org>

yaptığı vurgu, doktorları eğitimlerine fizikle başlamaya yönlendirmektedir. Ayrıca kamu yararını kişisel faydaya öncelemesi, etğin tıp eğitiminin temelini oluşturması gerektiğinin sinyallerini vermektedir.⁸¹ Birinci bölümde incelenen eserlerle karşılaştırıldığında *En İyi Doktor Aynı Zamanda Bir Filozoftur*, felsefenin bu bölümlerinin teorik amaçlar için değil, daha ziyade uygun tedavileri seçme konusunda, doktora yardımcı olma potansiyelleri nedeniyle çalışılmasını tavsiye eder. Bu amaç Temkin'i, *En İyi Doktor Aynı Zamanda Bir Filozoftur*'un ideal hekimini "sınırlı bir filozof" sıfatıyla etiketlemesine yol açmıştır.⁸²

Yeni Epistemik Alanlar

Kitapları İskenderiye ve Ravenna'daki geç antik çağ tıp okullarında temel metin (*canonical*) statüsüne kavuştukça, filozof-doktor Galenos, seçkin doktorların kendisi için can attığı bir kariyer modeline dönüşmüştür.⁸³ Buna rağmen bu felsefi-tıbbî paradigma, dönemin felsefeye giriş sunumlarında (*prolegomena*) ana hatları verilen ve bilgiyi güçlü bir şekilde özsel [bir hiyerarşi içine sokan anlayış] bakımından epistemik bir problem arz etmekteydi. Olympiodorus (doğ. tah. 505), sahte-Elias (6. Yüzyıl) ve Ermenistanlı David (6. Yüzyılın ikinci yarısı) gibi Yeni-Platoncuların giriş niteliğindeki metinleri, Aristotelesçi külliyyatı felsefenin kendisi ile özdeşleştirir. Bu isimler, bireysel eserleri felsefenin farklı kısımları ile eşleştirmiş ve onları kendi ontolojik gerçeklik anlayış-

⁸¹ Bkz. sırasıyla Boudon-Millot (2007), s. 285 11. 5-9, s. 284 1. 13 -s 285 1. 2 ve s. 288 11. 3-8.

⁸² Temkin (1953), 224

⁸³ Galenos'un geç antik dönemdeki alımlanışı için bkz. Temkin (1973), 51-69. Ravenalı Agnellus'un (tah. 600), Galenos'un *SI* eserine yazdığı şerhine ve Mısırlı doktor Ali b. Rıdvan'ın Arapça yazılarından edinilen kanıtlara dayanarak, Rouche, İskenderiye'de geç antik dönemin belli tıp profesörlerinin hem tıp hem de felsefe eğitimi verdiğini ortaya çıkarır.

larını yansıtmak için düzenlemişlerdir.⁸⁴ Onların sadece diyalektik olmayan, fakat şeyleri oldukları gibi ortaya çıkardığını iddia eden sınıflamaları, felsefi bilimleri (*epistêmai*) maddi dünyadan soyutlanma derecelerine göre ayırır. Bu şema içinde, fiziğin ay altı alemi ele alışı onu aşağı kılarken, metafizik madde ve cevherin ötesindeki şeylerle ilgilediği için en yüksek derecededir.⁸⁵ David'in açıkladığı üzere, bilgi alanları arasındaki ontolojik yarı, tıp gibi daha düşük disiplinlerin kendilerinden üstte olan alanlar hakkında öğrenebileceği şeylere yönelik belli bazı kısıtlamaları gerektirmektedir:

καὶ γὰρ τῇ ἰατρικῇ ὑπόκεινται τὰ ἀνθρώπεια σώματα, τῇ δὲ φιλοσοφίᾳ αὐτῇ ἰατρικῇ ὑπόκειται ... ἔτι δὲ διὰ τοῦτο εἶπε τὴν φιλοσοφίαν τέχνην τεχνῶν καὶ ἐπιστήμην ἐπιστημῶν, ἐπειδὴ αὕτη μὲν τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων γινώσκει, τὰ δὲ παρεπόμενα δίδωσι γινώσκειν ταῖς τέχναις καὶ ἐπιστήμαις· καὶ γὰρ αὕτη λαμβάνουσα κατὰ τὴν γνῶσιν τὸ εἶδος καὶ τὴν ὕλην ἀποτελεῖ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὰ ὁμοιομερῆ καὶ ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν τὰ ὀργανικὰ καὶ ἐκ τούτων τὸ ἀνθρώπειον σῶμα, καὶ λοιπὸν τὰ ἄλλα δίδωσι γινώσκειν τῇ ἰατρικῇ φημί δὲ τὴν νόσον καὶ τὴν ὑγίειαν, οὐχ ὡς ἀγνοοῦσα αὐτὰ (γινώσκει γὰρ καὶ ταῦτα), ἀλλ' ὡς μὴ βουλομένη καταρρυπτοῦν ἑαυτὴν καὶ ἐπὶ τὰ ἔσχατα ἔρχεσθαι.⁸⁶

İnsan bedenleri tıbbı tabidir [lafzen, altında yatmak] ve tıp da biza-tihi felsefeye tabidir...Ayrıca bu nedenle o [yani Aristoteles], felsefenin sanatların sanatı ve bilimlerin bilimi olduğunu söylemiştir. Zira şeyle-rin sonuçlarını bilmeyi sanatlara ve bilimlere bırakırken, [felsefe] onla-rın doğasını bilir. Zira o, madde ve sureti almakta ve bilgiye göre dört elementi meydana getirmektedir. Bunlardan da benzer parçaları [laf-zen *homoioimerous*] ve benzer parçalardan organik şeyleri ve bunlardan da insan bedenlerini meydana getirir. Fakat gerisini bilmeyi -hastalık

⁸⁴ Bkz. Olympodorus, *Prolegomena to Aristotle's Logic and Commentary on Aristotle's Categories*; sahte-Elias, *Commentaries on Porphyry's Introduction and Aristotle's Categories*; ve David *Prolegomena and Commentary on Porphyry's Introduction*. Felsefenin geç antik dönemde bölümlenişine dair bir inceleme için bkz. Hein (1985).

⁸⁵ Bu hiyerarşilerin normatif gücü hakkında bkz. Gutas (1983), 247-8.

⁸⁶ Busse (1904), 140. PDF 6240 Arsivi - <https://rantey.org>

ve sağlığı kastediyorum- tıbbı bırakır. Bu, felsefenin bunlara dair bilgisi olmamasından değil (nitekim onları bilir), fakat bu en aşağı şeylere tenezzül ederek kendini kirletmek istememesinden kaynaklanır.

Tıp, teorik temelini felsefeden (ya da David'in belirttiği üzere fizikten) devşirirken, bu ilişki tıbbı, onun altında yatan felsefi kavramların doğasına ulaşmak amacıyla kendi konusundan geriye doğru çalışmasına izin vermez.⁸⁷ Bu epistemolojik şemadaki açıklama yönü, yalnızca bir biçimde ilerler: Bir araştırmacı daha yüksek olan bilimden, daha düşük olan bilime hareket eder. Çünkü onlar ikincinin ilkelerini anlama[bilirler] -ancak bilgi dereceleri arasındaki ontolojik farklılıklar nedeniyle ne kadar aşağı inmeleri gerektiğine dair bir sınır vardır.

Bağdat'taki Abbâsî sarayının seçkin memurları tarafından finanse edilen Grekçe-Arapça tercüme hareketine (ikinci-dördüncü/sekizinci-onuncu yüzyıllar) katılan mütercimlerin çabalarıyla, ilk önce Irak'taki ve sonrasında İslam düşünce dünyasının çeşitli bölgelerindeki alimler, geç antik dönem Yunan ve Süryani epistemolojilerine aşina olmuşlardır.⁸⁸ Abbâsî yönetiminin başlangıcından, Osmanlı dönemine kadar (9.-14.y.y./15.-19.y.y.) üretilen

⁸⁷ Bkz. Busse: "Doktor ayrıca insan bedenlerinin dört elementten oluştuğunu da bilir, fakat bunun sebebini [bilmeyi] doğa felsefesine bırakır" (καὶ πάλιν ὁ ἰατρός οἶδεν ὅτι ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων τὰ ἀνθρώπεια συνίστανται σώματα, τὴν δὲ αἰτίαν παραπέμπει τῇ φυσικῇ φιλοσοφίᾳ). Krş. Görünüşe göre Yunan elyazmalarından daha eski bir geleneğe dayanan Ermenice tercüme, Kendall ve Thomson (1983), 97.

⁸⁸ İkinci-dördüncü/sekizinci-onuncu yüzyılda Bağdat'ta gerçekleşen tercüme faaliyeti dönemini "Yunanca-Arapça tercüme hareketi" olarak adlandırmak artık standart olsa da, bu adlandırma sadece Süryanice'nin Yunanca öğreniminin aktarımındaki rolünü değil, aynı zamanda diğer dillerdeki metinlerin (msl., Orta Farsça ve Sanskritçe) o sıralarda Arapçaya çevrildiği gerçeğini de örtmektedir. Bkz. Süryani okuryazar Hristiyanların bu çeviri girişimine yaptıkları önemli katkının altını çizen Le Coz (2006). Abbâsî sarayındaki Sanskritçe metinlere yönelik ilgi için bkz. van Bladel (2011). Abbâsîlerin bu tercüme faaliyetine hâmilik etmelerindeki olası motivasyonlar hakkında bkz. Gutas (1998), 28-74. Gutas (1983) Doğu

bir yığın ilimler tasnifi (*taxonomic*) literatürü, Arapça gramer, Kuran tefsirleri ve İslam hukuk bilgisi (*fikh*) gibi “yerel” ilimlere alan sağlamak maksadıyla ilave bölümler ekleyerek, bu önceki hiyerarşik sınıflamalara cevap vermiştir.⁸⁹ Büyük ölçekte, diğer diller arasında Arapça, Farsça ve İbranice yazılmış bu yazılar, yönetimleri altında oluşturuldukları rejimlerin emperyal arzularını, hükümetlerin şimdi kendi etki alanları altında olan çeşitli halklara düzen dayatma çabalarını içinde taşımaktadır.⁹⁰ Antik epistemolojik şemaların Orta Çağ’ın bilgi sınıflamalarında uğradığı bazı değişiklikler, yeni hegemonyaların kültürel tercihlerini yansıtır olabilirken, aynı zamanda onların yazarları da Galenos’un zamanında olduğu gibi, himaye yoluyla edinilen maddi ödüllerin yanı sıra, entelektüel prestijin de sunulduğu epistemik ve politik mecralarda kendi konumlarını daha da iyileştirmek adına, öğrenim alanları arasında farklı ilişkiler formülleştirmişlerdir.⁹¹

Bu ıslahatlara rağmen tıp (*tıbb*), genel olarak hâlâ felsefeden (*felsefe*) aşağı konumda yer almaktaydı.⁹² Biyografik literatürde

kilisesi ilahiyatçısı Farsî Pavlus (Paul the Persian) (567-80 M.S.) bu geç antik epistemolojilerin Arapçaya aktarılmasına yaptığı katkıyı belirtir.

⁸⁹ Kindî’den başlayarak (tah. 185-252/801-66), filozof Fârâbî (tah. 259-339/872-950), bilgin Belhî (ö. 322/934), din alimi Gazzâlî (ö. 505/1111) ve “sosyolog” İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi ünlü figürlerinin de dâhil olduğu, İslam düşüncesine mensup birçok entelektüel, kendi bilim ve sanat tasniflerini oluşturdular. Bu oldukça zengin literatür yekununa bir giriş için bkz. Vessel (1986), Heinrichs (1995) ve Biesterfeldt (2000, 2002).

Ayrıca bkz. *İlimleri Sınıflamak: İslam Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Müstakim Arıcı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020 (ç.n.)

⁹⁰ Krş. Roma İmparatorluğu ile ilişkili olarak bilgi ve emperyal düzen projeleri arasında bir ilişki olduğunu güçlü bir şekilde savunan König ve Whitmarsh (2007:7): “Bilgi dünyası -hem onu tanımlayan kurumları hem de onu somutlaştıran metinleri içerecek şekilde- hiçbir zaman nötr, bağımsız ve nesnel değildir. Bilginin metinsel olarak derlenmesinin, siyasi iktidardan ayrık bir pratik olduğu varsayımı geçerli olmayacaktır.”

⁹¹ Bkz. Rosenthal (1992), 52-3.

⁹² Bkz. Rosenthal tarafından ele alınan metinler (1992:54-63), Biesterfeldt (2000, 2002) ve Gutas (2003).

-bu kitapta yer alan İslam düşünce dünyasına mensup figürlerin de genellikle aralarında sayıldığı- çeşitli doktorların finansal kazanımları hakkında ortalıkta dolaşan hikâyeler, çoğu zaman bir esnaftan daha iyi durumda olmayan ortalama bir pratisyen hekimin sosyal gerçekliğinin üzerini örtmektedir.⁹³ Diğer taraftan felsefe, en azından “Abbâsî” yönetiminin ilk iki yüzyılı boyunca Rosenthal’ın de ifade ettiği üzere, “seçkinin bir parolası”ydı.⁹⁴ Her ne kadar [felsefe] eleştirmenleri, itirazlarını ifade etmek için sıklıkla felsefe deyiminden faydalanmış olsalar da halife gibi sosyal hiyerarşinin tepesindeki bireylerin katılımı, felsefenin sosyo-kültürel profilini yükseltmeye yardımcı olmuş olabilir. Ancak Yunan-Roma antik döneminde olduğu gibi, bu sıcak karşılaşmanın evrensel olmadığını vurgulamak önemlidir.⁹⁵

Konuları sırasıyla Huneyn b. İshâk ve Ebû Bekir er-Râzî olan 2. ve 3. bölümlerde iddia ettiğim üzere Galenos’un, Platon’un *Timaios*’u hakkındaki sınır çalışması, mesleklerinin saygınlığını ilerletmek isteyen İslam düşünce dünyasına mensup doktorlara, disiplinlerinin ve buna dayanan epistemik manzaranın, kendilerine kozmik bilgi ve otorite konusunda daha büyük bir pay edinmek amacıyla nasıl yeniden çizilebileceğini göstermiştir. Diğer taraftan 4. ve 5. bölümlerdeki İbn Sînâ ve İbn Meymûn’a dair incelemem, Galenos’un ve takipçilerinin (bilhassa Râzî’nin) düşüncelerindeki Platoncu unsurları eleştirenlere, hâkim epistemolojilerin onlara bu doktriner tehdidi etkisiz hâle getirmelerinde silah olarak kullanabilecekleri bir söylem sağladığını iddia etmektedir. Bu felsefi muhafazakârlar, tıptaki hasımlarının uzmanlıklarına sınır getirmek ve bunu yapmakla onları psikolojik ve kozmik tartışmalara girebilme hakkından mahrum etmek maksadıyla,

⁹³ Daha çok referans için bkz. Rosenthal (1978) ve Bölüm 2 (s. 80n47).

⁹⁴ Rosenthal (1978), 491.

⁹⁵ Yönetici sınıfın bir dizi antik bilimin (örneğin felsefe, matematik ve coğrafya) takip edilmesinin onaylanmasındaki rolü için bkz. Brentjes (2014). Orta Çağ’da felsefenin İslam’la bağdaşabilirliğine yönelik farklı tutumların yararlı bir özeti için ayrıca bkz. Druart (2003).

her disiplinin müstakil (*self-contained*) bir birim olduğu fikrine başvurmuştur. Bu iki bölüm boyunca ele alınan tema, Galenos'un bu kitaptaki İslam düşünce dünyasına mensup dört yazar için bir modelden daha fazlası olduğudur. [Buna göre] Galenos, [söz konusu İslam düşünce dünyasına mensup düşünürlerinin] kendi kendilerini şekillendirme projeleri için bir hareket noktasıdır. [Bu projeden kazanılacak] menfaat ise, [bu isimlerin] hem (yakın) çağdaşları hem de uzak geçmiş üzerindeki üstünlükleri[ni inşa etmek] gibi görünmektedir. *Timaios*'ta beden, ruh ve kozmosun dolaşıklığı (*entanglement*), diyalogun yukarıda açıklanan hiyerarşik epistemolojilerle tam olarak örtüşmediği anlamına gelse de, [*Timaios*] metninin disiplinle ilgili yıkıcılığının, aynı zamanda Galenos'un, Arap okuyucuları bu metinle iletişime sokan şekillendirici rolüyle de alâkası olduğunu dikkate alarak bu girişi sonlandırmak istiyorum.

İslam Düşünce Dünyasının Alımlayışları

İbnü'n-Nedîm'in (ö. tah. 385/995) *el-Fihrist*'i gibi Orta Çağ bibliyografilerinde, Platoncu külliyyatın Arapça tercümelerine dair malumat verilmesine rağmen, modern öncesi dönemde *Timaios*'un ya da başka herhangi bir diyalogun tamamıyla Arapçaya tercüme edildiği görülmemektedir.⁹⁶ Arnzen, bibliyografik kanıtlara dair analizinden, Orta Çağ'da İslam düşünce dünyasına mensup yazarların "Timaios" başlığını taşıyan ve her biri metin üzerine yapılmış ikincil çalışmalar olan üç ayrı esere atıfta bulunduğu sonucunu çıkarmaktadır: [Atıf yapılan] bütün bu metinler: (1) İlki; zaman zaman "Ruhâni Timaios" (*Timâvis er-Rûhânî*) olarak da

⁹⁶ Arnzen (2012). Orta Çağ Arap okuyucusu tarafından ulaşılabilir olan Platoncu malzemeye dair bir değerlendirme için bkz. Gutas (2012). Ayrıca bkz. *Phaidon*, *Yasalar* ve *Şölen* [diyaloglarının] belli Arapça alıntılarına dair filolojik incelemesinde, farklı (Galenosçu geleneği de içeren) dolaylı geleneklerin bu metinlerin aktarımındaki rolünü ele alan Moseley (2018a, 2018b, 2019).

adlandırılmış ve filozof Kindî'nin halkasıyla bağlantılı olan Yahyâ b. Bitrîk (tah. 200/815) tarafından Arapçaya tercüme edilmiş, üç bölümden oluşan bir meal (*paraphrase*) ya da özet (*epitome*); (2) Galenos'un zaman zaman "Fiziksel Timaios" (*Timâvis et-tabî'i*) olarak da dolaşımda olan ve Arapçaya İbn İshâk ve meslektaşı İshâ b. Yahyâ tarafından tercüme edilen *Timaios Şerhi*; (3) Galenos'un, sıklıkla "Tıbbî Timaios" (*Timâvis et-tıbbî*) olarak adlandırılan ve Arapçaya Huneyn ve oğlu İshâk tarafından tercüme edilen *Platon'un Timaios'undaki Tıbbî İfadeler* (*Medical Statements in Plato's Timaeus*) adlı eserine yazdığı şerhi.⁹⁷ Arapça'daki günümüze ulaşan Timaiosçu malzemenin hiç birinin İbnü'l-Bitrîk'in "Ruhânî Timaios"undan geldiği kesin olarak belirlenmemiştir. Bu yüzden, bu versiyon müphem kalmıştır.⁹⁸ [Bu eserde yapıldığı] varsayılan "âlemlerin -ruhani, aklî (*noetic*) ve fiziksel- hiyerarşisi" (*tertîbül-'avâlim*) açıklaması [şunu] gösterir: [Söz konusu hiyerarşi] muhtemelen, gerçekliğin [bu şekildeki] yapılandırılışının Plotinosçu hipostazlar olan Bir, Akıl ve Ruh'u yansıtmaması bakımından, Yeni-Platoncu bir kaynağa dayanmaktadır.⁹⁹

Platon'un *Timaios*'undan [kaynaklanan] bireysel doktrinler, Aristoteles'in, yorumcularının ve ona atfedilen risalelerin tercü-

⁹⁷ Arnzen (2012). İbnü'l-Bitrîk hakkında bkz. Dunlop (1959) ve Endress (1997), 55-8. Huneyn'in, Galenos'un *Timaios*'a dair iki şerhinin çevirisi hakkında bkz. Bergsträsser (1925), s. 50 II. 3-7=Lamoreaux (2016), s. 125 1. 6; ve Bergsträsser (1925) s. 50. 1. 14- s. 51 1. 2, Bergsträsser'den düzeltmelerle birlikte (1932), s. 23 11. 10-11=Lamoreaux (2016), s. 125 1. 9- s. 127 1.2.

⁹⁸ Arnzen (2012: 212, 227) 'Ali b. Sehl b. Rabban et-Taberî'nin (3./9. Yüzyıl) tıbbi derlemesi *Firdevsü'l-hikme* (*Paradise of Wisdom*)'de ve Birûnî'nin 362-tah. 442/973-tah. 1050) *Kitâbu tabkik ma li'l-hind min mekûle makbule fi'l-akl ev merdûle* (*The Book Confirming What Pertains to India, Whether Rational or Despicable*)'de Bitrîk'in *Timaios* hakkındaki özetinden yararlanmış olabileceğini düşünür.

⁹⁹ Arnzen'in (2012:206) not ettiği gibi, bu ontolojik şema Orta Platoncu kaynaklarda önceden tasarlanmıştır.

meleri yoluyla Arapçaya da girmiştir.¹⁰⁰ Bu Aristotelesçi külliyat İslam düşünce dünyasına mensup yazarlara, Aristoteles ve Platon arasındaki ilişkiyi kendileri aracılığıyla inceleyecekleri karşıt mercekler sunmaktaydı. Mesela yanlış bir şekilde isimlendirilmiş olan *Aristoteles'in Teolojisi* (*Kitâbu Usûlûc ya Aristâtâlis*) -[ki esasında] Plotinos'un *Enneadês*'inin 4-6. kitaplarının yaratıcı bir yeniden yazılışıdır- Platon ve Aristoteles arasında kökensel bir harmoni/uyum olduğu fikrini beslerken, *Ruh Üzerine* (*On the Soul*) ve *Göksel Cisimler Üzerine* (*On the Heavens*) iki filozofun, özellikle de dünyanın kökeni ve ruhun doğası hakkındaki teorik karşıtlığını vurguluyordu.¹⁰¹ Bununla birlikte, *Timaios*'a açık atıflar içeren Arapça alıntılarının büyük bir kısmının, Galenos'un iki şerhinden (*exeges*) ve diyaloga dair diğer çalışmalardan türediği görülmektedir. Bu referanslar, İslam düşünce dünyasına mensup birçok düşünür nezdinde, Platon'un *Timaios*'u ile Galenos'un ona dair yorumu arasında açık bir ayrım olmadığını ima eder.¹⁰² Bu alıntılarının neredeyse her zaman Galenos (*Câlinûs*) yerine Platon'a (*Eflâtûn*) atfedildiği gerçeği, Platoncu ve Galenosçu *Timaios*'un birleştirilmesine yönelik ilave bir tanıklıkta bulunmaktadır.¹⁰³ İslam dünyasındaki okuyucular, diğer tıbbî konuların yanı sıra farmakoloji, anatomi ve humma konusunda bariz ilgileri olan bir

¹⁰⁰ Orta Çağ boyunca Arapçaya tercüme edilmiş Aristotelesçi metinlerin bir listesi için bkz. Peters (1968).

¹⁰¹ *Theology of Aristotle* ve Arapça'daki diğer Plotinosçu materyaller hakkında bkz. Zimmermann (1986); Aouad (1989); D'Ancona (2003a,2003b); Gutas (2007); Hansberger (2011). Bu metinlerin Aristotelesçi eğilimleri hakkında bkz. Adamson (2002). Ayrıca bkz. Orta Çağ Arap felsefesinde Platon ve Aristoteles arasındaki uyumun konumlandığı [metinleri] inceleyen Endress (1991) ve D'Ancona (2006).

¹⁰² Arnzen (2013), Huneyn'in Proklos'un *Timaios* (89e3-90e7) üzerine yazdığı şerhinin küçük bir bölümünü Galenos'un *Ahlâk Üzerine* (*Peri Et-hôn-Περὶ ἐθῶν*) adlı eserindeki Platoncu fikirleri açıklığa kavuşturmak amacıyla Arapçaya çevirdiğini kanıtlar.

¹⁰³ Bkz. Arnzen (2012), 220; Das (2019).

Platon ile karşılaşmışlardır.¹⁰⁴ Dahası görünüşe göre bu Platon, tıbbın sınırlarının genişletilmesini onaylamaktadır. Zira Galenos Platon felsefesinin, kendisinin bedeni bir ruh ve kozmosa erişim noktası olarak tasavvur etmesiyle uyuşmayan, [örneğin] düalizm gibi [bazı] yönlerinin önemini azaltmaktadır.

Bu kitapta, Arapça'daki *Timaio*s referanslarını kataloglama işi, yalnızca Arnzen'in [ulaştığı], Platoncu orijinalin bir Orta Çağ çevirisinin olmadığı şeklindeki sonucu pekiştirmek için üstlenilmemiştir. Dahası, (bu ikincil noktalar gerçekten de takip eden bölümlerde açığa çıksa da) Galenos'un modern öncesi İslam düşünce dünyasında, nasıl yaygın şekilde Platon'a yönelik bir kaynak olarak okunduğunu belirlemek için de üstlenilmemiştir. Bu kitap daha ziyade, diyalogun Orta Çağ düşünürleri için hangi işlevi gördüğünü -ya da daha iyi bir ifadeyle, Orta Çağ düşünürlerinin diyalogla ne iş gördüğünü ve onu kendi epistemik manzaralarını şekillendirmek için nasıl kullandıklarını vurgulamak maksadıyla, *Timaio*s'un Arapça'daki alımlanış tarihine bir dizi olgu çalışması yoluyla yaklaşmaktadır. Her ne kadar analizim, diyalogun örneğin Aristotelesçi ve Yeni Platoncu okumalarına karşı Galenosçu olana ayrıcalık tanısa da, bu alımlama zincirlerinin ne kadar yakından ilişkili olduğunu birkaç yerde gösteriyorum. Aristotelesçi, Galenosçu ve Plotinosçu *Timaio*s'un, Arapça'daki alımlanış tarihlerini bütünüyle hesaba katan bir kitap yazmak elbette mümkün olabilir. Ancak [ben burada], bu tarihi yazarken genişlikten ziyade yoğunluğu takip etmeye karar verdim. Ki bu durumda bile takip edilecek çok fazla işaret var. Asıl amacım, İslam düşünce dünyasının en önemli düşünürlerinden bazılarının, Galenos'un düşüncesiyle ne kadar derinden ilgilendiğini göstermek iken, bir yandan onun bir parçası olduğu çeşitli entelektüel bağlamları da yansıtmak istiyorum. Bu kitabın ikinci bölümündeki İslam düşünce dünyasının dört temsilcisinin hepsi de hem tıpta hem de felsefede uzmanlık iddiasında bulunan, üç tektanrıci peygamber-

¹⁰⁴ Bkz. Das (2019).

lik [geleneğinden] gelen (*prophetic monotheisms*) ve Müslüman yönetimi altındaki farklı bölgelerde (şimdiki Irak, İran, Özbekistan, İspanya ve Mısır'da) yaşamış yazarları ele almaktadır. Bu bölümlerin tümü, Galenosçu *Timaios*'un nasıl disiplinler kimlikler ve bilginin kendi sınırları hakkında düşünmeye teşvik ettiğini vurgulamaktadır.

1. Bölüm, felsefe okurlarını hedefleyen (münhasıran olmasa da) bir grup eserde, Galenos'un Platon'un *Timaios*'unu tıbbi mal etme girişimlerini incelemekte ve böylece ortaya dökülen alımlama tarihi için sahneyi hazırlamaktadır. İmparatorluk döneminin ilk iki yüzyılı boyunca diyalog, farklı felsefe okullarında, şerh [yazımı bağlamında] hatırı sayılır bir ilginin konusuydu. Bu noktayı göz önünde bulundurarak şunu iddia edeceğim: Galenos'un *Tibbî Timaios*'undaki (*Peri tôn en tô Platónos Timaiô Íatrikôs Eirêmenôn*-Περὶ τῶν ἐν τῷ Πλάτωνος Τιμαίῳ ἱατρικῶς εἰρημένων) ve *Timaios Şerhi* (*Synopsis of Plato's Timaeus*)'nin Arapça-Latince [metninin] girişindeki, *Timaios*'un tıbbî bilgi içerdiğine dair teklifi, felsefe çevrelerini [Galenos'un] bir doktor olarak bu diyalogun içeriğini [yorumlama] hakkı olduğunu kabule zorlamaya hizmet etmiştir –ki [bu felsefe çevreleri] uzun süredir bu hakkın kendilerinde olduğunu iddia etmekteydiler-. Platon'un metinlerinde işleme tâbî tutulan diğer konular arasında [bulunan], ruhun tıbbın haricinde tutulmasına yönelik [yaklaşımı] reddederken Galenos, bu bilgi alanını daha geniş bir şekilde yeniden şekillendirir. Daha sonra *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* (Περὶ τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων) ve Galenos'un tıp lehine ruh üzerinde daha tekeldi iddialarda bulunduğu *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır* (Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἔπονται)'da görülebilen benzer bir sınır çalışması biçimi tesis edeceğim. İlk metin, doktorları, ruhun yönetici kısmının bedensel konumunun *Timaios*'taki kökleriyle ilgili bir psikolojik ihtilafı çözebilecekleri en iyi şekilde konumlandırmak amacıyla Galenos'un araştırma, deney ve klinik uygu-

lama yoluyla geliştirdiği anatomi konusundaki uzmanlığına atıfta bulunur. Diğer taraftan ikinci metin, bedensel ve psişik hastalıkları bağlantılandıran *Timaios* 86b-87b'yı karakter oluşumu konusunda diyalogun kendisi onlara bu alanı vermeyi reddettiğinde, doktorlara alan açmak için yıkıcı bir şekilde yorumlar. Son olarak, Galenos'un tıbbın sınırlarını beden dünyasının ötesine genişletmek için bitkisel duyumla ilgili açıklamasında, diyalogun insan ve bitki arasında kurduğu benzerliği (*homology*) nasıl kendi çıkarı için kullandığını göstermek adına *Tibbî Timaios'a* dönüyorum.

İkinci bölüm, Abbâsî Bağdat'ındaki atölyesinde, bu kitapta ele alınan Galenosçu kaynakları tercüme eden Hristiyan Huneyn b. Ishâk'ın (ö. 260/873 ya da 264/877) *Kitabü'l-Aşr makâlât fî'l-ayn* (*Ten Treatises on the Eye*) adlı eserinde göz bilimi (*ophthalmology*) uzmanlığının saygınlığını artırma çabalarını inceliyor. Göz bilimi, epistemik otorite arayışında tıptan bile daha dezavantajlı konumdaydı. Çünkü [bizzat] Galenos'un kendisi bu alt alana, Roma ve diğer şehirlerdeki doktorlar arasındaki disiplin birliğini ve hastaların sağlığını tehdit eden uzmanlaşmaya yönelik endişe verici meylin bir örneği olarak saldırmıştı. Abbasî sarayındaki kendi entelektüel konumunu gözetken Huneyn'in, belki de Galenos'un eleştirilerine yanıt olarak, gözlerin beden ve kozmos ile bağlantısını tanıyan bir göz bilimi inşa ettiğini düşünüyorum. *Timaios*'ta gözün ve onun fonksiyonunun, iki kozmik kuvvet olan Akıl ve Zorunluluk'un ortak çalışmasının örnekleri olarak karakterize edilişi, Huneyn'e Galenos aracılığıyla erişim elde ettiği ve kendisiyle disipliner vizyonunu ifade edebileceği bir çerçeve sağlar. *Kitabü'l-Aşr makâlât fî'l-ayn*'in birden üçe kadar olan risalelerine ilişkin incelemem, Huneyn'in göz bilim uzmanlarına, tartışmalı olan duyum konusunda bir pay vermeyi amaçlayan kendi sınır çalışmasını gerçekleştirmek maksadıyla, Galenos'un diyalogun gözün rasyonel ruha hizmet ettiği konusundaki tasvirine ilişkin açıklamasına dayandığını ortaya koymaktadır. Ayrıca Huneyn'in kozmik bilgiye açılan bir pencere olarak göze,

diğer tüm organlar arasında ayrıcalık tanımak amacıyla Galenos'un Platon'un teleolojik göz merceği (*ocular*) anatomisine ve görmeyle ilgili teorisine ilişkin yorumunu nasıl değiştirdiğini ortaya koyuyorum. Sonuç olarak, Huneyn'in göz bilimi, -bu alt alanı seçkin olmayan oluşumlardan uzaklaştırmaya yardımcı olan bir gereklilik [olarak]- öğrencilerinin fizik ve "genel" tıpta bir temele sahip olduğunu varsaymaktadır. Bununla birlikte o, uzmanlık bilgisini idealize edilmiş eğitiminin *telosu* haline getirerek bu disiplinleri kendi uzmanlığına tabi kılmaktadır.

3. Bölüm, doğuya doğru İran'a kaymakta ve Galenosçuluğu daha teolojik olarak temellendirilmiş bir tıp ve felsefe sistemiyle değiştirme girişimlerinden dolayı, sonraki İslam düşüncesine mensup düşünürler tarafından saldırıya uğrayan Arap Galenos'a, [yani] Müslüman doktor Ebûbekir er-Râzî'ye (251-tah. 313/865-tah. 925) odaklanmaktadır. Hususî olarak [bu bölümde], Galenos'un Platon'un *Timaios*'undan bazı doktrinleri okuma biçimine yönelik eleştirileri yoluyla Râzî'nin, Galenosçuluğun epistemik otoritesini zayıflatmaya çalıştığı iddia edilmektedir. Analizim, *eş-Şukûk 'alâ Câlînûs (Doubts about Galen)*'taki yaratılış, haz ve nefsin cismânîliği hakkındaki tartışmalarını dikkate almak yoluyla Râzî'nin, Galenos'un Platonculuğuna güveninin olmadığını göstermektedir. [Râzî'nin bu güvensizliğinin altında ise], Galenos'un, *Timaios* yorumunun Tanrı'nın kozmostaki rolünü önemsizleştirdiğini ve hatta belki de göz ardı ettiğini düşünmesinin yattığı önerisini [analizimde sunmaktayım]. Bölümün ilk kısmı, Platon'un halefi unvanı ve onun bahsettiği otorite üzerindeki bu çekişmeye giriş yapmak için, Râzî'nin kendi anti-Platonculuğunu -Galenos'un Platonculuğuna nazaran onun Platonculuğu- detaylandırmak için yararlanmış olabileceği Orta Platoncu ve Yeni-Platoncu kaynakları gözden geçirmektedir. Sonuç olarak Râzî, tıbbın sınırlarını antik dönemin epistemolojik şemalarında metafiziğe ait olan teolojik bilgiyi içerecek şekilde yeniden formüle ederken, metafizikçi-doktor'unu, Galenos'un

daha sınırlı olan filozof-doktoruna karşı kozmosun en güvenilir araştırmacısı olarak öne sürer.

Dördüncü bölüm Merkez Asya'ya ve muhtemelen Orta Çağ İslam Düşünce dünyasının en meşhur tıp ve felsefe yazarı olan İbn Sînâ'ya (tah. 370-428/980-1037) doğru yola devam ediyor. İbn Sînâ'nın geniş çapta okunan derlemesi *el-Kânûn fi'l-tıbb* (*Canon of Medicine*)'ın, Galenos'un hususen Platon'un *Timaios*'u ile olan münasebetleri vasıtasıyla belirsizleştirdiği tıbbın hakiki sınırlarını yeniden tesis ederek, felsefenin epistemik otoritesini yeniden tesis etmeye çalıştığını gösteriyorum. Benim iddiam, İbn Sînâ'nın, kendisi hakkında kaleme alabilecekleri polemikçi çalışmalar nedeniyle, entelektüel çevresinin kısıtlayıcı epistemik hiyerarşilerine olan bağlılığını gösterdiğidir. Aristoteles'in bir öğrencisi olarak İbn Sînâ'nın gözünde, Galenos'un, diyalogun beyni rasyonel ruhun mahalli ve böylece duyumun temel katkıcısı olarak terfi ettiren, beyin merkezli psiko-fizyolojisine yönelik savunusu, Aristotelesçi kalp-merkezciliğin güvenilirliğini tehlikeye atmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ, onun doğa felsefesine olan katkılarının meşruiyetini ortadan kaldırmak amacıyla, Galenos'un profesyonel kimliğinin -geçerli epistemolojilere göre yalnızca bedensel sağlığın üretimi ve korunması ile ilgili konulara bağlı kalması gereken- doktorluk olduğunu hatırlatır. Ancak İbn Sînâ'nın disiplinle ilgili talimatlarının normalleştirici olmak yerine retorik olan gücü, *el-Kânûn fi'l-tıbb*, *Makâle fi ah-kâmi'l-edviyyet'il-kalbiyye* (*Cardiac Drugs*) ve *Kitâbü's-Şifâ*'nın (*The Cure*) *el-İlâhiyyât*'ındaki (*the Metaphysics*) yönetici organ ve haz üzerine olan bölümleri incelememde açıkça görülecektir. Burada İbn Sînâ'nın, Galenos'un bu konulardaki Timaiosçu konumuna karşı çıkarken yahut onları benimserken dahi, kendi kanunlarını çizmediği görülebilir.

Güney İberya üzerinden Mısır'da sona eren son bölüm, Haham İbn Meymûn'un (Mûsâ b. Meymûn yahut Moşe ben Maimon, 532-600/1138-1204) Galenosçuluğu Timaiosçu unsurla-

rından kurtarmak için yaptığı reformist çabalara odaklanıyor. İbn Sînâ'nın durumunda olduğu gibi, İbn Meymûn'un Aristotelesçiliğe olan yakınlığı onu da Galenos'la çatışmaya sokarken, Galenosçuluktaki Platoncu çizgiler de onun Yahudi inançları için sorunlar yaratmıştır. *Delâletü'l-hâ'irîn* (*The Guide for the Perplexed*) ve *Kitâbü'l-Fusûl fî'l-tıbb* (*Medical Aphorisms*) adlı eserlerine yönelik tartışmam İbn Meymûn'un, Galenos'un diyalogun kozmogonisine ilişkin yorumunu, yoktan yaratmayı ve Tanrı'nın kâdir-i mutlak oluşunu inkâr etmesi nedeniyle, itikadına karşıt bularak reddettiğini ortaya çıkaracaktır. Galenos'un felsefi ve dolayısıyla teolojik erişimini kısıtlamak maksadıyla İbn Meymûn, selefinin düşüncesinin beden alanıyla ilişkisini sınırlamaya koyulur. Tıbbın esaslarını kapsadığını iddia eden *Kitâbü'l-Fusûl fî'l-tıbb*'a özel bir dikkat vererek, Galenos'un felsefi olarak yüklü terminolojisine daha sınırlı anlamlar vererek gerçekleştirdiği sınır çalışmasını ya da Galenosçuluğu felsefeden arındırmasını (*de-philosophization*) tasvir etmek için İbn Meymûn'un tıp külliyyatını inceliyorum. Bu bölümü, İbn Meymûn'un, kendi anatomik gözlemlerinden ve belki de teorinin hakikat iddiasını tartışmak için deneylerinden elde ettiği kanıtları seferber ettiği *Kitâbü'l-Fusûl fî'l-tıbb*'daki, Galenos'un Timaiosçu psiko-fizyolojisine ilişkin eleştirilerine yönelik bir incelemeyle kapatıyorum.

Bu kitabın çerçevesini aktarım, etki veya (özellikle) gelecekte ziyade, alımlamalar üzerine bir çalışma şeklinde çizdim. Okumalarımın netleştirdiği üzere, mevcut kuramlarla da uyumlu olarak, alımlamayı (*reception*), her bir katılımcının tepkisinin yalnızca bir metnin anlamının aktif bir yeniden müzakeresini göstermekle kalmayıp, aynı zamanda metinde veya eserde neyin [bu] cevabın üreticisi olabileceğini de ele vermesi anlamında diyalojik (*dialogic*) olarak anlıyorum.¹⁰⁵ Diğer taraftan günümüz araştırmacıları, "klasik geleneği" antik dönem materyallerine (ör-

¹⁰⁵ "Metni" mümkün olan en geniş anlamda kullanıyorum. Bkz. Martindale (1993), Hardwick (2003), 12 ve Porter (2008), 474.

neğin metinler, eserler ve sanat) yönelik yaratıcı tepkilerin ardışıklığı olarak tasavvur edebilirken, geleneğin -“aktarıla-gelme (*a passing on*)”- şeklindeki temel anlamı, sıklıkla Atina veya Roma [gibi] tek bir başlangıç noktası belirlemek suretiyle klasik geçmiş-i öz-selleştirir (*essentialize*).¹⁰⁶ Bu köken fikri, Yunanistan ve Roma’nın, modern jeopolitik durumu dikkate alınarak sıklıkla [kendisiyle] aynı görülmek suretiyle, söz konusu klasik geleneği, Batı Avrupa’da konumlandırmaya teşvik eder. Öyle görünüyor ki [bu durum], klasik kültürün Batı kültürüyle daha ileri düzeydeki bir özdeşleştirilmesine de zemin hazırlamaktadır.

Sonuç olarak, klasik gelenek [hakkındaki] tarih anlatımları çoğu kez, İslam düşünce dünyasına mensup düşünürleri, Batılı okuyuculara hizmet eden Greko-Romen bilim ve felsefesinin araçlarına indirger: Osmanlı’nın Konstantinopolis’i fethinden (1453) sonra, Yunanca elyazmalarının “geri dönüşünü” gören [bu tarih anlatımlarına göre], [İslam düşünürleri] klasik fikirleri Rönesans’tan önce Batı Avrupa’dakiler için erişilebilir hâle getirmişler; yahut modern filologlara kayıp metinleri arayıp bulmak, kurtarmak veya mevcut olanları iyileştirmek için kaynaklar sağlamışlardır. Dini, dilsel, siyasi ve diğer kültürel bağlantıları bakımından Huneyn, Râzî, İbn Sînâ ve İbn Meymûn -klasik geleneğin kalbinin attığı varsayımsal bir yer olan- Batı Avrupa’da odaklanılan kişiler olmamışlardır.¹⁰⁷ Dahası, klasik geleneğin içe-rildiği Avrupa kimliğinin inşası uzun süredir İslam karşıtıdır: en dikkat çeken ise, Latince bir isim olan *Europenses*’in (“Avrupalılar”), ilk olarak Puvatya Muharebesi’nde (*Poitiers-Tours*) (732) Hristiyanları Müslüman kuvvetlerden ayırmak için kullanılıyor olmasıdır.¹⁰⁸ Platon’un genellikle batı medeniyetinin kurucu

¹⁰⁶ “Klasik geleneği” oluşturan çeşitli cevaplar hakkında bkz., msl., Grafton, Most ve Settis (2010) ve Silk, Gildenhard ve Barrow (2014)’teki makaleler.

¹⁰⁷ Krş. Silk, Gildenhard ve Barrow (2014), 7.

¹⁰⁸ Bkz. *The Spanish Continuation of Isidore. The Mozarab Chronicle of 754 (Continuatio Isidoriana Hispana. Cronica Mozarabe de 754)*: Lopez Pereira (2009), s. 258 1. 19. Ayrıca bkz. Appiah (2012), 427.

şahsiyetlerinden biri olduğu iddia edilir. Ancak bu kitap, [Platon'un], Galenos'un ve diğer Yunanlı-Romalı yazarların da İslam düşünce dünyasında önemli bir varlığı olduğunu açıkça ortaya koyacaktır. Avrupa ve Orta Doğu kültürlerinde bu klasik figürler ortak olsa da, Ortadoğu'nun entelektüel değerini, onu hakim bir batı geleneğinin altına dâhil ederek vurgulamaya çalışmıyorum: İslam düşüncesinin alımlamaları, başlı başına incelemeye değer. Aşağıda göstermeyi amaçladığım üzere *Timaios*, -"Doğu" ile "Batı" arasında varsayılan sınırlar da dâhil olmak üzere- tüm sınırların doğruluğunu sorgulayan bir metindir.

1. BÖLÜM

GALENOS VE “TİBBÎ” TÎMAÏOS

Galenos, yaşamının son yıllarında, kesin (*bebaiôs-βεβαιώς*), muhtemel (*pithanon-πιθανόν*) bir bilgisinin olduğu ya da hiçbir (*mê-demia-μηδεια*) bilgisinin olmadığı konuları aydınlatmak amacıyla *Kendi Görüşlerim Üzerine* (*Prop. Plac.*) adlı eserini kaleme almıştır.¹ O, bu “oto-doksografiyi” yazma motivasyonunu, İznikli (Nicaea) (ya da Myrlea, tah. M.Ö. 70-30) [şair] Parthenius’un, kendisinin şiirlerinden birinin anlamı hakkında tartışan iki öğrenciyle (*grammatikoi-γραμματικοί*) karşılaşmasını anlatan bir

¹ Bkz. *Prop. Plac.* 1.4; Lami ve Garofalo (2012), s. 60 11. 6-8. Burada ve aşağıda, Boudon-Millot ve Pietrobelli’nin (2015) eserin ilk edisyonunu (*editio princeps*) geliştiren Lami ve Garofalo’nun edisyonuna [=LG] atıfta bulunuyorum. İki edisyon arasındaki metinsel farklılıklar için bkz. Lami (2010). Boudon-Millot ve Pietrobelli’nin Yunanca baskısının yayınlanmasından önce, *Prop.Plac.* yalnızca Nutton’un (1999) İngilizce’ye tercüme ettiği bir Orta Çağ Arabo-Latin çevirisi aracılığıyla erişilebilirdi. Ancak üçüncü yüzyılın ikinci on yılına (tah. 209-16) tarihlenen *Prop.Plac.* muhtemelen Galenos’un son çalışmasıdır (Pietrobelli 2013:107).

anekdotu naklederek açıklar.² Parthenius, karşı tarafın okumasının yanlışlığını göstermek maksadıyla şiiri doğru yorumlayan öğretmen adına araya girer. Ancak karşı taraf bu yorumu reddeder ki, bu durum, arkadaşlarından birinin onun kimliğini doğrulamasını gerektirmesinden dolayı Parthenius'un hayıflanmasına neden olur. Galenos da kendisinin Parthenius'unkine benzer bir durumda bulunduğunu, zira gramer ve retorik konusunda ön eğitimden yoksun bazı doktor ve filozofların, kendisinin görüşlerini yanlış yorumladıklarını iddia etmektedir.³ O bu hikâyeyi, kendisini, *Kendi Görüşlerim Üzerine* adlı kitabı kişisel çıkarları için değil, didaktik nedenlerle, yani yetersiz eğitimi olanların hatalarını düzeltmek amacıyla yazmaya mecbur kalmış gönülsüz bir yazar olarak göstermek için kullanmaktadır.⁴ Bununla birlikte, Galenos kendisini Parthenius ile karşılaştırırken, kendisinin de Roma toplumunda meşhur bir Yunan entelektüeli olduğunu telkin ettiği için, bu durum onun kendi reklamını yapma stratejisinin bir parçasıdır.

Belli ki bu risaleyi yazarken Galenos'un aklında -ölümünden sonraki mirası değilse de- akademik olarak kendi güvenilirliği vardır. Parthenius'un durumunda olduğu gibi, Galenos'un hamileri de Roma'nın entelijansiyası (*pepaideumenoi*-πεπαιδευμένοι) arasındaydı. Bu nedenle Galenos, herhangi bir epistemolojik tutarsızlık suçlamasını, bu çevrede içinde sahip olduğu otoritesine

² *Prop.Plac.* 1.1-2; LG, s. 56 1. I-s. 58 1. 10. Parthenius'un hayatı hakkında bkz. Lightfoot (1999), 9-16. Bir "oto-doksografi" olarak *Prop Plac.* hakkında bkz. Hankinson (2009), 133.

³ *Prop. Plac.* 1.3; LG, s. 58 1. 11-16. Krş. Galenos'un, Roma'da kendisine atfedilen bir risalenin otantikliği hakkında tartışan iki adamı nasıl gördüğünü anlattığı *Lib. Prop.* pr. (Boudon-Millot 2007: s. 134 1. I-s. 136 1. 22). *Prop.Plac.* ve *Lib.Prop.*'un önsözlerindeki benzerlikler hakkında bkz. Nutton (1999), 126. Pietrobelli (2013: 129) Galenos'un *Prop.Plac.* ve *Lib. Prop.* derlemelerinin temelinde, kendi külliyatını çevreleyen özgünlük sorunlarını çözme kaygısının yattığını savunmaktadır.

⁴ Galenos'un bu motiften nasıl kendi çıkarına faydalandığı hakkında bkz. König (2009), 44, 50-8.

bir tehdit olarak görmüş olabilir.⁵ Parthenius anekdotundaki herkese açık bir şekilde tartışarak düello yapan öğretmenler, Galenos'un kendisinin de, İkinci Sofistik'in entelektüel kültürünün tanımlayıcı bir özelliği olan seçkin konular (*learned subjects*)⁶ hakkında kamusal tartışmalara katılmasını akla getirmektedir.⁷ Galenos'un, kendisinin teknik yeterliliğini sergileyerek muhaliflerine olan üstünlüğünü tesis eden anatomiyle ilgili önceki uygulamalarının aksine *Kendi Görüşlerim Üzerine*, düşüncelelerinde herhangi bir tereddüt olduğunu reddederek onun seçkin bir entelektüel olma statüsünü korumaktadır.⁸ Öyle görünüyor ki bahsi geçen bu metin, tıbbın epistemik topografyasını belirlemek kadar, Galenos'un bilgisinin sınırlarını çizmekle de ilgilidir; dolayısıyla da onun tıp disiplinine dair anlayışını savunmaya ve tanıtmaya da hizmet eder.

Kendi Görüşlerim Üzerine, Galenos'un bilgisini, beş disiplin kategorisiyle ilişkili olarak konumlandırır: "tıp", "pratik felsefe", "siyaset felsefesi", "ahlak felsefesi" ve "teorik felsefe"⁹. Sonuncu kategorinin açık bir şekilde dışarıda bırakılmasına

⁵ Parthenius, kendisine, günümüze de ulaşmış olan *Erôtika Pathêmata*-*Ἐρωτικά Παθήματα* (bir aşk hikâyeleri derlemesi) adadığı şair ve devlet adamı Cornelius Gallus'u ve muhtemelen küçük epik şiiri (*epyllion*) kayıp Zmyrna'nın yazarı Helvius Cinna'yı hamileri arasında saydı. Bkz. Lightfoot (1999), 11-12, 74-6. Galenos'un imparatorluk ailesinin üyelerini, eski valileri, filozofları içeren hamilerinin bir listesi için bkz. von Staden (1997), 47-51.

Burada seçkin konular ile kastedilen, II. Sofistik Dönemde iyiden iyiye önem kazanan, retorik, mantık, tarih ve edebiyat gibi alanlardaki klasik temalardır (ç.n.).

⁷ İkinci Sofistik hakkında bkz. yukarıda s. 25d15. İkinci Sofistik yazarı olarak Galenos hakkında bkz. Eichholz (1951); Bowersock (1969); 59-75, von Staden (1995,1997); Swain (1996),357-79.

Galenos'un güç ve kültürel elitizminin bir teşhiri olarak anatomik deneyleri hakkında bkz. Gleason (2009).

⁹ Bkz. msl. *Prop.Plac.* 8.4, 13.7, 14.5, 15.2, 15.5, 15.9; *LG*, s. 94 1. 14 -s: 96 1. 3, s. 126 11. 14-16, s. 134 1.13, s. 138 1.6, s. 140 11. 4-5, s. 142 11.20-1 (bu pasajda bkz. aşağıda s. 73.) ve s. 144 11. 1.3.

bakılırsa Galenos'un bilgisi, diğer dördü için "yararlı" (*useful*) (*khrésimon-χρήσιμον*) veya "zorunlu" (*necessary*) (*anankai-on-ἀναγκαῖον*) olanı kapsıyor gibidir. Zira bu dört öğrenim alanı için neyin "yararlı" olduğunu Galenos'un kendisi belirlediği için risale (*treatise*), bu alanların epistemolojisini kendi [epistemolojisiyle] yıkmaktadır. Örneğin Galenos, hastalıkları tedavi etme konusunda doktorun "işine yaramaz" (*khrésimon-χρήσιμον*) olarak nitelendirdiği ruhun cevherliği ve ölümsüzlüğü konuları hakkında, *burhânî* kanıtlara erişim olmadan kesin bir bilgiye sahip olamayacağını itiraf eder.¹⁰ *Kendi Görüşlerim Üzerine*, görünüşe göre "pratik" ve "teorik" arasında olduğu kadar *burhânî* ve *burhânî* olmayan bilgi arasındaki ayrıma da elverişli olan, "yararlı" ve "yararsız" bilgi arasında çift yönlü bir karşıtlık kurarken, bu karşıt çiftlere aracılık eden üçüncü bir epistemolojik kategoriye tanıyarak bu ikiliği hafifletir: "bilgisi bedenin sağlığı veya ruhun ahlaki erdemleri için zorunlu olmayan, ancak – şayet iyi bir şekilde bilinirlerse- tıp ve ahlak felsefesi tarafından elde edilenlere ilave bir süs olacak şeyler".¹¹ Tıp ve etiğin, her ikisinin de daha teorik (her ne kadar daha az kesin olsa da) bir bilgi türü üzerinde hak iddia etmelerine izin veren bu ara kategoriye karşılıklı katılımı yoluyla *Kendi Görüşlerim Üzerine*, teorik felsefeyle olan ayrılıklarının yanı sıra iki alanın kendileri arasındaki ayrılığı da sorgulamaktadır.¹²

Böylece Galenos'un tıp disiplini konusundaki önceki yazılarıyla karşılaştırıldığında (*Tıp Sanatı (Ars Med.)*, *Sanatlara Teşvik (Protr.)*, *Thrasybulus (Thras.)*, *Tıp Sanatının Anayasası Üzerine*

¹⁰ Bkz. msl. *Prop. Plac.* 7.3-4; LG, S. 86 1. 19-s. 88 1. 11. Ayrıca o, empsycho-sis (*ruh verme*) ve metempsychosis (LG, s. 138 11. 6-8) ve bitkisel duyumu-
nun doğası (LG, s. 142 11. 19-26) konularını tıpla alakasız olarak etiket-
ler. Galenos'un son konuyla ilgili iştigali hakkında bkz. aşağıda s. 108-118.

¹¹ *Prop.Plac.* 14.5; LG, s. 134 11. 10-13; tercüme Singer'dan (2014), 17. Ay-
rıca bkz. Gill (2010), 150.

¹² Galenos'un *Prop. Plac.* 'ta tıp ve etiği eşleştirmesi hakkında bkz. yukarıdaki
nottaki atıf ve *Prop.Plac.* 15.5; LG, s. 140 11. 1-5.

(CAM), *Tıp Sanatının Bölümleri Üzerine* (PAM) ve *En İyi Doktor Aynı Zamanda Bir Filozoftur* (Opt.Med), *Kendi Görüşlerim Üzerine* (Prop.Plac.) daha kapsamlı bir tıp geliştirmiş görünmektedir. Önceki metinler ruh hakkında neredeyse sessiz kalırken, Galenos *Kendi Görüşlerim Üzerine* 7.1-2'de cevherle ilgili açmazlarına (*aporia*) rağmen, ruhun materyalist (veya fizikalist) bir açıklamasını vermeye yaklaşır.¹³ Ayrıca, risale boyunca bedendeki üç hareketin "kaynağının" (*arkhê-ἀρχή*) ruh olduğu konusundaki kesin kanaatini de yineler.¹⁴ Aşağıda tartışılacak olan *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır* (QAM) ve *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* (PHP) gibi eserlerin aksine *Kendi Görüşlerim Üzerine*, "psikoloji"yle ilgili bu bilginin tıbbî açıdan önemini açıklığa kavuşturmaz. Dahası, ruhun elementlerden maddi olarak oluşmasına ilişkin çıkarımını sunduktan sonra Galenos, yalnızca doktor için bilinmesinin "yararlı" olacağı [şeyleri] kanıtladığı değerlendirmesini yapmakta da acele eder.¹⁵ Bununla birlikte, Galenos'un sahip olduğu, ruhun bu üç hareketin kaynağı olarak bedende içerildiğine yönelik kesinlik derecesindeki bilgi, ruh ve bedenin ayrılabilirliği [düşüncesinin] altını oymaya çalışmaktadır. Galenos, ruhu teorik felsefenin yanı sıra tıp ve etiğin konusu haline getirerek en azından bu disiplinler arasındaki sınırları yumuşatır. Holmes, klasik Yunan'da cisimleşme (*embodiment*) hakkındaki çalışmasında, Yunan filozoflarının psikolojik uzmanlık üzerinde bir tekel sağlama maksadıyla beden-ruh ikiliğini desteklediklerini öne sürmektedir.¹⁶ Galenos'un *Kendi*

¹³ Bkz. LG, s. 86 11. 1-18; bu pasaj üzerine bkz. Gill (2010), 151-2.

¹⁴ Prop. Plac. 3.3, 8.2; LG, s. 66 11. 1-4, s. 92 1. 14 -s. 94 1. 2. Galenos *Ars. Med.*'te 23. 8 (Boudon-Millot 2002a: s. 347 1. I) ruhsal etkilenimleri (*psûkhika pathê-a* ψυχικὰ πάθη), bedenin halini değiştiren altı doğal olmayan (*non-natural*s) biri olarak listeler. Yine de, bu metin ruhsal etkilenimlerin nasıl ortaya çıktığını ve bedeni nasıl etkilediğini açıklamaz, sadece aşırılıklarına karşı uyarıda bulunur.

¹⁵ Bkz. LG, S. 86 11. 19-21.

¹⁶ Bkz. özellikle Holmes (2010), 192-227.

Görüşlerim Üzerine'sinde beden ve ruh arasındaki bu keskin ayrımı reddetmesi, filozofların ruh üzerindeki egemenliğine meydan okumak amacıyla, tıp ve felsefe arasındaki sınırı yıkma girişimini yansıtır olabilir. Metinde "tıp felsefesi"ne (*iatrikê filosofia*-*ιατρικὴ φιλοσοφία*) -bu anlamıyla daha önce bir örneği olmayan bir ifade- yapılan atıf, Galenos'un iki disiplini iç içe geçirmesini kariyerinin en büyük başarıları arasında saydığını gösteriyor.¹⁷

Galenos'un, kendisiyle psikolojik bilgiye dair iddiasını öne sürdüğü, bedenün üç hareketini ruhun yönettiği düşüncesi, Platon'un *Devlet* ve *Timaios* [diyaloglarındaki] üç parçalı ruh teorisine kadar uzanmaktadır. *Kendi Görüşlerim Üzerine*, *Timaios*'u, özellikle Galenos'un kendi tıp ve felsefeyi ilişkilendirme [fikri] için temel bir metin olarak sunar -Galenos'un, kendisinin (ve dolayısıyla tıbbın) bilgisinin sınırlarını belirleyen mevzuları aldığı diyalog, bu diyalogtur.¹⁸ Galenos, *Timaios*'un dünyanın yaratılmışlığı (28 b2-29b1) ve Demiurgos'un (29d7-30c1) cismânîliği hakkındaki kozmolojik sorgulamalarını, doktorların bilgisinin ötesine koyarken, onların Platon'un üç parçalı ruh düşüncesini

¹⁷ MS Vladaton 14 (ki *Prop.Plac.*'ı muhafaza eden) *iatrikê filosofia*-*ιατρικὴ φιλοσοφία* (bkz. Boudon-Millor ve Pietrobelli 2005: s. 5 .1 190) okurken, Lami ve Grafalo bu *hapax*'ı *tên ethikên-tὴν ἠθικὴν* ("etik") olarak değiştirir. Lami (2010: 125), bu değişimi desteklemek için diğer pasajların yanı sıra 14.5. numaralı bölümde (*LG*, s 134 l. 13) tıp ve etik arasındaki eşleşmeye işaret etmektedir. Pietrobelli (2013: 125) ise, el yazmasının kavramsal zeminde ve *variatio* temelinde okunmasını savunmaktadır. *Who is the Heir of Divine Things*'de (59, § 297) Philo, ruhun hatalarını iyileştirebilecek bir felsefe biçimi belirlemek için *iatrikê filosofia*-*ιατρικὴ φιλοσοφία* kullanır. Elias (altıncı yüzyıl) bu ifadeyi *On Porphyry's Introduction*: Busse (1900), s. 9 l. 9'da benzer şekilde kullanır. *iatrikê filosofia*-*ιατρικὴ φιλοσοφία*'ya "tıp felsefesi" anlamında atıfta bulunan daha sonraki bir yazar için bkz. John Malalas (tah. 491-578), *Chronographia* 14. 15.

¹⁸ Galenos *Prop.Plac.* 8.3 ve 13.4 (*LG*, s. 94 l. 8, s. 124 l. 2)'de *Timaios*'a ismen atıfta bulunur. Kitap adlarına yapılan göndermeler hariç tutulursa, Galenos ayrıca Platon'u Hipokrat'tan daha fazla, sekize karşılık dokuz kez alıntılar.

(69c5-71e20) öğrenmeleri ve bitki yaşamıyla ilgili açıklamasına (76e7-77c5) kabaca aşına olmaları gerektiğini belirtir.¹⁹ Bu bölüm, insan bedeninin ruh ve makro-kozmosla dolaşık olduğuna yönelik vizyonuyla *Timaios*’un, tıbbî diğer bilgi alanlarıyla ilişkilendirmesine imkân sağlaması nedeniyle Galenos’a çekici geldiğini öne sürmektedir.²⁰ Bilhassa, Galenos’un *Kendi Görüşlerim Üzerine*’sine göre fiziksel teori (*tên fusikên theôria*-τὴν φυσικὴν θεωρίαν) üzerine bir çalışma olan *Timaios*’u, tıbbın yargı yetkisini geleneksel olarak felsefenin ihtisasına giren “fiziksel”, “biyolojik”, “psikolojik” ve “etik” alanları içerecek şekilde genişletmek amacıyla tıpla ilgili bir kaynak olarak tanımlama çabalarına bakacağım.²¹ Göstereceğim üzere Galenos’un *Timaios*’la ilgili disiplinler sınır çalışması[nın alanı], fiziğin ve etiğin tıbbın dışında bırakılmasını reddetmekten, felsefenin ruhun sağlığı ve cisimsel olanın ötesindeki dünya üzerindeki egemenliğini zayıflatmaya kadar uzanır. Galenos, felsefenin özerkliğinin sorgulanması ve topraklarının “işgali” yoluyla, tıp disiplininin epistemik otoritesini artırma maksadıyla ona daha geniş sınırlar çizmektedir.

Bölümün ilk yarısı, Galenos’un *Timaios*’a yönelik şerh faaliyetini, felsefeyle olan rekabeti bağlamında konumlandırmaktadır. Ben birbiriyle ilişkili üç metne odaklanıyorum: *Platon’un*

¹⁹ Bunlar *Prop. Plac.* 2, 3, 8, 10, 13 ve 15’in konularıdır.

²⁰ Krş. Galenos ve Stoacılar’ın diyaloga yönelik sempatisini metnin “yüksek natüralizm”ine bağlayan Gill (2010), 64-84. Gill, “yüksek natüralizmi”, doğal varlıkların doğuştan gelen bir yaşam kaynağına ve karakterlerinden ve bünyelerinden sorumlu yetilere sahip olduğu teleolojik bir doğa görüşü olarak tanımlamaktadır (66).

²¹ Bkz. *Prop. Plac.* 13.4; LG, s. 124 1. 2. Girişte (s. 2n7) bahsettiğim üzere, Galenos ayrıca *PHP*’de *Timaios*’un ana konusunu “fizik” olarak belirler. “Biyoloji”, Yunanca etimolojisine rağmen, antik döneme ait bir bilgi kategorisi değildir. *Oxford English Dictionary*, 2. baskı, bu terimi 1802’de icat etme payesini, Alman doğa bilimci Gottfried Reinhold’a verir. Aristoteles’in hayvan anatomisi ve fizyolojisi hakkındaki yazılarının (msl., *HA*, *PA* ve *GA*) gösterdiği gibi, bugün “biyolojik” olarak kabul edilen konular (msl., fizyoloji ve anatomi) çoğu kez “fizik” başlığı altında toplanmıştır.

Timaios'u Üzerine (Plat.Tim.), *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine (PHP)* ve *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır (QAM)*. Bu yazıların, epistemik otoritenin bu rakip iddia sahibini yok etmekle ilgilenmemeleri, ancak tıbbın daha üstün olmasa da eşit derecedeki açıklayıcı gücünü örneklendirmeleri anlamında, felsefeyle pozitif bir polemige girdiğini düşünüyorum. Bununla birlikte Galenos, tıbbın, söylenilene göre çağdaşı olan uygulayıcılarının hırsından ve beceriksizliğinden kaynaklanan kendi güvenilirlik problemleriyle yüzleşmeliydi.²² Analizim, ilk olarak metinsel durumu nedeniyle modern akademide genellikle ihmal edilen bir şerh olan *Platon'un Timaios'u Üzerine*'nin, Galenos'un, felsefeyle bazı aynı soruları inceleme kapasitesine sahip olduğunu iddia etmek yoluyla, tıbbın epistemik konumunun geliştirilmesine yönelik hamlesini nasıl temsil ettiğini inceliyor. *Timaios*'taki "tıpla ilgili" (*iatrikôs-ιατρικῶς*) pasajları ortaya çıkarma iddiasında olan şerhin, tıbbı diyalogun kozmolojik anlatısının anlaşılabilmesi için bir gereklilik haline getirdiğini ve buna binaen felsefenin beden, ruh ve kozmos üzerindeki tekelci hâkimiyetine karşı çıktığını gösteriyorum.²³

Daha sonra, disiplinler sınır çalışmalarını gerçekleştirmek için *Timaios*'un (ve daha az ölçüde *Devlet*'in) mücessem (*embodied*) ruhunu kullanan *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* ve *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'a dönüyorum.

²² İshâk b. Huneyn'in (bkz. Iskandar 1988) Arapça tercümesinde günümüze ulaşan *En İyi Hekimi Tanımaya Dair (Opt. Med. Cogn.)*, Galenos'un tıbbın sözde düşüşüne dair en kapsamlı tartışmasını içerir.

²³ *Plat. Tim.*'in dört kitabından Yunanca olarak, sadece üçüncü kitaptan ve muhtemelen birinci ve ikinci kitaptan fragmanlar günümüze ulaşmıştır; ancak Arapça olarak dört kitaptan da alıntılar vardır. Yunanca ve Arapça fragmanlar hakkında bkz. Schröder (1934); Moraux (1977), 44, 49-50; Larrain (1991, 1992); Lorusso (2005), 51, 55-6; Das (2019). Nickel (2002) birinci ve ikinci kitaplardan gelen Yunanca fragmanları sahte [olduklarını düşünerek] göz ardı ederken, ben (Das 2014) Orta Çağ'ın Arapça tanıklarından alınan kanıtlara dayanarak özgünlüklerini savunum.

Herkesçe bilindiği üzere, Galenos *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'nin büyük bir kısmını; birden yediye kadar olan kitapları, Platon'un ruhu üç kısma ayırmasını ve onun akli kısmını beyinde konumlandırmasını savunmaya adanmıştır (*Timaios* 69d6-e4, 73c6-d2). Aklî ruhun cismânî konumu meselesine odaklanarak, mantıksal ve anatomik eğitime ek olarak klinik deneyime de sahip olan doktoru, [meseleyi] filozoftan daha iyi karara bağlayacak şekilde konumlandırmak amacıyla bu çalışmanın [*Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*], tartışmayı "tıbbîleştirdiği" (*medicalize*) yollara dikkat çekiyorum. Çalışmam ayrıca, Galenos'un doktor sıfatıyla, elementlere olan ilgisini meşrulaştırmak adına diyalogun bedensel hastalıkların neden-bilimine (*aetiology*) (81e-86a) başvurduğu *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'nin sekizinci kitabına da değinmektedir. Burada, Galenos'un *Timaios* şerhinin ona fiziğe "ait" bir konuya girme yetkisi verebilirken, Platon'un hastalık bilimine (*nosological*) ilişkin açıklamasındaki hataları vurgulayarak filozofları, bedene ilişkin güvenilir bir bilgi üreticisi olma konusunda itibarsızlaştırdığını gösteriyorum.

"Esasen doktorun imajını ve makamını desteklemeye adanmış bir propaganda manifestosu" olarak nitelendirilen *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*, benzer olarak *Timaios*'un nasıl yıkıcı bir şekilde sahiplenildiğini de ortaya koyan [bir eserdir].²⁴ Risaledeki maddeci ruh teorisinin, uygulama konusunda yerleşik otorite olan etikle karşılaştırıldığında, karakter oluşumunda tıbbın daha büyük bir rol oynamasına imkân tanınması bakımından, Galenos'un yayılmacı ajandasına nasıl hizmet ettiğini değerlendireceğim. Bütün ruhsal hastalıkları bedensel nedenlere atfeden *Timaios* 86b-87b, Galenos'un ruh sağlığı konusunda doktorlara da bir pay vermesi konusunda anahtar bir pasajdır.²⁵

²⁴ Donini (2008), 200.

²⁵ Açıklayacağım üzere (s. 102), Gill'in (1-60 :2000) *Timaios* 86b1-2'ye yönelik olarak ("ruhun hastalıkları, bedenin durumu nedeniyle şu şekilde

Bununla birlikte ileri süreceğim üzere, Galenos'un diyalogun bu bölümüne yönelik okuması, disipliner sınır çalışması için metinsel bir müttefik edinmek maksadıyla, Platon'un doktorun ruhsal hastalıklara müdahalesine yönelik eleştirisini hasıraltı eder.

Bölümün ilk yarısı insan bedenini merkeze alan tartışmalarla ilgilense de son kısım, Galenos'un bitkiler gibi insan olmayanları da dâhil etmek adına tıbbın sınırlarını yeniden oluşturmasını irdelemektedir. Yukarıda, *Kendi Görüşlerim Üzerine*'nin, tıbbın pratiğe olan yönelimini vurguladığını, ancak daha kuramsal türde bir tıbbî bilgiye de yer açtığını belirtmiştim. *Kendi Görüşlerim Üzerine*'ye göre "gereksiz" (*mède [...] anankaias-μηδὲ [...] ἀναγκαίως*) bir konu olan bitkilerin hissetme yeteneklerine ilişkin felsefi tartışma, Galenos'a, tıp eğitiminin ve deneyiminin bir ürünü şeklinde sunduğu kendisinin doğal yetiler teorisinin evrensel olarak uygulanabilirliği kadar, teorik potansiyelini de sergilemek için bir bahane sağlar.²⁶ *Platon'un Timaios'u Üzerine*'ye dönerek, Galenos'un insan bedeninin sınırlarından ayrılmasını gerekçelendirmek adına, *Timaios*'un mikro ve makro kozmoslar arasında kurduğu benzerlik ilişkisinden nasıl faydalandığını tetkik ediyorum. Galenos, bitkisel duyuma ilişkin süregelen bu tartışmaya yaptığı katkıyla, kendisi gibi doktorları kozmosun güvenilir denetçileri olarak sunar. Akabinde, bu "Galenosçu Timaios'un, Orta Çağ İslam düşünce dünyasında disipliner sınırların istikrarsızlaştırılmasıyla nasıl ilişkilendirildiğini ele alarak [bölümü] sonlandırıyorum.

ortaya çıkar" (καὶ τὰ μὲν περὶ τὸ σῶμα νοσήματα ταύτη συμβαίνει γιγνόμενα, τὰ δὲ περὶ ψυχὴν διὰ σώματος ἔξιν τῇδε) tüm ruhsal bozuklukların bedensel bir temeli olduğunu ileri süren güçlü okumasını takip ediyorum.

²⁶ *Prop. Plac.* 15.8; *LG*, s. 142 11. 19-20.

Disiplinler-arası Polemikler: Galenos ve “Plato Medicus: Tabip Platon”

Meşhur olduğu üzere Galenos, *Kendi Eserlerimin Sırası Üzerine* (*Ord.Lib.Prop.*) adlı kitabında, gençliğinde ilahi müdahale henüz onu tıbbıya yönlendirmeden önce, bir filozof olma yolunda olduğunu anlatır.²⁷ Bu hikâyeye, onun tıp ve felsefedeki ikili uzmanlığını vurgulamaya hizmet etse de, Singer felsefi ilgilerine ve ortak entelektüel dilleri felsefe olan Roma’daki seçkinlerle olan ilişkisine rağmen, Galenos’un bir filozof olarak görülme istemediğini iddia etmektedir.²⁸ Galenos’un felsefe uzmanlığını reddetmesi, herhangi bir felsefi mezhebe bağlanmayı reddetmesine dayanır ki bu, kariyerinin bu noktada talep ettiği şeydir.²⁹ Bununla birlikte, bu “felsefe karşıtı” duruş mutlak olarak felsefenin değil, daha çok onun mevcut dogmatik örneklerinin reddini gerektirir.³⁰ Müteakip tartışma, Galenos’un, kendisi ve Hipokrat arasında kurduğu ilişkide olduğu gibi, Platon’un eserinin orijinal anlamını yeniden elde ettiğini iddia etmekle, kendisini onunla aracısız bir bağlantıya sahip olarak sunduğunu gösterecektir.³¹ Bununla birlikte, Galenos’un Orta Platoncu çağdaşlarıyla aynı yorumlama stratejilerinin çoğunu kullandığı gerçeği -örneğin, Platoncu teorileri

²⁷ Babası Nicon, onu tıp okumaya ikna etmek için canlı rüyalar (*oneira enargê-ôveipa êvapyî*) tarafından harekete geçirilir. (Boudon-Millot 2007: s. 99 1. 23- s. 100 1.4). Bu aynı hikâyeye *Hastalığın Sonucunu Tahmin Etmeye Dair* (*Praen.*)’de de zikredilir: Nutton (1979), s. 76 1. 29-s. 78 1. 2.

²⁸ Singer (2014), 1-20.

²⁹ Singer (2014), 18. *PHP* 4.4.38 ve 9.7.5-6’da Galenos, hocalarının öğretilerini savunmak adına hakikati göz ardı eden her bir felsefi veya tıbbî mezhebin takipçilerini eleştirmektedir. Hankinson (1992:3507) Galenos’un entelektüel bağımsızlığını vurgular ve onun rakip felsefi (ve tıbbî) gelenekler tarafından sunulan “entelektüel açık büfe” (*smörgasbord*) içinden seçim yapan bir eklektik olarak görülmesi gerektiğini ileri sürer.

³⁰ Singer (2014), 17.

³¹ Galenos’un, kendi Hipokratçı şerhinin çok şey borçlu olduğu Helenistik ve post-Helenistik Hipokratçı yorumcularla arasına mesafe koyma girişimleri hakkında bkz. von Staden (2009).

açıklamak için Aristotelesçi ve Stoacı kavramların kullanılması-onun çağdaş felsefi kültürle bütünleşik olduğunu ortaya koymaktadır.³² *Timaios*'un M.S. birinci ve ikinci yüzyıllarda felsefi okulların ilgi odağı olmasından dolayı diyalog, Galenos'a kavramsal bir aygıt olarak tıbbın teorik tartışmaları çözme konusundaki gücünü gösterebileceği cazip bir platform sağlamıştır.³³ Galenos'un *Timaios*'a yönelik şerhine girişi, metni çevreleyen felsefi tartışmalara aşina olmayı gerektirir. Dolayısıyla bu tartışmalara yalnızca, *En İyi Doktor Aynı Zamanda Bir Filozoftur (Opt.Med)*'de ideal olarak ortaya konan, mantık, fizik ve etik eğitimi almış doktorun müdahil olmasını uygun görmektedir.³⁴

Galenos, Platoncu felsefe üzerine bir dizi eser yazmıştır; ancak dördünün de temel ilgi alanı *En İyi Doktor Aynı Zamanda Bir Filozoftur*'tan gelen teorilerdir: *Hipokrat ve Platon'un*

³² Bkz. aşağıda s. 108-118. Chiaradonna (2009a), dönemin sıcak konularıyla (msl. kozmosun yaratılmışlığı) ilgilenmemesi nedeniyle Galenos'un, Orta Platoncu bir yazar olarak değerlendirilmemesi gerektiğini savunmaktadır. Ancak bu ilgi eksikliği, Galenos'un Platon'a yaklaşımının Orta Platoncu şerh eğilimlerinden haberdar olmadığı anlamına gelmez. Bu konu hakkında bkz. Karamanolis (2006).

³³ Bu dönemden günümüze *Timaios* üzerine yazılmış zengin bir şerh malzemesi kalmıştır: Peripatetik filozof Aphrodisiaslı Adrastus'un (M.S. ikinci yüzyılın ilk yarısı) ve Platoncular Calvenus Taurus'un (M.S. ikinci yüzyılın ortası) ve Attikos'un (tah. 176 M.S.) şerhleri; Alcinous'un (M.Ö. ikinci yüzyıl) *Primer on Plato's Doctrines (Didaskalikos tôn Platōnos Dogmatōn-Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων)* adlı eseri tarafından diyalogun daha tematik bir özeti sunulmuştur; ve Plutarkos (tah. 45-tah. 125 M.Ö.) *On the Birth of the Soul in the Timaeus (Peri tēs en tō Timaiō Psūkhogonias-Περὶ τῆς ἐν τῷ Τιμαίῳ ψυχογονίας)* ve *On the World's Having Come Into Being According to Plato (Peri tu Gegonenai kata Platōna ton Kosmon-Περὶ τοῦ γεγενῆναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον)* metnin bazı özel bölümlerini ele alır. Bu yazarlar hakkında bkz. Dillon (1993, 1996); Bu isimlerin *Timaios* hakkındaki şerhleri üzerine bkz. Dörrie ve Baltes (1993), 48-54.

³⁴ Galenos'un "disiplin-içi" (*intra-disciplinary*) polemikleri hakkında bkz. Giriş (yukarıda s. 48).

Öğretileri Üzerine, Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır, Platon'un Timaios'u Üzerine ve Platon'un diyaloglarının sekiz ciltlik özetinin bir parçasını oluşturan *Timaios Şerhi* (*Com. Tim.*).³⁵ İlk iki metin, Platon'un *Timaios* 69a-72d ve *Devlet* 4, 8-9 (419a-445e; 543a-592b)'de açıklanan üç parçalı ruh fikrine hatırı sayılır bir önem vermektedir. *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'nin ilk kitabından fragmanlar, Galenos'un, Hipokrat ve Platon arasındaki bütün anlaşma noktalarını tartışmayı amaçladığına işaret ederken, dokuz kitabından yedisi, bu iki otoritenin ruhun kısımlarının sayısı ve konumu hakkında nasıl benzer görüşlere sahip olduğunu göstermeye odaklanır.³⁶ *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*, bedensel ve ruhsal sağlık arasında bir bağlantı geliştirmek adına Platon'un ruhun akli ve akli olmayan kısımlarını beyin, kalp ve karaciğerde konumlandırmasına başvurmaktadır. Platon'un *Timaios*'u ve Huneyn b. İshâk ve meslektaşları İshâ b. Yahya b. İbrahim'in [tercüme ettiği] Arapça çeviriyle dokuzuncu yüzyılda neredeyse tamamen mevcut olan Galenos'un *Timaios Şerhi*, diyalogun kozmolojik, fizyolojik ve psikolojik pasajlarını ele alır.³⁷

Sözü edilen bu yazıların birbiriyle örtüşen tarihleri, Galenos'un bunları birleşik bir proje olarak düşünmüş olabileceğini ortaya koymaktadır. Şimdi açıklayacağım üzere, bu eser grubunun tarihlendirilmesine yardımcı olan iç referanslar ve Gale-

³⁵ Galenos'un diğer Platoncu eserleri için bkz. *Lib.Prop.* 16; Boudon-Millot (2007), s. 170 1. 14-s. 171 1. 5. Huneyn'in *Risâle*'sinde bildirdiği üzere, Galenos'un Platoncu özetinin el yazması sekiz cildin sadece dördünü içeriyordu. Bkz. Bergstrasser (1925), s. 50 1. 14-s. 51 1. 2, Bergstrasser'in düzeltmeleriyle (1932), s. 23 11. 10-11.=Lamoreaux (2016), s. 125 1. 14-s. 127 1.2.

³⁶ Bkz. De Lacy (2005), s. 64 11. 5-14. Sekizinci ve dokuzuncu kitaplar elementleri (bu konu hakkında bkz. aşağıda s. 97-99) ve incelemenin mantıksal yöntemini ele alır.

³⁷ *Com.Tim.*, 'in Arapça tercümesi hakkında bkz. Kraus ve Walzer (1951), 18-19.

nos'un *Timaios Şerhi*'nin önsözü, bunların felsefeye karşı bir tartışma yürüttüklerini düşündürmektedir. Bütün bu metinler, Galenos'un Roma'daki ikinci kalışı sırasında veya sonrasında, M.S. 169'dan sonra yayınlanmıştır. Geleneksel olarak yaklaşık M.S. 192'ye tarihlendirilen *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*, görünüşe göre diğer eserleri daha geç bir tarihe, neredeyse yirmi yıl sonrasına tarihlendirmektedir; ancak yine de *Timaios*'un psikolojisine ilişkin Galenos'un daha önceki açıklamalarıyla açık bir tematik bağlantısı vardır.³⁸ Galenos, *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'nin ilk altı kitabını Roma'daki ilk kalışı sırasında (162-6 M.S.) bitirmiş olsa da, son üç kitap, *Platon'un Timaios'u Üzerine* ve *Timaios Şerhi* ile aynı zamanlarda, yani kendisinin Roma'ya dönüşü (M.S. 169) ve imparator Marcus Aurelius'un Alman cephesinden dönüşü (M.S. 176) arasındaki aralıkta tamamlanır. Galenos, *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* (8.5.13-14; 8.6.57)'nin sekizinci kitabında, hali hazırda elinde olan işi bitirdikten sonra *Timaios* hakkında bir şerh yazma planlarından bahseder. İsmi vermediği bazı arkadaşlarının [kendisinden], “çok az kişinin bu konuda yazması ve onların [bu konuda] iyi olmamaları” nedeniyle diyalogdaki “tıbbî ifadeleri” (*iatrikôs eirêmenôn-ιατρικῶς εἰρημένων*) açıklamasını istediğini (εἰς ταῦτα δ' ὀλίγοι τε καὶ οὐδ' οὗτοι καλῶς ἔγραψαν) anlatır.³⁹ Şerh faaliyetinin bu kıtlığı, *Timaios*'un “geri kalanı” (*talla-τᾶλλα*) hakkındaki, ki bazıları “göründüğünden daha uzun” (*makroteron tu prosêkontos-μακρότερον τοῦ προσήκοντος*) olan sayısız şerhle zıtlık oluşturmaktadır.

Galenos diyalogu iki kısma ayırır: “tıbbî” ve (büyük ihtimalle “geri kalan” ifadesinin atıfta bulunduğu) “felsefî” olan. Bu-

³⁸ Krş. risaleye ilişkin tarihlendirmeyi, bu tarihlendirmeyi desteklemek için atıfta bulunulan zayıf delillere -ki bunlardan birisi M.S. 192'den sonra yazılan *On Character Traits*'e açık bir atıf olmasıdır- dayanarak sorgulayan Singer: (2013b), 40.

³⁹ De Lacy (2005), s. 508 11. 5-9.

nunla birlikte, metinde bir sınır çizgisi belirlemez. *Hipokrat ve Platon’un Öğretileri Üzerine*’deki pasajlar, *Timaios* 84c8-86a8’de Platon’un salgılarla ilgili (*humoral*) patolojisinin üstünkörü bir şekilde incelenmesinin mazur görülmesi için *Timaios* hakkında eksiksiz bir şerh vadetmektedir. Dolayısıyla Galenos burada “tıbbî ifadeler” ile diyalogun en azından hastalığa dair tanımını (81e6-86a8) kastediyor olabilir. *Timaios*’un yorumlanmasında kendisine bir rol üretme amacıyla, hastalıkların teşhis ve tedavisinde doktorların tartışmasız uzmanlığından yararlanabiliyor ve böylece diyalogun bilgisine sahip olmanın tıp ilminin hakkı olduğunu savunabiliyordu. *Hipokrat ve Platon’un Öğretileri Üzerine*’deki “tıbbî” malzemenin neredeyse ihmaline ve liyakatsiz bir şekilde kullanılmasına yönelik eleştiri, onun tıbbî eğitiminin bir ihtiyaç olduğu fikrini tesis ederek Galenos’un *Timaios*’u şerh etme arzusu için bir başka gerekçe işlevi görmüştür. Galenos, diyalogun tıbbî bölümlerine “iyi olmayan” şerh yazmış sayıca az yazarların ismini vermese de, daha öncesinde metnin herhangi bir doktor tarafından sistematik bir analizinin yapılmamış olması ve daha sonra bu pasajlarla felsefecilerin iştigal ettiğine yönelik kanıt, bu suçluların filozoflar olduğunu akla getirmektedir.⁴⁰ Galenos, *Timaios*’un bazı kısımlarını görmezden geldikleri ve yanlış anladıkları için filozofları hedef alırken, gelecekteki şerh girişiminin amacının Platon’un düşüncesinin kayıp yanını kurtarmak olduğunu ileri sürer.

Galenos, *Timaios Şerhi*’nin önsözünde *Platon’un Timaios’u Üzerine*’nin yazılışı için de benzer nedenler sunar; fakat *Timaios*’un “tıbbî” bilgiler içerdiğini keşfetmesinden dolayı kendi hakkını da teslim eder. *Timaios Şerhi*’ndeki, *Hipokrat ve Platon’un*

⁴⁰ Muhtemelen seleflerinin rehberliğini takip eden Proklos, şerhinde “tıbbî” pasajlar da dâhil olmak üzere tüm diyalogu ele almıştır. Proklos’un *Timaios* üzerine şerhinin mevcut metni sadece *Timaios* 44d’ye kadar gitse de, Arapça fragmanlar (bunun için bkz. Arnzen 2013) onun açıklamasının kapsamlılığı göstermektedir.

Öğretileri Üzerine'nin sekizinci kitabını ve *Platon'un Timaios'u Üzerine*'yi yazma niyetine ilişkin açıklamalar, onun Timaiosçu serimlemelerinden ilk tamamlanacak olanın, özet (*synopsis*) olacağı izlenimini vermektedir.⁴¹ Bununla birlikte, *Liber aneguemis* (*The Book of Laws-Kitabül-Nevâmîs*) başlıklı Orta Çağ'a ait ve sihir hakkındaki Arapça bir eserin Latince versiyonu yoluyla günümüze ulaşan Galenos'un *Timaios Şerhi*'nin girişine göre, Galenos tüm dikkatini şerhe verebilmek için bu özetle ilgili çalışmasını yarıda bıraktığı için, özeti en azından *Platon'un Timaios'u Üzerine*'den sonra bitirmiştir.⁴² Şöyle söylemektedir:

Declinavi ergo secundum id quod visum est michi ad expositionem et cognovi quia ipse est medicus et quod ipse est modus rectitudinis ut faciam cognitionem meam et fatigem animam meam in huius libri expositione.⁴³

Bu nedenle, verdiğim karar doğrultusunda [bu özet] bıraktım ve bir şerh yazmaya başladım. Platon'un bir doktor olduğunun ve doğru yöntemin, bu farkındalığı uygulamaya koymak ve bu kitap hakkında bir şerh üretmek için her türlü çabayı göstermek olduğunun farkına vardım.

Bu giriş yalnızca yakın bir kronolojik bağlantı değil, aynı zamanda yukarıda söylediklerinden sonra, ikincisinin ilkinin anlaşılmasını kolaylaştıracağına varsayıldığını ekleyerek, Galenos'un *Timaios Şerhi* ile *Platon'un Timaios'u Üzerine*'si arasında hermenötik bir ilişki de kurmaktadır. Muhtemelen Galenos'un yorumlarını uyarlamış olan *Liber aneguemis*'in Arap yazarı, iki şerhin nasıl okunması gerektiğini ifade etmek için bir alegori kullanmakta-

⁴¹ Bkz. Galenos'un diyalogun hastalık neden-bilimini (*aetiology*) *PHP*'de ve *Plat.Tim.*'de tartışma niyetini ortaya koyduğu Kraus ve Walzer (1951), s. 29 11. 12-15. Görünüşe göre Galenos, *Com.Tim.*'i *PHP*'nin yedinci kitabından sonra yazmaya başlamıştır. Zira o, okuyucuyu yedinci "bölümdeki" (*makâle*) Platon'un görme teorisi hakkındaki açıklamalarına yönlendirir. (Kraus ve Walzer 1951: s. 12 1. 5).

⁴² Bkz. Rashed (2009).

⁴³ Rashed (2009), 92.

dır: burada özet, kınında kilitli kalmış bir kılıçken (*ensis...est in concavitate vagine et est desuper clausum*), şerh kılıcı serbest bırakmak için genişletilebilen, kının üzerindeki bir kesiktir (*incidit ex eo portionem parvam in concavitatem vagine*).⁴⁴ Platon'un *Timaios'u Üzerine*, Galenos'un *Timaios Şerhi'nin* içeriğine kısa bir yol sağlamaktadır; fakat okuyucuya daha kısa bir metni anlaması için tam olarak nasıl yardım ettiği açıklanmadan kalır: Şerh, *Timaios'un* anlatısının büyük bir bölümünün satır satır incelemesini yaparak, özeti kısa analizinin kavranması için gerekli olan arka planı sağlıyor olabilir.

Arapça-Latince tercümenin Galenosçu orijinali yeniden inşa etmesi, aynı zamanda girişin Platon'un bir "doktor" (*medicus*) olduğuna yönelik iddiasının anlamı hakkında soru işaretleri oluşturmaktadır. Galenos'un günümüze ulaşan Yunanca külliyatının hiçbir yerinde Platon "doktor" (*iatros-ιατρός*) olarak anılmaz. Aslında, *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine'nin* sekizinci kitabında Galenos, *Timaios'taki* bazı eksiklikleri filozofun pratik tıbbî deneyim eksikliğine bağlamaktadır.⁴⁵ Belki de Galenos'un *Timaios Şerhi'nin* Yunanca girişi, *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine'de* Platon'un *Timaios'u Üzerine'nin* gelecekteki derlemesine yapılan atıflara paralel olarak, Galenos'un *Timaios'un* yorumlanmasında tip eğitiminin hermenötik bir gereklilik oldu-

⁴⁴ Rashed (2009), 93. Scopelliti ve Chaouech (2006: 12-14) el yazmasının *The Book of Laws*'ı Huneyn b. İshak'a atfetmesini reddeder ve [yazarın], filozof Şehristânî (altıncı/onikinci yüzyıl) ile olası bağlantıları olan bir Müslüman yazar olduğunu iddia eder. Diğer taraftan Pingree (2014:468-9) ise *The Book of Laws* kitabının Arap yazarının çalışmalarını M.Ö. 850 ve 900 tarihleri arasındaki bir zamanda yayınlamış olması gerektiğini savunur. Zira simyacı Câbir b. Hayyân (dokuzuncu yüzyılın sonu veya onuncu yüzyılın başı) adını kullanan figür(ler) bu risaleye saldırmaktadır. Kimlikleri ne olursa olsun görünüşe göre yazar, Huneyn ve 'İsâ'nın, Galenos'un *Com. Tim.*'e yönelik tercümesinin bir kısmını kendi metnine dâhil etmiştir (Rashed 2009:96-7).

⁴⁵ Bkz. s. 99d103.

ğunu nasıl keşfettiğini aktarıyor olabilir.⁴⁶ Bu nedenle Galenos, bir doktor olarak kendisi için diyaloga bir giriş kapısı yaratmak amacıyla *Timaios*'un tıbbî içeriğini vurgulamak istese de, Arapça-Latince metnin Platon'u bir doktor (*medicus*) olarak vasıflandırması, muhtemelen Galenos'un filozofa dair kendi algısından daha çok Platon'un Orta Çağ İslam düşünce dünyasındaki alımlanışını şekillendirmedeki biçimlendirici rolünü yansıtmaktadır.

Rashed, *Platon'un Timaios'u Üzerine* adlı eseri daha büyük bir Galenosçu projenin parçası olarak görür. [Rashed'e göre söz konusu proje], çağdaş Platoncular arasında önemli bir tartışma konusu olan *Timaios*'un kozmogonisi üzerindeki odağı, daha az incelenen ve daha pratik teoriler içeren "üçüncü bölüme" kaydırmaktır.⁴⁷ Modern yorumcular, geleneksel olarak diyalogun "Aklın işçiliği" (29d7-47e2), "Zorunluluğun etkileri" (47e3-69a5) ve "Akıl ve Zorunluluğun işbirliği" (69a6-92c9) hakkında olmak üzere üç bölüme ayrılmasını önerir. Ancak Galenos'un de diyalogun yapısına dair aynı ayrımları fark etmiş olduğunu varsaymak zorunda değiliz.⁴⁸ *Platon'un Timaios'u Üzerine*'nin hakkında herhangi bir ihtilaf olmayan Yunanca fragmanları, tırnakların oluşumu (76d3-e6) ve solunum (77c6-81e5) gibi insan fizyolojisinin yönlerini tartışırken, Ebû'r-Reyhân el-Bîrûnî'nin (362-tah.442/973-tah.1050) etnografik *Kitâb tahkik ma li'l-hind min mekûle makkûle fi'l-'akl ev merdûle* adlı eserindeki bir alıntı, şerhin, Demiurgos'un kozmosun ölümlü yaratıklarını meydana getirmeleri için daha küçük tanrılara emrettiği *Timaios* 41a3-41d3 [numaralı pasajlardan] itibaren başlamış olabileceğini gösteriyor.⁴⁹ Bîrûnî alıntının, "Tıbbî Timaios"un (*Timâvîs et-tıbbî*) hangi kitabından geldiğini belirtmez; ancak [bu alıntı] *Platon'un Timaios'u Üzerine*'nin birinci kitabına isnat edilmiş-

⁴⁶ Krş. Rashed (2009), 96.

⁴⁷ Rashed (2009), 98-9.

⁴⁸ Bkz. msl. Cornford (1937), xi-xiv; Zeyl (2000), xci-v.

⁴⁹ Bkz. Sachau (1887), s. 17 11. 6-9.

tir.⁵⁰ Galenos, Platon'un, modern şemalarda *Timaios*'un kozmogoniyle ilgili "ilk kısmı"na ait olan bireysel ruhların yaratılışı ve enkarnasyonuna ilişkin tasvirini, diyalogun "tıpla ilgili ifadeler"inin (*iatrikôs eirêmenon-iaτρικῶς εἰρημένον*) olarak alıyor gibidir.

Galenos, madde-suret, elementler ve beden gibi konuların yanı sıra, insan ruhunun oluşumu gibi meseleleri de, *Timaios*'ta ele alındıkları pasajları "tıbbî" şeklinde belirlemek yoluyla tıbbın sınırları içine taşımaktadır. "Tıbbî" [olanın] bu yeniden kavramsallaştırılışının paralel [örnekleri], *Meniye Dair* ve *Hipokrat'a Göre Elementler* gibi Galenos'un *Timaios*'la ilgili olmayan eserlerinde de bulunmaktadır. [Bu eserlerde yer alan] madde-suret etkileşimi ve dört elementin değişimlerine ilişkin araştırmalar da benzer şekilde bu felsefî konuların tıbbın dışında kaldığını reddeder.⁵¹ Dolayısıyla Galenos, *Timaios*'un tıpla ilgili yönlerine işaret etmekle yalnızca kendisinin Platoncu şerh geleneğine olan ilgisini değil, aynı zamanda tıp disiplininin [sınırlarını] genişletmesini de gerekçelendirmektedir. Galenos'un *Timaios Şerhi* ve *Platon'un Timaios'u Üzerine*'sinin girişindeki sınır çalışması, tıp için daha geniş sınırlar (parametreler) çizmesinin yanı sıra, aynı zamanda felsefenin özerkliğini de zayıflatmaya çalışmaktadır. Filozofların Platon'un metnini tam olarak kavrayacak uzmanlığa sahip olmadığına yönelik telkini, felsefenin tıba bağımlılığını ima eder. Galenos, tıbbın epistemik statüsünü güçlendirmek maksadıyla, felsefenin *Timaios* -ve diyalogun kozmik anlatısında kapsanan bilgi alanları- üzerindeki otoritesinin imtiyazlı oluşuna itiraz etmektedir.

Giriş bölümünde öne sürdüğüm üzere, Galenos'un felsefeyle olan polemigi, Roma toplumunda tıbbın güvenilirliği hakkında ki endişelerden kaynaklanıyor olabilir. Galenos'un *En İyi Hekimi*

⁵⁰ Larrain (1992), 9-11. Birûnî'deki referanstan habersiz olan Schröder (1934:34), *Plat. Tim.*'in başlangıcını *Timaios* 41d4 ve 42e5 arasında bir yere yerleştirmiştir.

⁵¹ Bkz. msl., *Sem.* 2.1.45-2.24 ve *Hipp Elem.* 3.2.1-22.

Tanımayaya Dair'de, Romalı doktorları genelleyici bir şekilde do-landırıcılar ve kasaplar olarak tavsifi kendisinin bir istisna olduğu retorikine hizmet etse de, risalenin bu bireylerin yetersiz eğitim-leri hakkındaki yakınması, [aslında] çoğu uygulayıcının (*practitioners*) *Kendi Eserlerimin Sırası Üzerine* ve *En İyi Doktor Aynı Zamanda Bir Filozoftur*'da methedilen bu fazlasıyla uzun eğitimi [maddi olarak] karşılayamadığı gerçeğini göstermektedir.⁵² Gale-nos hiçbir şekilde Roma ya da daha geniş Greko-Romen dünya-sındaki ilk iyi eğitilmiş ve hali vakti yerinde doktor değildir. An-cak seçkin seleflerinin, kendi uygulamalarıyla (örneğin, köleler, azat edilmişler, özgür kişiler ve kadınlar gibi) alt sınıfa mensup seçkin emsallerinin uygulamaları arasına mesafe koyarak tıbbın prestijini artırmaya çalışmalarına rağmen, disiplin felsefeye göre hâlâ daha aşağı bir statüye sahipti.⁵³ Roma'da tıbbın ticari çağrı-şımları varlığını sürdürürken, imparator Marcus Aurelius'un ve toplumun üst düzeylerindeki diğer şahsiyetlerin felsefeyle olan meşguliyetleri, Galenos'un yaşamı sırasında şüphesiz felsefenin saygınlığına katkıda bulunmuştur.⁵⁴ *Platon'un Timaios'u Üzerine* ve *Timaios Şerhi* gibi metinler, *Timaios*'un Galenos'a tıp ve fel-sefe arasındaki ayrılığı sorgulamasına ve disiplinler sınırların bu

⁵² Greko-Romen dünyada doktorların sosyal statüsü hakkında bkz. Pleket (1995) ve yukarıda s. 8. Galenos'un Roma ve diğer büyük şehirlerdeki tıp uzmanlarının yaygınlaşmasına yönelik eleştirisi için bkz. Bölüm 2 (s.s. 78-81).

⁵³ Bkz. s. 48 ve bağlantılı bibliyografya için notlar. Cumhuriyet ve impara-torluk Roma'sında çalışan doktorların (hem erkek hem de kadın) geldik-leri farklı sosyal arka planlar üzerine bkz., msl., Parker (1997), 142-4; İsra-elowich (2015), 11-44.

⁵⁴ İsraelowich (2015: 43) çoğu Romalı doktorun ekonomik durumunun, "zanaatkarlar" olarak geçimlerinin müşteri çekme ve elde tutma yeteneklerine bağlı olması nedeniyle, riskli olduğunu vurgular. Krş. Ga-lenos'un eski kralların oğullarına nasıl tıp öğrettiğini anlattığı *Opt. Med. Cogn.* 1.3 (İskandar 1988: s. 40 1. II- s. 42 1.2). Felsefenin Roma'daki ka-rışık alımlanışı için bkz. yukarıda s. 9. Marcus Aurelius'un Alman cephe-sinde yazdığı özel bir defter olan *Meditations* [adli eseri], onun Stoacı felse-fenin dışı bir öğrencisi olduğunu göstermektedir (bkz. Gill 2013).

şekilde zayıflatılması yoluyla aralarında bir bağlantı kurmasına olanak tanıdığını göstermektedir. Tıp, felsefeyle olan bağlantıları yoluyla kendi konumunu güçlendirir. Aşağıdaki bölümler felsefeyi, felsefe uzmanlığının uzun süredir ihtiva ettiği ruhsal sağlık ve ruhun "yönetici kısmının" (*hégemonikon-ἡγεμονικόν*) yeri hakkındaki problem gibi ihtisas alanlarından uzaklaştırarak, tıbbi epistemik bir otorite konumuna yerleştirmeyi amaçlayan, tartışmalı da olsa daha güçlü bir sınır çalışmasının altını çizmektedir. Araştırmamın odak noktası olan bu iki metin, yani *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* ve *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*, felsefe okuyucularını muhatap alarak, sadece felsefenin bu konulardaki tekeli değil, felsefenin bu meselelerle başa çıkabilme becerisini de tartışmaktadır.

Ruhun Yönetici Kısmının Anatomisi

Galenos, *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'nin ilk altı kitabını, Aristotelesçi felsefenin bir öğrencisi olan, senatör ve eski konsül Flavius Boethus'un emri üzerine yazmıştır.⁵⁵ Metnin argümanlarını anatomik gözlem ve mantıksal akıl yürütme üzerine inşa etme biçimi, Galenos'u Aristoteles'in yöntemsel adımlarını takip eden biri olarak görmeyi başarabilen bir Aristotelesçi'de yankı uyandırabilirdi. Bununla birlikte, *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*, Hipokrat ve Platon arasındaki tüm ittifak noktalarını tartışmayı amaçlarken, dokuz kitabından yedisi, Platon'un ruhu üç kısıma ayırmasını ve onun akleden ya da "yönetici" (*hégemonikon-ἡγεμονικόν*) kısmını beyinde konumlandırmasını (*Timaios* 44d3-8, 69d6-e3), Stoacı Khripsippos'a (M.Ö. üçüncü yüzyıl) ve daha az şiddetli olsa da Aristoteles'in komuta merkezi

⁵⁵ *Lib.Prop.* 1.17 (Boudon-Millot 2007: s. 139, l. 27-s. 140 l.5)'te Galenos, Boethus'un *PHP*'nin ilk altı kitabını vali olduğu Suriye-Filistin bölgesine götürdüğünü ve bundan kısa süre sonra vefat ettiğini anlatır. Singer (2014: 13n14), Galenos'un Roma'daki seçkin bağlantılarının çoğunun Aristotelesçi filozoflar ya da Aristotelesçiliğe ilgi duyan bireyler olduğunu not eder.

kalpte olan bölünmez (*unitary*) ruh fikrine karşı savunur.⁵⁶ Dahası, *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'nin Hipokrat ve Platon arasında tesis ettiği uyum, bu iki otoritenin mecazi bir şekilde temsil ettiği tıp ve felsefe arasında bir eşitliği akla getirebilir. Ancak bu ilk yedi kitap, yukarıda bahsedilen psikolojik tartışmaları *burhânî* kanıtlarla çözebilme kapasitesi nedeniyle tıbbi tercih etmektedir. Karmaşık bir kavramı basitleştirme pahasına olsa da Galenos'a göre "*burhânî kıyas*" (*apodeiksis-ἀπόδειξις*), duyular ve akıl tarafından açık oldukları için evrensel olarak kabul edilen öncüllerden kaynaklanan, mantıksal olarak geçerli bir argümandır.⁵⁷ Şimdi Galenos'un, Platon'un beyin merkezci (*encephalo-centric*) tezini desteklemek için Aristoteles'e ve Chrysippus'un kalp-merkezciliğine saldırısına odaklanarak, onun bu tartışmada otoriteyi nasıl meselenin ispatının başlangıç noktaları olan olguları (*phenomena*) en iyi bir şekilde ortaya çıkarabilecek olan alana tahsis ettiğini göstereceğim.⁵⁸ Galenos, duyum ve istemli hareketten sorumlu olan hakim organın kimliği hakkındaki tartışmayı, sinirlerin (*nerves*) "kökeni"ne (*arkhê-ἀρχή*) yönelik bir arayış olarak gösterir.⁵⁹ Bunu yaparken, tartışmanın anatomiyle ilgili boyutunun altını çizer ve böylece, eğitimleri ve klinik deneyimle-

⁵⁶ Aşağıda Khryssippos'unkilerden ziyade, Galenos'un argümanlarına odaklanacağım. Khryssippos için bkz. Tieleman'ın (1996, 2003) detaylı çalışmaları.

⁵⁷ Galenos'un burhân anlayışı için bkz. Lloyd (1996); Morrison (2008), 70-5. Bkz. Tieleman'ın (1996) Galenos'un *PHP* 2-3'teki argümantasyon ve kıyas yöntemi hakkındaki [çalışması].

⁵⁸ Galenos ayrıca Khryssippos'un ruhun bölünmez yapısına yönelik teorisini çürütmek için *Timaio*'s'tan yararlanır: bkz., msl., arzulayan nefis adaletsiz bir şey yapmaya kalkıştığında aklın, öfke gücünü nasıl öfkelenmeye yönlendirdiğini açıklamak için *Timaio* 70a7-c1'i alıntılan *PHP* 6.8.72.

⁵⁹ Bkz., *PHP* I, delil (*testimonium*) 3 (De Lacy 2005: s. 66 11. 19-20): "sinirlerin başladığı yerde, aynı zamanda ruhun yönetici kısmı vardır" (δπου τῶν νεύρων ἡ ἀρχή, ἐνταῦθα καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικόν). Rocca (2003:54) Galenos'un aksi ifadelerine rağmen, bu iddianın aksiyomatik olmadığına işaret eder. Havrda (2015: 271) için bu önerme, 'Galenos'un yazılarındaki burhânî yöntemin en yetkin örneğidir'.

rinin kendilerine üstün bir anatomi kavrayışı sağladığı doktorları, ona katkıda bulunanların en güvenilirleri olarak konumlandırır.

Tıp, antik Greko-Romen döneminde anatomi üzerinde ayrıcalıklı bir yargı yetkisine sahip değildi. Aristoteles’in “biyoloji”yle ilgili çalışmaları, en azından Lykeion’un erken dönemindeki filozofların, anatomiye ve hayvanların [kadavralarının] teşrihine ilgi duyduklarını ortaya çıkarmaktadır.⁶⁰ Yukarıda dikkat çektiğim üzere, Galenos’un hakim organ problemine kendi anatomik yaklaşımı Aristotelesçi bir mirastır. Zira belli ki Aristoteles, kalbin fizyolojik önemini, teşrihi göz önüne alarak ilk tartışanlardan biridir.⁶¹ İskenderiyeli anatomistler Herophilus (M.Ö. 330/29-260/50) ve Erasistratus (M.Ö. 280), sinirlerin beyinden çıktığını, hayvan bedenlerinden ziyade insan bedeninin teşrihi (*dissection*) ve canlı teşrihi (*vivi-section*) yoluyla Aristoteles’e karşı ispatlarken, öyle görünüyor ki Galenos, kalp-merkezliliğin anatomik prestijinin hâlâ üzerine eğilmeyi gerektirecek kadar önemli olduğunu hissetmiştir.⁶² Galenos’un *Hipokrat ve Platon’un Öğretileri Üzerine*’de, rakiplerinin kalp-merkezli konumunu zayıflatmak adına uyguladığı taktik, ya onların ihmalkarlığına ya da eksik anatomi bilgilerine dikkat çekmektir. [Galenos], Khrysi-

⁶⁰ Aristoteles’in biyolojik araştırmalarındaki emprizminin mühim bir tavsifi için Bkz., Lloyd (1987).

⁶¹ Rocca’nın (2003: 29) fark ettiği üzere Aristoteles, araştırmasını egemen organa yönelik bir arayış olarak tasarlamaz. Fakat kalbin, ruhun cisimlenmiş (*embodiment*) hali olan yaşamsal sıcaklığın (*vital heat*) ve duyumda anahatar rol oynayan kan damarlarının kaynağı olması bakımından önemli olduğunu ileri sürer. Dahası, *hégemonikon-ἡγεμονικόν* terimi Stoa kökenli olduğu için (bkz., Long ve Sedley 1987: cilt. II, 313n5), Aristoteles’in kalbi “yönetici kısım” olarak belirlediğini söylemek anakronik olacaktır.

⁶² Herophilus ve Erasistratus’un beyin üzerindeki deneyleri için bkz. von Staden (1989), 155-160, 247-59. Bu fragmanlar her iki kişinin de beyin-merkezçiliği açıkça desteklemediğini göstermektedir. Ancak beyne atfettikleri fizyolojik önem, bu görüşe sempati duyduklarını hissettirir. Erasistratus sinirlerin kaynağını, beyin zarı tabakasında (*meningeal layer of the brain*) konumlandırır (Rocca 2003: 50).

pos'un anatomi konusundaki bilgisizliğini kabul etmesini, filozofun sinirlerin ve başlıca duyum aracı ve görünmez bir cevher olan ruhsal *pneumanın* (*psūkhikon pneuma-ψυχικὸν πνεῦμα*) kaynağı olarak kalbi tasvir etmesine karşı bir silah olarak kullanır.⁶³ Aristoteles'in anatomi konusundaki yetkinliğini saf dışı bırakmak ise daha zordur. Ancak Galenos, onun sinirlerin kaynağının kalp olduğu şeklindeki hatalı hükmünü, kanıtları muhtemelen kasıtlı olarak görmezden gelmesine bağlamaktadır.⁶⁴ *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* I'deki bu pasaj aynı zamanda, başka bir kalp-merkezci hekim olan Koslu Praksagoras'ı da (MÖ 4. yüzyılın sonları veya 3. yüzyılın başları) Aristoteles ile aynı anatomik hataları yapmakla suçlamaktadır.⁶⁵ Galenos'un Aristoteles yerine Praksagoras'ı çürütmek için harcadığı orantısız enerji, tıbbî geçmişini nedeniyle ikinci ismin daha büyük bir tehdit olduğu izlenimini vermektedir.⁶⁶ *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*, yönetici organa ilişkin anlaşmazlık konusunda filozofları, hatta Aristoteles gibi anatomik deneyime sahip olanları bile, anatomi bilgilerini insan bedeniyle ilk elden temasa dayalı olmamaları nedeniyle değersizleştirerek epistemik otoriteden yoksun bırakır.⁶⁷

Galenos'un Platon'un beyin-merkezciliğine yönelik savunusu; klinik uygulamalarından, anatomik kanıtlamalarından ve hayvanların kurban edilmesi sırasındaki gözlemlerinden parçaları iç içe geçirir. Böylece, [beyin-merkezcilik hakkındaki] kanıtların sa-

⁶³ Bkz. *PHP* 1.6.13: De Lacey (2005), s. 80 11. 21-4. Galenos'un *pneumayı* duyum aracı olarak belirlemesi hakkında bkz. *PHP* 7.43.21, 7.3.30: De Lacey (2005), s. 444 11. 7-10, s. 446 11. 11-17.

⁶⁴ *PHP* 1.6.14-15: De Lacey (2005), s. 80 11. 24-9.

⁶⁵ Praksagoras'ın kalbin duyumdaki rolüne yönelik kavrayışı için bkz. Lewis (2017), 252-87.

⁶⁶ Bkz. *PHP* 1.6.17-7.55: De Lacey (2005), s. 80 1. 33-s. 90 1. 25.

⁶⁷ Herophilus ve Erasistratus tartışmada "doğru" pozisyonu savunurken, Galenos onların anatomik tanımlamalarındaki hataları da vurgulamaktadır (bkz. *PHP* 1.10.3-5, 1.6.1-4: De Lacey 2005: s. 96 ll. 18-20, s. 78 ll. 16-26). Galenos bu hatalardan bahsederken daha mükemmel bir anatomi sunduğunu belirtir.

dece fazlaca değil, aynı zamanda bir doktor olarak insan anatomisine dair deneyimlerinden kaynaklanması bakımından çok daha ikna edici olduğunu da ima eder. Birinci kitapta, Khryssippos'un kalbin ruhsal *pneumayı* içerdiğine yönelik düşüncesini reddetmesi, bu açıdan paradigmatiktir. Metnin fragmanlardan oluşan [parçalı yapısına] rağmen, Galenos'un tartışmacı stratejisinin, kalbe verilen hasarın duyumun kesilmesine yol açmadığını, zira bu organın *pneuma* yerine kanla dolu olduğunu göstermekten ibaret [olduğu anlaşılmaktadır].⁶⁸ Galenos, ölüm anında *pneuma* [bedeni] terk ettiğinde, [kalbin] duyuşal güçlerinden mahrum kaldığına dair inançları nedeniyle ölüm sonrası otopsiye (*post-mortem dissections*) ağırlık vermeyen muhalifleri öngörerek, yaşayan bir hastanın kalbine dair incelemesini tasvir eder.⁶⁹ Hasta, hastanın yarası ve nihai tedavisi hakkında bir hayli ayrıntı içeren bu vaka, Galenos tarafından farklı retorik kullanımlara sokulduğu *Anatomik Prosedürler Üzerine* (AA) (7.13)'te de karşımıza çıkmaktadır.⁷⁰ Arapça olarak korunan *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* 1'in ilgili bölümü, Galenos'un perikardın (kalbi kaplayan zar) kangren olmasına neden olan pektoral fistülden⁷¹ muzdarip bir *gūlām*'ın ("köle" ya da De Lacy'nin tercümesiyle "genç oğlan") göğüs kemiğinin (*sternum*) bir kısmını nasıl çıkardığını anlatmaktadır. *Anatomik Prosedürler Üzerine*, Galenos'un cerrahi müdahalesinin arka planını verir: pandomim oyuncusu Maryllus'a ait bir köle (*paidarion-παῖδᾰριον*) olan hasta, bir güreş kazasından sonra göğüs kemiğinde bir fistül geliştirir; yaklaşık dört ay tedavi edilme-

⁶⁸ PHP I, delil (*testimonium*) 7: De Lacey (2005), s. 70 l. 13-s. 76 l. 13. Burada Galenos, *pneuma* terimi genel bir şekilde kullanır. Ancak daha sonra Khryssippos'un ruhsal *pneumayı* sol karıncıkta konumlandırmasına itiraz ettiğini [söyleyerek] terimi sınırlar (s. 78 l. 25).

⁶⁹ De Lacey (2005), s. 72 l. I-s. 76 l. 13.

⁷⁰ Bkz. Garofalo (2000), 458, 460 [Arapça], 459, 461 [Yunanca]; Singer (1959), 192-3. Ayrıca bkz. Mattern (2008) 74, 222n146.

⁷¹ Pektoral fistül, göğüste ya da göğüsün arkasındaki kaslarda meydana gelen apse benzeri anormal yapılarıdır (ç.n.)

den bırakılır, yara iltihaplanmaya ve perikardda hasara yol açmaya başlar. Buna ek olarak *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*, yarayı iyileştirmeye yönelik başarısız bir ilk müdahalenin ardından, Galenos'un köleyi tedavi etmek için çağrılan birkaç doktordan biri olduğuna değinmemektedir. Bahsi geçen vaka *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'de kalbin yönetici rolünü çürütürken, *Anatomik Prosedürler Üzerine*'de, eserin hem anatomik uzmanlığın cerrahi beceri ile sonuçlanacağına dair didaktik mesajını resmetmeye hizmet etmekte hem de Galenos için kendi reklamını yapma işlevi görmektedir (zira köleyi iyileştirecek cesarete ve bilgi birikimine yalnızca o sahiptir).⁷² Galenos, hastanın göğüs kemiğinin kötü durumda olan parçalarını alırken kalbini açığa çıkardığı zaman, onun herhangi bir fonksiyon bozukluğu (*ute ebeblapto tēn energeian*-οὔτε ἐβέβλαπτο τὴν ἐνέργειαν) yaşamaması nedeniyle, duyum ve istemli hareket gücünün başka bir yerde olması gerektiğini ileri sürmektedir.⁷³

Kalp-merkezcilikle mücadele ediyor olmasının yanı sıra bu vaka, *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* 1'in okuyucusunu, Galenos'un anatomiyle ilgili çalışmalar ve tıbbî uygulamalar yoluyla edindiği cerrahi uzmanlığının, [bedeni açmadan görülememesi nedeniyle] görüş alanından ve filozoflardan gizlenen kanıta nasıl erişim sağladığını düşünmeye zorlamaktadır. Bununla birlikte Galenos'un, ruhsal *pneumanın* kalpte olmamasının, kölenin yaralıyken duyuşal ve motor yetilerini engelsiz bir şekilde kullanabilmesinin bir açıklamasını verebileceğini tespit edebilmesi için yapması gereken daha çok işi vardır. Bu yüzden, [meseleyi] açıklığa kavuşturmak maksadıyla hayvan kalplerinin

⁷² Galenos, kendisinin köleye yapmış olduğu uzman tedavisine zıt olarak, *AA'*'da çağdaşı bir hekimin, vücudun daha az hayati bir parçasında -kolda- kangrenle uğraşırken, anatomi konusundaki bilgisizliği nedeniyle nasıl bir atardamarı kestiğini ve hastasının kan kaybından ölmesine neden olduğunu anlatır (bkz. Garofalo 2000: s. 460 ll. 18–13 [Arapça], s. 461 ll. 24–18 [Yunanca]; Singer 193 :1956.

⁷³ De Lacey (2005), s. 76 ll. 11-12.

ve beyinlerinin canlı teşrihine (*vivi-section*) başvurur.⁷⁴ Galenos, bu iki organla ilgili manipülasyonuna dayanarak, beynin *pneuma* ile dolu olması gerektiği sonucuna ulaşır. Zira kalbin aksine [beyin], kesildiği zaman dışarıya kan yaymamaktadır. Bir istisna olarak, kurban edilen sığırların beyinlerinin ön odacıklarında bazen kan görülebildiğini; ancak pıhtılaşmanın, öldürücü darbenin ense kökündeki çeşitli atardamar ve damarları kesmesinden kaynaklandığını belirtir.⁷⁵ Galenos, bu çeşitli deneyleri ve gözlemleri sıraladıktan sonra, bir daha vakanın geçmişine dönmez. Bu suretle metin, kölenin yaralanmasının algılamayı ve hareketi kesintiye uğratmadığını, zira kalbin her iki karıncığının da kan içermekte olduğu sonucunu çıkarmayı okuyucuya bırakmaktadır.

Kalbin duyumda ne rolü varsa reddetmek amacıyla Galenos, *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'nin bir başka yerinde geliştirdiği kendi pneumatik sistem görüşünü yansıtmayan, kan ve *pneumanın* kapıları olarak kalp ve beyin arasında katı bir ikilik kurar. Yedinci kitapta, solunan havanın ve buharlaşan salgıların atardamarlarda ve kalpte yaşamsal *pneumaya* (*zôtikon pneuma*-ζωτικὸν πνεῦμα) dönüştüğünü açıklar: Bu *pneuma*, atardamarlar yoluyla beynin retiform ve koroid pleksusları⁷⁶ boyunca taşındığında, psişik *pneumaya* dönüşür.⁷⁷ Ayrıca, *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* 6'da Galenos, sol kalp karıncığının sarı, sıcak, "*pneuma-benzeri*" (*pneumatôdus*-πνευματώδους) bir kan ürettiğini yazarak, kan ve *pneumayı* bağlantılandırmakta-

⁷⁴ De Lacy (2005), s. 76 11. 14-26.

⁷⁵ De Lacy (2005), s. 76 11. 26-8. Galenos, bu sığırların kurbanlık (*sacrificial victims*) olduğunu belirtmez; yine de, kurban etme sırasında daha büyük hayvanlar boğazları kesilmeden önce, benzer şekilde boyunlarına indirilen bir darbeye sersemletilirlerdi (bkz. Ekroth 2014: 325-30).

⁷⁶ Koroid pleksuslar, beyinde ventrikül adı verilen sağ ve sol yan boşluklarda yerleşmiş ve beyin omurilik sıvısını üreten yapılardır. Retiform ise, ağ görünümlündeki yapıyı ifade etmektedir. (ç.n.)

⁷⁷ *PHP* 7.3.28-9: De Lacy (2005), s. 444 1. 33-s. 446 1. 10. Ayrıca bkz. Rocca (2003), 64-5.

dır.⁷⁸ Görünüşe göre Galenos, “teşrih yoluyla elde ettiği kanıtının” değerini zayıflatması nedeniyle, birinci kitabın bahsi geçen bölümündeki kalbin pneumatik katkısını önemsememektedir. Kalpte kan bulunması, zorunlu olarak *pneumanın* yokluğunu gerektirmediğinden, onun anatomik deneyleri, organın yöneticilik statüsünü çürütmemektedir.⁷⁹ Aslına bakılırsa Galenos’un, Khryssippos’un kalp-merkezci tezinin kalpteki *pneuma* türünü (*type*) yanlış tanımlaması nedeniyle hatalı olduğunu kanıtlamak gibi daha zor bir görevi vardır.

Yedinci kitabın *pneuma* dönüşümünü ana hatlarıyla anlatan pasajı aynı zamanda, anatominin akleden ruhun beyindeki tam konumu hakkında neler ortaya koyabileceğinin sınırlarını da vurgulamaktadır.⁸⁰ [Pasaj], Galenos’un, beynin hasar alması durumunda nerede tam bir duyu ve hareket kaybına yol açtığını belirlemek yoluyla akleden ruhun yerini saptama girişimlerini anlatmaktadır. Galenos, canlı teşrih yoluyla beynin arka karıncığını kesmenin en çok duysal ve motor işlevleri bozduğunu; ancak kesiği kapatır kapatmaz hayvanların bu işlevleri geri kazandıklarını keşfeder. *Pneuma* arka karıncıktan kaçtığında hayvanların ölmediği gerçeğini göz önünde bulunduran Galenos, akleden ruhun ne ruhsal *pneuma* olduğu ne de ventriküler sistemde yerleşik olduğu tahmininde bulunmaktadır.⁸¹ Galenos’un anatomik araştırması bir çıkmaza girer: Kalp-merkezcilere karşı rasyonel ruhun beyinde olduğunu kanıtlamakta, ancak maddi bir cevher olarak mı, yoksa cismani olmayan bir güç olarak mı orada durduğunu belirleyememektedir.⁸² Ruhun cevheri hakkındaki bu açmaz,

⁷⁸ PHP 6.8.36: De Lacy (2005), s. 414 11. 31–2. Bu pasaj için bkz. Rocca (2012), 637.

⁷⁹ “Teşrihten elde edilen iddia” ifadesini Rocca (2003), 33’ten ödünç alıyorum.

⁸⁰ PHP 7.3.14–22: De Lacy (2005), s. 442 1. 19–s. 444 1. 11.

⁸¹ Bkz. Rocca (2003), 197.

⁸² Krş. *Ut.Resp.* 4.509K. Aşağıda açıklanacağı üzere (s. 99-100) *QAM*, görünüşe göre ruhun maddiliğini tartışmaktadır.

Galenos'un *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'deki sınır çalışmasının bir parçası olarak, tıp adına ruh hakkında herhangi bir bütünleştirici iddiada (*totalizing claim*) bulunmadığını, daha ziyade hakim organ konusunu tıbbi bir mesele olarak yeniden ele almak gibi daha sınırlı bir amacı olduğunu göstermektedir. *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'nin yukarıda anılan metni, bu kafa karışıklığı noktasına varmanın bile, yalnızca araştırmayla değil, aynı zamanda klinik deneyimle de bilenmiş (*honed*) bir anatomi uzmanlığı gerektirdiğini vurgular. Bununla birlikte, Galenos'un bu tartışmayı yeniden tıbbi tahsis ederkenki daha büyük hedefi, kendisi gibi doktorlara psikolojik uzmanlıkta bir pay vermek ve böylece filozofların ruhun bilgisi üzerindeki tekeline zayıflatmak olabilir.

Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine'nin dokuzuncu kitabı, tartışmanın sadece tıpla ilgili olduğunu öne sürerek, onu tıbbi uygun hâle getirmek için rotayı değiştirmektedir. Galenos, konunun doktorlar için "faydalı" (*khrešimon-χρήσιμον*) olduğunu, zira hasar aldığında "akıl yürütme gücünü" (*logismos-λογισμός*) iyileştirmek için tedaviyi nereye uygulayacaklarını bilmeleri gerektiğini, ancak filozofların erdemleri edinmelerine yardımcı olmayacağını iddia eder.⁸³ Bu tartışmanın kapılarını, ruhsal sağlığa eğilmeleri nedeniyle meselede pay sahibi olduklarını düşündüğü ahlak filozoflarına kapatmak için bir fayda retoriği seferber etmektedir. Galenos'un ahlaki terapi kavramsallaştırması -parçaları arasındaki uyumu yeniden sağlamak amacıyla hastaların ruhlarının etkilenimlerini ve hatalarını tanımalarını sağlamaya yönelik konuşma- hakim organın konumunun ahlak felsefesiyle hiçbir ilgisi olmadığı iddiasının temelini oluşturmaktadır.⁸⁴

⁸³ *PHP* 9.7.7-8: De Lacy (2005), s. 586 1. 33-s. 588 1. 6.

⁸⁴ *Aff.Dig.*, *Pecc.Dig.* ve *Mor.*, gibi incelemelerde açıklandığı şekliyle Galenos'un "ahlaki-felsefi" ruhsal terapi kavramı hakkında bkz. Singer (2018), 383-7.

Burada *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* 9, doktorların ruhun kendisini tedavi etme konusunda ahlak filozoflarıyla aynı kapasiteye sahip olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmez, daha ziyade onlar ruhun fiziksel aracısını, [yani] sinir sistemini tedavi etmektedirler. Yine de, bedensel travma ve bilişsel hasar arasındaki bağlantı, ruhun ayrılabilir bir varlık olduğu düşüncesine karşı çıkmaktadır.⁸⁵ Bu nedenle her ne kadar Galenos'un kafası bu metinde doktorların ruhla nasıl etkileşime girdiği konusunda karışık olsa da, onları hâlâ ruhsal esenliğin (*well-being*) failleri olarak sunar. Zira onların beyne yönelik bakımları (*care*), ruhun aklı yetilerini kullanmasını ve muhtemelen hata ile erdemi ayırt etme yeteneğini etkilemektedir.⁸⁶ Ne kadar dolaylı olursa olsun ruhun yararına yapılan bu müdahale, Galenos'a, filozofların ruh üzerindeki ayrıcalıklı hâkimiyetlerini sürdürmek maksadıyla "ruhu münferit bir terapi hedefi olarak izole ettikleri" klasik dönemde haksız yere felsefeye devredildiğini hissetmiş olabileceği bir alana, doktorları yeniden dâhil etme imkânı vermektedir.⁸⁷ *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'de, *Timaio*s'ta [sunulan] beyin, kalp ve alt karna yerleşen bir ruhla bağlanmış ve kaynaşmış (43a2-6) beden [fikri], Galenos'a, ruhsal ve bedensel sıhhatin [ilki filozoflara, ikincisi doktorlara olacak şekilde] ikiye bölünerek dağıtılmasını karmaşıktırabilme olanağı sağlar. Bir sonraki bölümde gösterileceği üzere, diyalogun beden ve ruh arasındaki ayrımı sıkıntılı hâle getirmesi, filozofların ruhu tek başlarına iyileştirebileceklerine yönelik iddialarını çürütmeye çalışan *Nefsin*

⁸⁵ Havrda (2017), 83–4. Krş. Singer (2018), 403.

⁸⁶ Donini (2008: 195), Galenos'un ahlak felsefesi hakkındaki yazılarında bir "etkilenim" ya da "tutku"nun (*pathos-páthos*) ruhun akıl sahibi olmayan kısımlarıyla ilgili olduğunu, oysa yanlış akıl yürütmeyle oluşan bir "hata"nın (*hamartéma-ἁμαρτία*) ruhun akıl sahibi olan kısmını içerdiğini özetler. Buna göre, kişinin kendi ruhundaki bir hatayı tespit etme yeteneği, işlevsel bir "akıl yürütme gücü" (*logismos-λογισμός*) kullanımını varsaymaktadır. Galenos'un doktorları bedensel ve ruhsal sağlık ağındaki "temel bir düğüm" şeklindeki tasviri için bkz. Holmes (2013), 172.

⁸⁷ Holmes (2010), 322.

Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır’da, daha kurucu olan bir gündem planını ilerletir.⁸⁸

Yukarıda incelenen sınır çalışmasında *Timaios*’un psikolojisi, Galenos’a, tıbbî bilgiyi genişletebilmesi için zemin sağlayan olumlu bir referans noktası olarak öne çıkmaktadır. *Hipokrat ve Platon’un Öğretileri Üzerine*’nin diğer pasajları diyaloga, aynı amaca yönelik fakat zıt bir şekilde kullanılabilir bir araç olarak yaklaşır. Örneğin, yönetici organ tartışmasının ahlak filozoflarına uygun bir tartışma olduğunu reddetmesinin hemen ardından Galenos, kendileriyle de ilgisiz olan bir dizi “teorik” (*theôrêtikên-θεωρητικὴν*) meseleyi sıralar: kozmosun dışında herhangi bir şey olup olmadığı; birden fazla dünya olup olmadığı; kozmosun bir başlangıcının olup olmadığı ve belirli bir tanrının onun “zanaatkarı” (*dêmiurgos-δημιουργός*) olup olmadığı..⁸⁹ Bu konular *Timaios*’un kozmogonisinde ele alınmakta ve bölümün başında belirttiğim gibi, Galenos’un onları ampirik olarak doğrulanamamaları nedeniyle, kendi kavrayışının ve bir bütün olarak tıbbin kavrayışının ötesine koyduğu *Kendi Görüşlerim Üzerine*’de yer almaktadır.⁹⁰ Görünüşe göre *Hipokrat ve Platon’un Öğretileri Üzerine* 9’un bu bölümü, ilki tıp, ahlak felsefesi ve siyaset tarafından temsil edilen pratik ve teorik bilgi arasında -*Kendi Görüşlerim Üzerine*’nin sonraki okuyucularının aşına olduğu- bir karşıtlık yaratmak için felsefenin standart olarak pratik ve teo-

⁸⁸ Nussbaum (2009: 48–101), filozofların motifini “ruhun doktorları” olarak Aristoteles’e kadar takip eder. Tieleman’ın (57–142 :2003) gösterdiği gibi, Khryssippos tıp ve felsefe arasında bir analogi kurmuştur, çünkü beden ve ruhun birbiriyle ilişkili varlıklar olduğunu ve her ikisinin de dört elementten oluştuğunu savunmuştur. Bu nedenle, Galenos, Khryssippos’un, ruhu iyileştirmek için bedeni tedavi etmeye filozofların dâhil edilmesi gerektiği yönündeki tavsiyesine de saldırıyor olabilir. Khryssippos’un rejime olan ilgisi için bkz. Tieleman (2003), 162–6.

⁸⁹ Meselelerin tam bir listesi için bkz. *PHP* 9.7.9: De Lacy (2005), s. 588 11. 7-15.

⁹⁰ Bkz. *Timaios* 28b2-33a3 ve s. 70.

rik şeklinde bölümlenmesini yardıma çağırılmaktadır. Bununla birlikte metin, felsefenin tümünün özü itibarıyla “pratik” olduğunu öne sürmeye devam eder ki, [pratik] burada “doğrulanabilir” (*verifiable*) değil, ancak bireyler ve topluluklar için “yararlı” anlamına gelmektedir. Galenos, felsefenin ev ve kamu işlerinin yönetimine (*pros to kalôs oikein*-πρὸς τὸ καλῶς οἰκεῖν) yönelik katkısı göz önüne alındığında “pratik bir gayesi” (*praktikon telos*-πρακτικὸν ... τέλος) olduğuna inanan isimsiz bir gruba (*enoi-ἔνιοι*, “bazıları”) atıfta bulunur (τὸ ἴδιον οἶκον ἢ τῶν τῆς πόλεως πραγμάτων).⁹¹ Onların teorik konulara risk alıp atılmaları, mantıksal bir hatanın, farklı pratik değerlere sahip benzer sorgulamaları ayırt edememenin bir sonucudur.⁹²

Galenos, spekülative bilgi anlamına gelen teorinin felsefeye yabancı olduğu fikrini, Platon’un neden Timaios’u diyalogunun sözcüsü yaptığına ilişkin açıklamasında pekiştirir. Zira Sokrates ve öğrencileri (Xenophon ve Platon dâhil) etik ve politik erdemler ve eylemlerle ilgili konularla ilgilendikleri için, Galenos’un iddiasına göre Platon “felsefesine bir doğa teorisi eklediğinde” (τὴν φυσικὴν θεωρίαν τῇ φιλοσοφίᾳ προσθείς), açıklama [sırasını] Timaios’a vermektedir.⁹³ Buna göre, fiziksel teori (*theôria*-θεωρία), Platon’un felsefesine eklenen bir şeydir. Galenos, diyalogun Platon’un diğer eserleriyle olan farkını vurgulamak ve böylece felsefi bilgi gövdesinden “faydasız” (*akhrêsta*-ἄχρηστα) ve soyut te-

⁹¹ PHP 9.7.9–10: De Lacy (2005), s. 588 ll. 15–19.

⁹² PHP 9.7.11–14: De Lacy (2005), p. 588 ll. 18–25. Bu sorgulamalara örnek olarak Galenos, evrende insanlardan daha güçlü ve daha akıllı bir şey olup olmadığını araştırmanın “daha iyi” (*beltion*-βέλτιον) olduğunu, oysa bu varlıkların (yani tanrıların) bir cismi olup olmadığını sormanın gereksiz (*u anankaion*-οὐ...ἀναγκαῖον) olduğunu belirtir. Bu tartışma, mantık eğitimin önemine ilişkin daha geniş bir argümanın parçasıdır (bkz. 9.1.2–3: De Lacy 2005: s. 540 ll. 7–13).

⁹³ PHP 9.7.14–16: De Lacy (2005), s. 588 ll. 25–32. Galenos ayrıca, Zenon ve Parmenides’in Sokrates’in/Platon’un Formlar teorisine çeşitli meydan okumalar yaptığı Parmenides [diyaloguna] atıfta bulunur.

orileri uzaklaştırmak maksadıyla *Timaios*'un kozmolojik ilgisine atıfta bulunmaktadır.⁹⁴ Daha sınırlı olan bu felsefenin işlevselliği, Galenos'un, yönetici organ üzerine önceki açıklamalarında işe yararlığını vurguladığı tıp ile felsefe disiplini arasında kurduğu bağlantıyı desteklemektedir.

Timaios'ta ele alınan çeşitli konular ve bunların birbirleriyle olan karşılıklı bağlantıları, Galenos'u tıp ve bu konuların temsil ettikleri bilgi alanları arasında farklı ilişkiler formüle etmeye çağırılmaktadır. Galenos, tıbbın sınırlarını yeniden şekillendirmek amacıyla bu epistemolojik ilişkilere başvursa da, bu ilişkilerin kendisi sabit değildir. *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine 9 theoria* faaliyetini (*theôria-θεωρία*) tıp dışında konumlandırıyor olabilir. Ancak *Platon'un Timaios'u Üzerine*'deki bitkisel duyum tartışmasına ilişkin analizim, diyalogun bitki ve insan arasında kurduğu benzerliğin, görünüşe göre Galenos'a, "faydasız" değilse de en iyi ihtimalle disiplin için "süs görevi görecek" (*epekos-mêse-ἐπεκόσμησε*) teorik bir konuyu "tıbbî" (*iatrikôs-ιατρικῶς*) olarak yeniden tanımlamasına nasıl izin verdiğini gösterecek.⁹⁵ Bu bağlantıların sadece Galenos'un külliyyatında değil, *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'nin kendisinde de nasıl değişken olduğuna bakarak bu bölümü sonlandırmak istiyorum.

Kaynağı *Timaios* olan çeşitli meselelerden oluşan *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'nin sekizinci kitabı, önce elementlerin doğasını ve sayısını araştırmaktadır.⁹⁶ Hipokrat'ın *İnsan Doğası Üzerine* (*On The Nature of The Human*)[adlı eserinden]

⁹⁴ *Khrês imos-χρήσιμος* ("faydalı") ve *akhrêstos-ἄχρηστος* ("faydasız") formları ve türevleri *PHP* 9.7.9–18'de yedi kez geçmektedir (De Lacy 2005: s. 588 l. 7–s. 590 l. 2).

⁹⁵ Bkz. *Prop.Plac.* 14.5; LG, s. 134 l. 11

⁹⁶ Diyalogun elementlerle ilgili açıklamasına (53c4–57d6) ek olarak, *PHP* 8 metnin bedensel hastalık neden-bilimiyle (81e6–86a8), solunum hakkındaki açıklamasıyla (79a5–c7) ve içkinin akciğerlere gittiğine yönelik iddiasıyla ilgilenir (70d7–e2).

bahsetmesinin yanı sıra Galenos, bir doktor olarak kendisinin bu problemlerle ilgilenmesini gerekçelendirmek adına, hastalığı bedenin temel bileşenlerinin (ateş, hava, su ve toprak) doğal olmayan fazlalığına veya eksikliğine bağlayan *Timaios* 82a1-7'yi alınırlar.⁹⁷ O, bu Platoncu pasajdaki nedensel ilişkiyi, Aristoteles'ten sonra genellikle elementler tartışmasını içeren “fiziksel teori” ile tıp arasındaki epistemolojik bir bağlantıya işaret edecek şekilde yorumlamaktadır. İki bilgi alanı arasında bir bağlantı kurmaya yönelik bu girişimin ardından Galenos, elementler hakkındaki temel bilgilerin tıbbın dışında kaldığını öne sürerek bu bağlantıyı zayıflatmaktadır. Şöyle yazar:

ὁ δὲ Πλάτων ὡς ἂν τὴν θεωρητικὴν φιλοσοφίαν ἡγούμενος εἶναι τιμωτάτην οὐκ ἠρκέσθη μόναις ταῖς φαινόμεναις ἐν τοῖς στοιχείοις δυνάμεσιν ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν ἐπιζητεῖ τῆς γενέσεως αὐτῶν, ἄχρηστον ἰατρῷ σκῆμμα.⁹⁸

Bununla birlikte, teorik felsefeyi en değerli olarak gören Platon, yalnızca elementlerde gözlemlenen kuvvetlerle yetinmedi, aynı zamanda hekim için faydasız bir araştırma olan, [elementlerin] oluşumlarının nedenini de araştırdı.⁹⁹

Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine 9'dakinden farklı olarak Platon, bir doğa teorisiyle desteklenen pratik bir bilgi türünün temsilcisi değildir, aksine [bunun] tam tersidir.¹⁰⁰ Alıntı, doktorları gözlemlenebilir olanlarla (*faînoménais*-φαινόμεναις), [yani] elementlerin beden üzerindeki fiilleriyle sınırlar. Bu sınırlamaya rağmen Galenos, *Timaios*'un elementlerin güçlerine ilişkin, bu elementlerin birbirleriyle etkileşim biçimlerini onların geometrik şekillerine bağlayan (53c-57b) açıklamalarının ayrıntılı bir özetini sunmaktadır.¹⁰¹

⁹⁷ Bkz. *PHP* 8.2.14–17; De Lacy (2005), s. 492 1. 30–s. 494 1. 10.

⁹⁸ *PHP* 8.3.2–3; De Lacy (2005), s. 494 ll. 30–3.

⁹⁹ De Lacy (2005), 495.

¹⁰⁰ Krş. *PHP* 8.3.2'de “pratik bir *tekhne*”nin temsilcisi olarak Hipokrat: De Lacy (2005), s. 494 ll. 29-30.

¹⁰¹ *PHP* 8.3.5–13; De Lacy (2005), s. 496 1. 4–s. 498 1. 8.

Platon'a yönelik müteakip eleştirisi, Galenos'un tıbbî yukarıdaki pasajda bahsi geçen fiziksel teoriden uzaklaştırmak için tartışmacı bir sâiki olabileceğini gösterir. Galenos, salgılar hakkındaki bir tartışmaya geçerken, Platon'un, sağlığın salgı dengesi yerine dört elementin dengesi olarak tanımlandığı *Timaios* 82a3–4'teki hatalı kavramsallaştırmasının altını çizerek.¹⁰² Ayrıca Galenos, Platon'un yaşın salgı dengesi üzerindeki etkisini hesaba katmayı başaramamasını, onun tıbbî deneyiminin eksikliğine bağlar.¹⁰³ Galenos, bu yanlış adımlardan bahsederek Platon'un -ve belki de tüm teorik filozofların- beden üzerindeki epistemik otoritesini zayıflatmaktadır. Galenos'un tıp ve fizik teorisi arasında yarattığı epistemolojik boşluk, filozofların âlem anlayışının insan bedenini de kapsadığı şeklindeki varsayıma meydan okumasına yardımcı olmaktadır. Tıp ve felsefe arasına çektiği daha dar sınır ise, görünüşe göre doktorların beden üzerindeki kontrolünü muhafaza etmek için bir savunma stratejisi olarak iş görmektedir.

Sınırlamadan Genişlemeye: *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'da Tıp

Galenos, sınır çalışmasını zaman zaman farklı retorik hedeflerin tehlikede olduğu gerilim anlarında gerçekleştirdiği için, belli ki onun külliyatı tıbbın ne olabileceğine dair birden fazla olasılık içermektedir. Tıbbın sınırlarının ötesindeki konuları keşfetmeye olan açıklığı açısından (en azından *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* ve *Kendi Görüşlerim Üzerine*'den bazı pasajlara göre) sınırları ihlal eden bir metin olan *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*, disiplinin yukarıda incelenen tekrarlarından daha kapsamlı bir tasvirini sunmaktadır. Donini gibi modern bi-

¹⁰² PHP 8.4.24–30: De Lacy (2005), s. 505 ll. 3–19.

¹⁰³ PHP 8.6.33–4: De Lacy (2005), s. 518 ll. 28–30: "Fakat belki de tecrübe gerektirdiği ve tıp işleriyle kendisi meşgul olmadığı için bu meselelerin kesin bir açıklamasını veremedi" (ἀλλ' ἴσως οὐκ ἡδύνατο περὶ τῶν τοιούτων ἀκριβῶς διελθεῖν ἐμπειρίας δεομένων, αὐτὸς οὐκ ὦν τριῖνῳ)."

lim adamlarının, risalenin birbiriyle ilişkili iki iddiası hakkında yazma biçimi, Galenos'un ruhun bedenselliği sorunuyla uğraşarak kendi epistemolojik normlarını ihlal ettiğini göstermektedir:

Galenos, ruhun ve onun kısımlarının, aslında içinde bulundukları (*reside*) organların mizaçları olduğunu tasdik edecek kadar ileri gider ve buna dayanarak, görünüşte tamamen yeni olan başka bir tez üretmektedir: yani insanları erdeme yönlendirmek amacıyla eğitimi veya insanların yeniden eğitimi görmek için filozoflardan ziyade doktorlara bakılması gerektiği tezi.¹⁰⁴

Galenos, *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'ın bu yorumunda, ruhun hem akıl sahibi (*rational*) hem de akıl sahibi olmayan (*irrational*) (öfkelenen (*irascible*) ve arzu eden (*desiderative*)) tüm kısımlarının ontolojik bağımsızlığını reddeden indirgemeci bir materyalizmi benimser. Konumunu pekiştirmek maksadıyla Galenos, metinde gerçek bir çekişme konusu olan, akıl sahibi ruhun bedenden ayrıklığını tartışmaya açabilmek için salgısal artıştan kaynaklanan melankoli ve uyuşukluk (*lethargy*) gibi hastalıkların, zihinsel faaliyetler (örneğin, hafıza ve müdrike) üzerindeki zayıflatıcı etkilerine atıfta bulunmaktadır.¹⁰⁵ Donini'ye göre, fiziksel ve ruhsal olanın bu şekilde düzleştirilmesi (*flattening*), doktorların ahlâki yaşama müdahalesini meşrulaştırır. Zira onlar mizacı değiştirebilir ve böylelikle ruhu, erdemlerin kazanılmasına yardımcı olacak şekilde doğuştan (*innate*) olan işleyişine göre onarırılar.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Donini (2008), 196.

¹⁰⁵ Bkz. *QAM* 4.776–7K; Singer (2013a), 382. *QAM* 772–4K'da (Singer 2013a: 378–81) Galenos, ruhun arzu eden ve öfkelenen kısımlarının ölümsüz olduğu fikrinden çok gecikmeden vazgeçmektedir.

¹⁰⁶ Bkz. *QAM* 4.787–9K. Krş. Ballester (1988), 131: "Galenos, bir fizyolog olarak, yalnızca somatik öğeler düzeyinde doğrulanabilir olan bilimsel bilgisinin yetkinliğini, asomatik alana nasıl genişletebileceğini kavrayamaz. Onun [*QAM*'da] yaptığı şey, bir şekilde *physis*in alanını ruhsal ve ahlâki gerçekliklere genişletmektir".

Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır'ın daha derinlikli okumaları, Galenos'un eserinden elde edilen sonuçlardan herhangi birine *burhâni* bir statü atfetmediğini ya da onun, yalnızca akıl sahibi olmayan ruhun cismânîliğini ve ölümlülüğünü doğruladığını ileri sürmektedir.¹⁰⁷ Aynı şekilde *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'ın epistemolojik bir uç olarak karakterize edilmesi de, *Hipokrat'a Göre Elementler* (*Hipp. Elem.*), *Meniye Dair* (*Sem.*) ve *Organların Faydaları Üzerine* (*UP*) ile bağlantılar kurulmak suretiyle sorgulanmıştır. [Bu bağlantılarda], metnin başlığındaki tezin varsayımsal olarak önceden tasarlattığı -[yani] ruhun yetilerinin beden mizaçlarına (*mixtures*) tabi olduğu -[iddiası da bağlam olarak dikkate alınmıştır].¹⁰⁸ *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'ın argümanının gücü ve diğer Galenosçu eserlerle ilişkisi hakkında devam eden bu tartışmalardan bağımsız olarak, bu eserin amacının tıp mesleğini, diğerlerinin, özellikle de felsefenin üstünde bir konuma yerleştirmek olduğu konusunda bir fikir birliği olduğu görülmektedir.¹⁰⁹ *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır* özellikle, ruhun bedenden ne yardım ne de zarar gördüğünü düşünen bir grup "kendinden menkul Platoncu"yu (τινας τῶν Πλατωνικοῦς μὲν ἑαυτοῦς ὀνομαζόντων, 4.805K) hedef alırken, onun *logos*unun felsefeden [kaynaklanan] iyi/faydalı şeylere" (ἀναιρετικὸς ὁδὸς ὁ λόγος ἐστὶ τῶν ἐκ φιλοσοφίας καλῶν, 4.814K) yıkıcı görünebileceğini kabul eder.¹¹⁰ Galenos bu yorumu, insanların karakter özelliklerini yumuşatmak (*modulate*) için, ne yiyip içeceklerini öğrenmek adına kendisine gelmeleri gerektiğine yönelik meşhur ilanından sonra yapar.¹¹¹ Galenos, doktorların hastalarında erdem meydana ge-

¹⁰⁷ Bkz. Singer (2013b), 343; Havrda (2017), 85–6.

¹⁰⁸ Bkz. Havrda (2017), 70–7.

¹⁰⁹ Bkz. msl., Ballester (1988), 129; Gill (2010), 166; Singer (2013b), 344.

¹¹⁰ *QAM*'ın çağdaş Platoncularla olan tartışması hakkında bkz. Jouanna (2009), 199.

¹¹¹ *QAM* 4.807–8K: "Öyleyse, beslenmenin kimilerini kontrollü, kimilerini daha disiplinsiz, kimilerini daha ölçülü, kimilerini daha sınırsız ve aynı

tirebileceğini söylemese bile *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*, tıp pratisyenlerine karakterlerini beslenme rejimiyle şekillendirmek yoluyla, bireyleri belirli bir yaşam biçimine yönlendirme gücü vererek felsefenin alanını gasp etmektedir. Metin, tıbbın insanları erdem eğitime daha açık hâle getirebileceğini öne sürerek doktorları etiğin temeline yerleştirir ve bunu yaparken ahlak filozoflarını uzmanlık alanlarının merkezinden uzaklaştırır. Galenos'un, savunmacı bir tavırla dile getirdiği şey [aslında], davranışları düzenleme hususunda felsefenin kendine-yeter oluşunu yıkmasıdır. [Ki felsefenin bu özelliği], onun muhtemel iyi yönlerinden biriydi.

Bu bölümde Galenos'un *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'da, diyalogun ruhsal hastalığa dair bir açıklama verdiği *Timaios* 86a-90d'ye yönelik seçici okumasına dikkat çekiyorum. Galenos'un, *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'ın ahlâki ve zihinsel kusurların bedensel kusurlara dayandığına dair iddiasını kanıtlamak maksadıyla -Hipokrat, Aristoteles ve Khrysispos da dâhil olmak üzere- alıntı yaptığı birçok antik otoriteden biridir Platon. Fakat özellikle *Timaios* [diyalogu], doktorların da ahlak eğitiminde bir rolü olduğuna yönelik düşüncesi için oldukça önemlidir.¹¹² Bununla birlikte, gösterileceği üzere, diyalogun doktorların ruhsal hastalıkların tedavisine dâhil olmasını onayladığına ilişkin varsayım, bir yorumdan kaynaklanmaktadır. [Söz konusu yorum], Platon'un kendisinin, tıbbın ahlaki yaşama katkısını en aza indirmiş olduğu [gerçeğini] dikkatlerden uzaklaştırır.

zamanda cesur, çekingen, nazik, kavgacı ve polemikçi yapma gücüne sahip olduğu fikrinden memnun olmayanları bırakın – bırakın da şimdi biraz kendilerini kontrol etsinler ve onların neyi yiyip içmeleri gerektiğini öğrenmek için bana gelsinler” τοὺς δ' ἀκολαστοτέρους ἐργάζεσθαι καὶ τοὺς μὲν ἐγκρατεστέρους, τοὺς δ' ἀκρατεστέρους καὶ θαρσαλέους καὶ δειλοὺς ἡμέρους τε καὶ πρᾶξος ἐριστικούς τε καὶ φιλονεικοὺς, ἡκέτῳσαν πρὸς με μαθησόμενοι, τίνα μὲν ἐσθίειν αὐτοὺς χρή, τίνα δὲ πίνειν).

¹¹² Galenos *Timaios*'un yanı sıra, *Yasalar*'a da atıfta bulunur (bkz. 4.806–12K). Galenos'un *QAM*'da otoriteye başvurusu için bkz. Lloyd (1988).

Galenos, şu iki argümanı geliştiren *Timaios* 86a–90’dan bloklar halinde (86e5-87a8, 86c4-d6, 86d6-e4, 87b3-6, 87b3-9) alıntı yapar: (1) ruhun tüm hastalıkları bedensel sebeplerin sonucudur ve bu nedenle (2) insanlar ahlaki ve entelektüel eksikliklerinden dolayı suçlanmamalıdır.¹¹³ *Timaios*’un beden-ruh ilişkisini nasıl tasavvur ettiği gibi tartışmalı bir konuya girmek istemesem de, Gill’in Platon’u ne psikolojik materyalizme ne de katı bir ikiciliğe bağlayan açıklamasını, birinde gerçekleşen herhangi bir bozulmanın diğerini neden etkilediğini anlamak konusunda faydalı buluyorum: beden ve ruh orantılı bir yapı oluşturur; bu nedenle bir parçadaki kusur bütünü bozar.¹¹⁴ Beden ve ruhun hareketleri bir uyum içinde olduğunda, oran ya da sağlığa yeniden kavuşur.

Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır 4.813K’da Galenos, *Timaios*’ta erdemsizliğin tedavi edilmesi amacıyla bir müdahalenin yapılabileceği üç alan – “beslenme” (*trofê*-τροφή), “eylemler” (*epitêdeumata*-ἐπιτηδεύματα) ve “öğrenimler” (*mat-hêmata*-μαθήματα)- belirlemektedir.¹¹⁵ Pasaj son iki terimi (birincisini jimnastik ve müzik; ikincisini geometri ve matematik anlamına gelecek şekilde) açıklasa da, beslenmenin anlamına odaklanır. Galenos, “yiyecek, yulaf lapası ve içecek” [anlamını] belirtmek için kullandığı bu kelimeye, Platon’un karakter disiplini doktorlara rejim reçetesi yazmaları konusunda ihtiyaç duyduğunu kabul ettiğinin bir kanıtı olarak atıfta bulunur.¹¹⁶ Ayrıca şarap ve uyuşturucuları, bedeni “iyi karışım” (*eukhümia*-εὐχυμία) haline getirecek ve böylece ruhun hareketlerini dengelemek yoluyla kusurların artmasına engel olabilecek günlük rejime ek bir

¹¹³ Bkz. *QAM* 4.789–91, 812–13K; Singer (2013), 391–2, 403–4. Yukarıda bahsettiğim üzere (s. 73d25), Gill’in (2000: 59-60) (bir grup yerine) tüm ruhsal hastalıkları bedensel bozulmaya bağlayan *Timaios* 86a-90’d’ye yönelik “güçlü” okumasını takip ediyorum.

¹¹⁴ Bkz. Gill (2010), 70–3. *Timaios*’ta materyalist düşünce hatlarını bulan modern bir okuma için bkz. Carone (2005).

¹¹⁵ Bkz. Singer (2013a), 404. Krş. *Timaios* 87b6–9.

¹¹⁶ *Trophê* kavramının şekildeki okuması için bkz. Lloyd (1988), 20–3.

şey olarak listeler.¹¹⁷ Bununla birlikte *Timaios*, uyuşturucuların ya da bedene dışsal herhangi bir şeyin, ruhsal ve bedensel hareketleri dengelemek için kullanılmasına karşı şiddetle karşı çıkar. Zira “aklı başında hiç kimsenin” (οὐδαμῶς τῷ νοῦν ἔχοντι), “arizi acil ihtiyaç durumları” haricinde (σφόδρα ποτὲ ἀναγκαζόμενῳ), “uyuşturucu yoluyla tıbbî sağaltıma” (τὸ τῆς φαρμακευτικῆς καθάρσεως γιγνόμενον ἱατρικόν) tolerans göstermemesi gerektiğinde ısrar etmektedir.¹¹⁸ Dengeyi yeniden kurmaya yönelik [yukarıda sayılan beslenme, eylem ve öğrenim şeklindeki] üç yol hususunda herhangi bir hiyerarşi dayatmayan *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*’dan farklı olarak diyalog, kişinin kendi içinde ve kendisi tarafından tetiklenen hareketler olması bakımından öğrenim ve eyleme öncelik vermektedir (ἐν ἑαυτῷ ὑφ’ αὐτοῦ, 89a1–2).¹¹⁹

Platon’un hem bedensel hem de ruhsal bir terapi olmaları açısından ilaçları daha düşük bir konuma yerleştirmesi, doktorların sağlığı meydana getiren en yetkin kişiler olduğu iddiasını bal-talamaya hizmet etmektedir. Diyaloğun genel olarak -Platon’un görüşüne göre felsefeye bir hazırlık olan- beden eğitimi, matematiği ve entelektüel sorgulamayı teşvik etmesi (τινα ἄλλην σφόδρα μελέτην διανοίᾳ κατεργαζόμενον, *Timaios* 88c1–2), görünüşe göre bu sağlığı meydana getiren en yetkin kişiler olma unvanını filozoflara vermektedir.¹²⁰ İlaçları tıbbî bir tedavi [yöntemi] olarak ön plana çıkaran *Timaios*, okuyucuyu sağlıklarını doktorlar yerine fi-

¹¹⁷ *QAM* 4.821–22K; Singer (2013a), 408–9’un *euthümia*-εὐθυμία’yı [“neşe”] *eukhümia*-εὐχυμία şeklinde düzeltmesini takip ediyorum. Singer’ın (2013a: 408n167) gözlemlediği gibi, bu pasaj beden ve ruhun birbirleri üzerinde karşılıklı olarak yararlı bir etkiye sahip olabileceğini ileri sürer ki, bu karşılıklı ilişki (6.40–2K)’da daha ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

¹¹⁸ *Timaios* 89b1–3; Zeyl (2000), 85.

¹¹⁹ *Timaios* 88b2–89a8 ayrıca pasif hareket türleri arasında ayırım yapar: yalpalayan taşıtlar (*swaying vehicle*) tarafından üretilen hareketi (*aiôrése ôn-αἰωρήσεων* 89a7), uyuşturucuların sağladığı sağaltımdan daha üst bir konuma koyar.

¹²⁰ Antik çağda felsefi bir mekan olarak spor alanı (*gymnasium*) ve Platon’un eğitim şemasında jimnastiğin rolü için bkz., msl., Reid (2011),

lozoflara emanet etmeye ikna etmek maksadıyla ilaçların şiddetli etkileriyle ilgili mevcut endişelerden faydalanan olabilir.¹²¹ Belki de benzer bir amaca yönelik olarak diyalog, Hipokratçı *Ancient Medicine* gibi tıp hakkındaki yakın dönem yazılarının, bu mesleğin güvenilirliğine yönelik saldırılara verdikleri cevaplarda özür dilemek zorunda kaldıkları, tıbbın hastalığı kesin bir şekilde tanılayamaması konusunu da gündeme getirmektedir.¹²² *Timaïos*, hastalığı beden ve ruh arasındaki orantısızlık olarak kavramsallaştırdıktan sonra, doktorların aşırı güçlü bir ruhun göstergesi olan semptomları yanlış yorumlamaya meyilli olduklarını beyan eder:

ὥς ὅταν τε ἐν αὐτῷ ψυχὴ κρείττων οὖσα σώματος περιθύμως ἴσχη, διασειοῦσα πᾶν αὐτὸ ἐνδοθεν νόσων ἐμπιμπλησι, καὶ ὅταν εἰς τινας μαθήσεις καὶ ζητήσεις συντόνως ἴη, κατατήκει, διδάχας τ' αὐ καὶ μάχας ἐν λόγοις ποιουμένη δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ δι' ἐρίδων καὶ φιλονικίας γιγνομένων διάπυρον αὐτὸ ποιοῦσα σαλεύει, καὶ ρεύματα ἐπάγουσα, τῶν λεγομένων ἱατρῶν ἀπατῶσα τοὺς πλείστους, τὰ ναιῖτα αἰτιᾶσθαι ποιεῖ (87e6–88a7).

İçinde bedenden daha güçlü bir ruh olduğunda ve bu ruh heyecanlandığında, tüm varlığı çalkalar ve onu içerde hastalıklarla doldurur; şu veya bu inceleme ya da araştırma yoluna konsantre olduğunda ise, bedeni yıpratır. Keza ruh, halka açık veya özel öğretim oturumlarına veya sözlü tartışmalara (*verbal battles*) katıldığında, ortaya çıkan anlaşmazlıklar ve çekişmeler, ruhun bedeni ateşlemesine ve ileri geri salmasına neden olur. Böylece çoğu sözde doktoru teşhisten bulunma konusunda yanlış yönlendiren boşallara (*discharges*)¹²³ neden olur.¹²⁴

56-68; Wilburn (2013), 83–7. Platon'da matematiğin önemi hakkında bkz. White (2006).

¹²¹ Güvenilir anestezipler şöyle dursun, anesteziyelere erişim olmadan, Greko-Romen antikitesi boyunca tıbbî tedavi çoğu zaman önemli acılara neden olmuştur. Bkz. Noel gülü (*bellebore*) gibi Hipokratçı eczacılığın [kullandığı] ilaçların toksik ve şiddetli etkilerini tartışan Girard (1990) ve Harris (2018), 65–6.

¹²² Bkz. (s. 29).

¹²³ Doktorların kan, sarı safra gibi salgıları vücuttan boşalttırarak uyguladıkları tedaviler kastedilmektedir. (ç.n.)

¹²⁴ Zeyl (2000), 83.

Ruhun gücünün sağlık söz konusu olduğunda bir etken olduğunu bilmeyen doktorlar, bedensel fenomenleri okuyabilmek için [gerekli olan] nedensel usul bilgisinden yoksundur. Diğer bir ifadeyle sağlık konusundaki kısmî bilgileri, örneğin söz konusu örnekteki kötü koku (*effluvia*) (*rheumata*-*ῥεύματα*) gibi oldukça görünür ve bu nedenle de göstergesel olarak yüklü semptomlardan yola çıkarak hastalarının içinde (*en autô-év αὐτῷ*) olup bitenler hakkında doğru sonuçlara ulaşmalarını engeller.¹²⁵ Uygulamalarında gerekli olan mantıksal sıçramaları (görünürden görünmeze ve semptomdan sebebe) yapamamalarına dayanarak diyalog, doktorların kendi mesleki unvanlarını kazanma haklarına karşı koymaktadır.

Galenos'un mevcut külliyyatı içerisinde, Platon'un doktorların teşhis konusundaki yeterliliğine ilişkin olumsuz değerlendirmesini ele almaya yaklaştığı tek yer, Arapça olarak parçalı bir şekilde mevcut olan *Platon'un Timaios'u Üzerine*'nin dördüncü kitabında *Timaios* 88a1-7 hakkındaki yorumudur. İbn Meymûn'un *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb* (24.58) adlı kitabından alıntılanan bir alıntıda Galenos, beden-ruh uyuşmazlığı vakalarında, ruhları bedenlerinden daha güçlü olan sadece birkaç kişiyi -ki bunlardan birisi ünlü hatip Aelius Aristides'tir (M.S. ikinci yüzyıl)- şahsen gördüğünü bildirmektedir.¹²⁶ Pasajın tam şerhi Platon'un azarlamasına daha doğrudan cevap veriyor olabilir. Fakat Galenos'un günümüze ulaşan şerhleri filozofun eleştirilerini püskürtmek yerine, kendisini filozofun eleştirisinden kurtarmaya çalışmaktadır: Aristides'in ruhu ve bedeni arasındaki orantısızlığı kendisinin de kabul etmesi, onun Platon'un kınadığı "sözde doktorlar"dan (*tôn legomenôn iatrôn*-*τῶν λεγομένων ιατρῶν*) biri olmadığını gösterir.

¹²⁵ Bkz. Hipokrat tıbbındaki kötü koku (*effluvia*) ve diğer fenomenlerin göstergesel yükünü öncelikli olarak hastalığın seyri ile ilgili bir bağlamda [ele alan] Holmes (2010), 154-9.

¹²⁶ Bkz. Bos (2017), s. 101 [İngilizce], s. 102 II [Arapça]. İbn Meymûn'un *Plat.Tim.* ile olan iştigali hakkında bkz. aşağıda s. 283.

Buna karşılık, *Timaios* 88a1–7 etrafında cımbızlanan bir metin olan *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*, görünüşe göre diyalogun bu bölümünü atlamaktadır. Zira bu bölüm, tam da risalenin merkeziliğini kurmak istediği alanda, yani hem bedeni hem de ruhu kapsayan insan sağlığı alanında, doktorları marjinalleştirmektedir.

Ne *Timaios* ne de *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*, disiplinler rakiplerini bedensel ve ruhsal sağlığın korunmasına dâhil olmak konusunda dışarıda bırakmayı amaçlar. Bunun yerine ileri sürdüğüm üzere, onların anlaşmazlıkları daha çok, bu süreç içerisinde disiplinlerine daha büyük ve daha birincil bir rol biçmekle ilgilidir.¹²⁷ İlki [yani *Timaios*], tıbbî düşük teşhis ve tedavi yetenekleri nedeniyle insan sağlığıyla olan bağlantı noktasından uzaklaştırırken, ikincisi [yani *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*], felsefî tedavinin -ahlâkî eğitimin- etkililiğini görünüşte mizaca bağlı kılmak suretiyle onu bu bağlantı noktasına yerleştirmektedir. Galenos, *Timaios*'un felsefenin alanını artırmaya yönelik taktiğini, sağlık söz konusu olduğunda beden ve ruhun karşılıklı olarak birbirini gerektirdiği [şeklindeki argümanı] aracılığıyla tıbbî ahlâkî alana genişletmek için kullanmaktadır. Yukarıda incelenen sınır çalışmasının diğer bölümlerinde olduğu

¹²⁷ Krş. bakımın (*care*), ruhu filozoflara ve bedeni doktorlara tahsis eden geleneksel bölüşümünü savunan *Aff.Dig.* ve *San.Tu.* *Aff.Dig.*, tıbbın ruhsal sağlığa katkısını görmezden geliyor gibi görünse de, görünüşe göre Galenos'ta (bkz. *Caus.Symp.* 7.141–3K ve *UP* 8.13; Helmreich 1907: s. 488 l. 24–s. 489 l. 2) her ikisi de niteliksel bir temele sahip olan uykunun (de Boer 1937: s. 53 l. 4) ve "doğal aklı"n (*fûsei sûnetos-φύσει συνετός*, de Boer 1937: s. 45 l. 11) bir kişinin etik eğitimi alma kapasitesini etkilediğini kabul etmektedir. *San.Tu.* (Koch 1923: s. 19 ll. 24–30) yiyecek, içecek, egzersiz, müzik ve manzaraları ruhun *êthos*unu yok etme potansiyeline sahip olanlar şeklinde listeler. Fakat daha sonra doktorların yalnızca, ahlâkî sapma (*moral deviancy*) beden sağlığını etkilediği sürece karakteri şekillendirmekle ilgilenmesi gerektiğini söylemeye devam eder. Bu pasajlar, Singer'ın (–173 :2017 3–392 :2018 ;6) bu metinlerdeki bakıma ilişkin bölümlemenin düzgün bir şekilde yapılmadığına yönelik çıkarımıyla tam bir şekilde uyusmaktadır.

gibi Galenos'un tıbbı genişletmesi, felsefenin özerkliğinin zayıflamasından kaynaklanır. Bu ise, tıbbın başka türlü kendisine kapalı olan bilgi alanlarını işgal etmesine izin vermektedir.

Bedenle ve Bedenin Ötesinde Düşünmek: *Platon'un Timaios'u Üzerine*'de Bitkisel Duyum

Şu ana kadar insan bedeni, Galenos'un felsefeyle mücadelesinin ve bunun sonucunda da tıbbın, temelden bir yeniden biçimlenmesinin gözler önüne serildiği mahal olmuştur. Bu rekabette söz konusu olan, anlaşılması ve ele alınması gereken bir konu olarak beden üzerindeki epistemik otoritedir. *Timaios*'un, Galenos'a çıttayı daha da yükseltme fırsatı verdiğini göstermiştim. Diyaloğun beden ve ruh arasındaki karşılıklı ilişkiye dair kuramsallaştırmasından yararlanarak Galenos, tıbbın epistemik otorite iddiasını ruhsal meseleleri içerecek şekilde genişletebilmiştir.¹²⁸ Sonndan bir önceki bu kısım, Galenos'un nasıl bitkilerin duyum gücü hakkında kendisini insan bedenin sınırlarının ötesine taşıyan oldukça farklı bir tartışma alanına girdiğine göz atıyor. Yönetici organın belirlenmesi meselesinde olduğu gibi, bitkisel duyumun doğası da felsefe okullarında süregiden bir tartışmanın konusuydu. Dolayısıyla -tıbbın bu meseleyi çözmek için kavramsal kaynakları sağladığı iddiasını şöyle dursun- Galenos'un *Platon'un Timaios'u Üzerine*'de bu meseleyle uğraşması dahi polemiksel açıdan yüküdü. Zira *Timaios*, insan ve bitki bedenleri arasında belirgin bir ayırım vazetmediği için, bu durum, Galenos'un doğal yetiler teorisini, bitkisel yaşama uygulayabilmesi konusunda örtük bir gerekçe sağlar ki, bu teoriyi kendisiyle aynı adı taşıyan *Doğal Yetiler Üzerine* (*Nat.Fac.*), Galenos'un kendi tıbbî geçmişinin bir ürünü olarak ifade etmektedir. Galenos, tıbbın felsefeye neler sunabileceği meselesine odaklanırken, benim onun doğal yetilere iliş-

¹²⁸ Diyaloğ ayrıca birkaç kez (örneğin 36d8 – e3, 69b8–70a2'e) bedenin ruhun var olması için bir mekan sağladığını ileri sürer.

kin kendi anlayışını bitkisel duyum bağlamında anlaşılır kılmak amacıyla Stoacı “kendi bünyesine katma” (*oikeiôsis*-οἰκειωσις)¹²⁹ kavramına başvurmasına dair analizim, bu alışverişin çift-yönlü (*bidirectionality*) olduğunu ortaya koymaktadır.

Kendi Görüşlerim Üzerine’nin tıp açısından önemsiz olarak nitelendirdiği bir probleme Galenos’un verdiği yanıtı incelemeden önce, ilk olarak bitkisel duyum hakkındaki bu tartışmanın odak noktası olan *Timaios*’taki pasaja dikkat çekeceğim.¹³⁰ 76e7–77e5’te Timaios, daha küçük tanrıların insan bedenini oluşturduğuna dair anlatısını, sindirim ve solunumla ilgili açıklamalarına bir mukaddime olacak şekilde hizmet eden bitkisel yaşam hakkında konuşmak amacıyla yarıda keser. Bu aranın nedeni, bedenın kısımlarını ve beslenmeyle ilgili süreçleri belirlemeden önce, insanların ne yediğini açıklamanın nedensel olarak daha anlamlı olacağı düşüncesidir.¹³¹ Diyalog, besin olmaları bakımından bitkilerin, teleolojik olarak insanların emrine sunulmuş olduğunu öne sürer. Fakat aynı zamanda, her iki varlığın da aynı türde bir yapıya sahip olduğunu beyan eder (τῆς γὰρ ἀνθρωπίνης συγγενῆ φύσεως φύσιν [...] φυτεύουσιν, 77a3–5). Bitkiler ve insanlar benzerdir; zira sadece aynı dört elementten oluşmakla kalmaz, aynı zamanda, ikincisinde yani insanda diyafram ve göbek (ya da Galenos’ta karaciğer) arasında konumlanan “üçüncü tür ruh”a (*tu tritu psükhês eidus*-τοῦ τρίτου ψυχῆς εἶδους, 77b3–4) da sahip-

¹²⁹ Francis E. Peters şu anlamları vermektedir: “Kendine-alma, kendinin-kılma, kendini sevme (öz-sevgi veya ben-sevgisi), [evine veya binesine alma, kendine-ve-içine alma, bağrına basma, kendi bünyesine dâhil etme, kendi kullanımına alma, temellük ve istifade etme, istimal, özümseme, benimseme, kendini-koruma, nefesine düşkün olma), Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004. Biz, bu eser bağlamında “kendi bünyesine katma” anlamını tercih ediyoruz (ç.n.).

¹³⁰ Bkz. yukarıda s. 73.

¹³¹ Cornford (1937), 302.

tirler.¹³² Platon, görünüşe göre şehvani ruhtaki (*appetitive soul*) ortak paydaları nedeniyle bitkiler ve insanlar arasında bir benzerlik kurmaktadır. Buna göre, birincisinin incelenmesi, ikinciye yönelik bir iç görü sağlar ve bunun tersi de geçerlidir. Özellikle Platon ve müteakip filozoflar, yaşamın en basit formu olmaları bakımından bitkileri, canlılığın asgari şartını -yani insanı canlı kılan şeyi- araştırmak için bir araç olarak görmüşlerdir.¹³³ [İleri-de] tartışacağım üzere, *Timaios*'un bitkilere ilkel bir duyum türü atfetmesi, canlılığın temel halinin herhangi bir tür bilişi içermediğini söyleyen Aristotelesçiler ve Stoacılar tarafından eleştirilmesine neden olur.¹³⁴

Platon'un Timaios'u Üzerine (3.2)'nin üçüncü kitabındaki Yunanca bir fragman, Galenos'un bitkisel duyuma ilişkin en kapsamlı görüşlerini içermektedir. Burada Galenos, onun şerhine geçmeden önce gözden geçireceğim *Timaios* 76e7-77e5'de öne sürülen iki önemli iddiayı ele almaktadır.¹³⁵ *Timaios*, bitkisel yaşam hakkındaki ara fasla (*interlude*), bitkilerin “yaşama iştirak etmeleri” (*zên-ζῆν*, 77b1–2) nedeniyle, *zôa-ζῶα* sayılmaları gerektiği argümanı ile başlar. *Zôon-ζῶον* terimi ya “yaşayan bir şeyi” ya da daha spesifik olarak bir “hayvan”ı (*animal*) belirtebilir.¹³⁶ Öyle görünüyor ki *Timaios*'un iddiasının gücü, “yaşayan” (*zên-ζῆν*) yaratıklar olarak bitkilerin de hayvanlara benzer şekilde canlı oldukları ve dolayısıyla ruhları olması gerektiğidir.¹³⁷ Bu nedenle

¹³² Galenos'un ruhun üçüncü kısmını karaciğerde konumlandırması hakkında Bkz. De Lacy (1988), 46.

¹³³ Bkz. (Das 2017a), 207.

¹³⁴ Stoacılar, bitkilerin ruhtan ziyade “doğal nefes” (*pneuma fûsikon-πνεῦμα φυσικόν*) ya da “doğa” (*fûsis-φύσις*) tarafından yönetilmeleri nedeniyle -ne cansız ne de tamamen canlı- ara varlıklar olduğuna inanıyorlardı. Bkz. Long ve Sedley (1987), cilt. I, 20–319, 284.

¹³⁵ Schröder (1934), s. 10 l. 4 – s. 13 l. 7.

¹³⁶ *LSJ*, sözlükte: *zôon-ζῶον*, 1.

¹³⁷ Bu pasajdaki *zôon-ζῶον*'u tercüme etmenin zorlukları hakkında bkz. Carpenter (283), (2010. Bkz. Klasik Yunan düşünürlerinin *zôa-ζῶα* olmaları bakımından bitkiler hakkındaki görüşlerini inceleyen Repici (2000), 61–5.

Timaïos, bitkilerin hayvan olduğunu değil, daha ziyade onların belirli açılardan karşılaştırılabilir olduklarını söylemektedir. Bununla birlikte, Aristoteles ve Galenos da dâhil olmak üzere sonraki düşünürler, pasajın bitkilerin de hayvan olduğunu ifade ettiğini, zira bitkilere duyum atfettiğini -ki bu metnin ikinci tartışmalı noktasıdır- düşünüyor gibidir.

Diyalog, bitkilerdeki şehvani (ya da üçüncü tür) ruhun algılayıcı bir yetiye sahip olduğunu, ancak onun "sanıdan, akıl yürütmeden ve akıldan tamamen yoksun olduğunu; bunun yerine duyumda arzu yoluyla, haz ve acı verici bir paya sahip olduğunu" dile getirir (δόξης μὲν λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μέτεστιν τὸ μηδὲν, αἰσθήσεως δὲ ἡδέας καὶ ἀλγεῖνης μετὰ ἐπιθυμιῶν, 77b5–6). Timaïos, bitkilerin haz ve acıyı hissettikleri bağlamı belirtmese de, gösterileceği üzere Galenos, bu ifadeyi besinin idrak edilmesine atıfta bulunacak şekilde yorumlamaktadır. Haz ve acı, duysal deneyimleri depolama kabiliyetini önceden varsayan, "ileriye dönük psikolojik durumlar"dır. Bu nedenle bitkilerin, kendi hizmetlerinde olan ek bir bilişsel kaynağa, yani hafızaya sahip oldukları görülmektedir.¹³⁸ İnsanlardaki şehvani ruhla ilgili olarak Platon, *Timaïos* 71a3-e2'de, akıl yürüten ruhun (*logical soul*), aklî açıklamaları kavramaktan aciz olan bu alt kısmı emirlerine uymaya ikna etmek amacıyla haz beklentisini ve acı tehdidini kullandığını yazmaktadır. Metin, şehvani ruhun geçmiş olaylara dayanarak haz ve acı verici durumlarda meydana gelme eğiliminde olan şeyler için bir his geliştirdiğini ima etmektedir. Hazzı daha ayrıntılı olarak ele alan *Philebos* (35a-d) ise, akıldan yoksun olan hayvanların da bu gücü kullanmaları nedeniyle, akıl sahibi ruhun şehvani ruha duysal hafıza kapasitesi bahşetmediğini ileri sürer.¹³⁹

¹³⁸ Lorenz (2012), 243, 248-51. *Timaïos* 64b3–6, duyumun aklılığı de (*to fronimon*-τὸ φρόνιμον) içerdiğini ileri sürer. Carpenter (2010), bitkilerin bireysel akıllara sahip değilken, Dünya Ruhu'nun (*World Soul*) aklılığı sayesinde algıladıklarını savunur.

¹³⁹ Lorenz (2012), 251.

Platon'a benzer şekilde Aristoteles de iştahı (*oreksis-öpexis*) -hayal gücü ve hareketle olduğu kadar- duyumla da ilişkilendirir; ancak bitkilerin bunu deneyimlediğini reddeder.¹⁴⁰ *Ruh Üzerine* 415b23'te bitkilerin, biyolojik süreçlerden sorumlu olan "besleyici ruh" (*threptikê psûkhê-θρεπτική ψυχή*) tarafından yönetildiğini öne sürmektedir. Galenos'un *Timaios* 76e7-77e5 hakkındaki yorumu, esas olarak Aristoteles'in bitkilerdeki besleyici ve duyu-sal yetileri ayırmasına yönelik eleştirel bir yanıttır.¹⁴¹ Galenos'un *Platon'un Timaios'u Üzerine*'de, duyum ve hareket kapasiteleri -ki bu kapasiteler Aristoteles'e göre bir varlığı yalnızca yaşayan bir şeyden ziyade hayvan haline getirmektedir- temelinde bitkilerin de *zôa-ζῷα* olduklarını kanıtlamaya koyulduğunda hangi Aristotelesçi metinlerle ilgilendiği açık değildir. Öyle görünüyor ki *Ruh Üzerine*'deki eleştirilerine ek olarak Aristoteles, Şamlı Nicolaus'un (ö. tah. M.Ö. 64.) aynı başlığa sahip incelemesinde kısmen özetlediği kayıp olan *Bitkiler Üzerine* (*Peri Fütôn-Περὶ Φυτῶν*) adlı eserinde, Platon'un bitkisel yaşam anlayışına saldırmaktadır.¹⁴² Muhtemelen Aristoteles'in daha önceki çalışmalarını takip eden Nicolaus, Platon, Anaxagoras ve Empedokles'e atfettiği, bitkilerin acı ve haz gibi duyumları idrak ettikleri için "hayvanlar" (*hayavânât*) olduğu fikrine karşı çıkmaktadır.¹⁴³ Rashed, 192'de Roma'daki Barış Tapınağı'ndaki (*Temple of Peace*) yangında kütüphanesinin büyük bir kısmı yok olmadan önce Galenos'un, Aristoteles'in M.S. ikinci yüzyılda nadir olarak bulunan bir met-

¹⁴⁰ Bkz. *Ruh Üzerine* 414b1-3, 432b8-33b32.

¹⁴¹ Bkz. *Ruh Üzerine* 415a2-3.

¹⁴² Nicolaus'un metni, İshâk b. Huneyn ve Sâbit b. Kurre tarafından hazırlanmış, daha eski bir Süryanice versiyona dayanan Arapça bir tercümeyle günümüze ulaşmış ve daha sonra İbranice, Latince ve Yunanca'ya tercüme edilmiştir. Bu eser ve Aristoteles'in kayıp risalesiyle olan ilişkisi hakkında bkz. Drossaart Lulofs (1957); Drossaart Lulofs ve Poortman (1989).

¹⁴³ Drossaart Lulofs ve Poortman (1989), s. 127 ll. 12-14, s. 129 ll. 1-2. Arapça *hayavân* (tekil) Yunanca *zôon-ζῷον* ile eş anlamlıdır; zira hem "canlı" hem de "hayvan" anlamına gelebilir. Bkz. *WGAÜ, Supplement*, sözlükte: *zôon-ζῷον*.

ni olan *Bitkiler Üzerine* adlı kitabının bir nüshasına sahip olduğunu ispat etmek amacıyla, *Üzüntüden Kaçınmak*'ın (*Avoiding Distress*) 15-18. bölümlerine dikkat çekmektedir.¹⁴⁴ *Platon'un Timaios'u Üzerine*, 192 yangınından öncesine tarihleniyor gibi görüldüğü için, *Bitkiler Üzerine*'yi Galenos'un eleştirisinin özel hedefi olarak görmek cezbedicidir.

Galenos, şerhinde, Aristoteles'in bu kategori hakkındaki kriterlerini karşıladıklarını kanıtlayarak, "Platon'un" bitkileri "hayvanlar" (*zôa-ζῷα*) olarak sınıflandırmasının üç aşamalı bir savunmasını sunmaktadır: onlar (1) hareket etme kapasitesine (2) bir ruha ve (3) duyuma sahiptirler. O, şöyle iddia etmektedir:

ἃ δὴ <καὶ> πρόσθεν ἐδείκνυμεν εὐλόγως ὑπὲρ αὐτοῦ ζῷα κεκληῖσθαι. προϋποκειμένου γάρ τοῦ τὴν ψυχὴν ἀρχὴν εἶναι κινήσεως, ὁμολογουμένου δὲ καὶ τοῦ τὰ φυτὰ τὴν ἀρχὴν κινήσεως ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς, ἐμφυχα προσσηκόντως ὀνομασθήσεται· τὸ δὲ ἐμφυχον σῶμα πάντες ἄνθρωποι καλοῦσι ζῶον. εἰ δὲ καὶ Ἀριστοτέλης βούλοιο μὴ μόνον τῷ ἐμφυχον εἶναι τὸ σῶμα ζῶον ὀνομάζεσθαι προσσηκόντως, ἀλλὰ χρῆναι προστίθεσθαι τούτῳ <τὸ> αἰσθητικόν, οὐδὲ τούτου στερεῖται τὰ φυτὰ. δέδεικται γὰρ ἡμῖν ἐν τοῖς τῶν φυσικῶν δυνάμεων ὑπομνήμασι γνωριστικὴν δύναμιν ἔχειν αὐτὰ τῶν τ' οἰκείων οὐσιῶν, ὑφ' ὧν τρέφεται, τῶν τ' ἀλλοτρίων, ὑφ' ὧν βλάπτεται, καὶ διὰ τοῦτο τὰς μὲν οἰκείας ἔλκειν, τὰς δ' ἀλλοτρίας ἀποστρέφεισθαι καὶ ἀπωθεῖσθαι, καὶ διὰ τούτ' οὖν ὁ Πλάτων εἶπεν αἰσθήσεως γένους ἰδίου μετέχειν τὰ φυτὰ· τὸ γὰρ οἰκείον τε καὶ ἀλλότριον γνωρίζει.¹⁴⁵

Daha önce, onun [bitkileri] haklı bir şekilde hayvan olarak adlandırıldığını göstermiştik. Ruhun hareketin ilkesi olduğu varsayıldığından ve bitkilerin kendi içlerinde bir hareket ilkesine sahip oldukları kabul edildiğinden, onlara haklı olarak ruhlandırılmış (*ensouled*) denir. Herkes ruh verilmiş olan bir bedeni, hayvan olarak adlandırır. Ancak Aristoteles, bir cismin hakkıyla hayvan olarak adlandırılabilmesi için

¹⁴⁴ Rashed (2011), 62–8. Nutton (2009) ve Nicholls'un (2011: 125–30) belirttiği gibi, Galenos yangında yalnızca kendisinin ve diğer yazarların el yazmalarını değil, aynı zamanda ilaçlar, altın, ev eşyaları ve borç belgelerini de kaybetmiştir.

¹⁴⁵ Schröder (1934), s. 11 ll. 8-20.

yalnızca ruhlandırılmış olmasını değil, aynı zamanda ona algnın da eklenmesi gerektiğini arzu etse bile, bitkiler de bundan mahrum değildir. Doğal yetilerle ilgili yazılarımızda, onların beslendikleri, kendilerine uygun maddeler ile kendilerine zarar veren yabancı [maddeleri] ayırt etme yetisine sahip oldukları tarafımızca gösterilmiştir. Uygun olan şeyleri kendilerine çekmekte, fakat yabancı olanları reddetmektedirler. Bu nedenle Platon, bitkilerin uygun ve yabancı olanı ayırt etmeleri nedeniyle, kendilerine özgü bir tür idrake (*perception*) katıldıklarını söylemiştir.

Aristoteles'in bu noktayı tartışmamasına, daha ziyade Platon ile onlara ait ruh türünde mevcut olan güçler konusunda aynı fikirde olmamasına rağmen, Galenos ilk olarak bitkilerin ruhlandırılmış olduğunu belirlemeye çalışır. Platon'un *Phaidros* 245c5–246a2 ve *Yasalar* 896e8–897a4'te yer alan “ruh, hareketin ilkesidir (*arkhê-ἀρχή*)” şeklindeki ünlü önermesini, hareket yetisine sahip oldukları tartışılmaz olan bitkilerin bir ruhu olduğunu ispat etmek için kullanmaktadır. Şerhinin takip eden kısmında *Timaios* 77b7–c3'ü yanlış yorumlaması nedeniyle Galenos, Platon'un bitkilerin hareketine yönelik bariz inkârını ele almak durumunda kalır.¹⁴⁶ Diyalogun, bitkilerin “kendi içinde ve kendi etrafında dönme, kendi doğal hareketini yapmadan itme hareketi yapma” (στραφέντι δ' αὐτῶ ἐν ἑαυτῷ περὶ ἑαυτό, τὴν μὲν ἔξωθεν ἀπώσαμένῳ κίνησιν, τῇ δ' οἰκείᾳ χρησαμένῳ) [eylemlerindeki] yetersizliklerine ilişkin tasvirini, akıl (*reason*) ve sanıya (*opinion*) neden olan ruhsal dönüşlerden (*periodoi-περίοδοι*) ziyade, fiziksel harekete atıfta bulunacak [şekilde] anlar.¹⁴⁷ Galenos, bitkilerin hareket etmeleri nedeniyle ruhlandırılmış olduklarına yönelik argümanının geçerliliğini kurtarmak maksadıyla, *Timaios*'un onları yukarı ve aşağı büyüme gibi diğer hareket türlerinden ziyade, yalnızca yer

¹⁴⁶ Bkz. Schröder (1934), s. 12 1. 27-s. 13 1. 2.

¹⁴⁷ Platon, Dünya Ruhu'nun yaratılışına ilişkin açıklamasında (*Timaios* 37a–b) akıl ve sanının döngüsel hareketini tartışır. Galenos'un bu pasaja yönelik yanlış okumasının ardındaki gramatik nedenler için bkz. Ferrari (1998), 27; Wilberding (2014), 252–6.

değiştirme hareketinden (*metabatikê-μεταβατική*) yoksun bıraktığını ileri sürmektedir.¹⁴⁸

Yukarıdaki alıntının ikinci yarısı, bitkisel duyumun doğasına ilişkin daha çetrefilli bir meseleyi ele almaktadır. Öyle görünüyordur ki Galenos, Aristoteles'in duyum ve besleyici yetiler arasında yaptığı ayrıma riayet etmemekte, zira bitkilerin "duyum türü"nün (*aisthêsêôs genus-αἰσθησεως γένους*), "uygun" (*oikeion-οἰκείον*) ve "yabancı" (*allotrion-ἄλλότριον*) besini tefrik etmeyi (γνωριστικὴν δύναμιν; γνωρίζει) içerdiğini iddia etmektedir. Bu duyumlama yetisinin bitkilerin faydalı [besinleri] çekmesi (*helkein-ἐλκεῖν*) ve zararlı yiyecekleri reddetmesinde (*apostrefestai kai apôtheisthai-ἀποστρέφεσθαι καὶ ἀπωθεῖσθαι*) nasıl görünür olduğunu ifade etmek amacıyla da doğal yetiler doktrinine başvurur. *Doğal Yetiler Üzerine*'de çekme ve atmanın beslenmeye nasıl katkıda bulunduğu ve diğer süreçleri koruyucu (*retentive*) ve dönüştürücü (*alterative*) güçlerle birlikte nasıl yönettiğine yönelik tartışma, temel olarak insan (ve hayvan) bedeni referans alınarak geliştirilmiştir. Bir yandan *Doğal Yetiler Üzerine*'nin, makro-kozmosun itibari güçlerinin (*titular powers*) hem bedenin içinde hem de dışında temel düzeyde nasıl çalıştığını göstermek suretiyle, teorisinin onunla [yani makro-kozmosla] olan ilişkisini genişletmek gibi bütünüleyici bir hırsı olabilir. [Ancak diğer yandan] *Doğal Yetiler Üzerine*, bu açıklayıcı modeli Galenos'un tıbbî bilgisinden neşet etmiş gibi sunmaktadır.

Risaledeki bilgilerin tıp için son derece yararlı olduğunu vurgulamasının yanı sıra (τῶν χρησιμωτάτων εἰς τὴν τέχνην) Galenos, doğal yetilerin varlığını ve bunların bedendeki faaliyetlerini göstermek amacıyla kendi klinik deneyimine başvurmaktadır.¹⁴⁹ Örneğin, boşaltıcı (*eliminative*) yetiyi betimlerken bu gücün,

¹⁴⁸ Galenos bu okumaya Platon'un metnini değiştirerek ulaşır. Bu değişiklik hakkında bkz. Skemp (1947), 57.

¹⁴⁹ Galenos'un sindirilmiş ekmekten kan üretimini, dönüştürücü yetilere ilişkin bir kanıt sağlayan, "tıp konusundan bir örnek" olarak nitelendirdiği

hamilelik sırasında kapalı kalan rahmin ağzının açılmasını ve ölü fetüsü dışarı atmak için çalışan epigastrik kasların hareketini açıkladığını ileri sürebilmek amacıyla ölü doğum vakası örneğini kullanmaktadır.¹⁵⁰ *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'de olduğu üzere Galenos, okuyucuda kavramsal kaynakları kendisine tıbbın sağladığı izlenimini uyandırabilmek maksadıyla uygulamalarından kısa hikâyeleri (*vingette*) teorik açıklamalara entegre eder: Bedeni ele alış biçimiyle, disipline yabancı birinin erişemeyeceği bir iç görü kazanmakta ve bu iç görü ona, önceki şemaları düzeltmesinde ya da bedeni ve bedenini kendisiyle bütünleşik olduğu dünyayı anlamak için kendi şemalarını geliştirmesinde yardım etmektedir. *Doğal Yetiler Üzerine*'nin odağının beden olmasına karşın, Galenos, doğal yetiler teorisini daha geniş ölçekteki kozmosa yaymasını mazur göstermekle ilgilenmektedir. Çünkü görünüşe göre bu yetilerin birincil, evrensel nitelikler olan nemlilik, kuruluk, soğukluk ve sıcaklıktan türetilmesi, bu sıçramayı gerekçelendirmektedir.¹⁵¹ Bununla birlikte *Timaios*'un, bedenini beslenmesinden sorumlu olan şehvani ruha (70d7-e7) katılımları nedeniyle bitki ve insan arasında kurmuş olduğu benzerlik, Galenos'un *Platon'un Timaios'u Üzerine*'de insanın beslenmesine dair teorisini bitkilere uygulamasına ilave bir meşruiyet sağlamaktadır.

Wilberding, Galenos'un buğday ve mıknaş gibi cansız (*inanimate*) cisimlere çekme gücü atfetmesini, *Platon'un Timaios'u Üzerine*'nin, Platon'un bitkileri bir dereceye kadar algısal farkındalıkla ilişkilendirmesini önemsizleştirmeye çalıştığının

(*tês iatrikês hülês ... to paradeigma*-τῆς ιατρικῆς ὕλης ... τὸ παράδειγμα) *Nat. Fac.* 2.8. Krş. *Nat.Fac.* 1.2.

¹⁵⁰ *Nat.Fac.* 3.3. Galenos ölü doğumda hazır bulunurken, hastaya öncelikle bir ebe yardım eder. Doğum sırasında, aynı odada bulunmayan Galenos ile hastanın durumu hakkında görüşür. Galenos'un klinik uygulamasına başka bir referans için, bkz. *Nat.Fac.* 2.8.

¹⁵¹ Bkz. *Nat.Fac.* 1.6.

kanıtı olarak alınılmaktadır.¹⁵² *Doğal Yetiler Üzerine*, bir varlığın kendisine uygun olanı (*oikeion*-οἰκεῖον) çekebilmek için bir ruha ve dolayısıyla duyuya ihtiyaç duymadığını öne sürmektedir. Wilberding, Galenos'un bitkisel duyuma ilişkin konumunu, bitkilerin bedenlerinin, belirli fiziksel süreçler yoluyla doğal durumlarına doğru yönlendirildiğini varsayan Porfiryus'un (tah. 234-305/10 M.S.) konumuyla karşılaştırır.¹⁵³ Bu görüşe göre bu canlıların "hazı", topraktan aldıkları besinleri özümseyerek fayda elde etmelerinden ibarettir.¹⁵⁴ Galenos, şerhinde, insanların ve bitkilerin nasıl algıladığını ayırt etmek için kesinlikle büyük bir çaba harcamaktadır. Zira ikincisi, birincisiyle aynı şekilde haz ve acıyı hissedebilmesi için [gerekli olan] duyusal donanımdan -bir sinir sisteminden- yoksundur.¹⁵⁵ Bununla birlikte, Wilberding'in aksi yöndeki görüşüne de saygı duymak kaydıyla (*pace*), görünüşe göre bitkileri herhangi bir duyusal güçten soyutlamak, Galenos'un bitkilerin ayırt etme veya seçim yapma yeteneklerine dair yorumundaki vurgusunu göz ardı etmektedir. Dahası, atomizmin yaşamı şansa ve zorunluluğa indirgemesini eleştiren *Doğal Yetiler Üzerine*, determinist bir doğa anlayışını benimsemez; gayelilik (*intentionality*) çeşitli biçimlerde, doğal süreçlerin arkasındadır.¹⁵⁶

Temel anlamı "bilmek" olan gnô-γνω- kökü ile *Platon'un Timaios'u Üzerine* 3.2'deki gnôristikên-γνωριστικήν ve gnôrisei-γνωρίζει terimleri, belli ki bitkilerin kendileri için neyin yararlı ve neyin zararlı olduğuna dair doğalarından kaynaklanan (*innate*) bir bilgiye sahip olduklarına işaret etmektedir. *Doğal Yetiler Üzerine*'de Galenos, insanlardaki düşünüp-taşınmayı (*deliberation*) tanımlamak için yalnızca gnôrisei-γνωρίζει fiilini (ve türev-

¹⁵² Wilberding (2014), 257-8. Ayrıca bkz. *Nat.Fac.* 1.14, 3.15.

¹⁵³ *To Gaurus on How Embryos Are Ensouled* 4; Wilberding (2011), 35-6. Ayrıca bkz. Wilberding (2014), 265.

¹⁵⁴ Wilberding (2014), 266.

¹⁵⁵ Wilberding (2014), 262.

¹⁵⁶ Bkz. Holmes (2014, 2015).

lerini) kullanır.¹⁵⁷ Bitkilerde bir beynin (veya zihninin) olmaması, onların insanların yaptığı gibi karar vermelerini imkânsız hâle getirirken, γνω- sözcükleri, cansız cisimlerden farklı olarak, bitkilerdeki çekme gücünün (*the power of attraction*) altında daha karmaşık bir şeyin yattığına işaret etmektedir. Holmes'un iddia ettiği gibi *Doğal Yetiler Üzerine*, hayvanların kendi muhakemelerini (*judgement*) kullanmasına karşın, doğada içkin bir tür akıl olan Stoacı sempati (*sympathy*) kavramına başvurarak, cansız ve bilinçsiz cisimlerdeki çekimin amaçlılığını açıklamaktadır.¹⁵⁸ *Doğal Yetiler Üzerine*, bitkileri bilinçsiz yaşam olarak sınıflandırmaktadır; ancak *Platon'un Timaios'u Üzerine* onların hayvan oluşlarını (*animality*) vurgular. Bu nedenle görünüşe göre sempati, en azından bu metinde, onların besin türlerini temyiz edebilme güçlerini tam olarak açıklamamaktadır.¹⁵⁹ Şimdi başka bir Stoacı fikir olan *oikeiôsis*-οἰκειωσις'in, Galenos'un, bitkilerin daha yüksek hayvanların bilişsel kaynaklarına sahip olmaksızın, bilişsel [özellikleri] nasıl sergileyebileceğine dair teorisinin kavramsal çerçevesini sağlamış olabileceğini göstereceğim. Galenos, *Doğal Yetiler Üzerine*'de sempati [kavramını] kullanımında olduğu gibi, *Platon'un Timaios'u Üzerine*'de de *oikeiôsis*-οἰκειωσις kavramıyla olan ilişkisini kabul etmez. Ancak böyle olsa bile, *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* gibi diğer eserler, onun bu fikre aşına olduğunun kanıtını sunmaktadır.

Stoacılar, aklî olmayan yaratıklarda -hayvanlarda (*zôa*-ζῷα) ve çocuklarda- kendini korumaya (*self-preservation*) yönelik doğuştan gelen itkiyi (*impulse*) açıklamak için, genellikle "kendi bünyesine katma" (*appropriation*) veya "aşınalaştırma" (*famili-*

¹⁵⁷ *Nat.Fac.* 2.2, 2.4, 2.6 ve 2.8.

¹⁵⁸ Holmes (2014) sempati kavramının Stoacılar tarafından neşet etmediğini, ancak onların sempatiyi kozmostaki düzenleyici aklın bir ifadesi olarak formüleştirmelerinin, belli ki Galenos'un ondan ne anladığına ayna tuttuğunu dile getirmektedir. Stoacılığın Galenos'un doğa felsefesi üzerindeki etkisine ilişkin daha geniş bir inceleme için bkz. Gill (2010).

¹⁵⁹ Bkz. *Nat.Fac.* 1.1.

riazation) olarak çevrilen *oikeiôsis*-oikeiôsis kavramını geliştirmişlerdir.¹⁶⁰ Diogenes Laërtius'ta (tahminî M.S. üçüncü yüzyıl) sıkça alıntılanan bir pasaj, *oikeiôsis*-oikeiôsis'in hayvanlara, zararlı ve faydalı girişimler arasındaki farkın değerlendirilmesi hakkında nasıl bilgi sağladığını ana hatlarıyla belirtmektedir:

Τὴν δὲ πρῶτην ὁρμὴν φασὶ τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς· καθά φησιν ὁ Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν. οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτῷ τὸ ζῶον, οὔτε ποιήσασαν αὐτὸ μῆτε ἀλλοτριῶσαι μῆτε [οὐκ] οἰκειῶσαι. ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν, συστησαμένην αὐτὸ οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό. οὕτω γὰρ τὰ τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται.¹⁶¹

[Stoacılar], bir hayvanın ilk itkisinin (*impulse*) nesnesi olarak kendini korumaya (*self-preservation*) sahip olduğunu söyler. Zira doğa, Khrysippos'un *On Ends*'in ilk kitabında ifade ettiği üzere, en başından itibaren bu kendini koruma itkisini, kendi bünyesine katmaktadır (*appropriate*). Her hayvanın kendi bünyesine kattığı ilk şey, kendi yapısı ve bu yapıya ilişkin bilincidir. Çünkü doğanın, gerek hayvanı kendisine yabancılaştırması gerekse de onu meydana getirdikten sonra onu ne kendine yabancılaştırması ne de [bu kendi yapısına dair bilinci] onun bünyesine katması muhtemeldir... Öyleyse geriye, hayvanı oluşturunca doğanın, [hayvanın] onu [yani kendini koruma itkisini] kendi bünyesine kattığını söylemek kalıyor. Bu nedenle bir hayvan zararlı olanı reddetmekte ve uygun olanı kabul etmektedir.¹⁶²

Kendini korumaya yönelik itki, birbirine bağlı bir dizi güdüyü içerirken, *oikeiôsis*-oikeiôsis'in temel koşulu, yeni doğmuş bir hayvanın kendi yapısına ve bu yapıyı koruyan şeye yönelik örtük bir idraki olmasıdır.¹⁶³ Bu farkındalık, hayvanın sağlığına elve-

¹⁶⁰ Genel olarak bu kavram hakkında bkz. Pembroke (1971); Kerferd (1972); Inwood (1985), 182-201; Engberg-Pedersen (1990); Striker (1996); Gill (2006), 36-42; Martin (2015), 343-7.

¹⁶¹ Diogenes Laërtius, *Lives of Eminent Philosophers* 7.85: SVF 3.178.

¹⁶² Long and Sedley (1987), cilt. I, 346. Krş. Cicero, *On Ends* 3.16.

¹⁶³ Gill (2006), 38; Martin (2015), 355-60.

rişli veya “uygun” (*ta oikeia*-τὰ οἰκεῖα) şeylerin peşinden gitme ve “zararlı” (*ta [...] blaptonta*-τὰ [...] βλάπτοντα) şeyleri reddetme eğiliminin arkasında yatan sebeptir. Burada, Galenos’un Stoacı düşmanı Khrysippos’tan alıntı yapan Diogenes, hayvanın kendine yönelik idrakini (*süneidêsis*-συνειδησις), “öz-bilinç” veya “öz-farkındalık” olarak adlandırır.¹⁶⁴ *Süneidêsis*-συνειδησις terimi, yalnızca insanların dâhil olabildiği “ben-merkezli” Kartezyen bir öz-bilinç anlayışını değil, bir tür bedensel kavrayışı tasvir eder. Başka bir deyişle, Martin’in gözlemlediği üzere Stoacı öz-bilinç, “var olduğumun bilgisi değil, ne tür bir varlık olduğumun ve özellikle ne tür bir bedene sahip olduğumun ve bunun ne gibi yararlarının olduğunun anlaşılmasıdır”.¹⁶⁵

Hipokrat ve Platon’un Öğretileri Üzerine’nin beşinci kitabında Galenos, Stoacı *oikeiôsis*-οἰκειωσις doktrinini, Khrysippos’un bölünmez ruh teorisine karşı, Platon’un üç parçalı ruh düşüncesini desteklemek için yıkıcı bir şekilde kullanır.¹⁶⁶ Galenos Khrysippos’un insanların yalnızca iyi olanı (*to kalon*-τὸ καλόν) kendi bünyesine kattığını (*oikeiôsin*-οἰκειώσιν), zira yalnızca biz insanların akla sahip olduğunu dile getiren iddiasını, dikkatleri bizim doğal olarak (*oikeiôseôn fûsei*-οἰκειώσεων φύσει) hazzı kendi bünyemize katmamıza ve acıdan kaçınmamıza (*allotriôsin*-ἄλλοτρίωσιν) çekmek suretiyle reddeder.¹⁶⁷ Galenos, hazzı bu şekilde bünyeye katmanın, akıldan

¹⁶⁴ *On Ends* 3.16’da Cicero, *süneidêsis*-συνειδησις kavramını aktarmak için *sensum sui* (lafzen “kendilik duygusu” (*a sense of oneself*)) ifadesini kullanır.

¹⁶⁵ Martin (2015), 360. Krş. Stoacı öz-bilinci, bir organizmanın bedeninin bölümlerinin görelî konumlarına ilişkin farkındalığına atıfta bulunan iç-algı (*proprioception*) ile özdeşleştiren Long (1996), 258-60.

¹⁶⁶ Bkz. *PHP* 5.5.1–8: De Lacy (2005), s. 316 l. 21–s. 318 l. 19. De Lacy’nin “benzerlik duygusu” (*feeling of kinship*) olarak çevirdiği *oikeiôsis*-οἰκειωσις terimi ve ilişkili biçimleri (örneğin *oikeiusthai*-οἰκειοῦσθαι), pasajda beş kez geçmektedir (bu konu hakkında bkz. Tieleman 221 :2003). Khrysippos’un ve diğer erken dönem Stoacıların *oikeiôsis*-οἰκειωσις anlayışı hakkında, bkz. Tieleman (85–177, (1996).

¹⁶⁷ Tieleman (2003: 221) bunun, *oikeiôsis*-οἰκειωσις’in akıl sahibi olmayan ve akıl sahibi olan hayvanlarda her türlü uygun davranışı kapsadığını belirten Khrysippos’un durumunun “berbat bir aşırı basitleştirme” olduğunu yazar.

kaynaklandığı iddiasını önlemek ve onun başka bir kaynaktan, yani şehvani ruhtan geldiğini kanıtlamak amacıyla, küçük çocuklar ve hayvanlar (örneğin, bildircınlar ve timsahlar) gibi akıl sahibi olmayan yaratıklardaki hazza yönelik itkiye (çoğ. *hormas-ôpμâς*) atıfta bulunmaktadır.¹⁶⁸ *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'nin bu pasajı, şehvani ruhun, akıl sahibi olmayan hayvanları, onlara hoş gelen şeylere nasıl alıştırdığını açıklamaz.¹⁶⁹ Onun polemiksel amaçları için, ne aklın ne de bedeninin (kendi başına) hazza yönelik dürtüyle hiçbir ilgisi olmadığını saptamak yeterlidir.

Oikeiôsis-oikeiωσις'in şehvani ruhla olan bu bağlantısı, Galenos'un *Platon'un Timaios'u Üzerine*'deki bitkisel duyuma yönelik incelemesinin yolunu açmaktadır. Stoacılar, kendi bünyesine katma (*oikeiôsis*-oikeiωσις) kavramını sadece insanlara ve hayvanlara uygulamakta, zira bitkilerin bir ruha sahip olduğunu inkâr etmektedirler.¹⁷⁰ Öte yandan Galenos, bitkilerin nasıl [kendilerine] "uygun olan şeyleri" (*tas men oikeias helkein*-τὰς μὲν oikeίας ἔλκειν) çektiğini, ancak yabancı olanlara yüz çevirip, onları reddettiğini (τὰς δ' ἄλλοτρίας ἀσθσταπεικέας ἔλκειν) tasvir ederken, Platon'un bitkileri hayvan (*zôa*-ζῷα) olarak sınıflandırmasını takip eder. Doğrudan kendi bünyesine dâhil etme kavramına başvurmasa da dili, Diogenes'in Khrysispos teorisine yönelik özetine güçlü bir şekilde benzetmektedir. *Platon'un Timaios'u Üzerine* 3.2 Stoacı kendi bünyesine dâhil etme [anlayışı] ışığında yorumlandığında, bitkilerin "uygun" olanın peşinde koşmasını sağlayan ve şehvani ruhla bağlantılı olan "idrak yetisi" (*gnôristikên dūnamin*-γνωριστικὴν δύναμιν), görüşüne göre Stoacıların ruhlandırılmış (*ensouled*) hayvanlara atıfta bulunarak *sūneidêsis*-συνείδησις ("öz-farkındalık") olarak adlandır-

¹⁶⁸ Galenos, Khrysispos'un *On Ends*'de ileri sürdüğü gibi, hazzın neden bir ikincil fenomen olmanın aksine temel bir itki (*hormê-ôpμῆ*) olduğuna değinmemektedir (bkz. *SVF* 3.178)

¹⁶⁹ Tieleman (2003), 221.

¹⁷⁰ *Oikeiôsis*-oikeiωσις'in insanlara ve hayvanlara özgü olduğu görüşü için bkz. Seneca, *Epistles* 121 ve Hierocles (ikinci tah. CE'nin ilk yarısı), *Elements of Ethics* 1.34–5; Ramelli (2009), s. 5 l. 1–6.

dığı şeye tekabül etmektedir. Bu şekilde, akıl yürüten (*logical*) bir ruha ve beyine sahip olmasa da bitkiler, bir tür duyuma (*aithêseôs genos-αἰσθησεως γένος*) sahip olabilirler.

İleri sürdüğüm üzere, *Timaios*'un bitkiler ve insanlar arasında kurduğu benzerlik ilişkisi ([ki bu ilişkiye göre] her ikisi de aynı temel ruha sahip “benzer” bedenlerdir), Galenos'un, uzmanlığını bitkisel yaşamı içerecek şekilde genişletmesine imkân sağlamış gibi görünmektedir. Galenos'un insandan bitkiye sıçramasındaki itici güç, bitkisel duyum hakkındaki felsefi tartışmanın ona ve tıbbı kazandıracığı entelektüel prestijin peşine düşmesidir. [Nitekim] *Platon'un Timaios'u Üzerine*'de *Timaios*'un “tıbbî” (*iatrikôs-ιατρικῶς*) açıklamalarını şerh ederken Galenos, disiplinler bakış açısıyla kendini [tam da bu konu] hakkında yazıyor olarak yansıtır. Bu sıçrama sayesinde Galenos, tartışmasız en radikal sınıır çalışmasını, tıbbî “evrenselleştirmesini” sahneye koymaktadır. Galenos, *Doğal Yetiler Üzerine*'de kendisinin tıbbî çalışmasının ve deneyiminin teorik bir sonucu olarak tasvir ettiği doğal yetilere ilişkin açıklayıcı modelinin, kozmostaki tüm bedenler için geçerli olduğunu göstermektedir: insan, hayvan, bitki ve cansız. Doğal yetilerin makro-kozmik bağlantısına ilişkin bu iddiaya rağmen, Galenos'un bitkisel duyum -bitkilerin faydalı olanı çekmesi ve zararlı besinleri itmesi- yorumu, bu eylemlerin algıyı nasıl oluşturduğunu anlamak için başka bir çerçeveyi, Stoacı *oikeiôsis-oikeîsws* [düşüncesini] varsayar. *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* ve *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'da olduğu gibi, iddia ettiğim üzere *Platon'un Timaios'u Üzerine*'nin gündemi de felsefenin kendine yeterliğine yönelik saldırıları yoluyla bu disiplinin epistemik otorite üzerindeki tekeline, tıbbın kavramsal kaynaklarına ihtiyaç duyduğu konusunda ısrar eden bir meydan okuma [ortaya koymaktır]. Galenos, tıp ve felsefeye yönelik daha sentezleyici yaklaşımını önemsiz göstermektedir; zira onların karşılıklı bağımlılıklarını vurgulamak, bu metnin veya pasajın (3.2) amaçlarına uymamaktadır.

Galenosçu Platon, Disipliner bir Problem

Bu bölüm, Platon'un *Timaios*'unun, Galenos'un elinde felsefenin alanına yayılmak suretiyle kendi alanını genişleterek tıbbın konumunu yükseltmeyi amaçlayan disiplinler bir sınır çalışması için nasıl bir araç haline geldiğini incelemiştir. Daha önce de belirttiğim üzere, Galenos'un *Timaios*'ta "tıpla ilgili beyanlar" ifadesi, onun diyaloga dair yorum yapma hakkını gerekçelendirmekle kalmaz, aynı zamanda felsefenin metin üzerindeki münhasır otoritesini de zayıflatır. Benzer şekilde, Galenos'un *Timaios Şerhi*'nin Arapça-Latince önsözünde Platon'un bir tabip (*medicus*) olarak nitelendirilmesi, Galenos'tan kaynaklanmıyor olabilir. Ancak [önsözün] filozofun düşüncesinin tıp açısından önemine yaptığı vurgu, yine de Galenos'un, tıp eğitiminin diyalogu anlamak için yorumsal bir gereklilik olduğuna ilişkin iddiasını yansıtmaktadır. Analizim Galenos'un, kendisine tıbbın sınırlarını genişletebilme konusunda ruhsat veriyor gibi görüldüğü için, *Timaios*'taki iki temayı, yani üç parçalı (*tripartite*) ruh düşüncesini ve onun kozmosla olan benzerliği (*cosmic homology*) fikrini öne çıkardığını keşfetmiştir.

Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine ve Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır'ı ele alan bölümün ilk yarısı, Galenos'un diyalogun ruhu beyinde, kalpte ve alt karında (veya karaciğerde) konumlandırmasını, psikoloji ve etiği doktorun alanına dâhil edebilmek amacıyla kullandığını ortaya çıkarmıştır. Her iki eser de, *Timaios*'un ruh ve beden arasında karşılıklı bir ilişki olduğuna yönelik betimlemesine, ilkinin incelenmesinin ve bakımının tıbbî bilgi ve pratiği gerektirdiğini iddia edebilmek maksadıyla atıfta bulunur. *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*, klinik uygulama ve deneylerden elde edilen anatomik bilgileri, ruhun yönetici kısmının kimliği hakkındaki anlaşmazlık gibi ruh düşüncesiyle ilgili ihtilafları çözebilmenin en güvenilir yolunu sağlayan şey olarak sunar. *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*, ruhun ontolojik bağımsızlığını sorgularken, ruhun sağlığını beden sağlığına bağlamakta ve bu doğrultuda doktorları, ruh-

sal esenliğe (*well-being*) katkıda bulunabilecek failler olarak konumlandırmaktadır. Bölümün ikinci yarısı, Galenos'un *Platon'un Timaios'u Üzerine*'deki tıbbın sınırlarını insan bedeninin sınırlarının ötesine taşıma çabalarını soruşturmuştur. Kendisinin tıpla ilgili teorilerinin, bilhassa bitkilerin duyum yetilerine ve daha genel olarak da makro-kozmosa ilişkin tartışmalarla ilgili olduğunu iddia edebilmek maksadıyla Galenos'un, diyalogun insan, hayvan ve bitki yaşamını birbirine bağlayan benzerlikten (*homology*) yararlandığını gösterdim.

Timaios'ta insan bedeninin sınırları belirsizdir. Diyalogun üç parçalı ruh düşüncesi ve yukarıda zikredilen benzerlik, beden ile ruh ve insan bedeni ile kozmos arasındaki değişkenleri belirsizleştirmektedir. Bedenin ruhsal ve kozmik seviyelerdeki dolaşıklığı (*entanglement*), Galenos'un tıbbı, filozofların geleneksel olarak [hakkında] iddiada bulunduğu konuları içerecek şekilde yeniden formüle etmesine imkân sağlar. Bu kitabın sonraki bölümlerinin göstereceği üzere, Galenos'un Platon'un *Timaios*'una ilişkin yorumları, İslam düşünce dünyasına mensup düşünürler için disiplinler bir fırsat ya da sorun teşkil etmiştir. Sonraki bölümlerin odaklandığı Huneyn b. İshâk ve Ebû Bekir er-Râzî, Galenos'u (zımnen veya açık olarak) ele almış olduğu *Timaios*çu öğretilerin daha kapsamlı teorik sonuçlarını yeterince hesaba katmadığı için eleştirmekte ve Galenos'un tıbbın sınırlarını yeterince genişletmediğini iddia etmektedirler. Diğer taraftan son bölümler, İbn Sînâ ve İbn Meymûn'un ruh, beden ve kozmos arasındaki "münasip" (*proper*) sınırlar hakkındaki düğümü çözerek ve onları yeniden tesis ederek felsefenin epistemik otoritesini güçlendirme girişimlerine odaklanmaktadır. Her iki yazar da iyileştirme projelerinin bir parçası olarak, Galenos'un *Timaios*'tan hareket eden teorilerine saldırmaktadır.

Orta Çağ İslam düşünce dünyasında tıbbi felsefeden ayırmanın çok daha zor olduğunu akılda tutmakta fayda vardır; zira İslam dünyasından birçok yazar, kendi Platon'unu Galenos

aracılığıyla okumuştur. Giriş bölümünde, Galenos'un Platoncu özetlerinin ilk dört kitabının Arap okuyuculara *Timaios*, *Devlet* ve *Yasalar* hakkında, *Aristoteles'in Teolojisi* gibi diğer mevcut kaynaklara göre daha kapsamlı bir genel bakış sunduğunu ileri sürmüştüm.¹⁷¹ Bir yandan Galenos'un *Timaios*'a yönelik tıbbî okumasının, kendisine ve bir doktor olarak kendi yaşamına epistemik otorite bahşetmek gibi kendi kendine hizmet eden bir amacı olduğunu iddia ediyorum. [Diğer yandan] onun yorumunun Platon'un Orta Çağ'da İslam düşüncesi dünyasındaki algılanışını şekillendirmede biçimlendirici bir role sahip [olduğunu da gördüm]. Galenos'un *Timaios Şerhi*'nin Arapça-Latince önsözünün "Hekim Platon"u (*Plato medicus*), Galenos'un Platoncu otoriteyi yeniden tesis etmesinin bir mirasıdır. Platon'un görüşlerinin Galenos'unkilerle sonradan birleştirilmesi, sonraki bölümlerde döneceğim bir başka noktadır.

Bu bölüme bir son olarak, Galenos'un *Timaios* hakkındaki sınırlı çalışmasının disipliner bilgi ve otoritenin yeniden şekillenmesini nasıl tetiklediğini özetleyen Birûnî'nin *Kitâb tahkîk ma li'l-hind min mekûle makhûle fi'l-'akl ev merdûle*'den (*The Book Confirming What Pertains to India, Whether Rational or Despicable*) bir örnekle kapatmak istiyorum. Derleme, *Platon'un Timaios'u Üzerine* 3.2'deki bitkilerin "kendilerine faydalı/uygun (*mülâ'im*) ve zararlı/uygun olmayan (*muhaliif*) arasında ayırım yapan (*el-kuvve el-mümeyyeze*) bir yetiye sahip oldukları fikrini Galenos'tan herhangi bir alıntı yapmaksızın Platon'a atfetmektedir.¹⁷² Birûnî'nin metni, Platon'u, beslenme (*nutrition*) ve Stoacı öz-farkındalığı ilişkilendiren Galenosçu bir teoriyle ilişkilendirerek, Galenos'un *Platon'un Timaios'u Üzerine* gibi Timaiosçu eserlerinde görülen felsefî ve tıbbî [olanın birbirine] yığılmasını daha da vurgulu hâle getirmektedir.

¹⁷¹ Bkz. Giriş (s. 54-55.)

¹⁷² Bkz. Sachau (1887), s. 21 11. 18-19. Bitkilerin yaşamına ilişkin diğer Arapça tartışmalar üzerindeki muhtemel Galenos etkisi hakkında bkz. Das (2017a).

Aynı şekilde, [Bîrûnî'nin metninin] Galenosçu ve Platoncu olanı birbirlerine katması, Orta Çağ İslam düşünce dünyasında dahi Galenos'un nasıl Platon yoluyla konuşmaya devam ettiğini göstermektedir. [Galenos'un Platon'a söylediği şey ise yine], tıp ve felsefenin ayrılığını reddetmek yoluyla, kozmosun onun uzmanlığıyla sarmalanacağı bir yaklaşım tarzıdır.

2. BÖLÜM

GÖKLERDEN BEDENE: HUNEYN'İN GÖZ BİLİMİ

Birçok Orta Çağ ve modern dönem bilgini için Huneyn b. İshâk (ö. 260/873 veya 264/877), Yunanca-Arapça tercüme hareketinin zirvesini temsil eder.¹ Irak'ın Güney-merkezindeki Hîra'dan gelen ve Arap bir Hristiyan olan Huneyn, Arapça ve Süryanice'yi akıcı bir şekilde konuşuyordu ve Yunanca'yı muhtemelen ilk olarak dini ayin dili olarak öğrenmişti.² Müneccim Alî b. Yahyâ'ya

¹ Gutas (1998: 142–50), modern bilim adamlarının Yunanca-Arapça tercüme hareketini üç aşamaya ayırma eğiliminde olduklarını ileri sürmektedir: tercümenin lafzî [olduğu] erken bir aşaması; Huneyn ve çevresinin daha rafine [hâle gelmiş] ara aşaması; ve Bağdat Meşşâî okulunun önceki tercümeleri gözden geçirip tashih ettiği sonraki aşaması. Gutas'ın savunduğu üzere bu sınıflandırma, Halîl b. Aybak es-Safadî'nin (ö. 764/1363) örneğin İbnü'l-Bitrîk'in (c. 200/815) *ad verbum* (kelimesi kelimesine tercüme –ç.n.) yaklaşımından, Huneyn'in *ad sensum* (anlam merkezli tercüme –ç.n.) yöntemine, tercüme tarzlarının gelişimine ilişkin –artık temelsiz kabul edilen– açıklamasına kadar gitmektedir.

Gutas (1998), 136. Krş. Huneyn'in Bağdat'ta Yûhannâ Mâsaveyh'ten (ö. 243/857) tıp eğitimi almaya yönelik girişimi başarısız olduktan sonra

(d. 200–1/815-16) yazdığı ünlü *Risâle*'si (*Epistle*), kariyerinin önemli bir bölümünü Bağdat'taki Abbâsî sarayında, Hıristiyan ve Müslüman hâimleri için, yüzden fazla Galenosçu kitabın (*title*) Süryanice ve Arapçaya tercümesi üzerine çalışarak ya da [söz konusu tercümelere] danışmanlık yaparak harcadığını dile getirir.³ Filolojik bir hassasiyetle ve okunabilirlik göz önünde bulundurularak üretilen bu Galenosçu tercümeler, Huneyn'in yaşamı sırasında ona azımsanmayacak meblağlarda para sağlamıştır.⁴ Üstelik Huneyn'in ölümü sonrasında [bu tercümeler] -bu kitapta tartışılanlar da dâhil olmak üzere- daha sonraki Orta Çağ İslam düşünce dünyasına mensup yazarlarının, Galenos'un [eserlerinin] daha az kısaltılmış bir biçimini okuyabilmeleri için birincil araçlardan biri olmuştur. Huneyn en çok Galenos tercümeleriyle bilinmesine rağmen, İbnü'n-Nedîm gibi bibliyograflar onun Platon, Aristoteles ve Egineli Paul gibi diğer tıp yazarların eserlerini de Arapçaya tercüme ettiğini yazmaktadır.⁵

Konstantinopolis'te Yunanca öğrenimi gördüğünü yazan İbni Ebî Usaybi'a (590–669/1194–1270). Bkz. '*Uyûn el-enbâ' fî tabakât el-etibbâ'* (*The Best Accounts of the Classes of Physicians*): Ridâ (1965), s. 257 1. 19–s. 258 1. 25. Huneyn'in tıp kariyeri için bkz. aşağıda (s.s. 130–131.)

³ Huneyn'in *Risâle*'sinin Arapça metni için, bkz. Bergsträsser (1925) ve Bergsträsser'in düzeltmeleri için (1932). Lamoreaux (2016), Huneyn'in mektubunu muhafaza eden iki İstanbul el yazmasını (Ayasofya 3631 ve 3590) yeniden inceledikten sonra *Risâle*'nin yeni bir edisyonunu yayınlamıştır. Onun edisyonu Bergsträsser'in baskısını geliştirmekte ve Arapça metnin ilk İngilizce tercümesini temin etmektedir. Huneyn'in hâimleri hakkında bkz. Micheau (1997).

⁴ Bkz. Huneyn ve iş ortaklarının daha okuyucu dostu tercümeler üretmek için kaynak metinleri nasıl uyarladıklarını tartışan Overwien (2012) ve Cooper (2016). Huneyn ve çevresinin aldığı ücretler hakkında bkz. Gutas (1998), 139.

⁵ Flügel (1871), cilt. I, 245–52, 293. Görünüşe göre Huneyn'in oğlu İshâk b. Huneyn, çevrede üretilen Aristoteles'in Arapça tercümelerinin çoğundan sorumludur: bkz. Peters (1968). Aristoteles'in *On the Heavens* ve *Meteoroloji* adlı eserlerinin özetleri Huneyn'e atfedilir; sırasıyla bkz. Gutman

Giriş bölümünde açıkladığım üzere, öyle görünüyor ki Platon'un diyaloglarının hiçbirisi Orta Çağ'da Arapçaya tercüme edilmemiştir.⁶ Arnzen, İbnü'n-Nedîm ve diğer bibliyografların Huneyn'e atfettiği Platoncu "tercümelerin", muhtemelen diyalogların Orta Platoncu ve Yeni Platoncu şerhlerinin Arapça versiyonlarına atıfta bulunduğunu ileri sürmüştür.⁷ Huneyn, *Timaios*'u ve diğer diyalogları Arapçaya tercüme eden kişi olarak bilinmese de, halkasının Galenos tercümeleri, Arapça [bilen] okuyucular için belirli bir tür Platonculuğu erişilebilir kılmıştır. Huneyn'in günümüze ulaşan yazılarında orijinal *Timaios*'u okuduğuna dair bir kanıt bulunmamakla birlikte, Galenos, Aristoteles ve hatta Proklos gibi kaynaklardan derlediği bilgilerle olsun ya da olmasın, Galenos'un *Platon'un Timaios'u Üzerine*'nin başındaki bir eksikliği gidermeye yetecek kadar diyalog hakkında bilgiye sahip olduğu görülür.⁸ Bu bölüm, Huneyn'in, beden ve kozmos üzerinde epistemik otorite iddiasında olan "genel" (*generalist*) tıp ve felsefeye rakip olabilecek seçkin bir göz bilimi yaratmak amacıyla, Galenos'un *Timaios* şerhlerinin kendi halkası tarafından yapılan Arapça tercümelerini nasıl kullandığını incelemektedir.

(2003), xv–xvii ve Lettinck (1999). Huneyn'in Egineli Paul'un *Pragmateia* adlı eserinin tercümesi için bkz. Pormann (2004).

Bkz. Giriş, s.s. 54–55.

⁷ Arnzen (2012).

⁸ Huneyn'in, Galenos'un *Timaios* şerhine yazmış olduğu giriş günümüze ulaşmamıştır. Onun *Risâle*'sinden, Huneyn'in Galenos'un şerhinin eksik bir Yunanca elyazmasını edindiğini ve onun "[birinci kitabın] başında eksik olanı tamamladığını" (*temmemtü nuksânen fî evvelihî*) öğreniyoruz (Bergsträsser 1925: s. 50 ll. 3-7). =Lamoreaux 2016: s. 125 l. 6). Bkz. Huneyn'in nasıl Galenos'un *Alışkanlıklar Üzerine* (*Peri Ethôn-Περὶ ἐθῶν-On Habits*) adlı incelemesindeki Platoncu materyali aydınlatmak için Proklos'un *Timaios* hakkındaki şerhinin bir bölümünü (89e3-90c7) bir hâmi için tercüme ettiğini tartışan Arnzen (2013).

Huneyn çok çeşitli konular hakkında yazmıştır ama asıl ilgi alanı tıptır.⁹ Mütercimlik görevine ek olarak Huneyn, Bağdat'ta doktor Yûhannâ b. Mâsaveyh nezaretinde resmi olarak eğitimini aldığı ve ilk olarak eczacı babasından öğrenmiş olabileceği tıpla uğraşmıştır.¹⁰ Otobiyografisi olduğu iddia edilen bir metinde, birinci tekil şahıs anlatıcı olarak temsil edilen Huneyn, Abbâsî sarayındaki doktor meslektaşlarının beğenisini kazanmak için gösterdiği çabalardan yakınmaktadır.¹¹ Bu doktorlar, onu kendi saflarına katmayı reddetmelerini haklı çıkarmak adına, Huneyn'in bir "tüccar" (*sâni'*) mesleği olması açısından küçümsedikleri mütercimlik kariyerine atıfta bulunurlar. Bir demircinin bir şövalyeye kılıcını temin etmesi gibi, Huneyn'in görevi de onlara zanaatlarını geliştirmeleri için gerekli aletleri -tercümeleri- temin etmektir.¹² Hikâyenin doğruluğundan bağımsız olarak, [bu anlatının] Huneyn'in bir tıp otoritesi olarak güvenilirliğini tesis etme mücadelesi hakkında verdiği malumat, [Huneyn'i] Galenos'tan ve profesyonel kimliklerini doktor olarak kabul eden bu kitap-taki diğer yazarlardan ayırır. Huneyn, bilhassa, göz bilimine olan katkılarından dolayı ünlenmiştir. [Fakat Galenos, Huneyn'in ün kazandığı bu göz bilimini tam da] Roma ve diğer metropollerdeki çağdaşı olan doktorlar arasında rahatsız edici bir temayül olarak gördüğü şeyi meşrulaştırmakla suçlar. İleride tartışacağım üzere Galenos, disiplinin birliğini parçalaması ve sonuç olarak da hastaların sağlığını tehlikeye atması nedeniyle, tıbbın aralarında

⁹ Huneyn'in eserlerinin bir listesi için bkz. İbn Ebî Usaybî'a: Rızâ (1965), s. 270, l. 29-s. 274, l. 10.

¹⁰ Huneyn'in tıp eğitimi hakkında bkz. İbn el-Kiftî, *Târihül-hükemâ'* (*History of Learned Men*): Lippert (1903), s. 174 l. 6-s. 175 l. 16.

¹¹ Bu metin İbn Ebî Usaybî'a'da muhafaza edilmiştir: bkz. Rızâ (1965), s. 264 l. 16-s. 270 l. 28=Cooperson (2001), 109-14. Strohmaier (1965), Huneyn'in öğrencilerinden birinin bu "otobiyografiyi", Huneyn'i kendisinden dolayı işkence gördüğü ve hapse atıldığı put kırıcılık suçlamalarına karşı savunmak için yazdığını iddia etmektedir. Huneyn'in ikon düşmanlığı hakkında bkz. Cooperson (1997).

¹² Rızâ (1965), s. 265 ll. 17-14.

en köklüsü göz bilimi olan, bağımsız alt-alanlar halinde uzmanlaşmasına saldırmaktadır.

Bu bölüm, Huneyn'in "göz hastalıkları sanatı" (*sinnâ-tü'l-kuhl*) konusundaki uzmanlığıyla ilgili olarak, ölümünden sonra ona ün kazandıran *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fi'l- 'ayn* (*Ten Treatises on the Eye*) adlı eserine dikkat çekmektedir.¹³ Otuz yılı aşkın bir süre içinde oluşturulan on risale, oküler anatomi ve fizyolojiyi (1-3. risaleler), hastalıkları (4-6.risaleler) ve ilaçları (7-10. risaleler) kapsamaktadır.¹⁴ Analizim, Huneyn'in *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fi'l- 'ayn*'ın birinci ve üçüncü risalelerindeki sınır çalışmasına odaklanıyor. Huneyn burada, Galenos'un sınırlayıcı göz bilimi anlayışına karşı, görme (*vision*) konusunu inceleme hakkını elde edebilmek için felsefe ve "genel" tıpla rekabet edebilecek teorik kapasiteye sahip alternatif tesis etmektedir. Galenos'un, Platon'un *Timaios* 45b2-46a2'deki görme süreciyle ilgili betimlemesinin bir savunusu olarak çerçevelediği *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'nin yedinci kitabına Huneyn'in yaptığı başvurunun, onun uzmanlık alanına görme konusunu dâhil etmesini gerekçelendirebilmesi için oldukça önemli bir bağlantı kurmasına imkân sağladığını iddia ediyorum. Huneyn, Galenos'un diyalogun gözler ve beyin arasında kurduğu bağlantıya ilişkin şerhini,

¹³ Bkz. İbnü'l-Kiftî: Lippert (1903), s. 171 l. 4. Kendisinin *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fi'l- 'ayn* edisyonunun girişinde Meyerhof (1928: xlix-llii), metnin nihai redaksiyonunun Huneyn'den mi yoksa Hubeyş'ten mi geldiği konusundaki belirsizliği ifade eder. Huneyn'e eserin yazarı olarak atıf yaparken, sonraki araştırmacıları (örneğin, Eastwood 1982; Pormann 2004: 115; Savage-Smith 2007:151) takip ediyorum. Huneyn göz bilimine ilişkin olarak ayrıca, *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fi'l- 'ayn*'ın ilk altı kitabından alınan alıntılardan oluşan *Kitâbü'l-Mesâ'il fi'l- 'ayn* (*Questions Concerning the Eye*) adlı başka bir risale (*quaestiones "sorular"* formatında) yazmıştır. Bu çalışmanın Fransızca çevirisi için bkz. Sbath ve Meyerhof (1938) (Sezgin 1986: 745–897).

¹⁴ Onuncu risalenin başında Huneyn, yeğeni ve tercüman arkadaşı Hubeyş için bütün risaleleri bir ciltte topladığını anlatır. Bakınız Meyerhof (1928), s. 192 l. 4-10 [Arapça], s. 125 [İngilizce].

göz biliminin yetki alanını duyumla ilgili araştırmaları kapsayacak şekilde genişletmesine örtük bir destek şeklinde okur.

Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fî'l- 'ayn'in, Galenos'un doktorların uzmanlaşmasına yönelik yaptığı eleştiriye açıkça yanıt vermediğini vurgulamak istiyorum. Bununla birlikte bu bölümün ikinci kısmı, Huneyn'in, Galenosçu kaynak materyali gözden geçirmesi yoluyla, gözü kozmik bir organ olması bakımından ayrıcalıklı kılarak, göz bilimine prestij kazandırma girişimlerini ön plana çıkarmaktadır. Eastwood'un *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fî'l- 'ayn*'a yönelik okumasına dayanarak, Huneyn'in, makro-kozmosun düzenini yansıtan bir oküler anatomi geliştirebilmek maksadıyla Galenos'un *Timaios*'tan ilham alan *Organların Faydaları Üzerine* eserindeki, bedenin tasarımıyla ilişkin teleolojik anlayışını kullandığını ileri sürüyorum.¹⁵ Ayrıca Huneyn, Galenos'un *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine 7*'de *Timaios*'un duyuları dört elementle ilişkilendirmesine yönelik tasvirini, aynı amaç için [yani] gözün kozmosla olan özel yakınlığını vurgulama amacı için seferber ediyor görünür. Bedenin işleyişini aydınlatmak için makro-kozmetik ilkelerin kullanıldığı Platon'un *Timaios*'una benzer şekilde Huneyn, gözün incelenmesi için "genelden özele ya da yukarıdan aşağıya" (*top-down*) açıklama yaklaşımını uygulamaktadır. Bunu yaparken, felsefede giriş düzeyindeki eğitimden yoksun pratisyenler için, uzmanlaşmanın anlaşılabilir olduğunu öne sürmektedir. Bir göz doktorunun eğitiminin bu şekilde uzatılmasının (*protraction*) iki olası amaca hizmet edebileceğini düşünüyorum: (1) göz bilimi incelemesini, seçkin olmayan pratisyenlerin imkânlarının ötesine koyarak, onun yalnızca entelektüel değil aynı zaman sosyo-kültürel konumunu da yükseltmek ve (2) felsefenin, uzmanlık bilgisinin kazanılmasına yardımcı olduğu yeni bir epistemolojik hiyerarşi kurmak. Bu bölüm Huneyn'in, Galenos'un *Organların Faydaları Üzerine* ve *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* adlı eserlerinin Timaiosçu yönleriyle

¹⁵ Eastwood (1982).

olan iştigaline [değinmekte] ve onun bu iştigal yoluyla yeniden yapılandırabildiğini iddia etmektedir. [Diğer bir ifadeyle Huneyn] göz bilimini, fiziksel gerçekliği araştıranlara hem bedene hem de kozmosa en iyi şekilde erişebilecekleri noktayı sağlayabilecek seçkin bir bilgi alanı olarak yeniden tesis etmiştir.

Platon'un *Timaios*'unda Teleoloji, Anatomi ve Görme

Galenos ve Huneyn'in göz ve işleviyle ilgili açıklamalarına giriş yapmak amacıyla bu bölümde Platon'un *Timaios*'taki görme teorisine değiniyorum. Diyaloğun karmaşık görme kavrayışının kapsamlı bir özetini sunmuyorum; fakat bunun yerine onun, bu bölümün ikinci yarısında argümanımın merkezinde de yer alan özelliklerinden bahsediyorum. *Timaios*, Demiurgos'un ve daha küçük tanrıların her şeyi bir amaç doğrultusunda oluşturduğunu göstermek için, diyaloğun aklın işlerine (29d7-47e2) yönelik tasvirinin bir parçasını oluşturan 45b2-46a2'deki görme sürecine atıfta bulunur.¹⁶ Yaratılan ilk organ olan gözler, insanların gezegenleri veya "aklın göklerdeki yörüngelerini" (*en uranô tu nu* [...] *periodus-êv oupavô tou vou* [...] *περίόδου*) gözlemleyebilmeleri ve kendi ruhlarının dönüşlerini onlarla uyumlu hâle getirebilmeleri için vardır.¹⁷ *Timaios*, gözleri bedenin ilk organları ve felsefi araştırmanın araçları olarak sunmak suretiyle onların önemini vurgulamaktadır. İleride göstereceğim üzere, Huneyn görmenin felsefi

¹⁶ Bkz. *Timaios* 44c3-d2. Johansen'in (2004: 108) gözlemlediği üzere, bedenin her bir parçasının amacı, o parçanın insanlar için ürettiği temel iyiliktir (*principal good*).

¹⁷ *Timaios* 47b6-c4. Bu düzenli hareket, Dünya Ruhu'nun rasyonel düşünceye yol açan "aynının çemberi"nin (*circle of the same*) dönüşünü yansıtır (37c1-3). Böylece, ruhunu gezegenlerin hareketleriyle aynı hizaya getirerek insan, kesin bilgiye ulaşabilir. Baltussen (2000: 105), *Timaios*'un 45b2-46a2'deki görmeye dair açıklamasını fizyolojik olmaktan çok teleolojik olarak tanımlar.

faydalarından bahsederken, gözlerin önceliğini vurgular; [ancak söz konusu bu öncelik] zamansal açıdan değildir.

Timaios'un görme kuramı, Galenos ve Huneyn'in açıklamalarının da altında yatan iki fizyolojik ilkeyle çalışıyor gibi görünür: O, (1) görmenin ateş içerdiğini ve (2) “benzerin benzeri çekmesi” nedeniyle [gözden çıkan] akımının (*visual stream*) gün ışığı ile birleştiğini varsaymaktadır. [Şu halde] diyalog görmenin, gözlerden ve dış nesnelerin renklerinden çıkan iki ateş akımının birleşmesinden kaynaklandığını dile getirmektedir:

τῶν δὲ ὀργάνων πρῶτον μὲν φωσφόρα συνετεκτίναντο ὁμματα, τοῖα δὲ ἐνδύσαντες αἰτία. τοῦ πυρὸς ὅσον τὸ μὲν καίειν οὐκ ἔσχε, τὸ δὲ παρέχειν φῶς ἡμερον, οἰκεῖον ἐκάστης ἡμέρας, σῶμα ἐμηχανήσαντο γίγνεσθαι. τὸ γὰρ ἐντὸς ἡμῶν ἀδελφὸν ὃν τούτου πῦρ εἰλικρινές ἐποίησαν διὰ τῶν ὁμμάτων ρεῖν λείον καὶ πυκνὸν ὅλον μὲν, μάλιστα δὲ τὸ μέσον συμπλήσαντες τῶν ὁμμάτων, ὥστε τὸ μὲν ἄλλο ὅσον παχύτερον στέγειν πᾶν, τὸ τοιοῦτον δὲ μόνον αὐτὸ καθαρὸν διηθεῖν. ὅταν οὖν μεθημερινὸν ἢ φῶς περὶ τὸ τῆς ὀψεως ρεῦμα, τότε ἐκπίπτον ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, συμπαγὲς γενόμενον, ἐν σῶμα οἰκειωθὲν συνέστη κατὰ τὴν τῶν ὁμμάτων εὐθυωρίαν, ὅπῃ περ ἂν ἀντερείδῃ τὸ προσπίπτον ἐνδοθεν πρὸς ὃ τῶν ἔξω συνέπεσεν. ὁμοιοπαθὲς δὴ δι' ὁμοιότητα πᾶν γενόμενον, ὅτου τε ἂν αὐτὸ ποτε ἐφάπτηται καὶ ὃ ἂν ἄλλο ἐκείνου, τούτων τὰς κινήσεις διαδιδόν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς αἰσθησιν παρέσχετο ταύτην ἢ δὴ ὁρᾶν φαμεν.¹⁸

[Tanrılar] ışığı iletmek için ilk olarak gözleri şekillendirmiştir ve şu sebeple onları [kafaya] tutturmuşlardır: Onlar şöyle düşündü: yanmazken dahi hafif (*gentle*) bir ışık sağlayan böylesi bir ateşin, her bir günde munasip bir cisim haline gelmesi gerekir. Çünkü içimizdeki saf ateş, bu ateşe yakın şekilde, [Tanrılar tarafından] gözler aracılığıyla akıtılmıştır. Böylelikle onlar, diğer tüm iri taneli (*coarser stuff*) maddeleri dışarıda tutması ve diğer tür ateşin kendi başına geçebilmesine izin vermesi için, gözleri -bütün olarak [gözü] ama özellikle ortasını [yani gözbebeğini]– sıkı dokulu, pürüzsüz ve yoğun yapmışlardır. Şimdi artık her ne zaman gün ışığı, gözden çıkan akımı kuşatsa, benzer benzerle temas etmekte ve onunla birleşerek gözlerin yönüne göre tek bir

¹⁸ *Timaios* 45b2–d3.

homojen gövde oluşturmaktadır. Bu, dahili ateş bağlı olduğu harici bir nesneyi etkilediğinde ve ona baskı yaptığında olur. Ve bu ateş kütlesi baştan sona tek biçimli hâle geldiğinden ve böylelikle tek biçimli bir şekilde etkilendiğinden, temas ettiği ve yanı sıra onunla temas eden her şeyin hareketlerini ruha ulaşana kadar bütün bir beden aracılığıyla iletir. Bu, bizim “görme” (*seeing*) dediğimiz duyumu doğurmaktadır.¹⁹

Üç tür ateş görme sürecine katkıda bulunmaktadır: gün ışığı, gözlerdeki ateş ve görünür nesnelerden kaynaklanan parlaklık.²⁰ *Timaios*, görmeyi üç aşamaya böler; ilki sırasında gözlerden yansımayan bir ateş çıkmaktadır. Daha sonra, bu göze ait (*ocular*) ateş gün ışığıyla birleşerek görüş hattı boyunca uzanan ve görünür nesnelerle, daha doğrusu yaydıkları parlaklıklarla buluşan bir cisim haline gelir. Gözden çıkan akım bir nesneyle temas ettiğinde, bu buluşma, akım aracılığıyla gözlere ve nihayetinde kafada konumlanan aklî ruha yeniden iletilen bir hareket üretir.

Yukarıdaki pasaja göre, daha küçük tanrılar, dahili ateş için bir çıkış noktası oluşturmak ve aynı zamanda parçacıkları ateşten daha büyük olan hava, su ve toprağın onlara girmesini önlemek amacıyla gözleri, ince gözenekli hâle getirmişlerdir.²¹ Gözün yapısıyla ilgili bu ifadeler, *Timaios*'un bu organın anatomisine yönelik [açıklamasını] oluşturmaktadır. Kısıtlığına rağmen, sonra gelen antik dönem ve Orta Çağ yazarları (hatta Platon teorisinin eleştirmenleri), tasarımı işlevle ilişkilendiren bu “anatomi”nin, teleolojik eğilimini benimsemişlerdir. *Timaios*'tan alınan bu pasajda hem Galenos hem de Huneyn, beyin merkezci yaklaşımları için destek bulurlar. Zira [bu pasaj], gözler ile kafa, [yani] aklî

¹⁹ Cornford'un (1937: 152–3) tercümesi ışığında, küçük değişikliklerle Zeyl'in (2000: 33) tercümesini takip ettim.

²⁰ Yukarıda alıntılanan pasajda *Timaios*, dış nesnelerden akan parlaklıklardan açıkça bahsetmez. *Timaios* 67c4–68d72'de bu parlaklıkların parçacıklarının boyutunun, optik akışı nasıl daralttığını ve genişlettiğini, böylelikle farklı renk duyumları ürettiğini açıklamaktadır.

²¹ Dört elementin boyutları için bkz. *Timaios* 56a3–5.

ruhun “kabı” (*kütos-kútos*, 45a7), arasındaki özel bir ilişkiyi tanımlıyor gibidir. Özellikle, tanrıların, beynin duyuşal rolünün kanıtı olarak, aralarındaki iletişime imkân sağlamak için gözleri aklî ruhla aynı yere [yani kafaya ç.n.] yerleştirdiğine yönelik iddiasından yararlanmaktadırlar.²²

Herkesçe bilindiği üzere Aristoteles, gözlerin görsel nesnelerden seylan/akıntılar (*effluences*) aldığını belirten *Ruh Üzerine* 2.7 (418a27–419a25) ve *Duyum ve Duyulurlar Üzerine* (*De Sensu et Sensibilibus*) 2–3 (437a19–440b26)’da kendi içe dönük (*intromissive*) [görme] teorisini²³ geliştirirken, Platon’un görme doktrinine saldırır.²⁴ Galenos *Hipokrat ve Platon’un Öğretileri Üzerine* 7’de görmeye dair kendi teorisini, Platoncu kuramın bir savunusu olarak formüle ettiği için, yüzleşmek zorunda olduğu Aristotelesçi eleştirilerin bir özetini vermeye değer. Aristoteles, *Timaios*’un teorisini çürütebilmek amacıyla görmenin ateş içerdiği ve benzerin benzeri çektiği iddialarının doğru olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Aristoteles, *Duyum ve Duyulurlar Üzerine*’de, ateşin görmeye dâhil olduğuna karşı bir kanıt olarak, gözlerimizin geceleri bir fener gibi işlemediği gerçeğini zikreder.²⁵ Ayrıca, Platon’un görüşüne karşıt başka bir kanıt olarak, kendisinin hayvan incelemelerinden edinmiş olduğu, gözlerden

²² Ayrıca bkz. 45a7-b2.

²³ Bizim “içe dönük görme teorisi” olarak çevirdiğimiz “intromission theory” görsel algının, nesnenin temsilcisi olan bir şeyin göze girmesi yoluyla gerçekleştiğini ifade eder; yine metin içinde, “dışa dönük görme teorisi” olarak karşıladığımız “extramission theory” ise görsel idrakin, gözler tarafından dışarıya doğru yayılan ışık akımı sayesinde gerçekleştiğini ifade eder (ç.n.).

²⁴ Aristoteles’in görmeye ilişkin kuramının ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Johansen (1997), 23-147.

²⁵ *Duyum ve Duyulurlar Üzerine* 437b12–25. Bu pasajda Aristoteles daha geniş olarak, ışığın ateş olamayacağını, zira yağmurun ve soğukun onu söndürmediğini, halbuki bu koşulların alevleri ve diğer ateş içerikli cisimleri söndürdüğünü ileri sürmektedir.

çürüdüklerinde ateş değil su sızdığına dair gözlemine başvurur.²⁶ Diyaloğun benzeri benzerle ya da ateşi ateşle idrak ettiğimize ilişkin hipotezine gelecek olursak, Aristoteles *Ruh Üzerine* 417a3-92'de bu fikri şu soruyu gündeme getirerek reddetmektedir: Şayet benzerin benzeri etkilemesi yoluyla idrak ediyorsak, göz gibi bir duyu organını, kendisini idrak etmekten alıkoyan nedir? Zira kendi iç ateşi kendi kendine etki edebilmektedir.²⁷ Aristoteles, *Timaios*'a göre yalnızca görmeden sorumlu olmakla kalmayıp, aynı zamanda Zorunluluğun (*Necessity*) yönetici güç olduğu kozmosun doğuşundan önce, elementlerin "izlerini" (*ikhñê-ἵχνη*) bir araya getiren temel çekim (*attraction*) ilkesini de reddeder.²⁸

Gözlerin önemi, *Timaios*'un onları Akıl (*Demiurge*) ve Zorunluluğun ortak çalışmasının paradigmatik ürünleri olarak tasvir etmesiyle bağlantılı görünmektedir. Gözün anatomisi, Demiurgos'un ve daha küçük tanrıların yaratımındaki gayeliliğin bir sembolüdür ve görme mekaniği, kozmos öncesi (*pre-cosmic*) dünyayı şekillendiren aynı ilkel ilke üzerinde de işlemektedir. Öte yandan, görmenin ruhsal hareketleri düzenleme kapasitesi, onun -ve buna bağlı olarak gözlerin- üstün bir konumda olmasını açıklayamaz; zira işitme aynı etkiyi ruha konuşma ve müzikal harmoni ileterek sağlamaktadır.²⁹ Görünüşe göre *Timaios* gözleri, onların yapısını ve işlevlerini incelemenin makro kozmosta iş başında olan farklı güçler hakkında fikir vermesi bakımından, mik-

²⁶ *Duyum ve Duyulurlar Üzerine* 438a18-19.

²⁷ Ayrıca bkz. *Oluş ve Bozuluş* 323b21-3. Johansen (1997: 71-3) ve Kalderon (2015: 152-3), Aristoteles'in "benzeri-benzerle" ilkesine yönelik eleştirisinin hedefinin Empedokles olduğunu belirtir. Bununla birlikte, görünüşe göre Aristoteles, Empedokles ve *Timaios*'un görmeye dair aynı doktrini geliştirdiklerini düşünmektedir (Johansen 1997: 54, 61, 86). Bu anlamda Platon da ikinci bir hedef olabilir. Galenos'un Empedokles'in benzeri-benzerle ilkesini *Timaios*'un görme teorisiyle ilişkilendirmesi için bkz. aşağıda (s.s. 96-7).

²⁸ *Timaios* 52d4-53c3. Bkz. Johansen (2004), 111-12.

²⁹ İşitmenin ruhun yönetimine olan katkısı hakkında bkz. 47c4-e2.

ro-kozmos olarak nitelendirmektedir. Diyalog, tanrıların gözle-
rin konumlandığı yer olan kafayı, deveran halinde olan Dünya
Ruhu'nun şeklini taklit ederek tasarladıklarını zikrederek bu koz-
mik analogiyi vurgulamaktadır.³⁰ Aşağıda, hem Galenos'un hem
de Huneyn'in, *Timaios*'un göz ve makro-kozmos arasında kurdu-
ğu bağlantıyı kendi alanlarının epistemik erişimini genişletmek
için nasıl kullandığını inceleyeceğim. [Fakat] şimdi, Galenos'un
tıbbın bu organ üzerindeki hâkimiyetini yeniden tesis etmeye yö-
nelik çabasına dönüyorum.

Parçalanmış Bir Bilgi Olarak Göz Bilimi

Aşağıda açıklığa kavuşacağı üzere, Galenos, göze benzersiz bir
önem atfederken Platon'un *Timaios*'unu takip etmektedir. An-
cak, gözün özelleştirilmiş bir pratiğin nesnesi olmasına şiddetle
karşı çıkmaktadır. Halihazırda bu tartışmanın amacı, Galenos'un
göz biliminin ayrı bir alt alan olarak ele alınmasına yönelik itira-
zının, nasıl tıptaki uzmanlaşmanın tıbbın birliğini tehdit ettiği-
ne dair inancından kaynaklandığını ortaya çıkarmaktır. Galenos
tıbbî uzmanlaşmaya yönelik polemğinde, erken imparatorluk
döneminde tıp hakkında yazan Cornelius Celsus (M.S. 1. yüzyıl)
ve geç Hellenistik dönemde cerrahinin profesyonelleşmesini ve
bunun sonucu olarak bağımsız pratisyen alt-gruplarının oluşma-
sını eleştiren Scribonius Largus (M.S. 1. yüzyıl) [gibi yazarların]
halefidir.³¹ Bu dönemde belirginleşen tıbbî uzmanlıklardan, göz
cerrahisi ve daha genel olarak oküler tedavi, nispeten erken bir ta-
rihte, M.Ö. 1. yüzyıl civarında kendini kabul ettirir.³² Bu [alanın]
pratisyenleri (*ophthalmikoi*-ὀφθαλμικοί; Latincesi *medici okülerii*),

³⁰ *Timaios* 44d3-6.

³¹ Bkz. Mudry (1985); von Staden (2002), 41-2

³² Jackson (1996: 2232), göz biliminin bir uzmanlık olarak erken dönemdeki gelişimini, görmenin önemine, gözlerin hastalıklara ve yaralanmalara karşı savunmasızlığına ve bunların nispeten erişilebilirliğine yormaktadır. Ayrıca bkz. von Staden (2002), 42-3.

belki de uzmanlaşan diğer doktorlara benzer şekilde, -bazen bunun tersi doğru olsa da- genel bir tıp eğitiminden sonra değil, daha ziyade ilk olarak göz bilimine gelmişlerdir.³³ Eleştirilerinde (diğerleri arasında) göz doktorlarını ayıran Galenos'un aksine, Celsus ve Scribonius tıbbın birliğini savunurlar ve beraberinde [tıp] disiplinin tüm dallarını kapsayan “genel” (*generalist*) doktorun uzmanlığına, yalnızca cerrahi veya diyetetik üzerine odaklanana nazaran öncelik verirler.³⁴ Scribonius, uzmanlaşmış olanları tıbbın meşru uygulama alanından daha da ötekileştiren bir hamleyle, tıba dair bütüncül bir kavrayışa sahip olmayan herkesi “doktor” (*medicus*) unvanından mahrum bırakmaktadır.³⁵ Bu iki erkeğin tıpta uzmanlaşmaya yönelik düşmanca tepkilerinin arkasında, genel [doktorun] tıp piyasasındaki konumuna yönelik kaygıları olabilir. Zira doktorlar artık hastalar için sadece (Deneycilik, Metodizm ve Pnömatizm gibi) farklı hiziplerden gelen rakipleriyle değil, aynı zamanda bedenin tek tek her bir parçası üzerinde belirli prosedürleri uygulayan uzmanlıkla da rekabet etmek zorundadır.

Üçüncü/dokuzuncu yüzyıla ait Arapça versiyonu ve kayıp bir Yunanca nüshanın on dördüncü yüzyıla ait Latince tercümesi olarak günümüze ulaşan *Tıp Sanatının Kısımları (PAM)* Galenos'un, kent yaşamının sosyo-ekonomik bir gerçeği olarak sunduğu tıp uzmanlığının hoş karşılanmayışına yönelik en kapsamlı yorumlarını içermektedir.³⁶ Galenos, göz doktorlarının da (*oculists*) (lafzen “gözleri kesenler”: Arapçası *kaddâhî el-u'yun*; La-

³³ Nutton (1972), 23-4.

³⁴ Bkz. Jackson (1996), 2232.

³⁵ Mudry (1985), 331.

³⁶ *PAM*'ın özgünlüğü tartışmalıdır. *PAM*'ın yalnızca Latince versiyonuna erişimi olan Kühn (1828), metnin Yunan doktor Niccolò da Reggio (c. 1280-1350) tarafından yapılmış bir sahtecilik savundu. Galenos'un yazarlığına ilişkin ikna edici savunması için bkz. von Staden (2002), 23-8. Arapça metin için bkz. Lyons (1969) ve Latince metin için bkz. Schöne (1911).

tincesi *oculos incidens*) dâhil olduğu, “tek bir dalda uzmanlaşmış belli uzmanları” (Arapçası *yu’âla’l-ṭib fennan vâhidan*; Latincesi *qui quamcumque artem operatur*), kariyerlerini kırsal bölgelerde seyyah pratisyenler olarak geçiren [kişiler olarak] kabul eder. [Halbuki] bunların çoğu Roma, İskenderiye ve diğer kent merkezlerinde çalışmaktadır.³⁷ Galenos, büyük nüfuslu bu şehirlerin, tıp eğitimi alamayanlara dahi hayatlarını kazanmak için yeterli bir müşteri tabanı sağladığını belirtmektedir. Bir başka inceleme olan *En İyi Hekimi Tanımaya Dair*, tıp alanındaki yanlış uygulamaların çoğalmasını, Roma’nın muazzam nüfusunun yarattığı anonimliğe ve ayrıca sakinlerinin açgözlülüğüne bağlar.³⁸ *Tıp Sanatının Kısımları*’nı, *En İyi Hekimi Tanımaya Dair* ışığında okuyacak olursak, Galenos’un tıp uzmanlığını şehirlerle sınırlaması, betimsel olmanın ötesinde ek bir önem kazanır: bu fenomen, profesyonel standartlardaki başarısızlığın simgesi haline gelmiştir.

Tıbbî uzmanlığı teorik ve pratik zeminlerde hedef alan iki yönlü saldırısında *Tıp Sanatının Kısımları*, uzmanlık bilgisini, tıp ve bedenin [oluşturduğu] birleşik bütünden kopuş olarak nitelendirmektedir. *Tıp Sanatının Kısımları*’nın pedagojik amacı, okuyucuya mantıksal bölme yöntemi (*diagnosis*-*διαίρεσις*) aracılığıyla, tıbbî doğru kurucu unsurları [içerecek şekilde] nasıl düzenleyeceğini öğretmektir. Galenos tıpta uzmanlaşmaya karşı argümanlarını, disiplinin haddinden fazla bir şekilde bölünmesine ilişkin tasviri bağlamında sunmaktadır. “Göz hekimliği sanatına” (*sinaâat ashâb ilâ’al-‘ayn*; *optalmicorum*) özel bir önem verir; zira en uzun süreli uzmanlık uygulaması olarak [bu sanat], saygınlık konusunda en büyük hakka sahiptir. Bu sanatın ve diğer tüm uzmanlıkların meşruiyetini zayıflatmak amacıyla Galenos, “tek branşta uzmanlaşmış bu kişilerin” ihtisaslarını tıptan ayır-

³⁷ Lyon (1969), s. 26 1. 21–s. 28 1. 18. Krş. da Reggio’nun Latince versiyonu: Schöne (1911), 25.

³⁸ Bkz. *Opt.Med.Cogn.* 1.12-13: İskender (1988), 47.

mak suretiyle tıbbın mantıksal tutarlılığını baltaladığını iddia eder. O, şöyle yazmaktadır:

إن عد عاد هذه الننف الصغار الكثيرة أجزاء من صناعة الطب، على ما قد يتسم الآن برومية خاصة حتى يسموا بعض الأطباء معالجي الأسنان ويسموا بعضهم معالجي الأذان ويسموا بعضهم معالجي المقعدة. أفضى القول إلى حيرة أعظم من هذه على أن أصحاب هذا الشأن أيضا قد وجنوا فرصة من اسم قد وضع لا منذ قريب لكن منذ مدة من الزمان بعيدة جدا، وهي صناعة أصحاب علاج العين. فإنه إن كانت العينان مفردة بطبيب على حدته لما خرج من الواجب أن يكون للأنسان أيضا طبيب آخر مفرد على حدته وآخر للأذنين وآخرون لكل واحد من أعضاء البدن. فيجب من ذلك أن يكون عدد الأطباء بعدد أعضاء البدن. وإذا كان أيضا بعض الأطباء قد يسمون قداحي الأعين وبعضهم بطاطي القيل وبعضهم مخرجي الحصى وبعضهم على مثال آخر شبيه بهذا. فقد يجب أن تصير عدة الأطباء أكثر كثيرا من عدد أعضاء البدن. وذلك أنه ليس إنما يوجد لكل واحد من الأعضاء طبيب مفرد على حدته فقط لكن قد يوجد لكل واحدة من علل كل واحد من الأعضاء طبيب مفرد على حدته.³⁹

Böylece, bu pek çok küçük parçanın tıp sanatının bir kısmı olarak sayılması olasıdır. Bu nedenle, özellikle bugünlerde herhangi biri Roma'da, kendilerini bazısı dış hekimi, bazısı kulak doktoru ve bazısı da proktolog olarak adlandıran doktorlar bulabilir. Ancak, bu argüman, taraftarları kendilerine yeni olmayan ama çok uzun süreden beri devam edegelen bir unvanın, yani göz hekimliği sanatının sağladığı elverişli bir savunma bulsa da, daha da büyük bir kafa kaşıklığına yol açmaktadır. Zira şayet gözlerle ilgilenen bir uzman varsa, dişler için bir uzman, kulaklar için bir uzman ve bedenin her bir parçası için başka uzmanlar olması gerekir. Dolayısıyla, bedenin bölümleri kadar doktor olması gerektiği sonucu çıkar. Ancak birisi, kendilerine katarakt doktoru, fıtık cerrahı veya litotomi uzmanı diyen doktorlar da bulabilir ve aynı biçimde farklı unvanlara sahip başkaları da vardır. Bu nedenle buradan, doktor sayısının bedenin bölümlerinin sayısını fazlaca aşması gerektiği çıkmaktadır. Zira sadece bedenin her bir parçasıyla ayrı ayrı ilgilenecek bir uzman olmayacak; aynı zamanda bu parçaların her birinin rahatsızlıklarının kendi uzmanı olacaktır.⁴⁰

³⁹ Lyons (1969), s. 26 1. 21-s. 28 1. 9=Schöne (1911) 25.

⁴⁰ Lyons (1969), 27,29.

Galenos’a göre, tıbbın bedenin tek tek bölümleriyle olduğu kadar, onları etkileyen rahatsızlıklarla da ilgili olarak alt alanlara bölünmesi, iki nedenden dolayı mantıksal bir açmaz –“kafa karışıklığı” (*hayra; aporia*) yaratır. Birincisi, uzmanlıklar tıbbın kısımları değil, daha parçalı (*fragmentary*) bir şey olduğundan (bunlar “parçalardır”: *nutaf; particulas*); bu alt bölümler, bölümleme yönteminin ortaya çıkarması gereken disiplinin bileşenleri ve aralarındaki ilişkilere dair çarpıtılmış bir izlenim verir.⁴¹ Dahası, uzmanların uygulamalarını gerekçelendirmek için ileri sürdükleri akıl yürütme biçimi, bedenin bölümlerinden daha fazla sayıda doktor olabileceği önerisiyle, tıbbı doğal olmayan bir şekilde çoğaltmaktadır. Bu fikirlerin altında yatan suçlama, uzmanlar tarafından tıba dayatılan bölünmelerin, örneğin mantıksal “bir araya getirme” usulü (*sünthesis-σύνθεσις*) aracılığıyla sayısız parçalanmış kısmı bir araya getirerek kavramayı imkânsız kılmak suretiyle disiplinin bütünlüğünü bozmasıdır.⁴²

Tıbbî uzmanlaşmaya yönelik eleştirisini daha da geliştiren Galenos, *Tıp Sanatının Kısımları* 4.3–4’te uzmanlık uygulamasının, bedenin bölük pörçük bir şekilde anlaşılmasına dayandığı için tedaviyle ilgili olumsuz sonuçlara yol açabileceği konusunda uyarır. Bedenin bölümlerinin, bir diğerinden ayrı olarak tedavi edilemeyeceğini göstermek için bir kez daha “göz hekimliği sanatına” döner ve katarakt tedavisinin nasıl bedenin genel bakımı hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirdiğini açıklar.⁴³ Galenos,

⁴¹ Bkz. Schöne (1911), 25. Galenos, *PHP* 9.5.11–38’de (De Lacy 2005: s. 566 l. 10–s. 572 l. 15) ve *HVA* 15.446–49K’da, Platon’u takiben, bölmeyi (*division*) doğru bir *tekhne* kavrayışıyla ulaşılabilecek bütün *tekhnai*da ortak mantıksal bir yöntem olarak görür.

⁴² Bkz. Bölme ve toplamayı iki yönlü bir “yolculuk” (*hodoiporia-ὁδοιπορία*) olarak betimleyen *PHP* 9.5.13–14 (De Lacy 2005: s. 566 ll. 18–26). Galenos, bölmede, nasıl bir şeyin en genel cinsinden bölünemez birimlerine *differentiae* yoluyla inildiğini, toplamada ise en alttaki türden ilk cinse nasıl dönüldüğünü özetlemektedir.

⁴³ Lyons (1969), s. 32 l. 18–s. 34 l.5=Schöne (1911), 28.

repleasyondan (*imtilâ'; plethoricum*) muzdarip bir katarakt hastası ile karşılaşan bir göz hekiminin, şayet amacı bedeni fazlalıklardan arındırmak olan tıbbın “rükünlerinden” (*erkân; elementa*) biri olan “hazırlık sanatındaki” (*es-sinâ 'a'l-lezî tetekaddemu; preparative artis*) uzmanlıktan yoksunsa, deldikleri zarları iltihaplandıracağını ve gözlerdeki ağrıyı başa nakledeceğini iddia etmektedir. Bu varsayımsal örnek, göz bilimi gibi uzmanlıkların özerkliğini reddetmek amacıyla hastalığa katkıda bulunan faktörlerin karmaşık etkileşiminin ve bedenin [bölümlerinin] birbirleriyle olan bağlantılarının altını çizmektedir. Uzmanların, bedenin uzmanı olduklarını iddia ettikleri bölümlerini tedavi etme yetkinliğini sorgulamasıyla Galenos, “genel” doktorun tüm beden üzerindeki hâkimiyetini yeniden tasdik eder. Onun sınır çalışması, göz bilimini daha geniş bir tıbbî bilgi alanına dâhil etmektedir.

Bu bölümün ikinci yarısının ileri süreceği üzere Huneyn, Galenos'un genel doktorun bütüncül kavrayışına sağladığı önceliği kabul eden bir şekilde, göz doktorlarını tıp ve felsefe eğitimi almaya zorlamak için, gözlerin bedenle ve makro-kozmosla olan bağlantısına başvurmaktadır. Huneyn'in bu epistemik bağlantıları kurmadaki amacı, göz bilimiyle ilgili uzmanlığı tıbbın içine çekmek -böylece, Galenos'un yapmaya çalıştığı gibi uzmanlığın bağımsız olma kapasitesini inkâr etmek- değil, teorik potansiyelini genişletmektir. *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fî'l- 'ayn*'ın, tıp ve felsefe eğitimi almış göz doktoru, beden ve kozmos arasındaki bağlantı noktasını temsil eden bir organın uzmanı olarak, sırrına vâkıf olduğu verileri tam olarak yorumlayabileceği bir kavramsal çerçeveye sahiptir. Greko-Romen antik döneminde, genel pratisyen hekim olmak için uzmanların zaman zaman yeniden eğitildiği yukarıda bahsi geçen standart müfredat programının aksine, Huneyn tıp eğitiminin *telosunu* genel bilgidен ziyade uzmanlık [bilgisi] yapar. Görünüşe göre, (felsefenin yanı sıra) genel tıbbî uzmanlıklara tabi kılarken onun projesi, ilkini yani genel tıbbî, ikincisine yani uzmanlığa yönelik bir hazırlığa (*propaedeutic*)

indirgeyerek modern dönemdeki tıp hiyerarşilerini önceden şekillendirmiştir.⁴⁴

Galenos'un tıptaki uzmanlaşmaya yönelik eleştirisinin ve Huneyn'in göz bilimini yeniden yapılandırmasının seçkin bir alt metni olabilir. Her iki isim de, mesleklerinin sosyal saygınlığı konusunda endişelerini dile getirmektedirler. Galenos'un tıbbi -ve buna bağlı olarak kendi- konumunu güçlendirme konusundaki kaygısına daha önce değinmiştim. Aynı şekilde Huneyn'in "otobiyografisi", en azından saraydaki tercüme faaliyetlerinin herhangi bir "tüccar" (*sâni*) ile eşit tutulmasından şikayet etmektedir.⁴⁵ Galenos ve Huneyn'in, fazlasıyla uzun bir eğitim ve onu finanse edecek araçlar gerektiren genel bir tıp ve göz uzmanlığını nispeten teşvik etmeleri, kendilerinininkiyle belki de tıbbî uzmanlığı daha uygulanabilir/makul bir yol olarak gören ve seçkin olmayan emsallerinin uygulamaları arasına mesafe koymaya hizmet ediyor olabilir. Esasen imparatorluk Roma'sından gelen mezar yazıtları, göz doktorlarının önemli bir servet biriktirebilseler de, çoğunlukla köle veya sonradan özgürleştirilmiş kişiler olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁶ Kendilerini "doktorlar" (*ιατροί; medici*) olarak isimlendirenlerin çoğunun geçmişinin de çok farklı olmadığı görülmektedir. Bu pratisyenlerin toplumsal skalası şövalyeleri (*süvariler*) içerebilmektedir. Ancak hiçbir göz doktoru bu kadar yüksek bir statü elde etmemiştir.⁴⁷ Abbâsî

⁴⁴ Kuzey Amerika, Batı Avrupa ve Avustralya'daki genç doktorların tıbbî uzmanlık alanlarındaki kariyer tercihleri, son yirmi yılın tıp dergilerinde ve popüler yayınlarda birçok fikir yazısının konusu olmuştur. Yakın tarihli bir örnek için bkz. prestiji uzmanlaşmak için muhtemel bir motivasyon kaynağı olarak kaydeden Dalen, Ryan ve Alpert (2017).

⁴⁵ Bkz. Giriş s. 29-33, Bölüm 1 ve yukarıda s. 130-131.

⁴⁶ Bkz. Fischer (1980); Jackson (1996), 2233. Bu çalışmalar göz doktorlarının sosyal statüsüne odaklanırken, vardıkları sonuçlar muhtemelen diğer uzmanlar için de geçerlidir.

⁴⁷ İmparatorluk döneminde hekimlerin sosyal statüsü hakkında bkz. Roma İmparatorluğu'nun batı eyaletlerine odaklanan Hirt Raj (1987). İmparator Claudius'un karısı Messalina'nın sevgilisi olduğu için idam edilen Vettius

Bağdat'ındaki göz doktorları (*kabhal/a*) şöyle dursun, doktorların toplumsal konumu hakkında da çok az araştırma yapılmıştır. Bununla birlikte, takip eden dönemlerden elde edilen kanıtlar, ilk grupta olduğu gibi, ikinci grubun da bazen yoksul olsalar bile vasıflı işçi olarak kabul edildiğini göstermektedir.⁴⁸ Galenos ve Huneyn seçkin konumlarına dair iddialarını savunmak için, tıptaki mesleklerini özellikle uzun süreli eğitim için ne zamana ne de paraya (ve muhtemelen ne de özgürlüğe) sahip olan, oldukça fazla sayıdaki doktor ve uzmanın ulaşamayacağı seçkin bir pratik olarak inşa ederler.

Tıbbın Hizmetindeki “En İlâhi Organ”

Bağımsız bir alt alan olarak göz bilimine yönelik teorik ve tedaviyle ilgili itirazlarına rağmen Galenos, mesleğe yeni başlayan bir göz uzmanı için gözle ilgili bozukluklar üzerine şimdi kayıp olan bir inceleme yazmıştır.⁴⁹ Bu inceleme muhtemelen görme konusunu ele almıyordu; zira Galenos'un göz uzmanlığına ilişkin indirgemeci kavrayışıyla tutarlı olarak, göz doktorlarının bedenle ilgili kısmî bilgisi, onların gözlerle beyin arasında ara yüz oluşturu-

Valens (ö. 48 CE), *eques* rütbesine sahip bir doktor örneğidir (bkz. De Rohden ve Dessau 1897: cilt III, s. 414 no. 343).

⁴⁸ Rosenthal (1978), Abbâsî yönetimi süresince, hekimin sosyal statüsüne ilişkin en kapsamlı çalışma olmaya devam etmektedir. Bir bütün olarak doktorların ekonomik olarak esnafla karşılaştırılabilir olduğu sonucuna varır (484). Üçüncü/dokuzuncu yüzyıldan, onuncu/on beşinci yüzyıllara kadar Orta Çağ İslam dünyasında göz doktorlarının sosyal sınıflandırması hakkında bkz. Shatzmiller (1994), 140. Ayrıca bkz. kadın bir göz doktorunu (*oculist*) dilenci olarak listeleyen bir Geniza belgesine dikkat çeken Goitein (1963: 190).

⁴⁹ Kayıp olan *On the Diseases of the Eyes* (*Peri tôn en Ophthalmois Pathôn-Περὶ τῶν ἐν ὀφθαλμοῖς παθῶν*) hakkında bkz. *Lib.Prop.* 2.2 (Boudon- Millot 2007: s. 140 ll. 17–19); Savage-Smith (2002), 132-8; Zipser (2009). Krş. gözle ilgili oküler rahatsızlıkların tedavisini ele alan Hipokratçı *On Sight* (*Peri Opsios-Περὶ ὀψιός*); Çalışmanın tarihi, kaynağı ve içeriği hakkındaki ayrıntılar için Bkz. Craik (61–259:2015 ;116-3 :2006).

ran bir faaliyeti incelemelerini engellemekteydi. İleride tartışacağım üzere, Galenos bu organik bağı, görmenin nasıl gerçekleştiğini belirleme konusunda genel hekimi en kabiliyetli uzman olarak konumlandırmak amacıyla kullanmaktadır. Dahası, *Timaios*'un gözlerle makro-kozmos arasında kurduğu bağlantı Galenos'a, Huneyn'in de uygun bulacağı bir akıl yürütme çizgisi olarak, tıbbın fiziksel dünyayı araştırmak için doğru bir yol sunduğuna dair metodolojik bir iddiada bulunmasına imkân tanır. Galenos'un görmeye yönelik açıklamaları, bu beyanatın hem sürecin kendisi, hem de aralarında köprü kurduğu alemler (beden ve kozmos) üzerindeki münhasır otorite olarak felsefeyi ayrıcalıklarından mahrum etmek için tasarlandığını göstermektedir. Galenos aşağıda incelenen pasajlarda, yönetici organ hakkındaki tartışmalarından aşına olduğu bir tartışma taktiği kullanarak, bedenin sınırlarını zorlayan faaliyetler hakkında, tıbbî pratiğin bilgisine sahip bir anatominin neleri ortaya çıkarabileceğini vurgulamaktadır.⁵⁰ Galenos, eserlerinin hiçbirini görme konusuna ayırmaz, fakat konuyu külliyatı boyunca işler.⁵¹ Metin içi referanslar (*cross-references*), bu münferit tartışmaların görme sürecinin tutarlı bir açıklamasını oluşturduğu izlenimini vermektedir.⁵² Boudon-Millot, Huneyn daha sonra bunlardan görmeye dair birleşik bir Galenosçu açıklama oluştursa da, Galenos'un görme konusuyla ilgili günümüze ulaşan en kapsamlı yorumlarını içeren *Organların Faydaları Üzerine* 10 ve *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*

⁵⁰ Galenos'un hakim organ tartışmasındaki konumunu savunmak için anatomiye başvurması hakkında, bkz. yukarıda s. 85-91.

⁵¹ Bkz., msl., *UP* 10.3–13, *PHP* 7, *Caus.Symp.* 1.6.1-4, ve *Com.Tim.* §§ 7, 16. Galenos ayrıca *DD*'nin on üçüncü kitabında görme konusunu ele almıştır. *Plat.Tim.*'in ikinci kitabından ağrı ve duyumları tartışan fragmanlar (Lar-rain 1992: 174–5), görme ve gözün belirli anatomik özelliklerine atıfta bulunur ve dolayısıyla Galenos'un muhtemelen şerhinde konuyu ele aldığını göstermektedir.

⁵² *UP* 8.6'da Galenos, kendisinin *PHP* 7'deki görmeye dair analizine atıfta bulunur; *Com.Tim*'de. § 7, *PHP* 7' ve *DD* 13'e; *PHP* 7.4.4'te *DD*2ye; ve *Caus.Symp*'de. 7.91K, *PHP* 7 ve *UP* 10'a atıfta bulunur.

7'nin, bu duyuyu açıklamak için farklı yaklaşımlar benimsediğini belirtmektedir.⁵³ *Organların Faydaları Üzerine* (10.12), gözlerden algılanan nesneye uzanan doğrusal çizgilerin görsel bir koni oluşturduğu, dışa dönük (*extramissive*)⁵⁴ bir görme teorisi geliştirmek için geometrik kanıtlara başvurur. Diğer taraftan *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* (7.4–8) ise görmenin *pneuma* ve dış havanın etkileşiminden kaynaklandığını öne sürmektedir. İlk teori ağırlıklı olarak Öklid'e ve ikincisi ise Stoacı ve Aristotelesçi düşünceye dayanırken, her ikisi de Platon'un *Timaios*'undan belirli tarafları almaktadır.⁵⁵

Galenos, *Organların Faydaları Üzerine*'deki görmeye ilişkin geometrik tasvirine, bir rüyasını anlatarak giriş yapar. [Bu rüyada Galenos], metninde görme konusunu ihmal etmeyi planladığı için azarlanmaktadır. Rüya, gözü ve onun duyusal işlevini Demiurgos'un inayetinin örnekleri olarak tasvir etmesi bakımından, *Timaios*çu hatlara paralel olarak bu organı betimlemektedir:

ἐνὺπνιον δὲ τί μεταξὺ μετρίαιμενον, ὥς εἰς μὲν τὸ θεϊότατον ὄργανον ἀδικοῖμι, περὶ δὲ τὸν δημιουργὸν ἀσεβοῖμι παραλιπὼν ἀνεξήγητον ἔργον μέγα τῆς εἰς τὰ ζῶα προνοίας αὐτοῦ.⁵⁶

En ilâhî organa karşı adaletsiz olmam ve Demiurgos'un hayvanlara yönelik inayetinin sonucu olan bu büyük eseri açıklamadan bırakarak ona karşı saygısızca davrandığım için müdahalede bulunan bir rüya [beni] kınadı.⁵⁷

Galenos'un rüyası, *Timaios*'ta da olduğu üzere, görmenin hayvanlara sağladığı faydalar nedeniyle gözü diğer tüm organlardan üstün tutar; fakat yine de bu faydaların felsefe arayışıyla ilgili olup

⁵³ Boudon-Millot (2004).

⁵⁴ Bkz. ş. 136d23'teki açıklama.

⁵⁵ Galenos'un görme (*visual*) teorileri üzerindeki çeşitli etkileri hakkında bkz. Boudon-Millot (2012), 556–9.

⁵⁶ UP 10.12: Helmreich (1909), s. 93 ll. 5-9.

⁵⁷ Mayıs (1968), cilt. II, 490–1 [değiştirildi].

olmadığı belirsizdir. Ayrıca Galenos, diyalogun gözlerin tanrılar tarafından yaratılan ilk organlar olduğu görüşünü de göz ardı etmektedir. Zira bu ayırım, muhtemelen ceninin gelişimine dair kendi görüşlerine aykırıdır.⁵⁸ Bu pasaj, bu organın “tanrısallığını” (*godliness*) zamansal öncelikten ziyade, işlevi açısından tanımlıyor gibi görünmektedir.⁵⁹ Hayvanların refahını ilerletmek için tasarlanan gözler, insan vücudunun ve onun içinde gömülü olduğu kozmosun teleolojik doğasının kanıtıdır.

Galenos, “Doğaya (ya da Demiurgos’a) ilahi/Övgü” olan *Organların Faydaları Üzerine* 17’de, doktorlara ve filozoflara tüm yaratılışın altında yatan öngörü ve beceriyi göstermek için bu kitabı yazdığını açıklar.⁶⁰ Anatomik incelemenin, kozmosun tanrısal doğasına dair kanıtı sağlayabileceğini, zira eğer biri bedende ilahi bilgeliğin kanıtını bulabilirse bunu, benzer bir aklın göklerde de iş başında olduğu fikrinin takip edeceği sonucuna varmaktadır.⁶¹ Böylece anatomi, *Organların Faydaları Üzerine*’nin usulca polemige girdiği felsefi gruplardan biri olan atomcuların ileri sürdüğü üzere, parçacıkların rastgele etkileşimleri tarafından yönetilen bir kozmos anlayışına karşı güçlü kanıtlar üretir.⁶² Döneminin Aristotelesçileri, en azından Aristoteles’in savunduğu sıkı anatomik eğitimden yoksun olanlar, Galenos’un anatomiye teşvik ettiği (*protreptic*) başka bir grup olabilir.⁶³ Galenos, *Kendi Eserlerim* (*Lib.Prop.*) 3.12’de *Organların Faydaları Üzerine* adlı

⁵⁸ Galenos embriyolarda ilk olarak karaciğerin oluştuğu konusunda tahminde bulunmaktadır: bkz. *Prop.Plac.* 11.2 (LG, s. 104 l. 2–s. 106 l. 5) ve *Foet.Form.* 3.9 (Nikel 2001: s. 66 ll. 19–32).

⁵⁹ Krş. Boudon-Millot (2002b), 65.

⁶⁰ Bkz. Helmreich (1909), 437–51=May (1968), cilt. II, 724–33.

⁶¹ Helmreich (1909), s. 447 ll. 16–21=May (1968), cilt. II, 731.

⁶² Galenos’un eleştirisi, Erasistrateans ve Asclepiadeans’ın mekaniğe ait açıklamalarını içerir: bkz. Hankinson (1998b), 91–388.

⁶³ Galenos *UP*’ı Peripatetik eğilimleri olan senatör ve eski konsolos Flavius Boethus için yazmıştır (*Inst.Log.* 7.2; *Praen.* 5.10). Bölüm 1’de (s. 43) bahsedildiği üzere Galenos, anatomi ile ilgili diğer sekiz çalışmaya ek olarak, *PHP*’nin ilk altı kitabını Boethus’a adamıştır. Boethus’un Galenos’a

eserinin, Roma'daki birçok Aristotelesçi (*Peripatetics*) arasında coşkulu bir şekilde kabul gördüğünü, isimleri ve felsefi bağlantıları belirlenemeyen birkaç kişinin ise kitabı karaladığını bildirir.⁶⁴ Galenos'un, *Organların Faydaları Üzerine*'nin yayımlanmasından sonra Aristotelesçi bir filozof olan Şamlı İskender ile yaptığı kötü şöhretli atışması, Aristotelesçi eğilimlere sahip önde gelen entelektüellerin onun anatomik bulgularına itiraz ettiğini gösterir.⁶⁵ Bununla birlikte, Galenos'un karşı karşıya gelmelerini yeniden anlatması üzerine İskender, Galenos'un -halka açık bir şekilde konuşma yapmaya davet edildiği de bir konu olan- sesin üretimine ilişkin kanıtlamasına dair herhangi bir esaslı eleştiride bulunmamakta, ancak duyuların güvenilirliği hakkında epistemolojik bir soru ortaya atarak, anatomik kanıtlamayı geçersiz kılmaya çalışmaktadır. Anlatının, İskender'in düşmanlığını yalnızca asabi mizacına değil, aynı zamanda görünüşe göre onu kendi teşrih (*dissection*) yarışında Galenos'a meydan okumaktan alıkoyan, yetersiz anatomi hâkimiyeti konusundaki güvensizliğine de bağladığı görülmektedir.

Galenos'un *Organların Faydaları Üzerine*'sinde dili açık bir şekilde Aristotelesçi tınılarla kullanışı, onun didaktik mesajının özellikle Aristotelesçilere yönelik olduğuna dair daha fazla kanıt sunmaktadır. Galenos, Aristoteles'in biyolojiyle ilgili yazılarında görülen "doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz" (ἡ φύσις οὐδὲν ποιεῖ μάτην) ifadesini ve bu ifadenin farklı şekillerini, beden bölümlerinin amaçlılığını belirtmek ve okuyucuya Aristotelesçiliğin ana-

yönelik himayesi ve anatomiye olan ilgisi hakkında bkz. Johnson (2010 80-78; Matter (86-139 (2013).

⁶⁴ Bkz. Boudon-Millot (2007), s. 143 1. 24-s. 144 1. 7. Galenos'un döneminin Peripatetikleriyle olan tartışmaları hakkında bkz. van der Eijk (2009 8-276).

⁶⁵ Bkz. *Praen.* 5.9-15: Nutton (1979), s. 96 1. 5-s. 98 1. 8. Belli ki 170'lerin sonlarında (Nutton 1979: 189) gerçekleşmiş olan Galenos'un İskender ile münakaşası hakkında bkz. Gleason (2009), 97-8.

tomiyeye dair mirasını hatırlatmak için tekrarlar.⁶⁶ [Bu durum], bir keşif ve ispat yöntemi olarak anatominin güvenilirliğini artırmak için Aristoteles'in otoritesinden yararlanabilmesine hizmet ederken, Galenos, *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'de Aristoteles'in kalp-merkezci tezinin meşruiyetini sarsmak için onun anatomik becerisini küçültmektedir.⁶⁷ Bu Aristotelesçi çerçeveye rağmen, *Organların Faydaları Üzerine*'nin teleolojisi, inayet sahibi bir tanrının yönetimine ilişkin varsayımında Aristoteles'inkinden ayrılır; onun hareketsiz hareket ettiricisi (*unmoved mover*) (*Metafizik, Lambda kitabı*) belli bazı türlerin refahıyla ilgilenemeyecek kadar uzaktadır.⁶⁸ Bununla birlikte, öyle görünüyor ki Galenos'un teleolojisi, insanların yararına çalışan ve güzelliğe sahip olan bir bedeni şekillendirmede tanrının rolüne yaptığı vurgu nedeniyle Timaiosçu'dur. Hankinson'un belirttiği üzere, Galenos'un *Organların Faydaları Üzerine*'de polidaktili (kişilerin beşten fazla parmakla doğmaları durumu) gibi anormal durumları kabul etmesi, onun yaratıcıyı kadir-i mutlak (*omnipotent*) ve hatta her şeye yetkin (*omniscapotent*) bir tanrı olarak anlamadığına işaret etmektedir.⁶⁹ Bununla birlikte, bu "normatif olmayan" beden parçalarının

⁶⁶ Bkz. Aristoteles ve diğer erken dönem düşünürlerinin Galenos'un doğa anlayışını nasıl şekillendirdiğini inceleyen Jouanna (2012), 287-312. Galenos ayrıca *UP*'de "kullanımın" (*khreia-xpeia*) anlamını özetlerken Aristoteles'ten faydalanır: bkz. Furley ve Wilkie (1984), 58-70; Schief-sky (2007). Ayrıca bkz. Galenos'un, Aristoteles'i kalbin duyumdaki birincil rolüne ilişkin argümanlarında anatomik kanıtları görmezden geldiği için eleştirdiği *UP* 8.3 (Helmreich 1907: s. 449 ll. 14-21=Mayıs 1968: cilt I, 389).

⁶⁷ Bkz. s. 85-87.

⁶⁸ Galenos ve Aristoteles'in teleolojileri arasındaki farklar için bkz. Hankinson (1988, 1989); Chiaradonna (2009a), 246. Hankinson'un (1989: 214) yorumladığı üzere, Aristoteles "doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz" ifadesini gerçek anlamıyla almıyor gibidir. Zira safra kesesine herhangi bir işlevsel amaç atamamaktadır (*Hayvanların Organları Üzerine (PA)* 677a12-19).

⁶⁹ Hankinson (1998b), 391. Bkz. *UP* 17.1: Helmreich (1909), s. 444 l. 3-s. 445 l. 2=Mayıs (1968), cilt. II, 728-9.

nadir görülmesi, ilahi failin tasarımının genel kanunun istisnaları oldukları anlamına gelir.⁷⁰

Galenos'un *Organların Faydaları Üzerine*'deki gözü anatomesine ilişkin tartışması -Huneyn'in de ayrıntılı bir şekilde açıklayacağı bir noktayı- ilahi öngörünün sadece gözlerin işleyişinde değil, aynı zamanda gözlerin yapısında da nasıl fark edilebilir olduğunu göstermeyi amaçlar.⁷¹ Kitap buna ek olarak, Aristotelesçi (ve Stoacı) bir okuyucunun kabul edemeyeceği, beynin duyumsamadan sorumlu olduğuna yönelik Platoncu bir tezi geliştirmek maksadıyla bedenin teleolojik tasarımı fikrini etkin bir şekilde kullanır. Galenos, gözlerle beyin arasında hiyerarşik bir ilişki olduğunu öne sürmek için, özellikle *Timaios*'un organların [birbirlerine] bağlı (*dependence*) olduğu bir sistem içinde var oldukları fikrinden yararlanmaktadır.⁷² Galenos diyalogun, başın ve ondaki organların ruha hizmet etmek için yaratıldığına dair beyanını (*Timaios* 46e7-47c4) uyarlayarak, beynin gözlere hizmet etmek için başta yer aldığını öne sürmektedir.⁷³ O, gözler ve

⁷⁰ Krş. Galenos'un, belirli insanların ve hayvanların (akrepler, zehirli örümcekler ve engerekler) mizaçları (*mixture*) nedeniyle kötü olduğunu belirttiği *QAM* 4.815-16K (Singer 2013a: 405-6). Ancak metin, bu yaratıkların kötülüğü için tanrıyı suçlamaz. Râzî gibi Orta Çağ eleştirmenleri (bkz. aşağıda s. 126) Galenos'a bir teodiseden yoksun olduğu için saldırırken, *QAM*'ın doğuştan gelen kötülüğü mizaca atfetmesi, tanrının ihsanını (*benevolence*) korumaya yönelik bir hareket olarak yorumlanabilir. Havrda (2017: 80-1), demiurgik gücün sadece kapasiteleri mizaç tarafından belirlenen eş-değer (*homoiomerous*) parçalara şekil verdiğini açıklamaktadır. Platon'un Demiurgos'una (*Timaios* 30a2-c1) benzer şekilde, Galenos'un tanrısı da yaratıcılığında malzemenin özellikleri tarafından sınırlandırılmıştır. Bu nedenle bazı canlıları onarılamaz bir şekilde kötüleştiren terkiplerden, başka bir neden sorumludur.

⁷¹ *UP* 10.2-6: Helmreich (1909), 56-78=Mayıs (1968), cilt. II, 465-80.

⁷² Bkz. *Timaios*'un anatomisindeki bağıllık ilişkilerine başka örnekler veren Broadie (2012), 252.

⁷³ *UP* 8.5: Helmreich (1907), s. 460 ll. 15-20. Bu pasaj için bkz. Boudon-Millot (2002b), 66. Krş. Galenos'un bedenin tüm bölümlerinin ruh

beyin arasındaki uzamsal yakınlığı, birinci organın duyuşal gücü için ikincisine bağlı olduğunun kanıtı olarak yorumlar.

Aristoteles *Hayvanların Organları Üzerine* 656a27-657a12’de, beş duyu organından dördünün (gözler, kulaklar, burun ve dil) başta konumlanmasının gerçek nedenini keşfedemedikleri zaman, beynin duyuların merkezi olduğunu iddia ettikleri için, bu “yakınlık argümanı”nın savunucularına yetersiz oldukları gerekçesiyle saldırmaktadır. Ona göre karmaşık duyuşal verileri işleyen duyu organları, tam olarak algılayabilmek için saf kana ihtiyaç duyarlar ve bu nedenle onlar, ısı olmayışından dolayı bu tarz bir kan üretebildiği için beyne yerleştirilmişlerdir.⁷⁴ Galenos, Aristoteles’in beyne duyuşaldan ziyade, soğutucu işlevi gören bir rol atamasını çürütmek için onun hesaplı bir Demiurgos’a olduğu kadar, inayet (*provident*) anlayışına da atıfta bulunur. Beynin amacı, kanın aşırı ısınmasını ve duyum gücünü kaybetmesini önlemekse, vücudun neden bu organın ısısından ve kanından sorumlu olan kalbe daha yakın olacak şekilde yerleştirilmediğini sormaktadır.⁷⁵ Anatomik inceleme, sinirlerin ve dolayısıyla duyuşamanın beyinden kaynaklanması nedeniyle duyuş organlarının çoğunun başta yer aldığını ortaya çıkarmaktadır.⁷⁶ Galenos, *Organların Faydaları Üzerine*’nin Aristoteles düşüncesinin kilit noktaları olarak tanımladığı anatomi ve teleolojiyi, Aristotelesçi okurlarını, seleflerinin kalp-merkezciliğinin kendi felsefi geleneklerinin metodolojileriyle ve ilkeleriyle uyuşmadığına ikna etmek için yıkıcı bir şekilde kullanır. *Hipokrat ve Platon’un Öğretileri Üzerine*’de olduğu üzere, Galenos şimdi ilahi takdir ve

için çalıştığını vurguladığı *UP* 1.2 (Helmreich 1907: s. 1 ll. 13–16=Mayıs 1968: cilt I, 67).

⁷⁴ *PA* 656b3–7. Aristoteles’e göre, ısı kanda doğuştan gelen duyuşal faaliyeti “yerinden ederken” (*ekkoptei-ἐκκόπτει*), soğuk duyuşamaya önayak olur.

⁷⁵ *UP* 8.2: Helmreich (1907), s. 445 l. 14–s. 449 l. 13=Mayıs (1968), cilt. 1, 387–9.

⁷⁶ Bkz. *UP* 8.6: Helmreich (1907), s. 461–72=Mayıs (1968), cilt. 1, 398–407.

duyum hakkındaki soruları yanıtlayabilmek için kullandığı anatomik uzmanlığını, doktor olarak yaptığı çalışmalar aracılığıyla geliştirdiğini aktarmak amacıyla, klinik uygulamalarındaki vakaları *Organların Faydaları Üzerine*'nin anlatısına dâhil eder.⁷⁷ Dolayısıyla *Organların Faydaları Üzerine*, anatomiden ziyade tıp için bir teşvik oluşturur; zira tıp, anatomiye daha iyi kavramak için bir araçtır.

Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine'nin yedinci kitabı, görme konusunu Platon'un duyumu beyne atfetmesini savunmak gibi benzer bir amaç için gündeme getirir. Galenos, ruhsal *pneumanın* duyu üretmek için beyindeki sinirleri nasıl değiştirdiğini açıklamak üzere görme sürecine atıfta bulunur.⁷⁸ Galenos'un bu kitaptaki görme ortamı -dış hava (*external air*)- hipotezi, Meyerhof'a (neredeyse kelimesi kelimesine *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* 7'den türetilen Huneyn'in teorisini olduğu kadar) kendi görme teorisini de, duyumsamanın gözlerden görülür nesneye uzanan şeffaf bir ortam (*medium*) aracılığıyla gerçekleştiğini öne süren Aristoteles'in [teorisiyle] eşitleme imkânı verir.⁷⁹ Aristoteles, dış havayı görme için bir ortam olarak konumlandırmış olabilir. Ancak Galenos, onu bir araç olarak algılamasıyla ayrılır. [Buna göre dış hava], gözlerden çıkıp da beyin boyunca yolunu takip etmiş olan *pneuma* ile karşılaştığı zaman, onu duyusal kılan [bir araçtır].⁸⁰ Galenos, *pneumanın* görme ortamını değiştirme

⁷⁷ Bergama'da neredeyse bağırsakları dışarı çıkmış bir gladyatörün tedavisini de içeren UP 4.9, 5.4 ve 14.11'deki vakalar hakkında (Helmreich 1907: s. 209 l. 26-s. 210 l. 16, s. 258 ll. 20-8; Helmreich 1909: s. 322 l. 9-s. 323 l. 4=Mayıs 1968: cilt I, 214-15, 251, cilt II, 645-6), bkz. Mattern (2008), 174.

⁷⁸ Bkz. PHP 7.4.2-3 ve 7.5.31-3. *Pneumanın* Galenos'un fizyolojisindeki rolü hakkında daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Bölüm 1, (s. 46) ve Bölüm 4, (s. 153-4).

⁷⁹ Bakınız Meyerhof (1928), xli-xlili. Burada ayrıca Aristoteles, Galenos ve Huneyn'in, Platon'un gözden çıkan akımların "buluşması" (*sin aügeia-synaggeia*) fikrini, teorilerine entegre ettiğini de not eder.

⁸⁰ Bkz. PHP 7.7.22-6: De Lacy (2005), s. 474 ll. 15-29.

kapasitesini, *Timaios*'un "benzer benzerini çeker" ilkesini hatırlatan, benzerin benzer üzerinde etkide bulunmasıyla ilişkilendirir.

Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine 7'de Galenos, görme kuramını Platon'un *Timaios*'taki açıklamasıyla bağlantılı olarak konumlandırmak için oldukça uğraşır.⁸¹ Her ikisi de ateşin görmeye katkısını vurgulayan, *Timaios* 45b2–c2 ve 58c5–d1'den alıntılar yapar.⁸² Bu pasajlarla ilgili yorumunun da açıkça ortaya koyduğu üzere Galenos, Platon'u, kelimenin literal anlamıyla gözün ateş içerdiğini kastetmediği, daha çok bu organın doğasının saf ateşe benzer olarak ışık yaydığını kastettiği şeklinde anlamaktadır.⁸³ Diyalog, gözdeki ateşin türünü *fōs* (φῶς-ışık) olarak adlandırır ve Galenos görmeden sorumlu, mükemmel duyum "organı" olan *pneumaya* atıfta bulunmak için, [ışıktan] türetilen bir kelimeyi (*fōtoeidēs*-φωτοειδής, "ışık benzeri") seçer.⁸⁴ Bunu yaparken, Galenos kendi pneumatik görme anlayışı ile Platon'un temel teorisi arasında bir eşitlik kurmaktadır. Ayrıca Galenos iç oküler ateş ve gün ışığının buluşmasını ana hatlarıyla özetleyen *Timaios* 45c2–d3'e, *pneumanın* görme ortamıyla nasıl etkileşime girdiğini dile getirmek için başvurur.⁸⁵ Güneş ışığı havayı aydınlatır, onu parlak ve dolayısıyla doğası gereği *pneumaya* benzer kı-

⁸¹ Geç antik dönem Yunan yazarları Nemesisus ve Meletius, Galenos'un teorisinin Aristotelesçi yönlerini, özellikle havanın, bir görme ortamı olarak işlev gördüğü fikrinin Platoncu olduğu şeklinde yorumlar. Sırasıyla bkz. Nemesisus, *On the Nature of Man* (van der Eijk ve Sharples 2008: 105) ve Meletius Monachus, *Nature of Man* (Migne 1860: col. 1177a). Meletius'un Nemesisus'a dayanması hakkında bkz. Telfer (1955), 217.

⁸² *PHP* 7.6.3-7: De Lacy (2005), s. 462 l. 27–s. 464 l. 7.

⁸³ *PHP* 7.6.7: De Lacy (2005), s. 464 ll. 7-8. Galenos'un Platoncu renk tanımını ateşli parçacıklar olarak reddetmesi hakkında bkz. Ierodiakonou (2014), 241.

⁸⁴ Bkz. *PHP* 7.7.25: De Lacy (2005), s. 474 ll. 20–2. Galenos, 7.3.24'te *pneumayı* "ruhun ilk aleti" (*organon* [...] *to proton auto tēs psūkhēs*-ὄργανον [...] τὸ πρῶτον αὐτὸ τῆς ψυχῆς) olarak adlandırır. Galenos'ta *pneumanın* görmedeki rolü hakkında, bkz. Ierodiakonou (2014), 241-7.

⁸⁵ *PHP* 7.6.8-9'daki pasajdan alıntı yapıyor: De Lacy (2005), s. 464 ll. 9–15

lar. Hem *pneumanın* hem de havanın parlaklığı onlara, görünür nesnelerin rengini beyne geri ileten tek bir benzer etkileneime uğrayan araçta (*homoioopathes organon*-ὁμοιοπαθὲς ὄργανον) birleşme imkânı sağlar.⁸⁶

Galenos'un *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine 7*'deki görme kuramının iki belirgin amacı vardır: duyuma ilişkin Stoacı, Epikürcü ve Aristotelesçi açıklamaları çürütmek ve metinde Aristoteles ve Khryssippos'un kalp merkezci duruşlarına karşıt olarak konumlandırılmış olan, kendisinin beyin-merkezci (*encephalocentric*) duyum modelini daha da doğrulamak.⁸⁷ Galenos, *pneumayı* kendisinin görme açıklamasına dâhil ederek, beynin bu ve *Timaios*'un açıklamadan bıraktığı diğer duyum biçimleriyle nasıl ilişkilendiğini tam olarak detaylandırabileceği kavramsal bir çerçeveye sahip olur. Bu nedenle gözler Galenos için, tehlikede olanın ruhun kendi yapısı değilse de, duyumun doğası olduğu bir savaş alanını temsil eder.⁸⁸ Doktorlara bu alan üzerinde hâkimiyet vermektedir. Zira, insan bedeniyle hem kapsamlı hem de pratik temastan yoksun olmaları nedeniyle, onların uzmanlıklarıyla boy ölçüşemeyecek olan filozofların aksine [doktorların] anatomik hâkimiyeti, onları organlar ve işlevleriyle ilgili konulara katkıda bulunan, daha muteber kişiler kılmaktadır. Aşağıdaki bölüm Huneyn'in, göz bilimine nasıl yetki alanı [kurmaya çalıştığını] ele almaktadır. Galenos'un genel tıbbı, aynı yetkiyi uzmanlığı yeniden kavramsallaştırmak yoluyla görme sürecini araştırırken [kurmuştu]. [Şimdi Huneyn benzer bir yetkiyi göz bilimine], Galenos'un eleştirilerine direnebilecek bir yolla [verecektir].

⁸⁶ *PHP* 7.7.19-26: De Lacy (2005), s. 474 ll. 3-29.

⁸⁷ Bkz. s. 85-87.

⁸⁸ *PHP* 7'nin ilk bölümlerinde vurgulandığı üzere, duyumsamanın beyne atfedilmesi, kalbi algılama da dâhil olmak üzere, tüm ruhsal güçlerin kaynağı olarak gören Aristotelesçi ve Stoacı bölünmez ruh teorisini geçersiz kılar. Bkz. *PHP* 7.1-3: De Lacy (2005) s. 428 1. 1-s. 448 1. 3.

Huneyn'in Göz Bilimi (*Ophthalmology*)

Eastwood, Galenos'un *Organların Faydaları Üzerine* ve *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'deki görmeye ilişkin tartışmalarının aksine, Huneyn'in *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fî'l- 'ayn* [adlı eserinde] [konu hakkında] bir polemığe girmekten ziyade, tıbbî uygulamada yararlı olabilecek bir görme teorisi geliştirmekle ilgilendiğini belirtmektedir.⁸⁹ Onun Galenos'u, "felsefi münakaşacı" (*the philosophical controversialist*) ve Huneyn'i "tıp öğretmeni" (*the medical teacher*) olarak karakterize etmesi, iki yazarın retorik amaçları arasındaki bu ayrımın altını çizer.⁹⁰ Huneyn'in, kaynaklarının kimliği konusundaki -en azından *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fî'l- 'ayn*'in anatomi ve fizyolojiyle ilgili bölümlerindeki- sessizliği, kesin bir şekilde daha önceki otoritelere olan bağlılığına ya da onlardan ayrılığın dikkat çekmekle ilgilenmediğini ima etmektedir.⁹¹ Aynı nedenden dolayı, kendisinin Galenosçu kaynak metinlerinde Platon'un *Timaios*'una yapılan açık göndermeleri de göz ardı etmiş ve onları [birebir aktarmak yerine] dolaylı aktarımla ifade etmiş olabilir. Bununla birlikte, *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fî'l- 'ayn*'in önceki oküler teorilere yönelik bariz herhangi bir eleştirisinin olmaması, Huneyn'in kitabında sunduğu [görüşleri] tam olarak onayladığı anlamına gelmemektedir. Ebu Bekîr er-Râzî bir sonraki bölümde incelenecek olan *eş-Şukûk 'alâ Câlînûs* (*Doubts about Galen*)'de, Huneyn'in, Galenos'un *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* 7'deki görme ortamı/aracı (*medium*) fikrine, özellikle de oküler *pneumanın* dış havayı duyumsanır (*sensitive*) hâle getirdiğine yönelik iddiasına saldıran (ve şimdi kayıp olan)

⁸⁹ Eastwood (1982), 57-8.

⁹⁰ Eastwood (1982), 37.

⁹¹ Onuncu risalede Huneyn, bileşik tariflerini alıntılattığı bazı yazarları (örneğin, Paccius, Galenos ve Paul of Aegina) belirtir. Bkz., msl., Meyerhof (1928), 140 [İngilizce], 208 [Arapça]; 143 [İngilizce], 211 [Arapça]; 144 [İngilizce], 213 [Arapça]. Ayrıca, Huneyn'e ait özgün bir metin olmayabilecek metnin taslağı (Meyerhof 1928: 1 [İngilizce], 69 [Arapça]), içeriğin Hipokrat ve Galenos'un görüşlerini takip ettiğini bildirmektedir.

bir risale yazdığını kaydeder.⁹² Huneyn, *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fi'l- 'ayn* kitabında, görme mekaniği hakkında süregelen tartışmalara ilişkin kendi konumunu izah etmek için yola çıkmamaktadır.

Bununla birlikte, bu risaleler derlemesi, Galenos'un göz bilimine ve genel olarak tıbbî uzmanlığa yönelik itirazlarıyla daha derin bir polemige girmektedir. Yukarıda Galenos'un göz doktorlarını ve diğer uzmanları, tıbbın birliğini ve hatta hastaların sağlığını tehdit eden, beden hakkındaki parçalı bilgileri nedeniyle nasıl kınadığını tartışmıştım. Analizim, belki de Galenos'un eleştirilerine yanıt vermek yoluyla Huneyn'in, bedenin [bölümlerinin] birbiriyle olan bağlantılılığını dikkate alan bir göz bilimi geliştirdiğini gösterecektir. [Huneyn'in], görmeyi üçüncü risalede ele alma kararı aynı zamanda, onun sınır çalışmasının daha iddialı bir amacının olabileceğini düşündürmektedir. [Söz konusu amaç], tıp ve felsefe[nin otorite savaşı] karşısında tabii dünyaya dair epistemik otoritenin bir taliplisi olarak göz bilimini terfi ettirmek [olabilir]. Bu maksatla, Galenos'un *Timaios*'un bedene ve temel görme teorisine ilişkin teleolojik tasvirini yorumlayışı, Huneyn'e göz ile kozmos arasında bir bağlantı olduğunu iddia edebileceği araçları sağlar. Bu nedenle, tıpkı Galenos'un tıbbî bilgiyi teşkil eden şeyleri genişletmek amacıyla diyalogun insan bedeni ve makro-kozmos arasında kurduğu bağlantıları kullanması

⁹² Bkz. Koetschet (2019), s. 82 ll. 1-2. Bu pasajda Râzî, bu anlaşmazlığa rağmen Huneyn'in Galenos'un görmeye dair teorisini tamamen reddetmediğini not eder. Risale muhtemelen Huneyn'in, İbn Ebî Usaybi'a'nın Huneyn hakkındaki bibliyografik girişinde listelediği (Rıza 1965: s. 2772 l. 17) *Makâle fi i'tidârihi li-Câlinûs fî mâ kâlehu fi'l-makâli's-sâbi'a min kitâb Arâ' Ebukrât ve Eflâtûn* (*Treatise on his Apology for What Galen Said in the Seventh Book of the 'Book of the Opinions of Hippocrates and Plato'*) adlı kitabına atıfta bulunmaktadır. El yazması geleneğinde Huneyn'e atfedilen *fid-dav* ve *hakikatibi* (*Işık ve Doğası Üzerine*) adlı bir başka küçük risale, Huneyn'in Aristotelesçi bir vizyon anlayışına sahip olduğunu öne sürer. Bu eserin Arapça metni için bkz. Cheikho (1899); Almanca çevirisi için bkz. Prüfer ve Meyerhof (1911). Arnzen (1998:64, 716-17) bu metnin Huneyn'e atfedilmesine dilsel ve kavramsal gerekçelerle itiraz eder.

gibi, Huneyn de göz biliminin epistemik kapsamını artırmak için gözü, bu iki büyük sisteme dâhil etmektedir.

Huneyn'in *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fi'l- 'ayn*'da, Galenos'tan aldığı Timaiosçu yönleri gözden geçirmeden önce, eserin, onun kapsamı genişletilmiş göz bilimi anlayışını nasıl yansıttığına yapısal düzeyde kısaca bakmak istiyorum. Kitap iki eşit parçaya ayrılabilir: bunlardan ilki (1-4. incelemeler) göz biliminin teorik yönleriyle ilgilenirken, ikincisi (5-10. incelemeler) bazı göz bozukluklarının teşhis ve tedavisine yönelik daha pratik tavsiyeler içermektedir. Oküler anatomiye ve beynin doğasını kapsayan birinci ve ikinci risaleler, göz uzmanlarının çalışmalarını yalnızca gözlerle sınırlandırmayacaklarını göstermektedir. Huneyn'in açıkladığı gibi, gözler beynin birer ürünüdür ve bu nedenle onların bakımından sorumlu olanların da bu organı öğrenmesi gerekmektedir:

قد يجب على من أراد معرفة طبيعة العين أن يكون بطبيعة الدماغ عالماً، إذ كان مبدؤها منه ومنتهى فعلها يرجع إليه⁹³

Gözün tabiatını bilmek isteyen kimsenin, beynin tabiatını da bilmesi gerekir. Zira onun [yani gözün] kaynağı ondadır ve eyleminin sonu ona [yani beyne] geri döner.⁹⁴

Tıp Sanatının Kısımları'nda Galenos, uzmanlıkların bedene yönelik yaklaşımlarını itibarsızlaştırmak amacıyla beyin ve gözler arasındaki bağlantıya başvurur: Bedenin bölümleri arasındaki bağlantılılık, onları bakımın (*care*) ayrık/bağımsız nesneleri olarak yalıtma girişimlerine karşı çıkmaktadır.⁹⁵ Öte yandan Huneyn, bu iki organ arasındaki ilişkiyi, dışlama retorığının bir parçası olarak zikretmez; ancak bunu göz uzmanlığı bilgisini genişletmesini gerektelendirmek için kullanır.⁹⁶

⁹³ Meyerhof (1928), s. 83 11. 3-4.

⁹⁴ Meyerhof (1928), 15 [değiştirildi]

⁹⁶ Daha önce de belirttiğim üzere (s. 144.) Huneyn, tavsiyesini göz hakkında bilgi sahibi uzmanlara yöneltmektedir. Dolayısıyla anlatımı seçkin bir dışlayıcılık taşır.

Buna ek olarak Huneyn, beyin ve gözü birbiriyle ilişkilendirerek, duyumun gözler hakkında bilgi sahibi olmaya çalışanlar için uygun bir araştırma konusu olduğunu öne sürmektedir. Galenos'u ve daha dolaylı olarak Platon'un *Timaios*'unu takiben, iki organ arasındaki bu yakın ilişkiyi, üçüncü risalenin açıkladığı, beyin-merkezci duyum görüşünün kanıtı olarak ortaya koymaktadır.⁹⁷ Üçüncü risalenin başında Huneyn, gözlerin durumuna ilişkin tam bir bilginin, yalnızca beyindeki *pneumanın* onların (gözlerin) faaliyetlerine (*f'l*), yani görmelerine nasıl katkıda bulunduğunu anlamak yoluyla elde edildiğini söyleyecek kadar ileri gider.⁹⁸ Altıncı inceleme, bu teorik bilginin oküler bozuklukların teşhis ve tedavisine uygunluğunu gösterir: Huneyn, felç, miyop ve gece körlüğü gibi bir dizi gizli göz rahatsızlığını (*alâm'ül-ayn'il-hafıyye*) beyinden gözlere geçen *pneumanın* nitelik veya nicelikteki değişikliğine bağlamaktadır.⁹⁹ Bu neden-bilim (*aetiology*), Galenos'un kayıp olan *Göz Hastalıkları Üzerine* (*On the Diseases of the Eyes*) adlı eserinde, aynı durumlar hakkındaki tartışmasına dayanıyor olabilir. Ancak yukarıda ileri sürdüğüm üzere, muhtemelen bu eser göz uzmanlarını görmenin nasıl gerçekleştiğini inceleme konusunda teşvik etmemiştir. Zira, Galenos'un konuyu açmaktaki birincil amacı, filozoflarla bir polemige girmektir.¹⁰⁰

Huneyn'in göz bilimiyle ilgili metni birleşik bir bütün oluşturur, zira her bir inceleme/risale kendisinden sonraki için

⁹⁷ Huneyn ayrıca, *Mesâ'il f'l-tıbb*'ta (Ebû Reyyân, Arap ve Mûsa 1978: s. 9 ll. 4-6) beynin duyuların kaynağı olduğunu iddia eder.

⁹⁸ Meyerhof (1928), 20 [İngilizce], 89 [Arapça].

⁹⁹ Meyerhof (1928), 71-3 [İngilizce], 143-4 [Arapça].

¹⁰⁰ Meyerhof (1928: 54n1), Galenos'un *On the Diagnosis of Eye Diseases* adlı eserinin Huneyn'in altıncı risalesinin kaynağı olduğunu öne sürmektedir. Ancak Huneyn *Risâle*'sinde, (Bergsträsser 1925: s. 30 ll. 10-14=Lamoreaux 2016: s. 69 ll. 10-13), bu risaleyi Arapçaya tercüme ettiğini ifade etmez. Bunun yerine, Resulaynı Sergius'un eseri Süryanice'ye tercüme ettiğini ve metnin Yunanca bir elyazmasını kendisinin bulduğunu, ancak tercüme edecek zamanı olmadığını yazar.

kavramsal bir temel sağlamaktadır. Oküler anatomi hakkındaki ilk risale, Huneyn'in göz biliminin özünü temsil etmektedir. Bununla birlikte Huneyn, birinci risalede gözün bu organa olan bağımlılığını vurguladığı için, ikinci risalede beynin doğasını incelemek için bir gerekçeye sahiptir.¹⁰¹ Benzer şekilde Huneyn, üçüncü risalesindeki görmeyle ve diğer duyum türleriyle ilgili açıklamalarının gerekçesi olarak beynin ruhsal *pneuma* üretimine işaret edebilmektedir. Başarılı bir tıbbî tedavi için vazgeçilmez olan bilgileri özetleyen dördüncü risale, genel hekimlere benzer şekilde göz doktorlarının sadece tüm bedeni değil, aynı zamanda “doğadaki şey(ler)in bilgisini” de (*ma'rifetü's-şeyi't-tabî'i*) -muhtemelen fiziğin dolaylı bir ifadesi- öğrenmeleri gerektiğini ileri sürmektedir.¹⁰² Bu açıdan, Huneyn'in göz uzmanı, Galenos'un ideal doktorundan neredeyse ayırt edilemez görünmektedir. Huneyn, göz hakkındaki çalışmasını, daha geniş bir tıp disiplini ile aynı ilkelere dayandırarak, Galenos'un *Tıp Sanatının Kısımları*'nda uzmanlaşmaya yönelttiği eleştirilerden yara almayan bir göz bilimi inşa eder. Dahası, bu ortak çerçevenin göz bilimine, Galenos'un tıbbı tahsis ettiği, beden ve ötesine ilişkin aynı araştırma çizgisini takip etme imkânı sağladığı görülür.

¹⁰¹ Bkz. özellikle birinci incelemede “beyin hakkında söz” (*el-kavlü alâddimâğ*) başlıklı alt bölüm (Meyerhof 1928: 7 [İngilizce], 77 [Arapça]).

¹⁰² Bkz. Meyerhof (1928), 40 [İngilizce], 112 [Arapça]. Ayrıca bkz. Meyerhof (1928), 40; burada Meyerhof, tıbbî tedavide içerilen bilgilerle ilgili açılış sözleri için, (eğer varsa) Galenosçu kaynağı izleyemediğini anlatmaktadır. Bölümün geri kalanı *CAM*, *Ars Med.* ve *MM*den pasajları ilave etmektedir.

Kozmik Düzen ve Kristal Salgı (*Chyristalline Humour*)

Bedeni daha geniş bir doğal düzenin aynası olarak gören Platon'un *Timaio's*u, Galenos'a *Organların Faydaları Üzerine*'de felsefenin kozmik bilgi üzerindeki tekeline karşı çıkmak için kullandığı bir teleoloji sağlamaktadır. *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fî'l- 'ayn* adlı kitabının ilk risalesinde malzemesinin çoğunu *Organların Faydaları Üzerine*'den seçerek Huneyn, benzer şekilde belirgin bir teleolojik eğilime sahip bir göz anatomisi ortaya koyar.¹⁰³ Galenos, insan bedeninin yapısından yola çıkarak, yaratılışın ilahi, teleolojik doğası hakkında çıkarımlarda bulunurken, görünüşe göre Huneyn kristal salgı (*to krústalloeides hügron-tò κρυσταλλοειδὲς ὕγρὸν; er-rutûbetü'l-ğaliziyye*) veya mercek gibi oküler anatomik özellikleri tasvir edebilmek için, kozmos hakkında belirli bazı varsayımlara başvurmaktadır. Huneyn, Galenos'tan yalnızca açıklayıcı yaklaşımının yönünü değiştirerek -yani, kozmosu açıklamak için bedeni kullanmaktan, bedeni açıklamak için kozmosu kullanmaya- değil, aynı zamanda daha tutarlı bir oküler anatomi sunabilmek için *Organların Faydaları Üzerine* metnini yeniden gözden geçirmesiyle de ayrılır. Gözün en içteki yapısı olan kristal salgıyla başlar ve dışa doğru hareket eder. *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fî'l- 'ayn*, organın bu kısmı hakkında şunları ifade etmektedir:

الرطوبة الجليدية – وأما الآن فنبتدئ بالقول في الرطوبة الجليدية. فنقول إنها بيضاء صافية نيرة مستديرة ليست بمستحكمة الاستدارة بل فيها عرض، وهي في وسط العين كنقطة توهمناها في وسط كرة. أما بياضها ونورها وصفافوها فلتقبل الاستحالة من الألوان سريعاً، وذلك لأن الشيء الأبيض الصافي النير يسرع إلى قبول الألوان كالزجاجة الصافية وما أشبه ذلك. وأما استدارتها فلنلا يسرع إليها قبول الألام، وذلك لأن كل شكل خلا المستدير تسرع إليه الآفة لما له من الزوايا. وأما عرضها فلتقبل من المحسوس أجزاء كثيرة، وذلك لأنها لو كانت مستحكمة الاستدارة لما لقي منها المحسوس إلا أجزاء يسيرة، وأما الشيء المسطح فإنه يلقى مما يماسه أكثر مما يلقى الشيء الكروي المستدير. وأما ما ذكر من أن موضعها في وسط العين فذلك دليل

¹⁰³ *Risâle*'sinde (Bergsträsser 1925: s. 27 l. 13–s. 28 l. 8 = Lamoreaux 2016: s. 63 ll. 4-13) Huneyn, Hubeyş'in *UP*'in birden on altıya kadar olan kitaplarını - ve kendisinin, on yedinci kitabı - Süryanice'den Arapçaya tercüme ettiğini bildirmektedir.

على. أَن جميع ما سواها مما في العين إنما خلق لها، إما ليدفع عنها آفة، وإما ليؤدي إليها منفعة. ولذلك أحاطت بها الأجزاء من كل جانب وصارت هي في الوسط¹⁰⁴

Şimdi buza benzeyen sıvıya [yani kristal salgı] [gelecek olursak], onun beyaz, şeffaf, parlak ve yuvarlak olduğunu; ancak yuvarlaklığının mükemmel olmadığını [yani küre şeklinde], fakat içinde yassılık olduğunu söylüyoruz. Topun ortasında olduğunu hayal ettiğimiz bir nokta gibi, gözün ortasında yer alır. Beyaz rengine, parlaklığına ve şeffaflığına gelince, [bu niteliklerin amacı] renklerin değişimini hızlı bir şekilde algılamaktır. Zira beyaz, şeffaf, parlak olan şey, saydam cam ve benzeri maddelerde olduğu üzere, renkleri hızlı bir şekilde alabilir. Yuvarlak olan dışındaki herhangi bir şekil, köşeleri nedeniyle yaralanmaya oldukça yatkın olduğundan, yuvarlaklığı onu hasar görmekten [korumaya] hizmet eder. Yassı biçimde olması ise, mükemmel bir şekilde yuvarlak olması durumunda olacağından daha fazla duyulur nesnenin etkisini almasını sağlar; zira yassı bir cisim, mükemmel bir küresel cisim olsaydı karşılaşacağından daha fazla, yolu üzerinde olan cisimle karşılaşır. Dahası, onun yerinin gözün merkezinde olduğunu söylememiz, gözde onu çevreleyen her şeyin, onu yaralanmadan korumak veya ona faydalı olmak için yaratıldığına delildir. Bu nedenle, o ortada iken, bu kısımlar onu her taraftan kuşatır.¹⁰⁵

Huneyn, kristal salgının özelliklerini ve işlevini içeren *Organların Faydaları Üzerine* 10.1-6'dan birkaç pasajı seçmiş ve bunları genel bir şekilde yorumlamış ve birleştirmiştir.¹⁰⁶ Galenos'ta olduğu gibi burada da mercek, görme sürecindeki en önemli rolü oynar: çevreleyen hava ve beyinden gelen *pneuma* çarpıştığında yüzeyinde görüntüler oluşmaktadır. Aristoteles'in görme ortamına ("şeffaf") benzer şekilde, Huneyn'in "saydam cam" (*ez-zü-*

³⁸⁴ Meyerhof (1928), s. 73 1. 13-s. 74 1. 9.

¹⁰⁵ Meyerhof (1928), 3-4 [değiştirildi].

¹⁰⁶ Bu pasajlar için bkz. Helmreich (1909), 55-6, 62, 75-6. 4. Krş. Yunanca metnin ilgili Arapça tercümesi için MS Bibliothèque Nationale de France, arabe 2853, fols. 170a, 172b. Bu elyazmasının bir kopyasını benimle paylaştığı için Pauline Koetschet'e minnettarım.

câcetü's-sâfiyye) ile karşılaştırdığı kristal salgının şeffaflığı, onun çeşitli renkleri almasına imkân vermektedir.¹⁰⁷

Eastwood, Huneyn'in oküler anatomisinde merceğin, yapısal ve işlevsel olarak Galenos'unkinden daha merkezi bir konuma sahip olduğunu fark etmiştir.¹⁰⁸ *Organların Faydaları Üzerine* 10.4'te Galenos, kristal salgıyı gözün ön tarafında, korneaya yakın bir yerde konumlandırıyor gibi görünür.¹⁰⁹ Bununla birlikte, *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fi'l- 'ayn*, onu gözün ortasına (*vasat*) yerleştirir. Metnin en eski el yazması olan MS Tıp Teymûr 100, Dârü'l-kutub'daki (fol. 314, bkz. aşağıdaki Şekil 1) anatomik diyagram, bu kısmı gözün eş-merkezli halkalar halinde çizilmiş diğer zarları (ya da katmanlar) tarafından çevrili, mükemmel bir daire olarak tasvir eder.¹¹⁰ Huneyn, merceği yeniden konumlandırırken, kayıp olan Galenos sonrası (*post-Galenic*) kaynağı takip etmiş olabilir. Ancak bu kısmın artan merkeziliği, Huneyn'in onun görmeye olan katkısına yönelik belirgin vurgusuyla örtüşüyor görünmektedir. Yukarıdaki pasajın sondan bir önceki cümlesi gözün zarlarının, dış katmanların merceğe hem koruyucu hem de işlevsel bir kapasitede hizmet ettiği teleolojik bir hiyerarşiye katıldığını öne sürmektedir.¹¹¹ Bunların faali-

¹⁰⁷ Bu karşılaştırma *UP*'da bulunmuyor.

¹⁰⁸ Eastwood (1982), 5-7.

¹⁰⁹ *UP*'ın mevcut en eski Yunanca kopyası, onuncu veya on birinci yüzyıl el yazması Vat.Urb.Gr. 69, merceği organın önüne doğru konumlandıran bir göz çizimini (fol. 118) içermektedir. Çizim eski bir kaynağa dayanıyor olabilir veya müstensih onu Galenos'un göze dair tasvirini dikkate alarak hazırlamış olabilir. Resmin reproduksiyonu için, Mayıs (1968), cilt. II.

¹¹⁰ Camı (*vitreous*) ve albüminoid sıvılar, merceğin yuvalandığı ve tam bir daire oluşturan yarım daireler olarak gösterilmiştir. Meyerhof (1928: 74) ve Eastwood (1982: 8) Teymûr elyazmasındaki sayfayı anatomik çizimle döndürürler ve böylece diyagram gözün dikey bir kesitini temsil eder. El yazmasının göz hakkındaki dört diyagramı, oküler anatomiye dair günümüze ulaşan en eski tasvirlerdir. Genel olarak Orta Çağ Arapça el-yazmalarındaki anatomik çizimler için bkz. Savage-Smith (2007).

¹¹¹ Örneğin Huneyn, merceğin gıdayı doğrudan kandan alamadığını, çünkü sıvının bu kısmın şeffaflığını lekeleyeceğini bildirmektedir. Böylece, camı

yetleri, merceğin duyulur nesnelerin etkilerini alma görevine bağlıdır. Gözün anatomisine ilişkin bu açıklama, Galenos ve *Tima-
ios*'un öne sürdüğü, çeşitli bağımlılık ilişkilerinin hem daha büyük hem de daha küçük yapılarını birbirine bağladığına göre, bedene ilişkin hiyerarşik anlayışlarını yansıtmaktadır. Galenos'un (ve daha dolaylı olarak Platon'un) teleolojik tasarım fikri tarafından harekete geçirilen Huneyn, *Organların Faydaları Üzerine*'deki merceğ tanımı-
nı değiştirir: Yukarıdaki alıntı bu kısmın yassılaştırılmış şeklini Do-
ğa'nın tasarrufuna atfetmek yerine, bu biçimin göze dış dünyadan daha fazla şeyi algılayabilme imkânı sağladığını ileri sürmektedir.¹¹²



Şekil 1: Huneyn'in *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fi'l- 'ayn* adlı kitabına göre göz zarfının anatomisi (Tıbb Teymûr MS 100) (Kaynak: wikicommons).

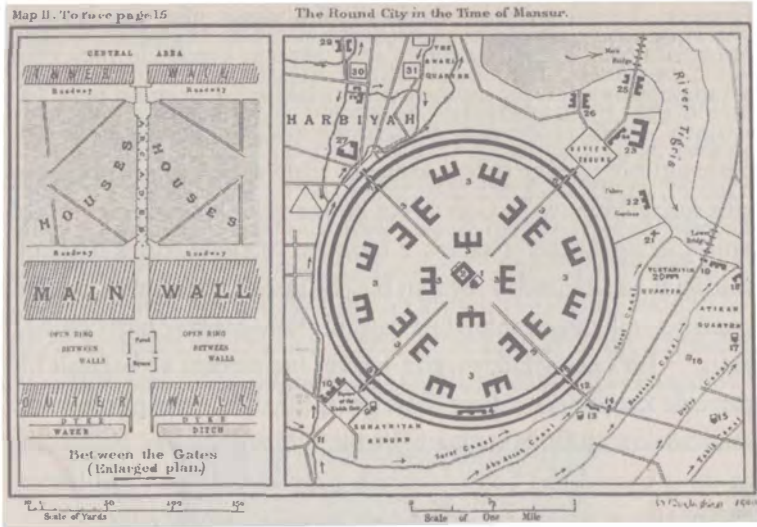
sıvı, kanla doğrudan temas etmeden merceğin beslenmesini sağlayan bir ortam görevi görür (Meyerhof 1928: 6 [İngilizce], 75-6 [Arapça]).

¹¹² Eastwood'un (1982:4-5) açıkladığı üzere, Galenos *UP*'da merceğin mü-
kemmil bir küre olması durumunda, görünür nesnelerden gelen çizgilerin,
gözün belirli bölümleriyle kesişmeyeceğini öne sürmektedir. Bu yer israfını
önlemek için Doğa merceği yassılaştırmıştır.

Huneyn, kristal salgının merkeziliğini, onun göz için birincil öneminin bir “kanıtı” (*delîl*) olarak aktarır. Özellikle merceğin ortadaki konumunun, yapının etrafındaki zarların onun için “yaratılmış” (*bulika*) olmasını gerektirdiğini iddia eden bu ifade için herhangi bir gerekçe ortaya koymaz. Onu sanki bir aksiyommuş gibi sunar. Huneyn’in Galenos’ta *dēmiurgein*-δημιουργεῖν ve ilâhî zanaat ile ilgili diğer Timaiosçu terimleri tercüme etmek için kullandığı *h-l-k* kökünden türeyen bir [kelimeyi] kullanması, ispatın onun kozmik düzen anlayışına dayandırılabilceğine işaret etmektedir.¹¹³ Bir başka ifadeyle göz, baskın bir merkez ve bağımlı bir çevre ile karakterize edilen daha geniş bir ilâhî yaratım modelini yansıtmaktadır. Bu güç dinamiği erken dönem Abbâsî Bağdat’ında da iş başındadır. Şehir ve orada yaşayan halifeler, Müslüman dünyasının merkezini ve kozmosun kendisini temsil eder.¹¹⁴

¹¹³ Bkz., msl., *dēmiurgos*-δημιουργός’un *el-hâlik* (Kraus ve Walzer 1951: s. 5 l. 13) ve *dēmiurgein*-δημιουργεῖν’in *halaka* (s. 9 l. 6) olarak tercüme edildiği *Com.Tim.*’in Arapça tercümesi. *h-l-k* kökü aynı zamanda Kuran’da Tanrı’nın yaratıcı faaliyetini tanımlamak için kullanılır (bkz. Arnaldez 1978; Peterson 2001).

¹¹⁴ Gutas’a (1998:28–52) göre ilk Abbâsî halifeleri, hükümlerlerini meşrulaştırmak için hükümdarın kozmik önemini vurgulayan Sâsânîler’in emperyal ideolojisini ve siyasi astrolojisini benimsemişlerdir. Bu kozmik krallık fikri Sâsânîler’e özgü değildir, en azından Ahamenîler’e kadar gitmektedir. L’Orange (1953: 90–3), Persepolis’teki bazı kabartmaların ve mühürlerin Ahuramazda’yı ve Büyük Kralı, kozmosun bir sembolü olan, bir halkanın içinde dururken nasıl tasvir ettiğini ifade etmektedir.



Şekil 2: Sekizinci yüzyıl Bağdat'ının dairesel şehrinin haritası (G. Le Strange (1900), *çağdaş Arap ve Fars kaynaklarından Abbâsî halifeliği döneminde Bağdat* Londra: Oxford University Press, s. 12).

İkinci Abbâsî halifesi Mansûr'un (r. 136-58/754-75) Bağdat'ı, dairesel bir plana dayanarak ve şehrin kalbindeki kraliyet sarayını ve camiye çevreleyen iki eş-merkezli surdan [oluşacak şekilde] kurduğunu belirtmekte fayda var (bkz. Şekil 2).¹¹⁵ Bağdat'ın orijinal düzeni, Mansûr'un merkezi yönetiminin güçlü bir sembolüydü ve tasarımının kozmik bir hiyerarşiyi yansıttığı varsayılan, bölgenin daha önceki dairesel şehirlerine olan benzerliği, halifenin gücünün hem yeri hem de gökleri kapsadığına işaret etmektedir.

Bağdat'ın dairesel planından bahsederken, özellikle de Mansûr'dan sonraki halifelerin saraylarını şehir merkezinden ya da şehirden tamamen uzaklaştırmaları nedeniyle, Huneyn'in gözün anatomisini çizerken, doğrudan bu yerden ilham aldığı-

¹¹⁵ Bkz. Şehri Orta Çağ kaynaklarına dayanarak yeniden inşa eden Lassner (1970), 121-46, 207.

ni öne sürmüyorum.¹¹⁶ Bunun yerine [Bağdat'ın şehir planına yapılan] bu atıf, Huneyn'in neden yukarıda bahsedilen “kanıtı” oluşturmayı gerekli bulmadığını açıklamaya yardımcı olmaktadır - Abbâsî toplumu bir zamanlar imparatorluk başkentinin tam merkezinde ikamet eden bir birey etrafında yapılandırılmıştır. Ayrıca, Abbâsî yönetimi altındakiler için dünyevi ve kozmik hiyerarşilerin ne ölçüde iç içe geçtiğini ortaya koymaktadır.¹¹⁷ Platon'un, gözü Akıl ve Zorunluluk'un kozmik güçlerinin paradigmatic bir ürünü olarak betimleyen *Timaios*'una benzer şekilde, *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fi'l- 'ayn* bu organı kozmik düzenin bir modeli olarak tasvir eder. Huneyn gözün anatomisini Mansûr'un dairesel şehrini hatırlatmak için tasarlamış olsun ya da olmasın, bu bağlantı kesin bir şekilde onun metninin bedene ilişkin politikasına hizmet etmektedir: belli ki karşılaştırma, gözü bedendeki gücün merkezi olarak tanımlamakta ve sonuç olarak bakımıyla ilgilenen uzman doktorlara ayrıcalık tanımaktadır.

Elementlere Ait (*Elementary*) Çiftler

Huneyn, makro-kozmik ilkeler tarafından yönetilen kozmik bir süreç olarak görme anlayışını, ikinci ve üçüncü risalelerde beş duyuyu açıklarken genişletir. *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine 7*'ye dayanan bu son risale, Galenos'un görme ve diğer duyum türlerinin benzerin benzeri çekmesi [ilkesini] içerdiğine dair Platoncu iddiasını yeniden üretmektedir.¹¹⁸ Gözlemlediğim kadarıyla, *Timaios*'ta bu yakınlık, elementlerin kendi türünce

¹¹⁶ Huneyn'in hayatı sırasında hüküm süren Mu'tasım (hükümdarlığı 218–27/833–42), başkenti şehrin altmış mil kuzeyinde bulunan Sâmarra'ya taşıyarak, Bağdat'tan tamamen ayrılmıştır (Lassner 1970:154).

¹¹⁷ Bkz. Kendisini Abbâsî toplumunun merkezi siyasi ve dini otoritesi olarak konumlandıran Memûn (h. 196-227/812-33) (Gutas 1998: 75-104).

¹¹⁸ Huneyn, Hubeyş'in Arapça versiyonunu oluşturduğu [tercümeden], *PHP*'nin Süryanice tercümesini hazırlamıştır (Bergsträsser 1925: s. 26 l. 16–s. 27 l. 4 = Lamoreaux 2016: s. 6 l. 1–8).

hareket etme eğilimiyle ilgilidir: görme, üç tür ateşin buluşması ve birleşmesinden kaynaklanır. Galenos, görme sürecinde oküler *pneuma* ve gün ışığının karışmasını (*commingling*), nitel bir benzerliğin –yani parlaklığın- açıkladığını iddia ederek, bu doktrini daha genel bir şekilde yorumlamaktadır. Huneyn’in metni, elementlerin hem yaratılışı hem de duyuların sayısını belirlediğine dair iddiasıyla, algı ile elementler arasında Galenos’ta olduğundan daha yakın bir bağ kurmaktadır. Huneyn şöyle söylüyor:

وَإِذْ كَانَ الْأَمْرُ عَلَى هَذَا فَالصَّوَابُ أَنْ يَقَالَ: إِنَّ حَاسَةَ الْبَصَرِ نَارِيَّةٌ نُورِيَّةٌ وَحَاسَةُ السَّمْعِ هَوَانِيَّةٌ وَحَاسَةُ الْمَذَاقِ مَائِيَّةٌ وَحَاسَةُ اللَّمَسِ أَرْضِيَّةٌ وَحَاسَةُ الشَّمِّ بَخَارِيَّةٌ. وَذَلِكَ أَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ الْأَرْكَانُ أَرْبَعَةً جَعَلَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا حَاسَةً بِهَا يَتَعَرَفُ. وَهُوَ مَا يَحْدُثُ فِيهِ مِنَ الْحَوَادِثِ الْمَدْرَكَةِ حَسًّا وَأَقْرَبَ إدْرَاكٍ مَا عَسَرَ مِنْ بَخَارَاتٍ حَسًّا مُفْرَدَةً إِذْ كَانَ الْبَخَارُ شَيْئًا وَسَطًا فِي طَبِيعَتِهِ بَيْنَ الْهَوَاءِ وَالْمَاءِ فَصَارَتْ خَمْسًا مِنْ غَيْرِ أَنْ تَكُونَ الْأَرْكَانُ خَمْسَةً¹¹⁹

Durum böyle olduğu için, görme duyusunun ateş [içerikli] (*nâriyye*) ve ışıklı (*nûriyye*), iştme duyusunun hava [içerikli] (*havâriyye*), tat alma duyusunun su [içerikli] (*mâ’iyye*), dokunma duyusu toprak [içerikli] (*arziyye*) ve koku duyusu buhar [içerikli] (*buhâriyye*) olduğunu söylemek doğru (*sevâb*) olacaktır. Dört element olması bakımından her biri için, her birinin kendisiyle tanındığı, yani onlarda ortaya çıkan fenomenlerin, duyularla algılanabildiği bir duyu var kılınmıştır. Algıya yaklaşan bir şey de, buhardan kaynaklanan ve olağandışı bir [yolla] algılanan şeydir; zira buharın doğası hava ve suyun tam ortasında bir yerdedir. Böylece beş element olmaksızın beş [duyu] vardır.¹²⁰

Pasaj, duyuların yaratılışını, elementlerin yaratılmasına tabi kılmaktadır. Huneyn, koku dışında her bir duyuyu bir elementle eşleştirir ve ayrılımlarının nedeni olarak elementlere ait bu bağları gösterir. Buna göre görme ve tat alma ayrı duyulardır, çünkü sırasıyla ateş ve su ile eşleşirler. Huneyn beşinci bir elementin, yani esîrin (*quintessence*) varlığını reddeder ve koklamayı, duyulur

¹¹⁹ Meyerhof (1928), s. 110 11. 5-12.

¹²⁰ Meyerhof (1928), 37 [değiştirildi]

nesnesi hava ile su arasında bir şey olan bir duyumsu (*quasi-sense; ekrabü idrâk*) olarak görmek suretiyle Platoncu geleneğe sıkı sıkıya bağlı kalır.¹²¹

Huneyn, yorumlarını *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* 7.5.42-6.1'e dayandırmaktadır.¹²² Burada Galenos, alginın benzerlerin değişiminden (*tôn homoiôn alloiôseôs-τῶν ὁμοίων ἀλλοιώσεως*) kaynaklandığını iletmek için Empedokles'ten fr. DK 109B alıntı yapmaktadır: "Dünyayı, dünya ile algılıyorz; suyu, su ile;/ havayı parlayan hava ile; ve ateşi ateş ile yakıyoruz" (γαῖην μὲν γὰρ γαῖαν ὁπῶπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, | αἰθέρι δ' αἰθέρα δια, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰήλον). Her ne olursa olsun, Galenos elementleri açıkça duyularla eşleştirmemektedir. Ancak Empedokles alıntısına, görme organının ışık yayıcı (*augoeides-αὐγοειδής*), işitme organının hava içerikli/özellikli (*aeroeides-ἀεροειδής*) vb. olması gerektiği (*deontôs-δεόντως*) şeklindeki belirsiz ifadeyle giriş yapar.¹²³ O, beşinci duyu olan koklamayı tanıttığı sırada, "beş element olmasına rağmen" (οὐκ ὄντων πέντε στοιχείων), bu eşitliği kurmaya çok yaklaşmaktadır.¹²⁴ Ancak Huneyn, Empedokles fragmanından, duyular ve elementler arasında Galenos'un geliştirmedeği neden-bilimsel bir bağ olduğu yorumuna ulaşır. Öyle görünüyor ki o, Galenos'un görme ve işitme organlarının, ışık yayıcı ve hava özellikli olması hakkındaki ifadesini, bu bağlantıdan kaynaklanan "doğru" (*sevâb*) bir varsayım olarak yorumlamaktadır.

Galenos'un, duyu organlarını betimlemek için *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* 7.5.42'de kullandığı sıfatlar, doğrudan elementlerden türetilmelerinden ziyade, onların niteliksel yakınlıklarını vurgulamaktadır. Daha önceki tartışmaları tekrarlamak gerekirse, Galenos -*Timaio*s'tan farklı olarak- gözden çıkan akımı (*visual stream*) ateş özellikli değil, ışık yayıcı (*lumi-*

¹²¹ Bkz. *Timaio*s 66d4-e4 ve aşağısı.

¹²² Bkz. De Lacy (2005) s. 462 11. 1-24.

¹²³ De Lacy (2005), s. 462 11. 1-3.

¹²⁴ De Lacy (2005), s. 462 11. 20-1.

nous) olarak nitelendirmektedir. *Püroeides*-πυροειδής (literal olarak: “ateş benzeri”) gibi bir sıfat yerine *augeides*-αὐγοειδής’i tercih etmesi, onun görme kuramında ateşin oynadığı rolün azalması-nın altını çizer. Dahası, bu birleşik sıfatlardaki *-eides/-ειδής* (*ei-dos-eĩdos*, “tür”den gelen) son eki, duyu organlarının kelimenin tam olarak hava, su, toprak ve buhardan oluşmadığını, ancak bu elementlere benzer bir doğaya sahip şeyler kategorisine ait olduğunu ileri sürmektedir. Bu incelikli ayrım Huneyn’in Arapça metninde kaybolmuştur: ateş, hava, su, toprak ve buhar köklerinden türeyen *nâriyye*, *nûriyye*, *havâ’iyye*, *mâ’iyye*, *arziyye* ve *buhâriyye*, Galenos’un Yunanca sıfatlarının Arapça karşılıklarını sunabilir, ancak *-eides/-ειδής* son ekini karşılamazlar.¹²⁵ Huneyn bu sıfatları, elementler ve duyu organları arasında daha bariz bir bağlantı kurmak gibi özel bir amaç için seçmemiş olsa da, yine de pasajın, bedeni kozmosun temel maddeleriyle hizalamasına katkıda bulunmaktadırlar.

İkinci risale, Galenos’un duyu organlarını “ışık yayıcı” (*augoeides*-αὐγοειδής), “hava-benzeri” (*aeroeides*-ἀεροειδής) vb. olarak karakterize etmesini, görünüşe göre daha bariz bir şekilde değiştirmektedir. İlgili bölüm beş duyu nesnesini [şöyle] ifade etmektedir: renk, ses, koku (*odour*), tat (*flavour*) ve dokunsal nitelikler (örneğin, soğukluk ve sertlik). Huneyn, incelemenin/risalenin önemli bir bölümünü *Organların Faydaları Üzerine* 8’den edinir; duyu nesnelere ilişkin açıklaması, *Hipokrat ve Platon’un Öğretileri Üzerine*’de olduğu üzere, duyumsamanın benzerin benzer tarafından değişime uğratılması (*alteration like by like*) olduğunu savunan bu kitabın (*Organların Faydaları Üzerine*) altıncı bölümünü genel hatlarıyla takip etmektedir. Galenos bu

¹²⁵ *Glossarium Graeco-Arabicum*’a (<http://telota.bbaw.de/glossga/>) göre, *huvâ’iyye*, Kustâ b. Lûkâ’nın pseudo-Plutarch’ın *De Placitis Philosophorum* tercümesinde *aeroeidês-ἀεροειδής* şeklinde tercüme edilir. Ullmann (194 :2006) *αὐγοειδής* için *nâriyye* ve *nûriyye* ile aynı kökten gelen *nayyiri* de listelemektedir.

bölümde “parlak, ışık yayıcı [duyu organının]” (τὸ μὲν αὐγοειδές τε καὶ φωτοειδές) renkler tarafından, “hava benzeri [organın]” (*to de-aerôdes*-τὸ δ' αἰρῶδες) sesler tarafından, “buhar benzeri [organın]” (*to de-atmôdes*-τὸ δ' ἀτμῶδες) kokular tarafından değiştirildiğini yazar.¹²⁶ Galenos'un ifadesinde örtük olarak, örneğin gözün, her ikisinin de ışık yayıcı ve parlak olması nedeniyle, renkler tarafından değişime uğrayabileceği fikri bulunmaktadır. Huneyn bu açıklamayı iki açıdan yeniden ele alır: Duyu nesnelerinin dört elementle nasıl ilişkilendiğini açıklığa kavuşturur ve duyu organlarının, irilikleri veya incelikleri nedeniyle belirli bazı elementlerle özel bir yakınlığı olduğunu öne sürer. Huneyn'in metni [Galenos'u] şöyle okumaktadır:

والحواس خمس ألفتها البصر ومحسوسه النار وما كان من جنس النار أعني اللون. وأجناس النار ثلاثة، اللهب والحمرة والنور. اللهب على أن النور نار أنه إذا جمع بزجاجة أو بجرم صاف أو مصقول أحرق. وبعد البصر في اللطافة السمع، ومحسوسه الهواء وما يعرض فيه أعني الصوت. لأن الصوت إنما هو قرع في الهواء أو هواء متفرع، وبعد السمع الشم ومحسوسه البخار. والبخار هو شيء فيما بين الأرض والماء يلي الهواء في اللطافة. وبعد الشم المذاقة ومحسوسها الماء وما يقبل الماء. وذلك أن الطعوم إنما تكون إذا خالط الماء شيئاً من اليبس وعملت فيه الحرارة، سمي اليونانيون الشيء المطعوم <خولوس> وتقسيره السيل والمنصب. وأغلظ الحواس اللمس ومحسوسه الأرض وألامها أي حالاتها، أعني الصلابة واللين والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما يتولد عن ذلك¹²⁷

Beş duyu vardır ve bunların en ince olanı (*eltefuhâ*) görmez. Duyu-
lur nesnesi ateştir (*en-nâr*), diğer bir ifadeyle ateş sınıfına (*min cin-
sîn-nâr*) ait olandır, yani renktir. Ateşin üç türü (*ecnâs*) vardır: alev
(*el-lehab*), kızıl ateş (*el-humra*) ve ışık (*en-nûr*). Nurun ateş olduğu-
nun delili (*ed-dalîl*), bir bardakta ya da şeffaf veya parlak bir cisimde
yoğunlaştığında yanmaya sebep olmasıdır. Görmenin yanında en iyi
duyu işittir; onun duyulur nesnesi havadır (*el-huvâ*), daha doğrusu
içinde meydana gelen, yani sestir. Zira ses yalnızca havadaki bir vuruş
veya biçim verilmiş havadır. İşitmeden sonra koku alma duyusu gelir;
onun duyum nesnesi buhardır (*el-buhar*). Buhar, toprak (*el-arz*) ve su

¹²⁶ Helmreich (1907), s. 464 11. 13-17.

¹²⁷ Meyerhof (1928), s. 84 1. 11-s. 85 1. 4.

(*el-mâ'*) arasında bir şeydir ve seyreklikte (*el-latâfe*) havanın çok gerisinde değildir. Koku duyusundan sonra tat duyusu gelir; onun duyum nesnesi sudur, diğer bir deyişle [kendi içinde] emdiği şeydir; zira tat ancak su, katı bir şeyi çözdüğünde ve içinde sıcaklık yarattığında mümkündür. Bu nedenle Yunanlılar tadı *hûlôs* olarak adlandırmışlardır ki, 'damıtılmış' (*the distilled*) ve "dışarı dökülmüş" (*the poured out*) anlamına gelir. Duyuların en kabası (*ağlaz*) dokunmadır; onun duyulur nesnesi topraktır, diğer bir ifadeyle ondan [kaynaklanan] hisler (*âlâ-muhâ*) veya haller (*hâlât*), yani sertlik, yumuşaklık, sıcaklık, soğukluk, nem ve kuruluk ve bunlardan kaynaklanan şeylerdir.¹²⁸

Huneyn bu dört elementi ve buharı duyuların nesneleri olarak listeler; fakat bu özdeşleştirmeyi, örneğin rengin, ateşin bir şekli olduğunu belirterek karakterize eder. *Min cinsi'n-nâr* [ifadesi], *Organların Faydaları Üzerine* 8.6'da *augoeides-αὐγοειδής*'in doaylı bir anlatımını sunuyor olabilir. Eğer böyleyse Huneyn, Galenos'a paralel olarak, duyu nesnelerinin dört elementten meydana gelmesinden ziyade, onlarla aynı cinse ait olmak bakımından (*generically*) ilişkili olduğunu vurguluyor gibi görünmektedir. Bununla birlikte, pasajdaki delil (*delîl*), Huneyn'in ateşin görmede doğrudan bir rolü olduğunu kabul ettiğini göstermektedir. Görünüşe göre, ışığın ateş olduğunu iddia etmek için güneş ışığını küçük bir alanda yoğunlaştıran ve böylece açıkta kalan yüzeyi tutuşturan parabolik mercekler olan, yanan aynalara (*burning mirrors*) atıfta bulunmaktadır.¹²⁹ Bu nedenle, onun ışık anlayışı,

¹²⁸ Meyerhof (1928), 16 [değiştirildi].

¹²⁹ Bkz. Smith (2015), 159n80. Diocles (MÖ 190–180) gibi Helenistik yazarlar, yanan aynalar (*pûreia-πυρεῖα*) hakkında yazmış olsalar da, Galenos yazılarında onları hiç zikretmez. *On Mixtures* (3.2, 1.657–8K)'da Galenos, Arşimet'in ikinci Pön Savaşı (Punic War) sırasında Sirakuza'ya saldıran Roma filosunu, *pûreia-πυρεῖα* ile nasıl yaktığı hakkındaki ünlü anlatıyı aktarır. Simms (1991), *πυρεῖα*'nın burada "yanan aynalar" yerine "yanıcı malzeme" anlamına geldiğini kanıtlamaktadır. Ancak Huneyn, *On Mixtures*'in Arapça versiyonunda (Dold- Samplonius 2007) *pûreia-πυρεῖα*'yı yanan aynalar (*el-marâyâ'l-muhrika*) olarak tercüme etmiştir. Ayasofya'nın mimarlarından Diocles ve Trallesli Anthemius'un (altıncı yüzyıl) yanan

Aristoteles ve sonraki Peripatetiklerin reddettiği Platon'un *Ti-maios*'undaki ışık teorisine, ışığı *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'de ışık yayıcı bir cevher olarak sınıflandıran Galenos'un teorisinden daha yakındır.¹³⁰

Huneyn yukarıdaki alıntıdaki duyuları, onların “seyreklik” veya “inceliklerine” (*el-letâfe*) göre sıralamaktadır. Eastwood'un belirttiği üzere, bu ölçek hem nicel hem de nitel bir ayrım belirleyebilir: yani duyuları ağırlıklarına ve yoğunluklarına ya da cevherlerinin bileşimine göre sıralayabilir.¹³¹ Belirsizliğinden bağımsız olarak bu derecelendirme, duyuların elementlerle eşleştirilebilmesinin dayanağını oluşturmaktadır. Huneyn'in metni, görmenin en iyi duyum olduğu için, nesnesinin de en nadir element olan ateş olduğunu; havanın da ısıtmaya eşlik ettiğini, çünkü her ikisinin de incelik veya nadirlik bakımından ikinci sırada olduğunu ima eder. Elementlerin bu şekilde sıralanması, Platon ve Aristoteles'ten sonra standart hâle geldiğinden, Huneyn, okuyucusunun bu sıralama konusunda herhangi bir izaha ihtiyaç duymadığını verili kabul etmektedir.¹³² Görünüşe göre risalenin duyuların “seyrekliği” hakkındaki yorumları, Galenos'un *Organların Faydaları Üzerine* 8.6'daki duyu organlarının yalnızca doğada kendilerine benzer nesneler tarafından değişime uğratılabileceği şeklindeki iddiasına yönelik bir açıklama işlevi görmektedir. Galenos, en azından *Organların Faydaları Üzerine*'de,

aynalar üzerine yaptıkları çalışmalar Arapçaya tercüme edilmiş, Kindi ve optik hakkında yazan diğer Orta Çağ yazarları tarafından kullanılmıştır (Smith 2015: 172).

¹³⁰ Yukarıda (s. 88n90) Huneyn'in adı altında, *On Light and its Nature* isimli bir risalenin dolaştığını belirtmiştim (s. 88n90). *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fi'l- 'ayn*'in aksine, Philoponus'u takip eden eser, ışığın gerçek bir cisim olduğu fikrini reddeder (Cheikho 1899: s. 1109 ll. 12-17).

¹³¹ Eastwood (1982), 18-19.

¹³² Krş. Elementleri görelî ağırlıklarına göre ve böylece evrende yukarı veya aşağı doğru hareket etme eğilimlerine göre sıralayan Platon ve Aristoteles. Bkz. *Ti-maios* 63a-e ve DC 4.3-4 (310a-312a).

örneğin rengin nasıl “parlak, ışık yayan bir [duyu organı]” gibi olduğunu açıklamaz. Bu yorum boşluğunu doldurmak için Huneyn, diğer duyular ve duyum nesneleri arasındaki homojenliğin yanı sıra, görme ve renk arasındaki homojenliğinin de, bunların seyreklik veya kabalık derecesine dayandığını öne sürmektedir. Huneyn, duyum nesnelerini elementlerle ilişkilendirerek, örneğin rengin sestten “daha seyrek” olduğunu saptamayla uğraşmak zorunda değildir, zira bu hiyerarşiyi desteklemek için Antik dönem fiziğinden gelen, kanonik bir doktrine başvurabilir.

Huneyn, duyum nesneleri ve elementler arasındaki bu eşitliği kurarken, kendisinin ve kıdemli meslektaşı İsb. Yahyâ b. İbrâhîm’in Arapçaya tercüme ettiği, Galenos’un *Timaios Şerhi* adlı eserinden yararlanmaktadır.¹³³ Yukarıdaki pasajın koku tanımını, Huneyn’in Galenos’un diyaloga dair özetini kullandığını göstermektedir. Zira duyum nesnesini, *Hipokrat ve Platon’un Öğretileri Üzerine*’nin *Timaios* 66d8–e’yi takiben yaptığı üzere, hava ve sudan ziyade toprak ve su karışımı olarak sınıflandırır.¹³⁴ Dahası, Huneyn’in ateş türlerine yönelik listesi, Galenos’un *Timaios* 58c5–d1’e dayanan Galenos’un *Timaios Şerhi*’ndeki listesiyle paralellik göstermektedir. Öte yandan Huneyn ve Galenos’un *Timaios Şerhi*’nin Arapça versiyonu, birincisinin *floks-φλόξ*’u (“ışık”), *ed-dav*’ yerine *en-nûr* olarak okuması bakımından farklılık gösterir.¹³⁵ Görmenin ateşle olan ilişkisini vurgulamak için

¹³³ Bergsträsser (1925), s. 50 1. 14–s. 51 1. 2, Bergsträsser (1932), s. 23 1. 10–11=Lamoreaux (2016), s. 125 1. 9–s. 127 1. 2. Huneyn özellikle, Galenos’un *Com.Tim.* §§ 15–16’daki duyum nesneleri tanımından yararlanmıştır: Kraus ve Walzer (1951), s. 19 1. 15–s. 22 1. 13.

¹³⁴ Eastwood (1982), 17n53. 4. Krş. *PHP* 7.6.1 (De Lacy 2005: s. 462 ll. 20–4) ve *Com.Tim.* § 15 (Kraus ve Walzer 1951: s. 20 ll. 11–13). Ayrıca bkz., Galenos’un kokuyla ilgili elementlere ilişkin çeşitli açıklamalarını inceleyen Eastwood’a (1981).

¹³⁵ *Kitâbü’l- Aşr makâlât fi’l- ‘ayn*, ayrıca *diapüros-διάπυρος*’u (lafzen “kızıl”), *el-hamra* (“köz”) yerine *el-humra* şeklinde okur. Ancak bu değişiklik bir yazı hatasından kaynaklanıyor olabilir. Çünkü bu terimler imla açısından yalnızca, aksan işaretlerinde bir farklılık gösterir.

Huneyn, *ed-dav'* yerine *en-nûr* [kavramını] ateş (*n-v-r*) kökünden türediği için tercih etmiş olabilir. Galenos'u açıklamak için Galenos'u kullanan bu yöntem, Huneyn çevresinin tercüme pratiğini yansıtmaktadır.¹³⁶ Özellikle bu konuda Huneyn, Platon'un *Timaios*'unun Galenosçu bir yorumuna başvurarak Galenos'un *Organların Faydaları Üzerine*'deki, *Timaios*'ta da kökleri bulunan duyum teorisini ayrıntılandırır. Böylece Huneyn'in, Galenos'un *Timaios Şerhi*'nden gelen malzemeyi, *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fi'l- 'ayn*'a dâhil etmesi, Galenos'unkinden daha Timaiosçu görünen bir duyum doktrininin gelişmesiyle sonuçlanır. Diyaloğun aynı teleolojik yapıya sahip, aynı ilkeler ile çalışan ve makro-kozmos ile aynı temel malzemelerden oluşan göz anlayışı, Huneyn'in göz bilimcileri (*ophthalmologists*) kozmik bilginin paydaşları olarak tesis etmesine yardımcı olmaktadır.

Sonuç: Göz, Kozmik ve Disipliner Bir Eşik

Ortaya konulduğu üzere, *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fi'l- 'ayn*, gözü bağımsız bir birim olarak ele almamakta, onu beden ve kozmosun daha büyük sistemleriyle bağlantılı olarak konumlandırmaktadır. Şu ana kadar incelenen pasajlarda Huneyn'in derlemesi, gayeli tasarımın ve benzerin benzeri [değişime uğratabileceği] temel ilkesinin, bu cismânî (*corporeal*) düzeyde bile nasıl işlediğini tartışarak göz ile makro-kozmos arasında bir ilişki kurmaktadır. *Timaios*, gözü kozmik yaratılışın bir modeli olarak yüceltir. Zira göz, Akıl ve Zorunluluk tarafından yönetilen bu ilkelere göre işlemektedir. Öte yandan Galenos, bu organın üstün statüsünün yegâne sebebi olarak, örnek teşkil eden teleolojik yapısına atıfta bulunur. Üçüncü risaledeki görmeye yönelik açıklamasını bitirirken Huneyn, göze özel bir kozmik anlam atfederek, bu kaynakların her ikisinden de daha ileri gider. Ona göre görme, diğer duyuşsal algılama biçimlerinden farklı olarak, ay-üstü alemin, gezegenlerin ve sabit

¹³⁶ Bkz. Overwien (2012), 157-61.

yıldızların dâhil olduğu bir süreçtir. O, gördüğümüz renklerden “göksel cisimlerin” sorumlu olduğunu savunmaktadır:

حتى يكاد أن يكون به تغير الهواء من قبل هذه الثلاثة تغيرا لازما له. أعني من نور الشمس ومن الألوان الناضرة المشرقة التي للأجسام العلوية ومن الروح الباصر الصادم له عند خروجه من الحنقنين¹³⁷

Böylece, hava şu üç şeyin etkisiyle önemli ölçüde ve zorunlu olarak değişir: güneş ışığı, gök cisimlerinden (*el-ecsâmü'l-ulvîyye*) yayılan ve ısıldayan renkler ve göz bebeklerinden ayrıldığında ona çarpan görsel *pneuma*.¹³⁸

Yaratılışın üç aşaması -beden, dünya ve gökler- gözde bir araya gelir. Bu organın yüzeyinde, bedenden çıkan görsel *pneuma*, beyinden algılanan nesneye doğru sürekli bir iletim yolu oluşturmak için, güneş ışığı ve “gök cisimleri” tarafından dönüştürülen havayla karışır.¹³⁹ Göz, bedenin makro-kozmosa erişebileceği bir eşik işlevi görür ve bunun tersi de geçerlidir.

Huneyn'in, metninin üçüncü risalesinde görme teorisini ifade etmek için yararlandığı Galenos, gezegenlerin ve sabit yıldızların görme sürecinde bir rolü olduğunu kabul etmemektedir. Yukarıdaki alıntıdan önce Huneyn, Galenos'un *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* 7.7.1-4'teki, parlak havanın rengin algılanması için önemine ilişkin “apaçık delili”ni (*dâlle beyyine*) özetler: yani, bir kişi bu çeşit bir havada, bir ağaca yaslanırsa, ağacın rengi onları nasıl kuşatacaktır?¹⁴⁰ Galenos'a göre gün ışığı, parlak hava ve *pneuma* görme için üç gerekliliktir.¹⁴¹ Huneyn'in daha yaşlı çağdaşı el-Kindî (yak. 185-252/801-66) “yıldızların ışığı”nın (*ziyâ' kevkebi*) göğün rengi-

¹³⁷ Meyerhof (1928), s. 111 11. 6-9.

¹³⁸ Meyerhof (1928), 38 [değiştirildi].

¹³⁹ Bkz. Meyerhof (1928), 37 [İngilizce], p. 109 1. 18–p. 110 1. 4 [Arapça].

¹⁴⁰ De Lacy (2005), s. 470 ll. 3-17; Meyerhof (1928), s. 110 l. 11-20 [İngilizce çeviri 38'de].

¹⁴¹ Krş. *On the Nature of Man* 8'de (van der Eijk ve Sharples 2008: 109), görmenin “bozulmamış bir duyu organı, uygun hareket ve uygun mesafe ile

ne katkıda bulunduğunu, dolayısıyla “gök cisimlerinin” bir dereceye kadar, insanın renk algısını belirlediği fikri, en azından mevcuttu.¹⁴² Huneyn, gözler ile makro-kozmos arasındaki bağı, bir analogiden daha fazlası olduğunu düşünerek Galenos’tan ve hatta Platon’dan ayırılır. Diğer bir deyişle, bu organlar yalnızca makro-kozmosun teleolojik düzeninin ve mekanik ilkelerinin cismani örnekleri olarak hizmet etmekle kalmaz, aynı zamanda içsel tözleri olan *pneuma*, makro-kozmos veya gökler tarafından dönüştürüldüğü için de işlev görür. *Timaios*, birincisinin ikincisini gözlemlemek için yaratıldığını iddia ederek gözleri göklerle ilişkilendirirken, yıldızlara veya gezegenlere görme süreci üzerinde doğrudan bir etki atfetmez.¹⁴³

Kitâbü’l-‘Aşr makâlât fi’l-‘ayn’da bedeninin içinde yer almakla beraber kozmosa dönük olan göz, disiplinler sınır çalışması için fırsatlar sunan bir alandır. Galenos’un, göz bilimini tıp kompleksinden kopuk bir bilgi [alanı] olarak nitelendirmesine karşı Huneyn, bu uzmanlığı bedenden göğe uzanan birleşik bir sistem -doktorların ve filozofların otoritelerini ortaya koydukları alanlar- olarak yorumlar. Bu bölümün gösterdiği üzere Huneyn, kendi sınır çalışmasını gerçekleştirmek amacıyla Galenos’un tıbbın parametrelerini genişletmek için Platon’un *Timaios*’unu kullanma taktiğini benimser. Galenos’un yazıları aracılığıyla bedensel algının bu uzmanlığın yetki alanına girdiğini iddia edebilmek için diyalogun, beyni duyumun yeri olarak tarif etmesine başvurur. Böyle yapmakla Huneyn, Galenos’un tıbbın bireysel organların bakımına ayrılmış alt alanlara bölünüşüne saldırmak için, gözün bedeninin daha geniş ağına katılımını

açık ve parlak hava” gerektirdiğini yazan (ἀβλαβοῦς αἰσθητηρίου, συμμετρου κικαίσεως διαστήματος ἀέρος καθαροῦ καὶ λαμπροῦ) Nemesius.

¹⁴² Bkz. Kindi’nin, *Fîllet’i-l-levn il-lâzu verdi ellezî yurâ fi’l-cevî fi cihet’is-semâ’ ve yezünnu ennehu levnû’s-semâ’* (Cause of the Blue Colour of the Sky): Spies (1937), s. 14 ll. 1-5 [İngilizce çeviri 17’de]. Huneyn ile Kindi’nin ortak bir kayıp kaynağı olduğunu düşündüren, renk açıklamaları arasındaki bir diğer bağlantı noktası, her ikisinin de şeffaflığın renk algısında nasıl yer aldığını göstermek için cama (*zûcâce*) atıfta bulunmalarıdır. Krş. yukarıda s. 161-162. ve Spies (1937), s. 14 ll. 10-11 [İngilizce çeviri 18’de].

¹⁴³ Bkz. *Timaios* 47a1-c6.

talep eden *Tıp Sanatının Kısımları*'nın dışlayıcı retoriğini altüst eder ve onu avantaja dönüştürür. Ayrıca, *Timaios*'un teleolojik tasarım nosyonu ve benzerin benzere etkide bulunması (Galenos aracılığıyla filtrelenmiş olarak) ilkesi, Huneyn'in göz ve felsefenin uzmanlıklar tarafından incelenmesini karmaşıklaştırmaya hizmet eden karşılıklı iki argüman kurmasına izin verir. Huneyn, kozmosun düzenini ve unsurlarını anlamadan, gözlerin anatomik yapısının ve işlevinin açıklanamayacağını ima eder. Ancak aynı zamanda bu organın hem ay-altı hem de ay-üstü dünyalarla ilişkisinin, onun uzmanlarına bu gerçekliklerin bilgisine erişmede ayrıcalık sağladığı izlenimini verir.

Göz bilimine bir ön hazırlık olarak felsefenin bu şekildeki sunuluşunun, onun daha yüksek bir epistemik konuma yönelik iddiasını zayıflatmaya çalıştığını öne sürdüm. Huneyn'in *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fî'l- 'ayn* adlı eserinde idealize edilmiş eğitimi, bu iki alanı onun elde edilmesindeki iki basamağa indirgeyerek, uzmanlık bilgisinin felsefe ve genel tıptan üstün olduğu fikrini geliştirir. -Daha erişilebilir bir müfredat programı olarak uzmanlaşmanın, birçok uygulayıcı için genel eğitimden önce gelme temayülünde olduğu- geçmiş eğitim modelindeki bu değişim, öğrenimi için hatırı sayılır miktarda zaman ve para harcamak gerektiren seçkin bir göz bilimi üretir. Görünüşe göre Huneyn, uzmanlaşmanın seçkin olmayan iştirakçilerini ortadan kaldırmakta ve böylece, onu Galenos tıbbı ile aynı entelektüel temeller üstüne oturtturarak, prestijini ve otoritesini artırmaktadır. *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fî'l- 'ayn*'in oldukça çeşitli olan modern-öncesi İslam düşünce dünyasına mensup ve Avrupalı okuyucular (göz doktorları, filozoflar ve matematikçiler) arasındaki geniş çaplı dolaşımı, Huneyn'in geleneksel disiplinler sınırların ötesine geçen, saygın bir uğraş olarak göz bilimini iyileştirmesinin ve genişletmesinin başarısını kanıtlamaktadır.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Daha sonraki Arap, Fars ve Latin göz bilimi yazarlarının metni kullanımı hakkında bkz. Hirschberg (1908), 34-7. Görme teorilerine katkısı hakkında bkz. Lindberg'de pek çok yerde (1976).

3. BÖLÜM

RÂZÎ: “ARAP GALENOS”, ONUN PLATON’U YENİ DİSİPLİNER İDEALLER

Ebu Bekir Muhammed b. Zekariyyâ’ er-Râzî’ye (251–tah. 313/865–tah. 925) yönelik Orta Çağ’daki eleştirel yaklaşım, tıp ve felsefe arasındaki belirgin sınırın korunmasına ilişkin çağdaş bir kaygıyı yansıtmaktadır.¹ Râzî’yi eleştirenler, uzmanlığı tıpta olmasına karşın, Orta Çağ bilimler hiyerarşisine göre felsefenin en üstün kısmı olan “ilâhî bilim” (*ilâhiyyât*, “metafizik” veya “teoloji”) hakkında yazdığı için onu eleştirmişlerdir.² Tıp ve felsefe arasındaki ilişkiye dair kendi görüşleri bir sonraki bölümde tartışılacak olan İbn Sînâ, Râzî’nin felsefi çabalarına yakınlık duyan Bîrûnî ile olan mektuplaşmasında ona şöyle cevap verir:

¹ Râzî’nin bibliyografı Ebû’r-Reyhân el-Bîrûnî (Kraus 1936b: s. 6 ll. 1-3) Râzî’nin ölüm tarihini, 5 Şa’bân 313/ 26 Ekim 925 olarak verir. Ölümüyle ilgili diğer (daha olası olmayan) tarihler için bkz. Kahl (2015), 2n2.

² Bu hiyerarşi ve onun geç antik dönemdeki kaynağı hakkında bkz. s. 49-54.

محمد بن زكرياء الرازي المتكلف الفضولي في شروحه في الإلهيات وتجاوز قدره
في بط الجراح والنظر في الأبوال والبرازات.³

Muhammed b. Zekeriyâ' er-Râzî metafiziğe (*el-ilâhiyyât*) yönelik açıklamalarında yanıltıcı ve işgüzar'dır.⁴ O, yara dikme; idrar ve dışkı incelemedeki kapasitesinin ötesine geçmiştir (*tecâveze*).

Delâlatü'l-hâ'irîn'in Yahudi mütercimi Samuel b. Tibbon'a yazdığı mektupta İbn Meymûn, Râzî'nin metafiziğe dair çalışmasına hakkında, daha az sert olmakla beraber benzer bir değerlendirme sunar:

דבל היה אפור יזאר יכ תלעות וב ייא רפס אזה יזארלאל תיהלאה המכחהר

Râzî'nin Metafiziği faydasız bir kitaptır; zira Râzî sadece bir doktordu.

Son olarak, Râzî'nin neredeyse çağdaşı olan filozof 'Âmirî (ö. 381/992), tıbbî uzmanlığın felsefî konuları ele alabilme liyakatini de beraberinde getirdiği şeklindeki görüşü benimseyenleri reddetmektedir:

³ *el-es'ile ve'l-ecvibe (Questions and Answers)*: Nasr ve Muhakkik (1995), s. 13 ll. 10-13. Râzî'ye benzer şekilde Bîrûnî, İbn Sînâ'yla olan yazışmalarında savunması için meydan okuduğu, dünyanın sonsuzluğu gibi temel Aristotelesçi ilkelere karşı çıkmaktadır. Ayrıca, dönemindeki ve sonraki İslam düşüncesine mensup yazarlar, Râzî'nin teolojik yazılarını sapkınlıkla (*heretical*) suçlarken, Bîrûnî Manî'nin (c. 216–74 CE) eserlerini okuduktan sonra şöyle yazar: “Onun kandırmak için yola çıktığını zannetmiyorum, daha ziyade kendisinin kandırıldığına inanıyorum” (*lestü a tekidu fihî muhâdâaten inhidâân*: Kraus 1936b: s. 4 ll. 11–12). Bu sapkınlık suçlamaları için bkz. aşağıdaki kısım.

⁴ Öyle görünüyor ki, İbn Sînâ burada Râzî'nin kayıp *Kitâbü'l-İlmi'l-ilâhî (Book of Divine Science)* adlı kitabındaki metafizik tartışmasına atıfta bulunmaktadır. Bu metnin Orta Çağ'daki tanıkları için bkz. Kraus (1939), 165-90.

⁵ Aslen Arapça olarak derlenmiş olan bu mektup, ikisi Marx tarafından düzenlenmiş olan (1935: 375–81) birçok İbranice versiyonda günümüze ulaşmıştır. Marx'ın, Codex Adler 2013'teki pasaja dair (1935: 378) transkripsiyonunu yeniden oluştuyorum.

والعجب من أهل زماننا أنهم متى رأوا إنساناً قرأ كتاب أبقليس وضبط أصول المنطق، وصفوه بالحكمة، وإن كان خلوا من العلوم الإلهية؛ حتى أنهم ينسبون محمد بن زكريا الرازي لمهارته في الطب إليها – هذا، أعزك الله، مع صنوف هنياته في القماء الخمسة وفي الأرواح الفاسدة.⁶

Zamanımızın insanlarıyla ilgili sıra dışı olan şey, Öklid'in kitabını [yani, *Elementler*] okumuş ve mantık ilkelerine hâkim birini gördükleri zaman, ilahi bilimlerden [yani, metafizik] tamamen yoksun olsa bile ona bilgelik atfetmeleridir. Bu nedenle Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'ye, beş ezeli ve bozuluşa tabi ruhlar hakkındaki çeşitli zıvalanna rağmen tıptaki yetkinliğinden dolayı -(Allah senden razı olsun!) hikmet atfetmektedirler.⁷

Bu üç yazar, Râzî'yi doktor olarak sınıflandırmakta ve onun metafiziğe atılışını, disiplinler bir ihlal olarak nitelendirmektedir: Tıbbın alt biliminden gelen Râzî, felsefî soruları yanıtlamaktan acizdir. Râzî'nin tıp kariyerini, onun, kendilerinin aynı fikirde olmadığı metafizik teorilerini itibarsızlaştırmaya yönelik tartışmacı stratejilerinin bir parçası olarak zikrederler.

Bu Orta Çağ değerlendirmesini yineleyerek Kraus ve Pines, Râzî'nin tıbbî başarılarına daha fazla ağırlık vermekte ve *İslam Ansiklopedisi*'ndeki ona dair girişlerinde, "Râzî her şeyden önce bir hekimdir ve haklı olarak İslam'ın en büyük hekimi olarak kabul edilir" şeklinde yazmaktadırlar.⁸ Arapça, İbranice, Latince ve Avrupa dillerindeki tıbbî metinlerinin geniş dolaşımının aksine, Râzî'nin felsefi incelemelerinin fragmanlar halinde olması, Orta Çağ'da sınırlı bir okuyucu kitlesine sahip olduklarını göstermektedir.⁹ Râzî'nin -bir Müslüman veya semavî bir dinin herhangi bir mensubu için sapkın bir düşünüş sayılabilecek- peygamberli-

⁶ *Kitâbü'l-emed 'al'e'l-ebed (On the Afterlife)*: Rowson (1988), s. 74 ll. 15-18.

⁷ Tercüme bazı [küçük değişikliklerle] Stroumsa (1999), 92'den.

⁸ Kraus and Pines (2012).

⁹ Râzî'nin tıp hakkındaki çalışmalarının, Orta Çağ Doğu ve Batı tıbbındaki biçimlendirici rolü hakkında, bkz. Jacquart (1996), 970-5, 978; Pormann ve Savage-Smith (2007), 163-4.

ğe (*prophecy*) yönelik inkârı, genellikle felsefî fikirlerinin popüler olmamasının ve ona karşı açık düşmanlığın nedeni olarak gösterilmektedir.¹⁰

Tıptaki itibarı göz önüne alındığında, Râzî'nin bu alana nispeten sonradan gelen biri olması şaşırtıcı gelebilir. Adından da anlaşılacağı gibi Râzî, eski İran şehri Rey'de doğmuş ve gençliğinde [kendini] felsefe, simya, edebiyat ve müzik çalışmalarına adanmıştır.¹¹ İbn Ebî Useybî'a, Râzî'nin otuzlu yaşlarında Rey'deki bir hastanede, iki yüzü olan bir çocuk gördükten sonra tıbbaya yöneldiğini aktarmaktadır.¹² Bu anlatının doğruluğundan bağımsız olarak, Râzî tıp eğitimiyle hızlı bir şekilde ün kazanmış ve Rey'deki büyük hastanenin sorumlusu olarak atanmıştır. 280'lerde/890'ların sonlarında bir süre Bağdat'a gitmiş ve orada en az bir hastane yönetmiştir.¹³ Kataraktın neden olduğu körlükten muzdarip olan Râzî,

¹⁰ Bkz. Râzî'nin günümüze ulaşan felsefî metnlerinin fragmanlarını ve tanıklıklarını toplayan Kraus (1939). Bu bölümde Râzî'nin peygamberlik konusunda, gerçekten sapkın görüşlere sahip olup olmadığına değinmeyeceğim. Modern dönemdeki akademisyenler, onun peygamberlik konusundaki konumu ve genel olarak dindarlığı hakkında aynı fikirde değillerdir. Örneğin, Mehdi (1996: 150), eğer Râzî, peygamberliğin geçerliliğini reddediyorsa, "ona kelimenin tam anlamıyla Müslüman bir filozof denilemeyeceğini" öne sürer. Stroumsa (1999: 13-14), Râzî'nin peygamberliği reddetmesinin mutlaka radikal bir irtidat anlamına gelmediğine dikkat çeker. Bunun yerine onu "özgür düşünceli" ya da semavî dinlere şüpheyle yaklaşan biri olarak sunar. Krş. Râzî'nin peygamberlik aleyhtarı olmadığını, daha ziyade mucizelerin imkânını eleştirdiğini öne süren Rashed (179:2008).

¹¹ Râzî'nin hayatı ve eserlerinin bir listesi için bkz. Bîrûnî'nin *Fihristü kütübî'r-Râzî* (*List of Râzî's Books*): Kraus (1936b); Ullmann (1970), 129-37; Sezgin (1970), 274-94; Goodman (1995); Kahl (2015), 1-2.

¹² Rızâ (1965), s. 24 .1 414-s. 10 .1 415. İbn Ebî Useybî'a, bu kıssanın kaynağını, "ulemanın zahidi" (*zâhidü'l-ulemâ*) lakabıyla anılan Ebû Sa'îd Mansûr b.İsâ'nın *Kitâb fî'l-Bîmâristânât* (*The Book on Hospitals*) adlı kitabı olarak belirtir.

¹³ Kahl (2015: 2n27), Râzî'nin Barâmika ya da Mu'tadidi hastanelerine ya da muhtemelen her ikisine birden başkanlık etmiş olabileceğini öne sürmektedir. Râzî'nin Bağdat'a vardığı sırada sadece Hârûn Reşîd (taht.

hayatının sonlarına doğru doğru olduğu şehre dönmüş ve söylenilene göre burada altmışlı yaşlarının başında, sakatlandıktan sonra tıbbi tedaviyi reddetmesi nedeniyle ölmüştür.¹⁴

Öyle görünüyor ki Râzî, tıpla yoğun bir şekilde iştiğal etmesi nedeniyle "Arap Galenos" (*Câlinûsü'l-'arab*) lakabını kazanmıştır.¹⁵ Bu bağlamda bu unvan, övgü niteliği taşısa da, bazı haleflerinin gözünde Râzî, Galenos'a oldukça benzemektedir: [yani o] disiplinle ilgili aynı hataları yapmıştır. Sonraki iki bölümün de göstereceği üzere İbn Sînâ ve İbn Meymûn, Galenos'u yalnızca tıbbî uzmanlığının ötesine uzanan felsefi tartışmalara girdiği için değil, aynı zamanda bu tartışmaların tıpla ilgili olduğunu iddia ettiği için de ihtar etmektedir.¹⁶ Her ne kadar pagan inançlarına rağmen Galenos'un, Müslüman olan Râzî gibi dini görüşleri nedeniyle kötülenmediğini belirtmek önemliyse de, [İbn Sînâ ve İbn Meymûn'un] bu eleştirileri, yukarıdaki pasajlarda Râzî'yi de hedef alan eleştirileri yansıtmaktadır.¹⁷ Bu bölüm, Galenos'un sınırlı filozof-doktorunun aksine, "ilahi ilim"e de hakim bir doktor olan Râzî'nin, kendisini kozmosun en güvenilir araştırmacısı olarak sunma girişimlerini ele alacaktır. Bunu yaparken Râzî'nin, Platon'un *Timaios*'unu daha iyi anladığını iddia ederek selefinin güvenilirliğini nasıl zayıflattığının altını çizecektir.

170–93/786–809) döneminde inşa edilen Barâmika hastanesi hizmet veriyordu. Ancak Râzî, 287/900 civarında kurulan Mu'tadidî hastanesinin yerinin seçiminde yer almış görünmektedir.

¹⁴ Bîrûnî (Kraus 1936b, s. 5 ll. 14-8), Taberistan'dan (kuzey İran'da bireyalet) bir göz doktorunun Râzî'nin kataraktını tedavi etmek için Rey'e gittiğini anlatır. Râzî'nin tedaviyi prosedürün neden olacağı acıdan korkması nedeniyle reddettiği iddia edilmiştir.

¹⁵ Rızâ (1965), s. 10 .1 415.

¹⁶ Bkz. 4. ve 5. Bölümler.

¹⁷ Strohmaier'in (1968, 2012) gösterdiği üzere Huneyn ve arkadaşları, tek tanrılı [dinlere mensup olan] okuyucular için rahatsız edici olabilecek, tercüme ettikleri Galenosçu malzemeyi sık sık değiştirmişler ve hatta bunları çıkarmışlardır. Bu yüzden bu çabalar, Galenos'un İslam düşüncesi dünyasındaki alımlanışını şekillendirmiştir.

Analizim, Râzî için Galenos'un, sadece taklit etmek için değil, [kendisini] aşmak için de yola çıktığı bir model olduğunu gösterecek. Râzî bilimin ilerleyici (*progressive*) olduğunu savunmuştur ve bu nedenle Galenos'u tıp geleneğinin gelişiminde bir son nokta veya "mühür" (*hâtem*) olarak görmemiştir.¹⁸ Bu bölümün öncelikli olarak ele alacağı *eş-Şukûk 'alâ Câlînûs*'ta (*Doubts about Galen*), Galenos'un teorilerine yönelik kendi eleştirel yaklaşımını gerekçelendirmek maksadıyla bilimsel ilerleme fikrine başvurmaktadır.¹⁹ Shihadeh, Râzî'nin kitabını, [bir düşünce sistemini] daha sağlam hâle getirmek ya da bir alternatifle değiştirmek amacıyla, onun zayıf noktalarını belirleyen bir şerh türü olan "aporetik şerh" olarak sınıflandırır.²⁰ Açıklayacağım üzere, *eş-Şukûk*, Râzî'nin felsefi kapsamını genişletmek yoluyla Galenos tıbbını yeniden şekillendirme çabasını temsil etmektedir. Özellikle, Galenos'un *Timaios*'un çeşitli doktrinlerine yönelik okumasını tartıştığı sırada, Râzî'nin, tıbbın belirli metafizik meselelerle ilişkisini ve bunun tersini nasıl savunduğunu göstereceğim. 1. Bölüm, Galenos'un tıbbın epistemik sahasını yeniden belirlemek

¹⁸ *Târîhü'l-etibbâ*'da (*Chronology of Doctors*) İshâk b. Huneyn, Galenos'tan Hz. Muhammed'in "peygamberlerin mühürü" (*hâtemü'l-nebiyyîn*) şeklindeki unvanını hatırlatan, eski tıp geleneğinin "mühürü" olarak bahseder. Bu pasaj için bkz. Rosenthal (195-4), 65. Galenos'un bu tanımının önemi hakkında bkz. Das (2017b), 175-6.

¹⁹ Bkz. Koetschet (2019), s. 4 1. 16-s. 6 1. 13. Bu pasajın İngilizce tercümesi için bkz. McGinnis ve Reisman (2007), 50. Aşağıda, Muhakkik (2005) ve 'Abdü'l-Ganî'nin (2009) daha önceki edisyonunu geliştiren Koetschet'nin (2019) *eş-Şukûk 'alâ Câlînûs* (bundan böyle *eş-Şukûk* olarak anılacaktır) Arapça metnine atıfta bulunuyorum. Pauline Koetschet'e, çalışmayla ilgili kendi yorumumu büyük ölçüde şekillendiren *eş-Şukûk* hakkındaki yıllarca süre araştırmalarını ve düşüncelerini paylaştığı için teşekkür etmek istiyorum.

²⁰ Bkz. Shihadeh (2015), 45-6. Aporetik şerh, en azından geç antik döneme kadar giden bir şerh türüdür; bkz., msl., Damascius'un (altıncı yüzyıl) Platon'un Parmenides'ine dair şerh geleneğinin bir parçası olan *Doubts and Solutions Concerning First Principles*'i. Damascius'un metninin İngilizce çevirisi ve diyalektik stratejisinin bir analizi için bkz. Rappe (2010).

için Timaiosçu eserlerinde bu diyaloga başvurduğunu ileri sürmüştü. Burada ise benzer şekilde bu metni Râzî'nin de, kendi disiplinler sınır çalışmasını gerçekleştirebilmek için kullanabileceği bir araç olarak gördüğünü ortaya koyacağım.

Bu bölüm esas olarak, *Timaios*'un hem Galenos'un hem de Râzî'nin disiplinler projelerinin merkezinde yer alması nedeniyle, Râzî'nin [Galenos'un] Platon yorumlarındaki kusurlara işaret etmek suretiyle selefının epistemik otoritesini -ve dolayısıyla onun tıp anlayışını- zayıflatmaya çalıştığını iddia etmektedir. *eş-Şukûk*'un Galenos'un kozmik yaratılış konusundaki konumuna yönelik saldırısına dair incelemem, Râzî'nin onu Platon'dan daha da ayırmak için [Galenos'u] bir Aristotelesçi olarak tasvir ettiğini ileri sürecektir. Dahası, Râzî'nin, Galenos'a ve sonraki Galenosçuların haz ve ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki görüşlerine verdiği yanıtı ele alırken, onun Platon'a yönelik olarak, beden ve kozmos hakkındaki soruları Tanrı'nın doğasına bağlayan daha metafizik bir okumayı desteklediğini iddia edeceğim. Râzî'nin kendi Platonculuğunu nasıl tanımladığını anlayabilmek için bu bölümün ilk kısmı, onun Platon'a atfettiği fikirleri ve bunlara ilişkin muhtemel kaynakları gözden geçirecektir. Bununla birlikte, Râzî'nin felsefi yapısının parçalı durumu göz önüne alındığında, -yapılabilir olsa da- bu incelemenin kapsamlı olmasının amaçlanmadığını vurgulamalıyım. Bu kitapta incelenen İslam düşüncesi dünyasına mensup diğer yazarlarda olduğu gibi, Galenos'un, Râzî'nin de Platon ve *Timaios* hakkındaki bilgilerinin önemli bir kaynağı olduğu anlaşılabacaktır. Bu nedenle, *eş-Şukûk*'un, Galenos'un Platonculuğuna karşı formüle ettiği Platonculuğu da -ben buna Râzî'nin "anti-Platonculuğu" diyorum- Galenos'un Platon'a yönelik yorumlarına dayanmaktadır.

Râzî, Galenos'a yönelik eleştirileri için özür dileyen önsözünün dışında, *eş-Şukûk*'un nasıl daha kapsamlı bir tıp geliştirdiğini belirtmemektedir. Genel olarak, içinde ele alınan Galenos metinlerinin seçimi ve sırası hakkında bir açıklama olmaması nedeniyle,

kitabın sistematik olmadığı görülür.²¹ Râzî'nin Galenos ile olan tartışmalarına ve sonraki takipçilerinin Platon'un *Timaios*'una yönelik okumasına geçmeden önce, *eş-Şukûk*'taki sınır çalışmasını bir bağlama oturtabilmek adına, *es-Sîretü'l-felsefiyye* (*The Philosopher's Way of Life*), *Kitâbü'l-murşid* (*The Guide* aynı zamanda *The Book of Aphorisms*, *Kitâbü'l-fusûl* olarak da anılmaktadır) ve *Sirru sinâ'ati'l-tıb* (*Secret of the Art of Medicine*) adlı risalelerindeki tıp anlayışını tartışacağım. Amacım Râzî'nin, Galenos'un Platon yorumunu eleştirerek, *eş-Şukûk*'ta doktorların sadece fiziksel olan üzerinde değil, metafiziksel olan üzerinde de epistemik otorite olduğu bir tıp fikri üretmeye başladığını göstermektir.

Râzî'nin Platonculuğu

Râzî'nin bilimsel ilerleme teorisi, sonraki düşünürlerin disiplinlerini geliştirme konusunda daha donanımlı olduklarını iddia etse de Platon'u ve "eski filozofları" (*kudemâu'l-felâsife*), Aristoteles'e ve onun şarihlerine tercih eder.²² Tarihçi Sâ'id el-Endülüsi'ye (420-62/ 1029-70) göre Râzî, Platon'un ve önceki filozofların öğretilerini saptırdığı için Aristoteles'e saldırmaktadır. Sâ'id, *Kitâbü Tabakâti'l-ümem*'de (*Book of the Categories of Nations*) Râzî'nin Aristoteles'e yönelik sert muhalefetini, Râzî'nin Pitagoras'tan kaynaklanan "eski doğa felsefesi"ne (*el-felsefetü't-tabî'iyetü'l-kadîme*) verdiği destekle ilişkilendirir:

²¹ Bu sessizliğin bir istisnası, Râzî'nin eleştirdiği ilk eser olan *Kesin Bilgi Üzerine* (*DD*) hakkındaki yorumlarıdır. *DD* ile başladığını, zira "onun ilahi kitaplardan sonra gelmiş geçmiş en önemli ve en faydalı kitap" olduğunu yazmaktadır (Koetschet 2019: s. 6 ll. 16-17; McGinnis ve Reisman 2007: 51).

²² *eş-Şukûk*'ta (Koetschet 2019: s. 6 ll. 7-13) Râzî, teorisinin sonraki tüm bilim adamlarının eskilerden üstün olduğunu iddia ettiği şeklinde yorumlanabileceğini kabul eder. Bununla birlikte, daha sonraki bilim adamlarının esas olarak seleflerinin keşiflerini geliştirdiklerini iddia eder. Ayrıca bkz. Mehdi (1996), 151.

وممن صنف في ذلك أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي وكان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس وعابا له في مفارقة معلمه. أفلاطون وغيره من متقلمي الفلسفة في كثير من آرائهم، وكان يزعم أنه أفسد الفلسفة وغير كثير من أصولها. وما أظن الرازي أحقّه على أرسطاطاليس وحده إلى تنقصه إلا ما أباه أرسطاطاليس²³

Bu gruba [yani eski doğa felsefesinin taraftarlarından] mensup birisi de Ebû Bekir Muhammed b. Zekerıyyâ' er-Râzî'dir. O, Aristoteles'e şiddetle karşı çıkmış ve hocası Platon'un ve kendisinden [yani, Platon'dan] önce gelen diğer filozofların fikirlerinin çoğuna katılmadığı için onu suçlamıştır. [Aristoteles'in] felsefeyi yozlaştırdığını ve onun çoğu ilkesini değiştirdiğini iddia etmiştir. Râzî'nin Aristoteles'e kin beslediğine ve sadece [ilk filozofların] görüşleri Aristoteles'inkilerle çatıştığı için onu eleştirdiğine inanıyorum.

Pasajın ifade ettiği üzere Râzî, belli ki Aristoteles'i, Platon'un ve Sokrates-öncesi [filozofların] felsefesini kökten bir şekilde ifsat etmekle suçlamaktadır. Sâid'in kendisi Aristoteles'e karşı daha ılımlı olduğu için, bu anlatı Râzî'nin tutumuna yönelik polemiksel bir abartıyı yansıtır olabilir.²⁴ Râzî'nin, kozmosun ezeliiliği gibi standart Aristotelesçi fikirlere yönelik eleştirisi, görünüşe göre Sâid'in varsaydığı üzere Aristoteles'in düşüncesinin radikal bir şekilde reddedildiği anlamına gelmemektedir.²⁵ Örneğin, Huneyn'in *Kitâbü'l-'Aşr makâlât fi'l-'ayn* adlı kitabındaki konumundan farklı olarak Râzî, Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'sine yönelik geç antik dönem okumalarından etkiler gösteren, içe dönük görme (*intramissive*) teorisine sahiptir.²⁶ Bu yüzden, Sâid'in ve

²³ Kraus (1939), § 7, s. 180 1. 2–s. 181 1. 6.

²⁴ Sâ'id, Râzî'nin felsefi görüşlerini aktardıktan sonra, Aristoteles'i, daha önceki âlimlerin görüşlerindeki kötülüğü (*hubt*) ortadan kaldırarak felsefeyi arındırdığı için övmektedir; bkz. 'Elvân (1985), s. 96 ll. 5-6.

²⁵ Râzî'nin "kozmosun yaratılması" hakkındaki görüşleri için bkz. aşağıda s. 110-12, 122-8

²⁶ Bkz. Themistius'un *Ruh Üzerine* şerhini, Râzî'nin renk algısı hakkındaki anlatısının muhtemel bir kaynağı olarak belirleyen Koetschet (2017), 183–7.

"İçe dönük görme" (*intramissive*) teorisi hakkında bkz. s. 136d23'teki açıklama. (ç.n.)

hatta Râzî'nin kendisinin iddialarına rağmen, Râzî'nin felsefesi de Aristotelesçi gelenek tarafından “bozulmamış” (*untainted*) değildir.²⁷

Sâ'id'in metni, Râzî'yi Pitagoras *mezhebinin* (“doktriner sistem” veya “okul”) modern bir temsilcisi olarak tanımlarken, günümüze ulaşan eserlerinde Râzî, kendisini en çok Sokrates ve Platon ile aynı seviyeye koymaktadır.²⁸ O, Sokrates'ten kendisinin *imamı* (“lider”) olarak bahseder ve *Kitâb fî't-tıbbî'r-rûhânî* (*Book on Spiritual Medicine*) ve *es-Sîretü'l-felsefiyye*'de onu kendisinin ahlâki modeli olarak sunar.²⁹ Bununla birlikte, Platon'u “filozofların şeyhi ve büyüğü” (*şeyhü'l-felâsife ve 'azîmu'hâ*) olarak adlandırırken, ona öncelik verdiği görülmektedir.³⁰ Modern akademisyenler Râzî'yi genellikle bir Platoncu olarak nitelendirirler. Ancak onun Platoncu ahlak felsefesi, fizik ve metafizik hakkındaki bilgisinin *Timaios* ile sınırlı olduğuna da dikkat çekerler.³¹ Yakın çağdaşı Fârâbî'nin (ö. 339/950) aksine Râzî, *Devlet* ve *Yasalar*'ı [bildiğine dair herhangi bir emare] göstermez; *Timaios* ismen zikrettiği tek diyalogdur.³² Bununla birlikte, bu tek diyalog Râzî'nin bütün düşüncesine hâkimdir: [diyalogun] kozmogonisi,

²⁷ Krş. Galenos'un kendisini Aristotelesçi gelenekten ayırma arzusu (bkz. van der Eijk 2009).

²⁸ Bkz. Kraus (1939), § 7, s. 180 ll. 1-2.

²⁹ Râzî'nin imamı olarak Sokrates için bkz. *es-Sîretü'l-felsefiyye*: Kraus (1939), s. 99 1.5; Walker (1992), 65n11. Râzî'nin ahlak anlayışında Sokrates'in rolü hakkında bkz. Bar-Asher (1989a, 1989b).

³⁰ Bkz. *Kitâb fî't-tıbbî'r-rûhânî*: Kraus (1939), s. 27 1. 14.

³¹ Bkz., msl., Kraus ve Pines (2012); Fakhry (1968), 17; Walker (1992), 71; Mehdi (1996), 152; Pines (1997), 86-9.

³² Fârâbî'nin *Fî mabâdî' ârâ' ehli'l-medîni'l-fâzile* (*On the Principles of the Views of the Inhabitants of the Excellent State*), *Devlet*'i esas alır; Arapça metin ve İngilizce tercümesi için blz. Walzer (1985). Fârâbî, *Yasalar*'ın bir özetini (*telhîs*) de yazmıştır; Arapça metin ve Latince tercümesi için bkz. Gabrieli (1952). Walzer (1985: 426) ve Gutas (1997: 117–19), Fârâbî'nin bu eserlerini oluştururken Galenos'un *Devlet* ve *Yasalar* özetlerinden yararlandığını öne sürmektedir.

onun metafiziğinin temeli olan beş ezeli ilke (*el-kudemâtü'l-hamse*) teorisine ilham vermiş olabilir. Râzî'nin metafizik görüşlerine dair bilgiler, onun kozmosun yaratılışını beş ezeli ilkenin etkileşimine bağladığını aktarmaktadır: Yaratıcı (*el-Bâri*'), nefs/ruh (*nefs*), madde (*heyûlâ*), mutlak zaman (*zemân*) ve mutlak uzay (*mekân*; veya bazı kaynaklarda, boşluk, *halâ'*).³³ Madde ile birleşmeyi arzulayan nefs, atomlardan oluşan maddi dünyaya inerek kozmik yaratılışı başlatmıştır. Nefsin düşüşünün neden olduğu kaos nedeniyle Yaratıcı, [meydana gelen] zararı telafi etmek ve harekete geçen süreci kontrol etmek için müdahale etmiştir. Nefse olan şefkatinden dolayı Yaratıcı, [maddî dünyaya] inişinin budalalığını fark etmesi ve bu nedenle yukarıdaki dünyanın (*upper World*) sükûnetine geri dönmenin bir yolunu bulabilmesi için ona aklı (*'akl*) vermiştir.³⁴

Goodman, bu "mit" in ve genel olarak Râzî'nin metafiziğinin amacının "*Timaios*'un programına yeni bir soluk getirmek" olduğunu belirtir.³⁵ Bununla birlikte, yukarıdaki açıklamanın orijinal *Timaios*'un kozmogonisi ile yalnızca yüzeysel özellikleri paylaştığına dikkat edilmelidir. Her ikisi de, dünyayı önceden var olan maddeden belli bir zamanda -yani *Timaios* 28b7'deki *gegonen* (γέγονεν) literal olarak okunursa- meydana gelmiş olarak tasvir etme ve Tanrı'yı (veya Demiurgos'u); maddeyi ve uza-

³³ Bu ilkelerin terimleri, Râzî hakkındaki tanıklıklarda biraz farklılık gösterir. Krş. Birûnî'nin Kraus'taki listesi (1939), §1, s. 195 ll. 1-2, Merzûkî'nin (ö. 421/1030) Kraus (1939), § 3, s. 197 ll. 6-9.

³⁴ Kraus (1939), s. 285 l. 7-11. İranlı yazar Nâsir-i Hüsrev (394-472/1004-80), Râzî'nin anlatımında nefsin rolünün ayrıntılı bir özetini sunar: bkz. Kraus (1939), s. 284 l. 6-s. 286 l. Râzî, kozmogonisindeki düzensiz unsuru dışil olarak tanımlarken, onların daha yüksek nefsanî ilkelerini, yani Külli nefsi, dışil olarak kabul eden İhvan-ı Safâ'yı (*İhvânü's-safâ'*, dördüncü/onuncu yüzyıl) risalelerinde de görülen bir geleneği takip etmektedir (Netton 2002: 44).

³⁵ Goodman (1975), 40n55. Râzî'nin beş ezeli ilke teorisi ile *Timaios*'un kozmogonisi arasındaki paralellikler için ayrıca bkz. Fakhry (1968), 19-21.

yı ayrı ayrı ilkeler olarak vazetme konusunda uyuşurlar.³⁶ Ayrıca Râzî, kendi atomcu madde anlayışını desteklemek için, diyalogun elementlere dair geometriye [dayanan] teorisine (53c-55c) başvurur.³⁷ Ancak *Timaios*, “sonsuz uzay” (*to tês khôras aei-tò τῆς χώρας ἀεί*, 52a8) olarak tanımlanan kabın (*repectacle*), Râzî’nin “mutlak uzay”ı anladığı üzere, boşluk olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı konusunda sarih olmaktan uzaktır.³⁸ Benzer şekilde, antik dönemden itibaren şarihler, diyalogun yaratılmamış zaman fikrini içerip içermediğini tartışmışlardır: zamanın yıldızlar ve gezegenlerle birlikte varlığa geldiği söylene de (38b6-39e2), bu olay yalnızca ölçülebilen zamanın yaratılışını gösterebilir ve bu nedenle ondan önce gelen, ölçülmemiş zamansal akış ya da (Râzî’nin mutlak zamanına benzer şekilde) sınırsız uzamdır.³⁹ İki kozmogoni arasındaki en belirgin farklılık, kozmik ruhun yaratılmışlığıyla ilgilidir. *Timaios*, Demiurgos’un Evren Ruhunu (*World Soul*) oluşturduğunu (*sünestêsato-συνεστήσατο*, 35a1) ve onu kozmosun bedenine yerleştirdiğini (34b1-4) iddia ederken, Râzî onu yaratılmamış olarak kabul eder.⁴⁰

Bazı Orta Çağ kaynakları, Râzî’nin beş ezeli ilkesini Platon’a bağlamaktadır; fakat bu teorisinin bir aracından kaynaklanı-

³⁶ Bkz. *Timaios* 27d5-29d3, 47e3-53c3.

³⁷ Bkz. Koetschet (2019), s. 108 l. 2-8. Krş. *Timaios*’un element teorisinin Râzî’nin atomculuğu ile uyumsuz olduğunu belirten Pines (1997), 86.

³⁸ O’Brien (1984: 359-65), *Timaios*’un boşluğun varlığı konusunda tutarsız olduğunu göstermektedir: *Timaios*, onun varlığını 58a7, 60c1-2 ve 79b1-c1’de reddederken, elementlerin yapıları arasındaki boşlukları tasvir ettiği 58b4-7’de kabul eder. Ayrıca bkz. kabı (*receptacle*) Epikürcü boşluk kavramıyla karşılaştıran Sedley (1982), 188.

³⁹ Epikürcü Velleius bu ayrımı Cicero, *DND* 1.9’da yapmaktadır. Modern zamanlarda ise, herkesçe bilindiği üzere Vlastos (1939) bu yorumu savunmuştur.

⁴⁰ Krş. Ruhun yaratılmamış olduğunu belirten *Phaidon*, *Phaidros* 245c ve *Yasalar* 10.

yor olması gerekmektedir.⁴¹ Nâsir-i Hüsrev, Râzî'yi, beş ezeli ilke teorisini, az tanınan İrânşehrî'den (*yaklaşık* üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı) intihal etmekle suçlar.⁴² [Hüsrev'e göre] İrânşehrî, beş ezeli ilke teorisini, (kendisi için ulaşılabilir olan) Platon'un *Timaios*'u (ancak onun için erişilebilirdi) ışığında geliştirmiş olabilir. Modern yorumcular, ruhun maddeye özlem duyması ve maddeye inmesi fikrini öne sürerek Gnostik, Yeni-Platoncu (öncelikle Plotinosçu) ve Plutarkhosçu etkilerin olduğunu iddia etmişlerdir.⁴³ Bu bölümün geri kalanında, diyalogun kozmogonisini ve diğer bazı doktrinleri Râzî'ye aktarmış olabilecek bazı muhtemel kaynakları ele alacağım. Bîrûnî'nin *Fihristü kütübî'r-Râzî* ve diğer Orta Çağ bibliyografyalarını, Râzî'nin risalelerinin başlıklarının, onun Platoncu kaynaklarının mahiyeti hakkında neler ortaya koyabileceğini tespit etmek için inceleyeceğim. Râzî'nin diyalogu hangi şekilde okumuş olabileceğini anlamak için, açıkça *Timaios*'a atfettiği alıntılara değineceğim. Pines'in, Râzî'nin Platoncu kaynaklarıyla ilgili kısa ama çığır açan çalışmasından bu yana hiç kimse, özellikle de Arnzen'in *Timaios*'un Arapça aktarımına ilişkin araştırmasının ışığında, onun bulgularını yeniden gözden geçirmemiştir.⁴⁴ Râzî'nin Platonculuğunun ayrıntılı bir açıklaması bu bölümün kapsamı dışındadır. Ancak aşağıdaki kısmî inceleme, onun Galenos eleştirisini ve eş-Şukûk'taki Platon'a yönelik daha sonraki Galenosçu okumasının anlaşılmasına bir arka plan sağlayabilmek için gereklidir.

⁴¹ Ebû Hâtım er-Râzî (ö. 322/933-4) ve Fahreddin er-Râzî (c. 543-606/1149-1209), Râzî'nin kendisinin mutlak zaman ve mekân anlayışını Platon'a atfettiğini kaydeder. Bu iki Râzî'nin rivayetleri için sırasıyla bkz. Kraus (1936a), s. 48 ll. 9-11, s. 50 l. 13-14; ve Kraus (1939), s. 278 ll. 15-19.

⁴² Bkz. Kraus (1939), s. 220 l. 1-2. Pines (1997: 87), Râzî'nin İrânşehrî'nin *Timaios*'a yönelik atomcu okumasını takip etmiş olabileceğini öne sürer. İrânşehrî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili kısıtlı ayrıntılar için bkz. Kargar (2012).

⁴³ Bkz., msl., Goodman (1975), 26; Pines (1997), 86n117, 87.

⁴⁴ Pines (1997), 83-90. Pines'in kitabı orijinal olarak 1938'de Almanca olarak yayınlanmıştır.

Bîrûnî'nin *Fihristü kütübî'r-Râzî*'de verilen (ve çoğu kayıp olan) doksan üç felsefi başlıktan sadece beşinin Platoncu çağrışımları vardır: *el-ilmü'l-ilâhî's-sağîr 'alâ re'yi Sukrat (Small Metaphysics [literal adı: İlâhi İlim] according to the Opinion of Socrates)*, *eş-Şukûk 'alâ Ebruklus (Doubts about Proclus)*, *Nakdû kitâbi Furfûriy ilâ Anâbü'l-misrî (Refutation of Porphyry's Book to the Egyptian Anebo)*, *Tefsîrû kitâbi Tîmâvîs (Commentary on the Book of Timaeus)* ve *Telhîsuhu li-kitâbi Flûtarhus (Summary of Plutarch's Book)*.⁴⁵ İlk başlık İbnü'n-Nedîm, İbn Ebî Useybi'a ve İbnü'l-Kiftî'nin bibliyografyalarında yer almamaktadır. Bu isimler bunun yerine onu, *el-ilmü'l-ilâhî's-sağîr (Small Metaphysic)* veya *Fî'l-ilmî'l-ilâhî 'alâ re'yi Eflatun (On Metaphysics according to the Opinion of Plato)*'a atfederler.⁴⁶ Başlıklardaki farklılıklara rağmen, tüm bibliyografyalar bu çalışmayı Râzî'nin metafiziğe dair kapsamlı açıklamasını içeren ve "beş ezeli ilke" teorisini ele aldığı kötü şöhretli *el-ilmü'l-ilâhî'l-kebir (Large Metaphysic)* ya da basitçe *el-ilmü'l-ilâhî (Metaphysics)* kitabından ayırır.⁴⁷ Yukarıda bahsedildiği üzere, Râzî mevcut külliyatında neredeyse yalnızca Sokrates'i ahlaki bir otorite olarak görür ve bu nedenle belki de *Fî'l-ilmî'l-ilâhî 'alâ re'yi Eflatun* bu inceleme için daha doğru bir başlıktır. Orta Çağ'ın Arap okuyucuları, Sokrates'in yaşamı ve öğretilerine dair bilgilerini, bazısının ona güçlü bir Yeni-Platoncu temayülle metafizik görüşler atfettiği önceki doksografiler aracılığıyla elde etmişlerdir.⁴⁸ Dolayısıyla Râzî, genel-

⁴⁵ Sırasıyla bkz. Kraus (1936b), s. 16 no. 114, s. 17 no. 126, s. 17 no. 128, s. 15 no. 107 ve s. 16 no. 113. Yukarıda sıralanan (Râzî'nin şerhleri, özetleri ve özetleri ile gruplandırılmış) son iki başlığa ek olarak, "fizik" (tabî'îyyât), "mantık" (*mantikiyyât*), "felsefi ve varsayımsal" (*felsefiyye ve tahminiyye*), "fizik ötesi" (*mâ fevka't-tabî'a*) ve "metafizik" (*ilâhiyyât*) başlığı altındaki çalışmaları, felsefi olana dâhil ediyorum.

⁴⁶ Bkz. Kraus (1939), 166–7; Pines (1997), 101–2.

⁴⁷ Bkz. Kraus (1939), 165–6.

⁴⁸ Bkz. Alon (1991), 103. Çoğu Sokratik doksografik malzeme ahlak felsefiyle ilgilidir; bkz., msl., *al-Kindî's Sayings of Socrates*: Adamson ve Porrmann (2012), 268–72.

likle geç antik dönem kaynaklarını içeren Arap doksografilerinde muhafaza edilen bilgilere dayanarak "Sokratik" metafizik üzerine bir risale yazabilmiştir.⁴⁹

Sonraki iki başlık, [yani] *eş-Şukûk 'alâ Ebruklus ve Nakdü kitâbi Furfûriy ilâ Anâbü'l-misrî* Yeni-Platonculuk ile daha belirgin bir ilişkiye işaret etmektedir. Proklos Orta Çağ düşünürleri tarafından ezeliiliğin (*eternal*) en önde gelen savunucusu olarak bilindiğinden, *eş-Şukûk 'alâ Ebruklus* muhtemelen, Proklos'un bu fikri savunmak için *Alemin Ezeliiliği Üzerine (On the Eternity of the World)*'de geliştirdiği on sekiz argümana saldırmıştır.⁵⁰ Antik çağda, evrenin yaratılmışlığı hakkındaki problem, *Timaios*'un kozmogonisinin yorumuna ayrılmaz bir şekilde bağlıydı. Bu nedenle, *eş-Şukûk 'alâ Ebruklus*'ta Râzî, kendi yaratılışçı (*creationist*) anlatısını savunmak için Proklos'un diyaloga dair ezeliiliği [savunan] okumasını zayıflatmaya çalışmış olabilir. Proklos'un metninin iki versiyonunun da Arapça'da mevcut olmasına rağmen Râzî, John Philoponus'un aynı zamanda Arapça olarak do-laşımda olan ve Proklos'un on sekiz kanıtını da tam bir şekilde alıntılan *Kitâb fî'd-Delâle 'alâ hadsi'l- 'âlem (Against Proclus on the Eternity of the World)*'den yararlanmış olabilir.⁵¹ İslam düşünce dünyasına mensup daha sonraki yazarların durumunda olduğu gibi, Philoponus'un *ex nihilo* yaratılışı destekleyen argümanları, Râzî Philoponus'un yaratılış fikrine katılmasa bile, onun Proklos

⁴⁹ Bkz. Gutas (1975), 9–34, 436–63.

⁵⁰ Pines, (1997), 106n173.

Proklos'un bu kitabı Türkçe'ye de çevrilmiştir. Biz de kitap adı olarak bu kitabı esas alıyoruz. Bkz. Proklos, *Alemin Ezeliiliği Üzerine On Sekiz Delil*, çev. E. Burak Şaman, Bounjami İmamefendi, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022. (ç.n.)

⁵¹ Proklos'un eserinin, biri İshâk b. Huneyn'e ait olan iki Arapça versiyonu için bkz. Bedevî (1955); Anavatî (1956). *Alemin Ezeliiliği Üzerine*'nin orijinal Yunanca metni kaybolduğundan, modern editörler onu yeniden tesis etmek için Philoponus'un risalesine dayanmaktadırlar.

eleştirisine ilham vermiş olabilir.⁵² Râzî'nin Proklos'u nasıl okuduğundan bağımsız olarak, *Alemin Ezeliliği Üzerine* ya da *Kitâb fi'd-Delâle 'alâ hadsî'l- 'âlem*, ona *Timaios*'un kozmolojiyle ilgili bölümlerinin bir özetini ve bunların yorumlanmasına ilişkin daha önceki tartışmaları verebilirdi.⁵³

Râzî, *Nakdû kitâbi Furfûriy ilâ Anâbû'l-misrî* adlı eserinde, başka bir Yeni-Platoncu şarihi, Porfiryus'u (tah. 234–305/310) hedef alıyor görünmektedir. Porfiryus'un *Letter to Egyptian Anebo*'su günümüze ulaşmamıştır. Ancak daha sonraki kaynaklar, özellikle de İamblikhus'un (tah. 240-325) yanıtı [olan] *On the Mysteries of the Egyptians*, onu bir tanrı ile karşılaşmak için bir dizi ritüeli içeren tanrısal bilgi (*divination*) ve tanrısal eyleme (*theurgy*) saldırdığı şeklinde tasvir eder.⁵⁴ İbn Nedîm ve İbn Ebî Useybi'a'nın bibliyografyaları, Râzî'nin aslında İamblikhus'un Porfiryus'a verdiği yanıt hakkında yazdığını ima etmektedir. Zira onlar, *fi nakdi kitâbi Anâbû ilâ Furfûriyûs fi şerhi mezâhibi Aristâlîs fi'l-'ilmi'l-ilâhî* (*On the Refutation of the Book of the Book of Anebo to Porphyry, on the Explanation of the Aristoteles*

⁵² Philoponus'un Orta Çağ İslam düşünce dünyasındaki felsefe üzerindeki etkisi hakkında bkz., msl., Davidson (1987), 86-116; Harvey (2004). Ayrıca bkz., Philoponus'un, 529'dan önceki yazılarında- *Kitâb fi'd-Delâle 'alâ hadsî'l- 'âlem* yayımlandığında- Platon'un kozmolojisine yönelik olarak, ezellik fikrini savunan bir yorumu desteklediğini iddia eden Verrycken (1997), 270-81.

⁵³ Philoponus'un, diyalogun kozmogonisi hakkındaki daha önceki yorumlara dair (Galenos'un *DD 4*'teki açıklamaları da dâhil olmak üzere) bilgisi için bkz. Verrycken (1997), 281–7. Aşağıda tartışacağım üzere Râzî, Galenos'u *DD 4*'te sonsuzluğu savunduğu şeklinde sunarken, Philoponus bu metni kendisinininkine (*De aet. mund.* 600.3–601.16) benzer bir yaratılışçı görüşü benimsediği şeklinde aktarır. Bu nedenle, Râzî Philoponus'un çalışmasına erişebilirdiye, Galenos'un *DD 4*'teki argümanlarını yanlış bir şekilde yorumlaması daha da çarpıcıdır.

⁵⁴ Günümüze ulaşan materyaller için bkz. Johnson (4–42, (2013'ten bazı kayıtlarla Sodano (1958).

on *Metaphysics*) adlı bir kitabı kaydederler.⁵⁵ Râzî'nin nübüvvet ve mucizeleri reddettiği iddiası göz önüne alındığında, İamblikhus'un *On the Mysteries*'deki tanrısal eylem (*theurgy*) ve ilahi vahye yönelik savunusuna karşı bir reddiye derlediği [düşüncesi] daha muhtemel görünmektedir. Bununla birlikte, *Book of Anebo to Porphyry* kitabının konusunun Aristoteles metafiziği olarak belirtilmesi, Râzî'nin Hermetik ve Platoncu gelenekleri benimseyen İamblikhus'un orijinal metnine erişimi olduğu konusunda şüphe uyandırmaktadır.⁵⁶ Dahası, İbnü'n-Nedîm ve İbn Ebî Useybî'daki listeler, İamblikhus'un Porfiryus'a "Anebo" olarak cevap verdiğini, fakat aslında Anebo'nun hocası "Abamon" kılığına girdiği (*Myst.* 1.1) izlenimi vermektedir.

Tarihçi Mes'ûdî (ö. 354/956) ve filozof Şehristânî (ö. 548/1153), [İamblikhus'un] *On the Mysteries of the Egyptians* ve [Porfiryus'un] *Risâletuhu ilâ Anâbû* (*Letter to Anebo*) eserlerinin Arapça'da, Porfiryus'un Platon'un *Timaios*'u üzerine yazdığı ve şimdi fragmanlar halinde bulunan şerhiyle birleştirilmiş tek bir eser olarak dolaşımda olduğuna dair kanıtlar sunmaktadır. Mes'ûdî, *Kitâbü't-tenbîh ve'l-işrâf* (*Book of Notification and Review*) adlı kitabında Râzî'nin, Porfiryus ile Anebo'nun "ilâhî ilimler" (*el-'ulûmu'l-ilâhiyye* veya metafizik) hakkındaki "soru ve cevapları" (*el-mesâ'il ve'l-cevâbât*) üzerine yazdığını nakletmekte ve böylece, Râzî'nin risalesinin hem Porfiryus'un mektubuna hem de İamblikhus'un cevabına dayandığına işaret etmektedir.⁵⁷ Râzî hakkındaki bu bilgilerin hemen ardından Mes'ûdî, Platon'un

⁵⁵ Bkz. Flügel (1871), cilt. 1, s. 300 l. 17-18; Rıza (1965), s. 423 ll. 16-17. Krş. Lippert (1903) 274 ll. 11-12'deki İbnü'l-Kiftî'nin *Kitâb refsîr kitâb Anâbû ilâ Furfürîyûs fî şerhi mezâhibi Aristâlis fî'l-ilmî'l-ilâhî* (*Book of the Exposition of the Book of Anebo to Porphyry, on the Explanation of the Doctrines of Aristotle on Metaphysics*) adlı kitaba girişi. Aşağıdaki analiz [için] van Bladel'e (2009), 97-100 müteşekkirim.

⁵⁶ Bkz. *Myst* 1.2.

⁵⁷ De Goeje (1965), s. 162 ll. 5-15.

Timaios'unun Arapçaya aktarımı konusunu gündeme getirir.⁵⁸ Van Bladel, bu konudan belirgin şekildeki sapışın, Şehristânî'nin *Kitâbü'l-Milel ve'n-nihal* (*Book of Religions and Sects*) kitabında *Risâletuhu ilâ Anâbü*'dan yaptığı alıntının ışığında açıklanabileceğini fark eder.⁵⁹ Burada Şehristânî, Porfiryus'un, dünyanın yaratılmışlığı inancını Platon'a atfedene karşı çıktığını anlatır ve Porfiryus'un yaratılışçılığa karşı argümanları için *Risâletuhu ilâ Anâbü*'yu zikreder.⁶⁰ Şehristânî'nin, *Risâletuhu ilâ Anâbü* metni, Porfiryus'un Tanrı'nın dünyayı hangi anlamda yarattığının açıklandığı *Timaios* 30a2–6'ya dair şerhinin bir fragmanıya güçlü paralellikler taşımaktadır.⁶¹ Mes'ûdî'nin, Porfiryus'un "Anebo" (İamblikhus) ile yer değiştirdiğine dair bilgisi, görünüşe göre Râzî'den geldiği için, onun *Letter to Anebo/On the Mysteries* ile Platon'un *Timaios*'u arasında [kurduğu] zımnî bağlantı, Râzî'nin iki Yeni-Platoncu eserinin metinlerinin de Porfiryus'un *Timaios* şerhiyle birleştğini düşündürmektedir.⁶²

Porfiryus'un şerhinin ne kadarının *Risâletuhu ilâ Anâbü* ve *On the Mysteries* ile birlikte -ya da tam tersi- dolaşımında olduğu açık değildir. Mes'ûdî, Anebo'nun Porfiryus'a verdiği cevabın içeriğini detaylandırırken, onun Pythagoras ve Thales'in doktrinlerini savunduğunu bildirmektedir ki, bunlardan ilki İamblikhus tarafından *On the Mysteries*'de iki kez zikredilirken, ikincisinden hiç bahsedilmemiştir.⁶³ Bu yetersiz ayrıntılar, Mes'ûdî'nin (ve belki Râzî'nin de), İamblikhus veya Porfiryus'un derlemelerine dair yalnızca yüzeysel bir bilgisinin olabileceğini düşündürmektedir. İbnü'n-Nedîm ve İbn Ebî Useybi'a'nın bibliyografyalarında

⁵⁸ de Goeje (1965), s. 162 1. 15–s. 163 1.5; pasajın İngilizce çevirisi için bkz. Zimmermann (1986), 150.

⁵⁹ Van Bladel (2009), 99.

⁶⁰ Bkz. Vekîl (1968), 215–17. Vekîl, ya da onun el yazması Anebo'yu Abânô şeklinde transkribe eder.

⁶¹ Krş. Sodano (1964), fr. 51, s. 34.

⁶² Van Bladel (2009), 99.

⁶³ Bkz. de Goeje (1965), s. 162 1. 9; *Myst.* 1.1.2.8, 1.2.6.1–2.

Anebo'nun Porfiryus'a verdiği yanıtın Aristoteles metafiziği ile ilişkilendirilmesi, Râzî'nin eserinin Porfiryus'un *Timaios*'un kozmogonisine ilişkin ezeliği savunan okumasıyla uzun uzadıya ilgilendiğini ima eder. Şehristânî, Porfiryus'un Aristoteles'in bütün öğretilerine bağlı olduğunu vurgulamakta ve görünüşe göre Porfiryus'un *Risâletuhu ilâ Anâbü*'daki –ya da daha çok *Timaios* şerhindeki– ezeliği savunan konumunu, bu bağlılığın kanıtı olarak göstermektedir.⁶⁴ Şehristânî gibi, Râzî de Porfiryus'un *Timaios*'taki yaratılış açıklamasını Aristoteles metafiziğinin bir müdafaası olarak görmüş ve risalesini buna göre isimlendirmiş olabilir.

Analizim, Râzî'nin *Timaios*'un ilk pasajlarının en az iki Yeni-Platoncu şerhine erişimi olduğunu göstermiştir. Râzî'nin dünyanın ezeliği konusunda Proklos ve Porfiryus'tan ayrılışını vurgulamıştım; fakat onun kozmolojisi bazı açılardan bu isimlerinkine benzemektedir. Örneğin, yukarıda belirtildiği üzere, Râzî'nin ruhun maddeye inişi teorisi bazen "Plotinosçu" veya "Gnostik" olarak nitelendirilir, ancak Porfiryus ve Proklos da bu görüşü benimsemektedir. Ayrıca Râzî'ye benzer şekilde kötülük problemi, her iki düşünürün de dikkatini çekmektedir.⁶⁵ Her ne kadar bunlar oldukça kapsamlı yazışmalar olsa da, sistematik bir çalışma, Râzî'nin fikirleri ile bu iki Yeni-Platoncu arasındaki daha önemli bağlantıları gün ışığına çıkarabilir.

: Pines, Râzî'nin yalnızca Platon'un diyalogunun geç antik dönem Yeni-Platoncu şerhlerine bağlı olmadığını göstermek

⁶⁴ Vekîl (1968), s. 214 11. 19-21.

⁶⁵ Porfiryus bu problemi, *Philosophy from Oracles* ve *On the Return of the Soul*'da, Proklos ise *On the Existence of Evils*'de ele alır. Öyle görünüyor ki bu eserler Arapçaya tercüme edilmemiştir. Ancak Proklos, *Timaios* üzerine şerhinin Arapça bir fragmanında, kötülük konusuna değinir (bunun için bkz. Arnzen 2013: 37) ve onun *De aet. Mund.*'daki Tanrı'nın iyi oluşuna dayanan ezeliyet argümanı, İslam Düşünce Dünyasında oldukça etkili olmuştur (bkz. Davidson 1987: 61-2). Kötülük sorunu aynı zamanda, Râzî'nin aşına olduğu kelam (spekülatif teoloji) teorilerinin de merkezindeydi: bkz. Rashed (2000), 46-54.

amacıyla, *Fî tefsîri Aflûtarhûs fî kitâbi Timâvis* (On Plutarch's Commentary on the Book Timaeus) adlı tek bir risale olarak birleştirdiği, *Timaios Kitabına Dair Şerh* (Commentary on the Book of Timaeus) ve *Plutarkhos'un Kitabının Özeti* (Summary of Plutarch's Book) adlı son başlık çiftine işaret eder.⁶⁶ Bîrûnî'nin eserleri ayırmasına rağmen, Pines, *Fî tefsîri Aflûtarhûs fî kitâbi Timâvis*'i (*Timaios Kitabının Şerhine Dair Plutarkhos'un Eseri Üzerine Şerh- Commentary on Plutarch's Book on the Commentary on the Book Timaeus*) listeleyen İbn Ebî Useybi'a, İbnü'n-Nedîm ve İbnü'l-Kifî'de [metinleri bu şekilde] birleştirmek için zemin bulur.⁶⁷ Söz konusu Plutarkhosçu risalenin, her ikisi de Râzî'nin -zamanda yaratılış, maddenin ezeliği ve ruhun düşüşü gibi- kozmogonik görüşleriyle benzerlik taşıyan *Timaios'ta Nefsin Doğuşu Üzerine* (*Peri tês en tô Timaiô psûkhogonias*-Περὶ τῆς ἐν τῷ Τιμαίῳ ψυχογονίας) ya da kayıp Platon'a Göre Dünyanın Meydana Gelişi Üzerine (*Peri tu gegonenai kata Platôna ton kosmon*-Περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον) [adlı risaleler] olabileceği varsayımında bulunmaktadır.⁶⁸ Bu bibliyografik listeler dışında, Orta Çağ'a ait başka hiçbir kaynak, Plutarkhos'un adını Platon'un *Timaios*'u ile irtibatlandırmaz.⁶⁹ Aslında Râzî, *Telhîsubu li-hilati'l-bur'* (Abridgement on Galen's Therapeutic Method) önsözünde *Filozofların Sahte-Plutarkhosçu Doktrinleri* (Pseudo-Plutarchan Doctrines of the Philosophers-De Placitis Philosophorum) kitabını özetlediğini kendisi aktarmaktadır.⁷⁰ Bîrûnî'nin, *Plutarkhos'un Kitabının Özeti* (Summary of Plutarch's Book) adlı metne girişi, muhtemelen Râzî'nin *Filozofların Doktrinleri* (Do-

⁶⁶ Pines (1997), 84, 103.

⁶⁷ Bkz. Rıza (1965), s. 425 ll. 22-23; Flügel (1871), s. 301 l. 5; Lippert (1903), s. 285 l. 5-6. Pines (1997: 103) yanıltıcı bir şekilde Bîrûnî'nin diğer bibliyografyacılarla aynı başlığı verdiğini ileri sürmektedir.

⁶⁸ Pines (1997), 86n 117, 103n69.

⁶⁹ Plutarkhos'un Arapça'da mevcut olan eserleri hakkında bkz. Das ve Koetschet (2019), 374-7.

⁷⁰ Bkz. Das ve Koetschet (2019), 378-9.

ctrines of the Philosophers özetine atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla bu özdeşleştirme, Râzî'nin *Timaios*'un Plutarkhosçu bir şerhine erişimi olduğu konusunda şüphe uyandırmaktadır. Daha önceki bir bibliyografik kaynaktaki, bir yeri atlama gibi bir yazım hatası, İbn Ebî Useybi'a ve diğerlerinin neden "Plutarkhos'un Kitabının Şerhi" (*Commentary on Plutarch's Book*) ile "Timaios Kitabının Şerhi Üzerine"yi (*On the Commentary on the Book Timaeus*) tek bir başlık olarak okuduklarını açıklayabilir.⁷¹

Dahası, Râzî'nin kozmogonisini açıklamak için Plutarkhos'un onun üzerindeki etkisini anlamak zorunlu değildir. Zira madde ve ruh teorileri Porfiryus, Proklos ve diğer Yeni-Platoncuların teorileriyle benzerlikler taşımaktadır ve [bu nedenle] onun zamanda yaratılış düşüncesi, Galenos'un *Timaios* 28b7'nin literal bir okumasını sunan Galenos'un *Timaios Şerhi*'nden destek bulabilirdi. Şimdi, Râzî'nin *Timaios Kitabının Şerhi* (*Commentary on the Book Timaeus*) adlı kitabının, diyalogun ya onun özeti ya da metin düzeyinde onu takip eden (*lemmatic*) bir şerhi olan Galenosçu bir yoruma dayanıyor olabileceğini ileri sürmek istiyorum. Bîrûnî'nin, Râzî'nin şerhini, Galenosçu eserlere yaklaştığı tarzda gruplaması bu açıdan düşündürücüdür. Onun, Râzî'nin şerhleri hakkındaki bölümü, ilk olarak *Timaios Kitabının Şerhi Üzerine* kitabını, ardından beş Galenosçu derlemeyi (*Epitome of the Book of the Big Pulse, Abridgement of the Therapeutic Method, Abridgement of Causes and Symptoms, Abridgement of the Affected Parts, and Abridgement of Hippocrates' Aphorisms*) ve son olarak *Plutarkhos'un Kitabının Özeti*'ni listeler.⁷²

⁷¹ İbn Ebî Usaybi'a (Rızâ (1965), s. 426 ll. 18–19), Sahte-Plutarkhos'un *Plac. Philos.*'unun Arapça başlığını taklit eden *Fîl- 'Ârâ' i't-tabî 'iyye* (*Book on the Natural Opinions*)'yi Râzî'ye atfeder. Dolayısıyla Râzî'ye dair bibliyografik geleneğin bir noktasında, Plutarkhos'un adı başlıktan çıkarılmış olmalıdır.

⁷² Kraus (1936b), s. 15-16 no. 107-13. Ullmann'ın (1970: 43) belirttiği üzere, "Büyük Nabız" (*el-Nabzü'l-kebîr*), nabız hakkındaki Galenosçu dört risalenin bir derlemesine atıfta bulunur. Bu nedenle *İhtisâr Kitâbü'l-Nabzü'l-kebîr* (*Epitome of the Big Pulse*) muhtemelen bu antolojinin bir

Öyle görünüyor ki, *Timaios Kitabının Şerhi*'nin, *Plutarkhos'un Kitabının Özeti* yerine Galenos'un özet ve telhislerinin yanına yerleştirilmesi, Galenosçu grupla daha yakın bir ilişkisi olduğuna işaret etmektedir. Râzî'nin onun eserlerine yazdığı özetlerin başlıklarından Galenos'un adının çıkarılması, *Timaios Kitabının Şerhi*'nin neden Galenosçu bir kaynağın şerhi olarak belirtilmediğini açıklayabilir.

Râzî'nin yazılarında doğrudan *Timaios*'a atfedilen alıntılarının büyük ölçüde *Platon'un Timaios'undaki Tıbbî İfadeler Hakkında* adlı eserinden elde edilmiş olması, yukarıdaki hipoteze ek bir dayanak sağlar. Günümüze ulaşan eserleri arasında en çok tıbbı dair olanlar, özellikle de *el-Hâvî (Comprehensive Book)*, *Timaios*'u ismen zikreder.⁷³ *el-Hâvî*'de yalnızca bir alıntı Galenos'u diyalogla ilişkilendirmektedir. Ancak Platoncu kaynağın dört "bölüm" veya "kitaptan" (*makâlât*) oluştuğu sinyali veren diğer pasajlardaki alıntı işaretleri, Râzî'nin, Galenos'un dört ciltlik şerhini daha kapsamlı bir şekilde kullandığını göstermektedir.⁷⁴ *el-Hâvî, Platon'un Timaios'undaki Tıbbî İfadeler Hakkında*'yı, yalnızca "Timaios" (*Timâvis*) şeklinde zikrettiği gibi, "Tıbbî Timaios" (*Timâvisü't-tıbbî*) olarak da zikreder. Dolayısıyla Râzî'nin kayıp

özetidir. Râzî'nin Hipokratçı *Aphorisms* üzerine yazdığı kayıp şerhinin (ya da özetinin, *telhîs*), Galenos'un *Hipokrat'ın Aforizmalarının Yorumlanması (Şerhü füsûl Abuqrât)*'a dayandığı görülüyor; bkz. Rosenthal (1966), 231-2; Pormann ve Joesse (2012), 220.

⁷³ Bkz. Râzî (1955–70), cilt. 1, s. 16 ll. 14-16; cilt 1, s. 88 l. 19–s. 89 l. 9; cilt 1, s. 92 ll. 12-16; cilt 1, s. 153 ll. 15-19; cilt 1, s. 175 ll. 4-10; cilt IV, s. 88 ll. 7–12; cilt VI, s. 45 l. 10-15; cilt VIII, s. 120 l. 4-5; cilt IX, s. 67 ll. 13-14; cilt IX, s. 72 ll. 5-6; cilt X, s. 62 l. 8–s. 63 l. 8; cilt X, s. 303 ll. 3–6; cilt XIII, s. 55 l. 3–s. 56 l. 7; cilt XIV, s. 98 l. 8–s. 99 l. 4; cilt XV, s. 111 ll. 10-14; cilt XVI, s. 101 l. 15–s. 102 l. 8; cilt XVII, s. 19 ll. 3–6; cilt XX, s. 297 l. 11; cilt XX, s. 450 l. 18–s. 451 l. 7; cilt XXI, s. 318 ll. 3-5; cilt XXIII, s. 88 ll. 4-6; cilt XXIII, s. 135 l. 6–s. 136 l. 2; cilt XXIII, s. 136 l. 3-5. Ayrıca bkz. *On Smallpox and Measles*: Channing (1766), ll. 12-15.

⁷⁴ Bkz. Galenos'un *Plat.Tim.*'inin metin düzeyindeki şerh (*lemmatic*) yapısını koruyan Râzî (1955–70), cilt. X, s. 303 ll. 3–6.

şerhinde ele alınan "Timaios", Galenos'un tıbbi yorumu[ndaki *Timaios*] olabilir. *Kitâb fî't-tıbbî'r-rûhânî*, fragmanlar halinde olan *Fî'l-lezze (On Pleasure)* ve Galenos'un *Timaios Şerhi*'ndeki, haz ve ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin tartışmalar etrafındaki metinsel paralellikler, Râzî'nin felsefi fikirlerinin birçoğunu da, bu ikinci Galenosçu açıklamanın ışığında formüle ettiğini göstermektedir.⁷⁵ Platon'un diyaloguna yönelik daha bütüncül bir bakış açısına sahip olmasına rağmen Râzî'nin mevcut eserlerinin hiçbirisi, ne Galenos'un *Timaios Şerhi*'ni "Timaios" olarak belirtir ne de Galenos'u onun yazarı olarak zikreder. Buna ek olarak, *eş-Şukûk*, bu özeti, "Platon'un kitapları" (*kütübü Eflâtun*) ile gruplandırır ve bu nedenle görünüşe göre metnin Galenosçu kaynağının, Râzî için önemsiz olduğunu göstermektedir.⁷⁶ Bununla birlikte, Galenos'un *Timaios Şerhi*'nin *Timaios* ile doğrudan bir bağlantısının olmaması, Râzî'nin bu kaynak üzerine bir şerh yazmış olma ihtimalini dışlamaz. Zira onun eserleri, onun bu kaynağa sistematik bir incelemeye vesile olabilecek, büyük bir ilgisinin olduğunun kanıtıdır.

İncelememde, Râzî'nin Platon'un *Timaios*'una ilişkin bilgisine katkıda bulunmuş olabilecek, antik döneme ait çeşitli kaynakları değerlendirdim. Orta Çağ bibliyografik geleneğine başvurarak, Râzî'nin diyalogun metafiziksel önemini vurgulayan Yeni-Platoncu şerhleriyle olası ilişkisini gösterdim. *eş-Şukûk 'alâ Ebruklus* gibi listeler, *Timaios*'un kozmogonisine dair Yeni-Platoncu ve ezeliliği savunan okumaların, Platon'un yaratılış açıklamasına ilişkin geliştirmiş olabileceği kendi düşüncesine karşıt bir pozisyon sunarak, Râzî üzerinde "olumsuz" bir etkide bulunmuş olabileceğine işaret etmektedir. Tartışılacağı üzere,

⁷⁵ Bkz. Galenos'un *Com.Tim.*'inin, Râzî'nin daha önceki ahlak düşüncesi üzerindeki derin etkisini gösteren Bar-Asher (1989a, 1989b). Râzî'deki haz doktrinleri ile Galenos'un özeti arasındaki ilişki için ayrıca bkz. Kraus (1939), 139-40; Adamson (2008), 83-8.

⁷⁶ Bu gruplama hakkında daha fazla [bilgi] için bkz. aşağıda s. 221.

Râzî, *eş-Şukûk*'ta yaratılış konusunu birkaç kez gündeme getirir. Bu nedenle, bu metin ile kendisinin Yeni-Platoncu reddiyeleri arasındaki kronolojik ilişkiye bağlı olarak, Galenos'un "ezelici" kozmogonisine yönelik eleştirisini, Proklos'a verdiği yanıtları temele alarak -ya da tam tersi- modellemiş olabilir. Ayrıca, Râzî'nin *Timaios* üzerine yazdığı kayıp şerhinin arkasındaki kaynağın, Galenos'un diyalogun sadece metafizik için değil, aynı zamanda etik, fizik ve tıp için de önemini vurgulayan Platoncu şerhlerinden birisi olabileceğine dair spekülasyonda bulundum. Râzî'nin, tıpla ilgili eserlerinde Galenos'un metin düzeyinde *Timaios*'u takip eden (*lemmatic*) şerhinden yaptığı alıntılar şunu akla getirir: Râzî, *Timaios*'un, [hem] semavi ve [hem de] cismani olanı [kapsaması nedeniyle], katı bir disipliner sınıflandırmaya direndiğini düşünmekteydi. İlk bölümde Galenos'un *Timaios*'a yönelik şerh projesinin bir amacının felsefe ve tıptaki ikili uzmanlığını gerekçelendirmek ve onun tanıtımını yapmak olduğunu savundum. Sonraki bölüm, bu çabanın, Râzî'nin kendi disipliner kimliğine ilişkin tanımını nasıl ortaya koyduğunu ele alacaktır.

Filozof-Doktor, Daha Fazla Dolaşıklık

Kariyerine yönelik eleştirilerle yüzleşen Râzî, Galenos'un *Kendi Görüşlerim Üzerine*'de yaptığı gibi, son yıllarında *es-Sîretü'l-felsefiyye* adlı bir savunma derlemiştir.⁷⁷ İki savunma farklı perspektiflerden yazılmıştır. Zira Galenos doktor kimliğini vurgularken –sadece tıpla ilgili konularda kesin bilgi sahibi olduğunu iddia eder-, Râzî ise konumunu bir filozof olarak savunur. *Kendi Görüşlerim Üzerine*'den farklı olarak, Râzî'nin disipliner otoritesine yapılan itirazlar, onun epistemik istikrarıyla ilgili değildir. Daha ziyade ona muhalefet edenler, çileci (*ascetic*) yaşam tarzını

⁷⁷ *es-Sîretü'l-felsefiyye*, geç dönemdeki bir çalışma gibi görünüyor. Zira Râzî, görme yetisindeki zayıflığın, kendisini kitaplarını dikte etmek zorunda bıraktığını belirtmektedir (Kraus 1939: s. 110 ll. 13-15).

reddetmesinin, onun felsefede bir rütbe kazanmasını engellediğini iddia ederler. O, [bu zahidane/çileci yaşamın] filozoflar için zorunlu olmadığını kanıtlamak için, evli, aktif bir sivil yaşam lehine, gençliğindeki tutucu alışkanlıklarından yüz çeviren olgun Sokrates figürüne başvurur.⁷⁸ Metnin sonunda, Râzî'nin kendi felsefi faaliyetlerine ilişkin, teorik ve pratik başarılar şeklinde bölümlediği özgeçmişi, onun tıp ve felsefe ilişkisi hakkındaki düşüncesine dair bir fikir vermektedir. Teorik felsefeye dair başarılarına, *Makâle fî mâ ba'de't-tabî'a* (*On Metaphysics*), *Kitâb fî't-tıbbî'r-rûhânî* ve *Semü'l-kıyân* (*Physics*) kitaplarının yanı sıra, *Kitâbü'l-Mansûrî* (*Book for al-Mansûr*), *Men lâ yehduruhu tabîb* (*Everyman his Own Doctor*) ve *Fî'l-edviye'l-mevcûde* (*On Current Drugs*) gibi tıpla ilgili derlemeleri de dâhil eder.⁷⁹ Râzî, pratik felsefeye dair faaliyetleri söz konusu olduğunda, kendisinin saray hekimliği görevine atıfta bulunur.⁸⁰ Râzî'nin felsefi ve tıbbi arayışları arasında kurduğu bu denklik, [bu] disiplinlerin, aralarında (tartışmalı da olsa) bir ayırım olduğunu öne süren Galenos'ta olduğundan, daha radikal bir dolaşıklık (*entanglement*) içinde olduğunu ortaya koymaktadır.⁸¹

Râzî'nin doktorların bilmesi gerekenleri doğrudan ele aldığı eserler de, benzer şekilde tıp ve felsefe arasındaki radikal ayrımı reddeder. Şimdilik *eş-Şukûk*'taki ilgili ifadeleri bir kenara bırakarak, bir dizi aforizmayla yeni başlayan hekimler için disipline dair genel bir bakış açısı sağlayan, Râzî'nin *Kitâbü'l-murşid* ve *Sirru*

⁷⁸ Kraus (1939), s. 99 l. 14–s. 100 l. 15. Bkz. Sokrates'in bu imajını, onun *Kitâb fî't-tıbbî'r-rûhânî*'deki Kinik modeliyle karşılaştıran Bar-Asher (1989a).

⁷⁹ Kraus (1939), s. 108 l. 10–s. 109 l. 7.

⁸⁰ Kraus (1939), s. 109 ll. 19–20.

⁸¹ Krş. Galenos'un tıbbi yazılarını felsefi çalışmalarından ayırdığı *Lib.Prop.* Boudon-Millot'ta (2007), 164-73, felsefi ürünlerini; mantıksal kanıtlama, ahlak felsefesi ve Platoncu, Aristotelesçi, Stoacı ve Epikürcü düşünce üzerine risaleler şeklinde alt kısımlara ayırır.

*sinâ'ati'l-tıb'daki tıbbi bilgi tanımına odaklanacağım.⁸² İkisi arasında, *Kitâbü'l-murşid*, tıp için daha kısıtlayıcı parametreler belirliyor gibi görünmektedir. Aynı konuların birçoğunu (örneğin elementler, mizaç, doğal olmayan altı şey⁸³ ve ilaçlar) kapsayan her ikisi [kitap da], tıbbın tabiat alanını (*tabî'a*) kapsadığını iddia eder. Ancak *Kitâbü'l-murşid*, doktorların onun hakkında bilme-ye ihtiyaç duyduğu şeylerin bir sınırı olduğunu belirtmektedir. Râzî, doğanın hasta bedene nasıl yardım ettiğini ele alırken şu kaydı düşer:*

يكفي الطبيب أن يعلم من الطبيعة ما قلناه، فأما ماهيتها فمختلف فيها، وهو ما يخص الفيلسوف الطبيعي والإلهي، دون الطبيب. وإن أحب محب النظر في ذلك، فليشرف على ما قلناه في صدر. كتابنا في سمع الكيان⁸⁴

Doktorun, tabiat hakkında zikrettiklerimizi [yani, onun bedenden hastalıkları atmaya çalıştığını] bilmesi yeterlidir. Onun mahiyetinin ne olduğuna gelince, bunda ihtilaf vardır. Bu tabiat ve ilahi filozofun meselesidir, doktorun değil. Bunu sorgulamak isteyen varsa, *Fizik* kitabımızın başında bahsettiğimiz şeye baksın.

Râzî, tabiatın gerçekliğine ilişkin araştırmaları tıbbın kapsamının dışına yerleştirmekle, epistemik kapasiteleri bakımından bu disiplinin, fizik ve metafizikten daha aşağı olduğu şeklindeki geç antik dönem anlayışını destekliyor görünmektedir.⁸⁵ Bir sonraki bölümde ortaya çıkacağı gibi, Râzî'nin en sert eleştirmenlerinden biri olan İbn Sînâ, tabiatın mahiyetini araştıran doktorlar hakkında da çekincelerini dile getirmektedir. Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın aksine Râzî, tabiat çalışmalarını kısıtlamalarının nedeni

⁸² Bu metinlerin amaçları için bkz. Iskandar (1961), 2; Kuhne Brabant (1982), s. 358, §§ 0.4–0.5.

⁸³ Literatürde Galenos'a atfedilen “doğal olmayan altı şey” fikri şudur: Altı adet doğuştan olmadığı için “doğal olmayan” olarak nitelenen şey mevcuttur: Hava, yiyecek ve içecek, dinlenme ve egzersiz, uyku ve yürüme, boşaltım ve tutma, zihinsel etkilenimler. [ed. notu]

⁸⁴ İskender (1961), s. 102, aforizma 315.

⁸⁵ Bkz. s. 49-54.

olarak, doktorların entelektüel sistemlerindeki bazı eksiklikleri göstermez; aslına bakılırsa o hiçbir gerekçe göstermemektedir. Dahası, daha hevesli okuyucuları, konuyu *Fizik* kitabında nasıl ele aldığına bakmaya teşvik eder. Bu nedenle, yorumları buyurgan olmaktan ziyade tavsiye niteliğinde görünmektedir. Râzî, okuyucuyu, kendisinin tabiat üzerine yazdığı kitaplarından birine yönlendirerek, doktorların da geleneksel olarak fizik ve metafiziğe ("ilahi" felsefe) ait olduğu [düşünülen] konuların peşine düşebileceğini iletir. Felsefenin doğal gerçeklik hakkındaki bilgiye ayrıcalıklı [ve diğerlerini dışarıda bırakacak] şekilde [sahip olduğu] iddiasına sessizce itiraz etmektedir.

Kitâbü'l-murşid'in başında, bedenin elementlerden bileşimine yönelik tartışma, aynı zamanda, tıp ve felsefe arasındaki katı sınırı yıkmaktadır. Onuncu aforizmada Râzî, Galenos'un *Hipokrat'a Göre Elementler*'deki -kozmosun tek bir elementten oluştuğunu [söyleyen]- maddeci monizme ve -küçük, hissiz parçalardan oluştuğunu [söyleyen]- atomculuğa yönelik reddiyesini inceler.⁸⁶ Bunu yaparken, gelecekte doktor olacak kişilerin, daha sonra İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbb*'in, onları incelemekten men edeceği, elementlerin sayısı ve doğası hakkındaki bu tartışmayla ilgilenmeleri gerektiğinin sinyalini vermektedir.⁸⁷ Râzî, Galenos metninin atomculuğa yönelik saldırısını "geçersiz" olduğu (*leyse yesihhu*) [gerekçesiyle] reddeder ve okuyucuyu, bedenın temel atomlarından ziyade, ruhun duyum ve yaşamdan nasıl sorumlu olduğunu açıklayan *eş-Şukûk*'taki teorisine yönelik savunmasına yönlendirir.⁸⁸ *Kitâbü'l-murşid*, tıba dair özetinde ruhu ihmal

⁸⁶ İskender (1961), s. 20-1, aforizma 10. Krş. De Lacy (1996), 60-93.

⁸⁷ Bkz. Bölüm 4, s. 145-9.

⁸⁸ Galenos, *Hipp.Elem.*'de, değişime uğrayan dört element teorisini desteklemek için *Timaios* 56d1-57b72'den alıntı yapsa da (De Lacy 1996: s. 88 ll. 10-11), Râzî *Kitâbü'l-murşid*'de, Platon'u bu konuyla ilişkilendirmez. *eş-Şukûk*, Platon'u bir atomcu olarak sunduğundan, Râzî'nin 10. Paragrafta filozoftan bahsetmemesi, kendi entelektüel selefi olarak geri kazanmak için, onu Galenos'tan ayırma stratejisinin bir parçası olabilir.

etse de, *eş-Şukûk*'a yapılan bu atıf, en azından ruhun bedenle olan ilişkisini kendi sınırları içine yerleştiriyor gibi görünmektedir. Bîrûnî'nin, fizik üzerine bir eser olarak nitelendirdiği *eş-Şukûk*'un, tıp müfredatının bir parçası olarak okunmasına yönelik tavsiye, Râzî'nin tıp ve felsefeyi birbiri içine geçirmesinin nasıl ilkine daha geniş bir epistemik alan açmak için işlediğini daha da vurgulamaktadır.⁸⁹

Sirru sinâ'ati'l-tıb, bir doktorun görevinin bedeni iyileştirmek için, doğayla beraber çalışmak olduğunu da kabul eder. Ancak bunu sağlayan bilginin felsefi eğitimden edinildiğini iddia ederken daha tereddütsüzdür.⁹⁰ Altıncı kitapta “usta bir hekim için vazgeçilmez bilgileri” (*lâ ganâ' li't-tabîbi'l-mâhir*) aktaran aforizma, tıbbi yetkinliği felsefenin çeşitli bölümlerindeki uzmanlıkla ilişkilendirmektedir:

من لم يعن بالأصول الطبيعية والعلوم الفلسفية والقوانين والأركان الرياضية وعدل إلى اللذات الدنيوية فاتهمه لا سيما في صناعة الطب⁹¹

Doğa ilkelerine, felsefi bilimlere, mantık kurallarına ve matematiğin unsurlarına ilgi duymayıp, dünya zevklerine yönelen kimseye, özellikle de tıp alanında güvenilmez.

Metin, tıbbın saygınlığının, uygulayıcılarının felsefi araştırma lehine dünyevi zevklerden kaçınmasına bağlı olduğunu vurgular. Bu bağlamda metinde, Galenos'un *En İyi Doktor Aynı Zaman da Bir Filozoftur*'da (*Opt.Med.*) doktorların, tıbbın Hipokrat döneminde sahip olduğu önceki saygın statüsüne geri dönebilmek için felsefe ön eğitimi almaları gerektiği yönündeki tavsiyesi yankılanır.⁹² Ahlâk felsefesinin ihmalinden ayrı olarak Râzî'nin,

⁸⁹ Bkz. Kraus (1936b), s. 13, no. 88.

⁹⁰ Bkz. Kuhne Brabant (1982), s. 389, aforizma 6.78; burada Râzî tıbbi, uygulayıcılarının doğanın düzenini değiştirmeyi amaçladığı simya ile karşılaştırır.

⁹¹ Kuhne Brabant (1982), s. 384, aforizma 6.07.

⁹² Boudon-Millot (2007), 284–6, 90–1.

fiziği (*el-usûlü't-tabî'iyye*), mantığı (*el-kavânînü'l-mantikiyye*) ve matematiği (*el-erkanü'l-riyâziyye*) zorunlu felsefi konular olarak listelemesi, Galenos'un *En İyi Doktor Aynı Zamanda Bir Filozof-tur* ve *Kendi Eserlerimin Sırası Üzerine*'deki tavsiyelerini takip etmektedir.⁹³ Bununla birlikte [yukarıda alıntılanadığımız] aforizma, halihazırda zikredilmiş olanlardan farklı felsefe alanlarını ifade ediyor gibi görünen "felsefi bilimler"i (*el-'ulûmu'l-felsefiyye*) de ekler. Ahlak felsefesi ve metafizik, felsefenin adlandırılmamış ana bölümleridir ve bu nedenle bu muğlak ifade, onlara atıfta bulunuyor olabilir veya tüm felsefe için bir tür kapsayıcılığı yansıtabilir. Anlamı ne olursa olsun, "felsefi bilimler"in eklenmesi, doktorların daha kapsamlı bir eğitime ihtiyaç duyduklarını ima ediyor gibi görünmektedir. Zira tıp, Galenos'un yazılarının önerdiğinden daha geniş bir bilgi alanını yönetir.

Yukarıda tartışılan eserlerde Râzî, kendisinin tıp tanımını ifade etmek için *Timaios*'tan yararlanmaz. Bununla beraber, felsefenin tıpla olan ilişkisini tartışabilmek için, bedenın doğa ile olan bağlantısına başvurması, Galenos'un, diyalogun bedenın daha büyük bir kozmik sistemle iç içe olduğuna dair düşüncesi-ni, kendisinin -örneğin, ruh ve elementler gibi- genellikle fiziğe tahsis edilen konulara olan ilgisini gerekçelendirmek için kullanmasını hatırlatmaktadır. Râzî'nin, tıbbın sadece fiziksel olanı değil, aynı zamanda metafiziği de kuşattığını düşündüğüne işaret ettim. Öyle görünüyor ki Râzî, *es-Sîretü'l-felsefiyye*'de, kendisinin bir doktor ve bir filozof olarak faaliyetlerini görmezden gelerek, kendisini Galenos'un daha sınırlı olan filozof-doktoruna alternatif bir model ve dolayısıyla epistemik otoritenin rakip bir kaynağı olarak sunmaktadır. Aynı amaçla *Kitâbü'l-murşid*, Râzî'nin hem fiziğe hem de metafiziğe ilişkin kavrayışını, onun tıptaki okuyucularına da vurgulamaktadır. Aşağıda, *eş-Şukûk'un*,

⁹³ Bkz. Boudon-Millot (2007), 99, 291. Galenos, doktorların geometri eğitimi alması gerektiğini açıkça belirtir. Râzî'nin *eş-Şukûk*'taki, Galenos'un geometriye dayanmasına yönelik eleştirisi için bkz. Pines (1953: 486).

Galenos'a yönelik eleştirileri yoluyla, Râzî'nin daha geniş kapsamlı tıp formülasyonunu, Galenosçuluğun felsefi ve tıbbi açıdan yetersiz sisteminin zorunlu bir ikamesi olarak nasıl konumlandığını göstereceğim.

Kötü Bir Platoncu: Galenos

Galenos'a yönelik eleştirel tutumunu meşrulaştırmak bakımından, *eş-Şukûk*'un girişi, metnin Galenos teorilerinin görünüşte bağlantısız bir dizi eleştirisinden oluşan yapısı üzerine yorum yapmaz. [Kitapta] ele alınan dünyanın ezeliliği, duyumsama, bitkisel yaşam, elementler, mizaç ve ruhun cismânîliği gibi konulara dair bir inceleme, Râzî'nin *eş-Şukûk*'u kısmen Galenos'un *Kendi Görüşlerim Üzerine*'sine bir yanıt olarak düşünmüş olabileceğini göstermektedir. Zira risale bütün bu konuları tek bir yerde ele almaktadır.⁹⁴ Bununla birlikte *eş-Şukûk*, yaratılışla başlamasının yanı sıra, [elindeki] malzemeyi *Kendi Görüşlerim Üzerine* ile aynı şekilde düzenlemez. Galenos *Kendi Görüşlerim Üzerine*'yi, birçok Platon'un *Timaios*'undaki doktrinlerle ilgili olan bir dizi konu hakkındaki epistemolojik tutarlılığını savunmak için yazarken, Râzî [*eş-Şukûk*'u], tutarsız olduğu için selefine saldırmak için kullanıyor gibi görünmektedir.⁹⁵ Diyalektik bir strateji kullanan Râzî, Galenos'un görüşlerinin hatalı olduğu kadar, çelişkili olduğunu da kanıtlamak için, *Kendi Görüşlerim Üzerine*'deki sözde tıbbın kapsamı dışında kalan konuların bilinemez olduklarına

⁹⁴ Bkz. yaratılış üzerine, Koetschet (2019), s. 6 1. 15–s. 18 1. 7 ve *LG*, 60–2; duyum üzerine, Koetschet (2019), s. 70 1. 11–s. 80 1. 3 ve *LG*, 80–5; bitkisel yaşam üzerine, Koetschet (2019), s. 84 ll. 2–13 ve *LG*, 142–5; elementler üzerine, Koetschet (2019), s. 106 1. 12–s. 132 1. 2 ve *LG*, 84–7; mizaç üzerine, Koetschet (2019), s. 132 1. 4–152 1. 13 ve *LG*, 76–81; ve ruh üzerine, Koetschet (2019), s. 36 1. 10–s. 38 1. 15, s. 219 1. 11–224 1.6 ve *LG*, 64–70.

⁹⁵ Râzî *eş-Şukûk*'ta, *Prop.Plac.*'tan yedi kez alıntı yapar: Koetschet (2019), s. 8 l. 11–12, s. 16 ll. 1–2, s. 18 1. 7, s. 38 1.5, s. 40 l. 5–6, s. 84 1. 6, s. 94 1. 13.

dair iddiaları, Galenos külliyatından bu konular hakkında görüş bildiren pasajlarla karşı karşıya getirir. *Kendi Görüşlerim Üzerine*, tıbbın epistemik içeriğini Galenos'un kendi bilgisi doğrultusunda tanımlarken, görünüşe göre Râzî, sefeinin, felsefi problemlere dair, sözde bilinemez oldukları ve dolayısıyla doktorlarla alakasız oldukları şeklinde bir tavır takındığını ortaya koyarak, disiplinin sınırlarını yeniden çizmektedir.

eş-Şukûk boyunca Râzî, Galenos düşüncesinin tıbbî ve felsefi yönleri arasındaki etkileşimi çeşitli şekillerde doğrular ve Galenos'un felsefedeki eksikliklerinin, onun tıbbının güvenilirliğine zarar verdiğini -ve bunun tersi de geçerlidir- ima eder. Galenos'u öncelikle, gözlemlediği fiziksel fenomenlerin metafiziksel (özellikle teolojik) sonuçlarını kavramaktan alıkoyan hatalı felsefi bilgisi nedeniyle hedef alır.⁹⁶ Aşağıda incelenen pasajlar, *eş-Şukûk*'un, Galenos'un felsefi hatalarından birçoğunu, onun, Platon'un *Timaios*'unu yanlış anlamış olmasına atfediyor gibi gö-ründüğünü örneklendirecektir. [Sözkonusu meseleleri] Râzî ise kısmen kaynaklarından dolayı farklı yorumlamıştır. Bu pasajlar, Râzî'nin, Galenos'un ya da sonraki Galenosçuların yaratılış, haz ve ruh konusundaki "Platoncu" konumu reddetmesini, Tanrı'nın ihsanını (*benevolence*) açıklama konusundaki başarısızlıklarıyla ilişkilendirdiğini göstereceklerdir.⁹⁷ Zira görünüşe göre Râzî, kendi epistemik otoritesini, Platon'a ve "eski doğa filozoflarına" olan bağlılığına dayandırırken, Galenos'un epistemik otoritesini, Platon'dan saptığını vurgulayarak zayıflatmaya çalışır.

Râzî'nin Galenos'un yaratılış hakkındaki görüşlerine yönelik ilk eleştirisi, *eş-Şukûk*'un akademik açıdan en çok ilgi çeken bö-

⁹⁶ Bkz. Koetschet (2019), s. 142 1. 10–s. 144 1. 10. Burada Râzî, Galenos'un mizaçla ilgili yasalarının temelindeki teorinin felsefi olarak sağlam, ancak tıba uygulandığında yanlış olduğunu beyan eder.

⁹⁷ Bu akıl yürütme dizisi Pines (1953), 485 ve Koetschet (2015), 195'e dayanmaktadır.

lümüdür.⁹⁸ Bu ilgi büyük ölçüde, Galenos'un, *Timaios*'un sebep olduğu yaratılış tartışmalarına dair düşüncelerini içeren, kayıp *Kesin Bilgi Üzerine*'nin (DD) dördüncü kitabından alıntılar içeriyor olmasından kaynaklanmaktadır. Râzî, *Kesin Bilgi Üzerine* 4'ten, dünyanın ezeliliğini tesis ediyor gibi görünen iki önermeye -yani, "evren bozuluşa uğramaz" ve "bozuluşa uğramayan hiçbir şey oluşa gelmez"e odaklanır ve bunlar ile Galenos'un *Kendi Görüşlerim Üzerine*'deki bu kozmik problemin kesin olarak bilinemeyeceğine dair ısrarı arasında bir karşıtlık kurar.⁹⁹ Kendisinin *eş-Şukûk*'ta asla açıklanmayan, dünyanın zamansal kökeni düşüncesini savunan Râzî, Galenos'un kozmosun bozuluşa uğramadığı hakkındaki iddialarını doğrulamak için yeterli bir akıl yürütme ortaya koyamadığını iddia eder.¹⁰⁰ Belirtildiği üzere, Râzî'nin *Kesin Bilgi Üzerine* 4'te Galenos'a yönelik ezeliçi, Aristotelesçi bir konumu savunduğu şeklindeki tasviri yanıltıcıdır: Philoponus'un *Kitâb fi'd-Delâle 'alâ hadsi'l-âlem* (599.22–600.16) kitabı, Galenos'un Platon'un *Timaios*'ta yaratılış düşüncesini destekleyen argümanlarda bulunduğunu iddia etmektedir.¹⁰¹ Adamson,

⁹⁸ Pasajın İngilizce çevirisi için bkz. McGinnis ve Reisman (2007), 51–3. Fransızca çevirisi için bkz. Koetschet (2019), 6–19 ve kısmî Almanca çevirisi için Strohmaier (1998), 271. Bölüm hakkında daha genel olarak bkz. Pines (1953), 485; Chiaradonna (2009b); Adamson (2014), 208–10; Koetschet (2015).

⁹⁹ Bkz. Koetschet (2019), s. 8 11. 1–15.

¹⁰⁰ Râzî, Galenos'un kozmosun bozuluşa uğramadığını göstermek amacıyla astronomik gözlemleri kullanmasına saldırmaktadır. Ayrıca, Galenos'un öncüllerini doğrulaması için, kozmosun dışında onun bozuluşa uğramasına neden olabilecek hiçbir şey olmadığını kanıtlaması gerektiğini ileri sürer. Bkz. Koetschet (2019), s. 12 1. 5–s. 14 1. 4.

¹⁰¹ Philoponus'un bu tanıklığı için bkz. Chiaradonna (2009b), 45–6. Ayrıca bkz. Râzî'nin Galenos'un DD 4'teki argümanlarını, Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine* (DC) 270b12–17'de, dünyanın zamansal kökenine karşı kanıtlarıyla nasıl özdeşleştirdiğini inceleyen Koetschet (90-176, (2015. *Marasmus [Hastalığına] Dair*'de (Marc. 7.671K), Galenos, DD 4'te kozmosun bozuluşa uğramadığını öne sürdüğünü belirtir. Ancak bu sonucun onun yaratılmışlığını engellemediğini, çünkü doğan her şeyin öleceğinin kaçınılmaz

Râzî'nin, Galenos'un *Kesin Bilgi Üzerine*'deki akıl yürütmesini çarpıtmasının, onun *eş-Şukûk*'taki "düşmanca stratejisinin ayrılmaz bir parçası" olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁰² Galenos'un *Kendi Görüşlerim Üzerine* ve *Kesin Bilgi Üzerine* 4'teki tutarsız görüşlerini açığa çıkarmanın polemik getirisi açık olsa da, Râzî'nin, ikinci eseri ezeliği savunduğu şeklinde nitelendirerek ne elde ettiği daha az açıktır.

Râzî'nin kozmogoni konusunu açma kararı, *eş-Şukûk*'un okuyucusuna ilk olarak, Galenos'un konuyla ilgili görüşlerinin, onun düşüncesinin geri kalanını ve bu düşüncedeki kusurları anlamamanın anahtarı olduğu sinyali vermektedir. Orta Çağ döneminde, antik çağda olduğu gibi, ezelicilik, Aristotelesçiliğin belirleyici bir görüşü olarak kabul ediliyordu. Dolayısıyla Râzî'nin, *Kesin Bilgi Üzerine* 4'e dair okuması, Galenos'un Platonculuk ehliyetini sorguluyor gibi görünmektedir. Dünyanın ezeliğini reddeden Râzî, kendisini Platon'un daha sadık bir takipçisi olarak sunar ve bu nedenle, *eş-Şukûk*'un sonraki pasajlarında ele alacağı diğer Timaiosçu öğretiler hakkındaki yorumlarına, Galenos'unkinden daha fazla ağırlık verilmesi gerektiğini ima eder.¹⁰³ Râzî'nin, yaratılışa dair kendi Platoncu duruşunu formüle ederken, Galenos'un *Timaios Şerhi*'ne atıfta bulunmuş olabileceği düşünüldüğünde, Galenos'u Aristoteles ile bu şekilde gruplandırması, retorik açısından daha da anlamlı görünüyor.¹⁰⁴ *Timaios* (29d7-e2) ile

olmadığını ekler. Râzî'nin, *Marasmus [Hastalığma] Dair'e* dair okuması için bkz. s. 212-217.

¹⁰² Adamson (2014), 210.

¹⁰³ Râzî yaratılış tartışmasında Platon'dan veya *Timaios*'tan bahsetmez. *eş-Şukûk*, *Timaios*'a yalnızca bir kez açıkça atıfta bulunur (Koetschet 2019: s. 24 l. 5) ve burada Râzî, Aristoteles'in diyalogun görme teorisine ilişkin be-timini *Sens.* 437b 10–13'te özetler. Aşağıdaki analiz, bu alıntı eksikliğinin, Râzî'nin diyalogun fikirleriyle ilişkisinin gerçek kapsamını örtbas ettiğini gösterecektir.

¹⁰⁴ Krş. *Sirru sinâ'at-il-tıb* 6.08 (Kuhne Brabant 1982: 384). Burada Râzî, Aristoteles ve Galenos'a aynı otoriter duruşu veriyor görünmektedir: "Galenos ve Aristoteles bir kavram hakkında ne zaman ittifak ederlerse, o

uyumlu olarak, Râzî Tanrı'nın iyiliğini, yaratılışın temel nedeni olarak görmektedir.¹⁰⁵ Râzî özellikle, Tanrı'nın, ruhun maddi dünyaya düşüşüne izin verme konusunda ihmali olduğunu (*la ya'ridu lehu sehv ve la gafle*) reddeder, zira merhametinden dolayı Tanrı, ruha [bu düşüş] durumundan kurtulabilmesi için akıl bahşetmiştir.¹⁰⁶ Buna göre, Galenos'a ezeliliği savunan bir bakış açısı atfetmesi, onun selefine karşı ciddi bir teolojik suçlamada bulunmasına imkân sağlar: Galenos, Tanrı'nın iyiliğini inkâr etmektedir.¹⁰⁷ Râzî, Galenos'un teolojisi hakkında bu çıkarımı yaparken, dindar uygulayıcıların kabul edebileceği bir alternatif olarak, kendisinin rakip olacak felsefi tıp sistemini geliştirir.

Galenos'un açılış eleştirisi, ezeliçiliğin teolojik içerimlerine değinmemektedir. Ancak Râzî, konuyu daha sonraki bir pasajda tekrar ele alırken, bunu Tanrı'nın kozmolojik rolünün kısıtlanmasıyla ilişkilendirir. Galenos'un *Kesin Bilgi Üzerine* 4'teki kozmosun bozuluşa uğramadığına yönelik iddiasını, bedendeki solmanın (*marasmos-μαρασμός*) veya çürümenin nedenini inceleyen kısa risalesi *Marasmus [Hastalığına] Dair* (Marc.)'deki tartışmasında yeniden gündeme getirir. *Marasmus [Hastalığına] Dair*, bedenın yaşamından sorumlu güce ilişkin daha kapsamlı incelemesi sırasında, bu neden-bilim soruya bir yanıt formüle etmektedir. Bu nedenle Râzî, Galenos'un bu yaşamsal kaynağın neliği hakkındaki yorumlarını da dikkatle irdelemektedir. Râzî şöyle yazar:

zaman, o, öyledir; Ne zaman ihtilaf etseler, kimin haklı olduğunu anlamak zordur.”

¹⁰⁵ Galenos bu pasajı *Com.Tim.* § 2'de özetlemektedir; Kraus ve Walzer (1951), s. 5 l. 9-10.

¹⁰⁶ Bkz. Kraus (1939), 203–4, 283–5. Bkz. Râzî'nin ilahi adalet veya Tanrı'nın iyiliği konusuyla ilgisini gösteren Rashed (2000).

¹⁰⁷ Koetscher'in (2015: 190–7) iddia ettiği gibi, Râzî, bir teodise sunması bakımından kendi sistemini Galenos'unkinden üstün görmektedir.

وقال في كتاب الذبول: «إِنَّ الذبول» يلحق جميع الحيوان ضرورة لأنه لم يوجد حيوان لا يشيخ». وهذا مأخوذ من الاستقرار لا من طبيعة الحيوان. ثم قال: «والقول بأن كل متكون يفسد ليس هو حقا لامحالة لكن مقنع»، وهذا يناقض النتيجة التي إليها يجري في كتابه البرهان، التي هي أن كل ما لا يفسد فليس بمتكون لأنه، إن كان يمكن أن يكون متكون لا يفسد، جاز أن يكون العالم وإن لم يفسد متكونا. وقال: «إِنَّ الحرارة الغريزية هي المصورة.» وقال في آراء أبقراط وأقلاطن: «إِنَّ فلك البروج هو المصور.» وقال في القوى الطبيعية: «إِنَّ هذه القوة أعلى وأشرف في الطبيعة»

وبنى أمره في منافع الأعضاء على أن البارئ عز وجل هو المصور، وقال: «إِنَّ قوما يتوهمون أن الحار الغريزي والطبيعة هو شيء واحد بعينه ولم يصيبوا.»¹⁰⁸

Marasmus [Hastalığına] Dair kitabında şöyle söylemektedir: “Marasmus ister istemez tüm canlıları ele geçirir, zira yaşlanmayan canlı yoktur”. Bu [ifade] canlı varlığın doğasına değil, tümevarıma dayanmaktadır. Sonra şöyle der: “Oluşa gelen her şeyin bozuluşa uğradığı ifadesi mutlak olarak doğru değildir, ancak akla yatkındır.” Bu, onun *Kesin Bilgi Üzerine*’de ulaştığı sonuçla, yani bozuluşa uğramayan her şeyin, oluşa da gelmediğini sonucuyla çelişir, zira eğer oluşa gelen [bir şeyin] bozulmaması mümkün olsaydı, o zaman dünyanın yaratılmış olması ve yaratılmış olmasına rağmen bozulmaması mümkün olurdu. O şöyle söyler: “[Bize] form veren şey, doğuştan gelen ısıdır.” *Hipokrat ve Platon’un Öğretileri Üzerine*’de şöyle söylüyor: “[Bize] form veren zodyaktır”. *Doğal Yetiler Üzerine*’de şöyle ifade eder: “o, tabiatı daha yüce ve daha asil bir güçtür.” *Organların Faydaları Üzerine*’de, [bize] form verenin, her şeye gücü yeten ve yüce Yaratıcı olduğunu tespit etmiştir. O, “bazı insanların doğuştan gelen ısının, yani doğanın [formu veren] tek şeyin kendisi olduğunu zannettiklerini ama yarıldıklarını” ifade eder.

Bu pasaj, çürümenin kaçınılmazlığı ile bedenin biçimlendirici (*musavvir*) ilkesinin, nasıl ilişkili [iki] konu olduğuna açıklık getirmez. *Marasmus [Hastalığına] Dair* ve *Kesin Bilgi Üzerine*’den alıntıları yan yana getirirken, metnin ilk kısmı Galenos’un bedenin bozulması veya yaşlanma süreci hakkındaki gözlemle-

rinin, onun kozmolojik inançları üzerinde etkili olduğunu öne sürmektedir. Râzî, tıptan kozmolojiye doğru bu sıçramayı yapar, zira Galenos de *Marasmus [Hastalığına] Dair*'de [böyle bir sıçrama] yapmaktadır. Orada Galenos, yaşlanmanın gerçekten bedenin “zorunlu ve doğal” (*anankaion te kai kata fûsin-ἀναγκαῖόν τε καὶ κατὰ φύσιν*) bir etkilenimi olup olmadığını sorgulamak için, *Kesin Bilgi Üzerine* 4'teki dünyanın ebediliği hakkındaki argümanını tekrar eder. Râzî'nin *eş-Şukûk*'un başındaki yorumunun aksine, *Marasmus [Hastalığına] Dair* 7.671K'da Galenos, *Kesin Bilgi Üzerine*'deki analizinin ana fikri olarak, doğan her şeyin zorunlu olarak ölmediği sonucunu sunar. Yukarıdaki alıntıda Râzî, *Marasmus [Hastalığına] Dair*'den alıntılandığı ikinci alıntısının, *Kesin Bilgi Üzerine* 4'e yapılan dahili bir alıntı olduğunu belirtmez.¹⁰⁹ Böylece, Galenos'un bozuluşun kaçınılmazlığı konusundaki *Marasmus [Hastalığına] Dair* ve *Kesin Bilgi Üzerine* 4'teki konumları arasında yanlış bir karşıtlık yaratır.

Pasajın ilk kısmı, bozuluşun kaçınılmazlığı hakkında bir iddia ile başlar ve biter. Dolayısıyla Râzî, Galenos'un, oluşun her zaman bozuluşu gerektirdiği fikrine meylettiğini ima etmektedir. Bu inanç, Galenos'un *Kesin Bilgi Üzerine*'de, oluşturulmuş bir kozmosun bozuluşa uğramayacağı hipotezini akla yatkın bulmasının nedeni olarak verilmiştir. Râzî, Galenos'un Platon'un *Timaios*'una (41d1-3) ve *Devlet Adamı*'na (270a, 273d) dönerek, *Kesin Bilgi Üzerine* 4'te oluşa gelen bir şeyi bozuluştan koruyabilen, dışsal bir demiurjik nedenin varlığını öne sürdüğünü göz ardı etmektedir.¹¹⁰ Muhtemelen Galenos'u, Demiurgos'a aktif bir kozmolojik rol atfeden bu konumdan uzaklaştırmak isteyerek, *eş-Şukûk*'tan yapılan alıntının ikinci kısmı şunu tasvir eder: Ga-

¹⁰⁹ İlk alıntı, genel olarak *Marc.* 7.699–70K'ya dayanmaktadır. Bu Galenosçu eserin, İngilizce çevirisi için bkz. Theoharides (1971).

¹¹⁰ Philoponus, Galenos'un *DD* 4'teki Demiurgos'un koruma fiili hakkındaki argümanlarını bildirmektedir; bkz. *De aet. Mund.* 600.24–601.5. Bu pasaj için bkz. Chiaradonna (2009a), 248; Chiaradonna (2009b), 67–8.

lenosçu külliyyatın bölümleri, ilahi olanın, kozmosun oluşumuna dâhil olduğunu reddediyor görünmektedir. [Bu alıntı] spesifik olarak, Platoncu ve Aristotelesçi felsefe içinde tanımlanmayan ama maddeye form veren ya da bir şeyi "neyse o yapan" neden olarak biçimlendirici ilkeye dair Galenos'un çelişkili tanımlamalarına odaklanır.¹¹¹ Râzî'nin dünyanın önceden var olan madde-den meydana geldiği konusunda *Timaios* (52d-53b)'yi onaylamasına benzer şekilde, biçimlendirici ilke, bu maddi şekli veren Tanrı olacaktır. Bu nedenle Râzî, belirli Galenos metnlerinin biçimlendirici ilkeyi, doğuştan gelen ısı veya zodyak ile eşitlediğini iddia ederek, Galenos'un kozmolojisinin Tanrı'ya nedensel bir işlev yüklediğini öne sürer. Yani Galenos'un biçimlendirici ilkeyi doğal varlıklarla bağlantılandırması, öyle görünüyor ki kozmosun yapısının içsel kuvvetlerden kaynaklandığı anlamına gelmektedir. Bu pasaj, Galenos'un ezeliliği savunan kozmolojisini, Tanrı'nın varlığından yoksun olarak tasvir eder.

Galenos'un, *Kesin Bilgi Üzerine* 4'teki kozmogonik konuma yönelik incelemesinde olduğu gibi, Râzî, *Marasmus [Hastalığına] Dair*'de doğuştan gelen ısı'nın (*emfuton thermon*-ἐμφυτον θερμόν; *harâre garîziyye*) temel rolünü yanlış yansıtmaktadır. Burada Galenos, bedeni susuz bırakarak solmasına neden olan, bu doğuştan gelen ısı'nın asla "biçimlendirici" bir ilke olarak adlandırılmayacağını, ancak onun besinleri çekme ve parçalama gücünün, bedenin malzemesini yönetmeye yardımcı olduğunu belirtir (τὴν ὕλην διοικεῖ, 7.675K). Doğuştan gelen ısı'nın etkisini beden alanıyla sınırlayan bu risale, onu "демиургик Дога"nın (*hê fûsis kê dêmiurgusa*-ἡ φύσις ἡ δημιουργοῦσα) bitkileri ve hayvanları yaratmak için kullandığı kozmik kuvvetten ziyade, "cismani" (*sômatoeidês*-σωματοειδής) olarak betimler.¹¹² Dolayısıyla, Râzî'nin aksini ifade etmesine rağmen *Marasmus [Hastalığına] Dair, Organların Faydaları Üzerine* ile aynı kozmolojik çerçeveyi paylaşır: her ikisi

¹¹¹ Aristoteles'in "formel" neden tanımı için bkz. *Fizik* 194b27-30.

¹¹² *Marc.* 7.677K.

de doğuştan gelen ısıнын, kişileştirilmiş Doğanın ve Platon'un *Ti-maios*'unun yüce tanrısının bir karışımı olarak tanıtılan daha üst bir yaratıcı ilkenin aracı olduğunu vurgular.¹¹³ Râzî'nin, *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine, Doğal Yetiler Üzerine* ve hatta *Organların Faydaları Üzerine*'den yaptığı farz edilen alıntılara Yunanca'da karşılık gelen hiçbir şey yoktur.¹¹⁴ Râzî, Galenos'un bir tasarrufta bulunan (*provident*) bir yaratıcıya olan inancını örtbas etmek için en azından, insan bedeninin ilahi bir Demiurgos'un ürünü olduğunu iddia eden *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'nin görüşlerini muhtemelen çarpıtmıştır.¹¹⁵

Râzî'nin *Marasmus [Hastalığına] Dair ve Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* okuması, selexinin Tanrı'nın dünyaya yönelik katkısını göz ardı ettiğini ima etmek için, Galenos'un kozmosunun doğal ilkelere olan bağımlılığını vurgulamaktadır. Yukarıdaki pasajda Râzî, *Organların Faydaları Üzerine*'yi, Galenos'un anatomik araştırmannın hakim bir yaratıcının ampirik kanıtını sunarak teolojiye hizmet ettiğini, en emsal niteliğindeki eseri olarak görüyor gibidir. Bununla birlikte, *Organların Faydaları Üzerine*'den bu alıntıyı, en iyi ihtimalle Tanrı'nın koruyucu ve biçimlendirici güçlerinin önemini azaltan bir dizi metinden sonraya yerleştirirken, bu çalışmayı aykırı bir tanesi olarak tasvir eder.¹¹⁶

¹¹³ Galenos, *UP* 14.6'da doğuştan gelen ısıyı "doğanın ilk aracı" (*proton organon tês fûxôs-prôwtôn ôrganon tês fûsews*) olarak belirler: Helmreich (1909), s. 299 ll. 7-6.

¹¹⁴ Râzî'nin kullandığı Arapça versiyonlar, farklı bir metin nakletmiş olabilir. Bununla birlikte, bolca belgelendiği üzere, Râzî sık sık kaynaklarını uyarlamaktadır. Farklı alıntı biçimleri için bkz. Weisser (1991); Bryson (2001), 21-66; Garofalo (2002), 395-7; Pormann (2004), 61-92.

¹¹⁵ Bkz. *PHP* 9.8.22-9.9.3 (De Lacy 2005: s. 596 l. 5-p. 598 l. 8). Burada Galenos, aynı tanrının kozmosu ve bedeni nasıl şekillendirdiğini tartışmak için *Ti-maios* 41a7-d3'e atıfta bulunur. Krş. Zodyak ve sağlık arasındaki bağlantıyı inceleyen *Critical Days* 9.911, 930-2K.

¹¹⁶ Koetscher'te (2019), s. 44 ll. 4-6, Râzî, Galenos'un, *UP*'ın iddia ettiğini gibi, hayvan anatomisinin son derece bilge bir yaratıcının varlığını kanıtlayıp kanıtlamadığına dair şüphelerini kaydeder. Râzî'nin metninde Galenos,

Râzî, Tanrı'nın kozmosu iyilikle yönetmesine karşı Galenos'un bu ihmhalini, Galenosçuluk sistemini istikrarsızlaştıran bir kusur olarak görüyor gibidir. Zira şimdi göstereceğim üzere, *eş-Şukûk* aynı zamanda bu durumu, sonraki Galenosçuların Platoncu haz teorisini yanlış yorumlamalarının nedeni olarak sunmaktadır.

Hedonizm ve Platon'a Dair İki Galenosçu Okuma

Râzî, Galenos'un *Organların Faydaları Üzerine* 3.10'daki, insan bedeninin aşağı konumdaki maddeden, adet kanından ve meniden oluştuğu için, acının kaçınılmaz bir deneyim olduğu şeklindeki iddiasına saldırırken haz konusunu gündeme getirmektedir.¹¹⁷ Galenos, acı ile beden maddi cevheri arasındaki bu bağlantıyı, ilâhî takdire yönelik savunusunun bir parçası olarak kurar: Daha aşağıdaki terkimimiz (*make-up*), her şeye gücü yeten bir Demiurgos'a rağmen, neden acı çektiğimizi açıklar. Râzî, Galenos'un beden biçimlendirici ilkesine ilişkin değişen tutumuna yönelik incelemesinde *Organların Faydaları Üzerine*'ye olumlu baksa da, metnin yukarıda zikredilen pasajını, Tanrı'nın her şeye kadir olduğu [düşüncesini] açıkça inkâr ettiği için eleştirmektedir. Özellikle, maddenin, Tanrı'nın acı çekme olmaksızın yaşamı yaratma kabiliyetine engel olduğu iddiasından rahatsızdır. Râzî, Galenos'un, insanların hem acıdan hem de hazdan arınmış bir hale ulaşma kapasitesine sahip olduğunu kabul etme konusunda kendisiyle nasıl çeliştiğini göstermek için, Galenos'un *Timaios*'tan kaynaklanan haz teorisine atıfta bulunur. *Organların Faydaları Üzerine*'de Galenos'un bakış açısına ilişkin çürütmenin bir başka gerekçesi olarak, risalenin sonraki Galenosçuları -Râzî'nin

hayvanları incelemenin Tanrı hakkında bilgi edinmenin bir yolu olup olmadığını sormaktadır: "Bu yaratıkların birbirlerine zarar verme eğilimleri yaratıcının bilgeliği hakkında ne söylüyor?" Ayrıca bkz. aşağıda.

¹¹⁷ Aşağıdaki tartışma Schwarb (2017), 136–137'de ayrıntılı bir şekilde açılmaktadır. Galenosçu pasaj için bkz. Helmreich (1907), s. 174 1. 19–175 1.6=Mayıs (1968), cilt. 1, 189.

teolojik sonuçlarını da ortaya koymaya atıldığı bir konum olan-hazla iyiyi özdeşleştirmeye yönelttiğini belirtir. O, şöyle iddia etmektedir:

وأقول: إن هذا الكلام قد صرح فيه أن المواد ليست من خلق المصور وأن المصور لا يمكنه أن يحدث في كل مادة إلا ما لها أن يكون فيها. وإذا كان الأمر كذلك، ثم كان هذا المصور حكيمًا ناظرًا ولم يمكنه أن يحدث من مادة ما حيوانًا لا يألم ولا يموت. فالوجه في الحكم والنظر له ترك إحدائه

البيئة ليرجحه من الألم البيئة والموت والشدائد والحسرات. فإن ظن ظان أن جالينوس يرى أن ما يناله الإنسان في عمره من اللذة يترجع على ما يصل إليه من الألم أو يوازنه، فليعلم أن أفلاطون وسائر الطبيعيين قد أجمعوا على أن اللذة رجوع إلى الطبيعة بالراحة من مؤلم، وليس من الحكمة والنظر للمصور أن يخلق خلقه لا ينفك فيها من ألم. وهلا أراحة من ألم، إذ كان منفكا منه في حالته الأولى، مع أن هذا الكلام يناقض كلامه وكلام جميع الفلاسفة في إصلاح الأخلاق، وذلك أنه يدعو إلى أن يكون الخير المطلوب لنفسه إنما هي اللذة. وتبين مضادة هذا القول لما في كتاب جالينوس في الأخلاق ولما في كتب أفلاطون خاصة وجميع أفاضل الفلاسفة. ولئن كانت اللذة أفضل ما في الحي لتكون أفضل الحيوان أكثرها تهيوًا لإصابتها. وإن كان ذلك كذلك لتكون اليهائم أفضل من الناس بل من الكواكب بل من الباري¹¹⁸

Ben şöyle diyorum: Bu anlatıda [*Organların Faydaları Üzerine* 3.10], maddenin, bize biçim veren Bir'in (*the one*) yaratımının bir parçası olmadığını ve bize biçim verenin, her maddede ancak onun içinde var olan niteliği meydana getirebileceğini açıkça belirtir. Eğer böyleyse ve [eğer] bize biçim veren bir, hikmetli ve düşünceli ise ve [onun] için acı hissetmeyen ve ölmeyen bir mahlûku maddeden meydana getirmesi mümkün değilse, bu durumda, onu her zaman acıdan, ölümden, zorluktan ve sıkıntıdan korumak için, onu var etmekten tamamen kaçınması, bilgeliliğin ve düşünceliğin daha fazla tezahür etmesi olurdu.

Eğer birisi, Galenos'un bir insanın hayatında sahip olduğu [miktar]da hazzın, sahip olduğu [miktar]da acının bir karşılığı olduğuna veya [bu hazzın] [acıyı] dengelediğine inandığını varsayıyorsa, bilsin ki Platon ve geri kalan doğa filozofları, hazzın acıdan arınmış doğal bir duruma geri dönmek olduğu konusunda hemfikirdir. Bu, bir şeyi yaratmak için [bize] şekil veren birinin hikmeti ve düşüncesine uygun değildir

¹¹⁸ Koetschet (2019), s. 46 1. 4–s. 48 1. 2.

ve onda acıdan bir nebze ayrılma veya aralık yoktur. Eğer ilksel durumunda [acıdan] muafsa, [bize biçim veren bir], [yarattığını] neden acıdan kurtarmamıştır? Bununla birlikte, bu açıklama [Platon'un] açıklaması ve bütün filozofların ahlakın [konusuna] dair açıklamasıyla çelişir. Yani kendisinden dolayı aranan iyinin, haz olduğunu [yukarıda] öne sürmektedir. Ancak, bu iddianın, Galenos'un *Ahlâk Üzerine*'de söyledikleriyle ve özellikle Platon'un kitaplarında ve en iyi filozofların hepsinin söyledikleriyle çeliştiği açıktır. Haz bir yaratık için en iyi şeyse, o zaman en iyi canlılar hastalıklarından en çok etkilenenlerdir. Eğer böyleyse, sığırlar insanlardan ve bundan da öte, yıldızlardan ve hatta Yaradan'dan daha iyidir.

Pasajın ilk yarısı *Organların Faydaları Üzerine*'deki acının bedene içkin olduğu fikrini hedef alırken, ikinci yarısı Galenos'un kendi haz anlayışının, nötr bir orijinal koşulun varlığını vazettiğini ortaya çıkarmaktadır. Râzî, Galenosçu haz teorisinin ana hatlarını çizerken, duyumla ilgili iki anlayışa karşı çıkar: bir Galenos okurunun, hazzın bir son nokta veya amaç olduğuna dair anlayışı ve hazzı kişinin doğal duruma geri dönerken yaşadığı bir deneyim olarak gören Platon'un ve diğer tüm "doğa filozofları"nın (*tabi'iyî'n*) anlayışı.¹¹⁹ Metnin sonunda Râzî, Galenos'u Platoncu haz tanımla aynı seviyeye getirmektedir. Dolayısıyla onun bu bölümdeki eleştirisi, Galenos'un *Organların Faydaları Üzerine*'deki öğretilerinin, bazı yandaşlarının küfür (*blasphemy*) içeren bir hedonizmi benimsemelerine yol açması [hakkında] gibidir.

Râzî'nin haz konusunda karşılaştırdığı iki konum, görünüşe göre duyumsamanın "doğal duruma ani bir dönüş" (τὸ δ' εἰς φύσιν ἀπὸν πάλιν ἀθροόν ἡδύ) olduğunu belirten *Timaios* 64c8-d3'ün farklı yorumlarını temsil etmektedir.¹²⁰ İsimsiz (ya da belki de hayali) Galenosçu, diyalogun hazzı, daha önce hissedilmiş bir

¹¹⁹ *eş-Şukûk*'un bu bölümünü yorumlamadaki yardımları için Peter Adamson'a teşekkür etmek istiyorum.

¹²⁰ Galenos'un *Caus.Symp.* ve *Plat.Tim.* gibi metinlerindeki haz anlayışını 4. s. 256-261. daha ayrıntılı olarak tartışıyorum.

acının telafisi olarak aldıkları bir “geri dönüş” (*yetereccéu*) şeklindeki tanımını sürdürür, ancak geri dönenin doğal durum olduğuna dair nitelendirmesini dışarıda bırakır. Bu kişinin teorisi, Râzî’nin, kişinin zarar gördüğü miktarda (*mikdâr*) haz duyacağını iddia eden *Kitâb fi’t-tıbbi’r-rûhânî*deki teorisine yakındır.¹²¹ Hem Galenosçular hem de Râzî, hazzın yoğunluğunu, geri dönüşün (*restoration*) hızından ziyade, kendisinden önce gelen acının miktarıyla ilişkilendirme konusunda *Timaios*’tan ayrılmaktadırlar. Buna rağmen, Galenos’un *Timaios Şerhi* § 14’teki Platoncu doktrinin özetine dayanan *Fîl-lezze (On Pleasure)*’ye ek olarak *Kitâb fi’t-tıbbi’r-rûhânî*, hazzın yalnızca beden, ne acı verici ne de haz verici olan “birincil durumuna” geri dönerken deneyimlendiğini savunur.¹²² Râzî’nin öne sürdüğü gibi, *Organların Faydaları Üzerine* 3.10’daki acı ile bedenin maddi bileşenleri arasındaki bağlantı nedeniyle, Galenosçu [kişi], nötr bir hali kabul etmez ve bu nedenle insanların ya haz ya da acı içinde olduğunu varsayar.

Râzî’nin ahlak felsefesine dair yazılarındaki hedonizm karışıklığına uygun olarak, *eş-Şukûk*’un yukarıdaki alıntısı, insanların ulaşmak için çabalaması gereken ideal koşulun ya da “iyi”nin (*hayr*), neden hazdan ziyade doğal durum olduğunu kanıtlamaya devam eder.¹²³ Râzî, Platon’la, ana akım felsefi düşünceyle ve hatta Galenos’un kendisiyle (özellikle *Ahlâk Üzerine*’deki konumuyla) çeliştiği için, bu anonim Galenos yorumcusunu,

¹²¹ Bkz. Kraus (1939), s. 37 ll. 9-10. Bu pasaj için bkz. Adamson (2008), 85–6.

¹²² Bkz. Galenos’un durağanlık (*stasis*) olarak sağlık kavramının Râzî’nin “doğal hal” fikrini etkilemiş olabileceğini öne süren Adamson (2008), 85–7. Bkz. s. 201.

¹²³ Krş. Goodman’ın (1971) Râzî’nin haz teorisi dâhil, düşüncesinin Epikürcü olduğu iddiası. Adamson (2008), geç dönem çalışması *es-Sîretü’l-felsefiyye’nin*, ölçülü bir şekilde peşinden koşulduğunda hazzın zararsız olduğunu düşünmesine karşın, Râzî’nin genel olarak bakıldığında, hedonizm karşıtı olduğunu ileri sürer. Goodman (2015), Adamson’ın, kendisinin Epikürcü Râzî okumasına yönelik eleştirilerine yanıt verir.

hedonizminden dolayı bir sapkın olarak tasvir eder.¹²⁴ Metinde "Platon'un kitaplarına" (*kütübü Eflatun*) yapılan gönderme, filozofun *Gorgias* (491d–496e), *Devlet* (558d–559d, 585a–c) ve *Philebos* ile *Timaios*'taki haz tartışmalarına işaret ediyor olabilir. Ancak Râzî, yukarıda bahsettiğim üzere, yalnızca son diyalogu biliyor görünmektedir.¹²⁵ Dolayısıyla Râzî, bu Galenosçu [kişinin] özellikle *Timaios* ile çeliştiğini düşünüyor olabilir. Bu kişinin, muhtemelen Galenos'un çalışmasından öğrendikleri hakkındaki, *Timaios*'un teorisine ilişkin güçlü hedonist okuması, acı ve hazzın yalnızca iki koşul olduğu için, zevkin hayatın iyiliği olması gerektiğini varsayıyor gibi görünüyor. *Kitâb fî't-tıbbî'r-rûhânî* ve *Fî'l-lezze* gibi *eş-Şukûk* da, entelektüel hazların varlığını kabul etmez, bu nedenle Râzî, Galenosçunun teorisini, iynin bedensel haz olduğunu kastettiği şeklinde yorumlar.¹²⁶ Râzî'nin diyalektik son darbesi (*coup de grâce*), haz deneyimi ile iyiye ulaşmak arasındaki bu bağlantının sapkın sonuçlarını ortaya çıkarmaktır. Eğer en yüksek iyi, hazza ulaşmaksa, o zaman arzuları tarafından yönetilen ve onları kısıtlamadan takip eden vahşi hayvanların üstün yaratıklar olduğu sonucunu çıkarır.¹²⁷ Dolayısıyla bu Galenosçu-

¹²⁴ Huneyn'in Arapça bir özetinde günümüze ulaşan *Ablâk Üzerine* (Kraus 1937: 41=Davies 2013: 159) hazzı bir "tuzak" (*misyede; delear-dêlear*) olarak nitelendirme konusunda *Timaios*'u (69d2) takip eder.

¹²⁵ Platon'un bu diğer diyaloglardaki haz açıklamalarına genel bir bakış için bkz. Adamson (2008), 72–7.

¹²⁶ Râzî'nin haz teorisinde entelektüel hazların olmaması hakkında bkz. Adamson (2008), 88–92. Krş. İbn Sina'nın çeşitli haz sınıfları tanımlaması (Bölüm 4, s. 273–265).

¹²⁷ *eş-Şukûk*'taki bu son argüman, Râzî'nin, *Kitâb fî't-tıbbî'r-rûhânî*'deki, hazzın iyi olduğunu düşünenlere yönelik saldırısıyla paraleldir (Kraus 1939: s. 24 l. 8–s. 25 l. 11). Bu metinde Râzî, eğer tatmin edici şehvi arzular asil olsaydı, o zaman boğa ve eşeğin, insanlardan ve hiçbir şeye şehveti olmayan Allah'tan üstün olacağını nakleder. Bu pasaj için bkz. Adamson (2008), 92. Krş. Plutarkhos'un, Epikuros'u irrasyonel hayvanların, hazza kaygısızca düşkün olmaları nedeniyle, iyi bir yaşam sürmek için daha donanımlı olduğuna inanmakla suçladığı *It is Not Possible Even to Live Pleasantly to Epicurus* (1091c, 1092a–b).

nun haz doktrini, şehevi duygulardan aciz olan Tanrı'yı, irrasyonel mahlukların altında sıralayarak alçaltır.

eş-Şukûk, Organların Faydaları Üzerine 3.10'daki, Tanrı'nın maddenin dayattığı kısıtlamalar nedeniyle acısız yaşamı yaratamadığına dair iddiasını çürütmek için, Galenos'un Platoncu haz anlayışını ona karşı çevirir. Galenosçunun hazzın doğasını yanlış anlamasına dair örneğinin tartışmaya yol açan noktası, Galenos'un "ilâhî bilim"e yönelik zayıf kavrayışının, yorumcularının sadece onun hatalarını tekrar etmelerine değil, aynı zamanda bu hatalara [yenilerini] eklemelerine de neden olduğunu vurgulamaktır. *Organların Faydaları Üzerine*'nin acıyı bedenın doğuştan gelen bir durumu olarak nitelendirmesinin bir sonucu olarak, Galenosçu hazzın bir iyi olduğunu varsaymış ve Platon'un öğretisini bu çıkarımın ışığında hatalı bir şekilde okumuştur. Râzî'nin görüşüne göre bu konum, Galenciye, şehvetleriyle yönetilen yaratıkların, Tanrı'dan daha iyi olduğu şeklindeki teolojik açıdan sorunlu inanca bağlamaktadır. Bu nedenle Râzî, Galenos'un *Ahlâk Üzerine*'si gibi metinlerinde, haz hakkında doğru sonuca varmış olabileceğini, ancak metafizik dâhil olmak üzere, felsefede kapsamlı bir eğitimin önemini vurgulamamasının, onu bu öğrencinin hatalarından sorumlu kıldığını ima etmektedir. O, okurlarını, metafiziğin cismani fenomenleri aydınlatmak için kullanıldığı *Timaios*'un "yukarıdan aşağıya" yaklaşımını benimsemeye teşvik etmeliydi.

Ruha İlişkin Platoncu ve "Anti-Platoncu" Teoriler

eş-Şukûk'un tartışacağım son pasajı, Galenos'un temel tezine *Timaios*'ta destek bulduğu *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'a saldırır.¹²⁸ Ruhun ölümsüzlüğünü ele alan eleştiri, Râzî'nin, *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'ın ruhun bedenle birlikte ölen bedensel bir mizaç olduğu şeklinde anladığı materyalist

¹²⁸ Bkz. Bölüm 1, s. 99-103

mesajını çürütmeye çalışır.¹²⁹ Râzî, *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'ın bu varsayılan iddiasını sakıncalı bulmaktadır, zira bu iddia, ruhun beş ezeli ilkedен biri olarak kabul edilmesiyle çelişmektedir. Bu nedenle, *eş-Şukûk*'un yukarıdaki alıntılarından farklı olarak bu metin, Tanrı'nın her şeye kadirliğini desteklemekle olduğu kadar, ruhun kozmolojik önemini korumakla da ilgilidir. Râzî, *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'ın, Platon'un yanı sıra Aristoteles ve Hipokrat'la da ilişkilendirdiği, Galenos'un materyalist duruşunu itibarsızlaştırmak için haz konusundaki tartışmasındakiyle aynı tartışmacı taktiği kullanır: yani kendini Platon'un daha iyi yorumcusu olarak sunma [taktiğini].¹³⁰ Oysa Râzî'nin, yaratılış ve haz hakkındaki rakip veya "Anti-Platoncu" konumları, onun *Timaios*'un (özellikle Galenos'un *Timaios Şerhi*) Galenosçu okumalarıyla ilişkisini ortaya koyarken, takip eden kısımda, ruha dair Yeni-Platoncu bir görüşü savunur.

Râzî eleştirisini *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'daki iki pasaja yöneltmektedir; bunlardan birincisi çocukların ahlaki davranışlarındaki farklılıklar ve ikincisi bedensel yaralanmaların, ruh üzerindeki etkileriyle ilgilidir.¹³¹ O, analizimin de odağı olan, ikinci meseleyle ilgili tartışmasını, Galenos'un Platon ile çatışmasını vurgulayarak takdim eder. Şöyle yazmaktadır:

وقال شبيبها بالمنافض لأفلاطن: «ما بال النفس، إن كانت غير البدن، يضطرها خروج الدم الكثير وشرب الشوكران إلى مفارقتها؟»، وامتد في هذا الكلام وتوهم أنه يناقض من يقول: «إن النفس ذات قائمة على انفرادها». وأجاب نفسه عن أفلاطن وهو أن أفلاطن يقول: «إنه ليس يصلح للحياة بالنفس كل جسد، لكن الجسد الذي له أن يفعل منها بقبول الحياة. فكما أنك، إن أحدثت على مسكن بعض الحيوان حادثاً لا يتهيأ له معها أن يسكنه، لم يسكنه بل زال عنه وخلاه، وكذلك تكون حال النفس عند هذه الأحوال التي تحدث في الجسد». ثم قال: «فقد أقر أفلاطن أن النفس

¹²⁹ Krş. Singer'ın (2013b: 59–340) Galenos'un *QAM*'daki duruşuna ilişkin yorumu.

¹³⁰ Bkz. Bölüm s. 103.

¹³¹ İlk pasaj için bkz. Koetschet (2019), s. 218 1. 11–s. 220 1. 3. Krş. *QAM* 4.817–19K. Burada Galenos, bir çocuğun ahlaki karakterinin, bedeninin mizacına bağlı olduğunu varsaymaktadır.

مزاج حيث قال إنَّ الإنسان تحدث له من تغير المزاج أمراض مختلفة كالمالخيوليا وأنَّ النفس تؤول إلى الشر والرداءة من قبل مزاج البدن»، وهذا مما أقر به أفلاطون يعلم بإقراره فيه، وجالينوس يحسب أنه يجيء من هذه الأشياء أنَّ النفس مزاج كما يحبه ويشتهيه، وليس يجيء من هذا ونحوه شيء مما يتمنى. فإن أفلاطون يقول له ! أن هذا الشر والرداءة لم يقع في جوهر النفس بل في الفعل الكائن بالآلة التي تستعملها النفس، كما أنك إن أحدثت على عود العواد وزمر الزمار حادثة رديئة، كان الإيقاع والزمر مختلطا متشوشا رديئا بحسب الحادث وإن كان الموسيقار سليما بقيا على حاله وحققه¹³²

Platon'un muhalifine benzer bir şey söylüyor: "Eğer ruh cismani değil ise, neden çok fazla kan akması ve baldıran içilmesi onu parçalanmaya zorlamaktadır?" O, bu argümanı genişletir ve ruhun ayrı olarak var olan bir cevher olduğunu iddia edenle çeliştiğini düşünür. Kendisi Platon adına, yani Platon olsaydı vereceği şekilde yanıtlar: "Her beden, ruh tarafından canlı kılınmaya uygun değildir, ancak yalnızca beden, yaşamı almak için ruhtan etkilenmeye muktedirdir. Tıpkı [değişimi veya hasarı] kaldırabilecek donanıma sahip olmayan belli bir hayvanın meskenine zarar verildiğinde, [bu hayvanın] daha fazla orada kalmayıp, meskenini terk edip bırakması gibi, bedeninin başına böyle şeyler geldiğinde, ruhun durumu da böyledir."

Sonra demektedir ki: "Platon, ruhun bir karışım olduğunu tespit etmiştir, zira melankoli gibi farklı hastalıkların, karışımın değişmesi nedeniyle kişinin başına geldiğini ve ruhun, bedeninin karışımından dolayı kötülüğe ve rezillliğe yöneldiğini söylemiştir." Bu, Platon'un [karışımların ruh üzerindeki etkisini] kabul ederek onayladığı şeydir. Ve Galenos bunlardan, ruhun, arzuları ve iştahları oranında bir karışım olduğu sonucuna ulaştığını düşünür. Ancak bu [ifadeden] veya buna benzer bir şeyden umduğu hiçbir şey çıkmamaktadır. Aslında Platon, bu kötülük ve rezilliğin, ruhun cevherinde değil, ruhun kullandığı enstrümanda ortaya çıkan faaliyette meydana geldiğini söyler. Tıpkı bir üdinin, uduna [bir tür lavta] ve bir borazancının borazanına zarar verdiğinizde, müzisyenin durumu ve becerisi bozulmadan kalsa da, ritim ve üflemenin kaza nedeniyle karışık, bozuk ve kötü olması gibidir.

Bu pasaj, Galenos'un, Platon'un cisimsiz, ölümsüz bir ruhu [savunan] teorisine şüphe düşürmek için, *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır* 4.774–7K'da tıbbi örnekleri kullanmasına cevap vermektedir. Râzî, metni bütün ruhun ölümsüzlüğü hakkında bir tartışma olarak çerçevelerken, görünüşe göre Galenos, beden ölümünden sonra, yalnızca rasyonel ruhun (*logistikê psûkhê* λογιστικῆ ψυχῆ) hayatta kalabilme kabiliyetini sorgulamaktadır. Zira o, [ruhun] arzu eden ve öfkelenen kısımların ölümlülüğünü, verili olarak kabul etmektedir.¹³³ Bununla birlikte, *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'ın bahsi geçen bölümünde, Galenos hem "akleden ruh"a hem de daha genel olarak "ruh"a atıfta bulunur. Dolayısıyla Râzî, bu Galenosçu metinde söz konusu olan Platoncu tezin, sadece rasyonel parçasının değil, bir bütün olarak ruhun ölümsüzlüğü olduğunu düşünmüş olabilir.¹³⁴ *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*, ruhun üç parçası arasında, ölümsüzlük konusunda en büyük iddiaya sahip olan rasyonel ruhun bozulmazlığına meydan okumaya, bazı Platoncuların ruhun bütününlüğünden ölümünden kurtulduğu görüşünü çürütmeye odaklanır.

Râzî, Galenos'un *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'daki tartışmacı stratejisinin, Platon'un ruhun ölümsüzlüğü meselesinde kendisiyle nasıl çeliştiğini göstermek olduğunu fark eder, ki bu Râzî'nin *eş-Şukûk*'ta, Galenos'a yönelik kendi eleştirel tutumu için model işlevi gören bir stratejidir. O, öncelikle, Galenos'un ruhun cismani olmayışı ve ölümsüzlüğü arasındaki Platoncu bağlantıya yönelik eleştirisini gözden geçirir ve ardından Platon'un, mizahtaki değişikliğin ruh üzerindeki etkisine ilişkin farkındalığının, onun ruhun cismânîliği ve ölümlülüğüne olan inancını kuvvetlendirdiğine dair varsayımını ele alır. Bu pasaj, her ikisi de beden büyük ölçüde soğumasına neden olan, kan kaybı veya zehirlenmenin, beden parçalanmasına neden oldu-

¹³³ Bkz. *QAM* 4.782–3K.

¹³⁴ Galenos'un ifadesindeki değişikliğin önemi hakkında bkz. Singer (2013a), s. 413, no. 4.15.

ğunda, ruhun nasıl ölümsüz olabileceğini soran *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'dan bir alıntıyla (4.775K) başlar.¹³⁵ Galenos'un akıl yürütmesi [şu şekildedir]: cismani olan cismani olmayanı etkileyemeyeceğine göre, ruhun cismani bir varlık olması gerekir, zira bedensel koşullar onun parçalanmasına yol açmaktadır. Râzî, Galenos'a ruhun bedeni etkilediğini, fakat tam tersinin olmadığını belirterek karşı çıkar.

Râzî, ruhun bedende, bedenin parçası olmadan nasıl ika-met ettiğini göstermek için, ininden kaçan hayvan benzetmesini kullanır. *eş-Şukûk* bu benzetmeyi, Galenos'un tahayyül ettiği bir şeymiş gibi sunar. [Buna göre Galenos], kan kaybının ve zehirlenmenin ruh üzerindeki etkisine ilişkin argümanı ile karşılaştığında, Platon'un [bu şekilde] cevap vereceğini hayal etmektedir. Bu benzetmenin *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'la hiçbir paralelliği yoktur, ancak *Etkilenen Parçalar Üzerine* (*Loc. Aff.*) 2.10.15'te, Galenos'un önce yapıp sonra da reddettiği şu karşılaştırma ile aynı özellikleri paylaşır: [Söz konusu karşılaştırmada Galenos] akıl yürüten ruh (*logical soul*) ile evi hasar gördüğü [halde], zarar görmeden kurtulan bir kişiyi mukayese eder.¹³⁶ Galenos, *Etkilenen Parçalar Üzerine*'deki analojiyi reddederken, beyin hasarlarını, evi yani bedeni bozulduğunda, düşünen ruhun aslında zarar gördüğünün kanıtı olarak alıntılar.¹³⁷ Dolayısıyla, *eş-Şukûk*'ta Râzî, *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'ın tezini geçersiz kılmak için, tam da *Etkilenen Parçalar Üzerine*'de terk ettiği bu analojiyi, Galenos'a karşı bir silah olarak kullanıyor olabilir. Alternatif şekilde, ruhun meskeni olarak beden imgesi pek de Galenos'a özgü olmadığı için, Râzî'nin başka bir kaynağın argümanını benimsiyor olması olasılık dâhilindedir.¹³⁸

¹³⁵ Râzî'nin alıntısı, Galenos'un ölümcül hastalıklar listesinden, "şiddetli ateşi" (*pūretos diakaês-πυρετός διακαής*) çıkarmaktadır.

¹³⁶ Gärtner (2015), s. 374, ll. 6-10.

¹³⁷ Bkz. Havrda (2017), 84.

¹³⁸ Analojinin kökeni, Platon tarafından *Phaidon* 62b4'te ele alınan, bedenin bir hapishane olduğu şeklindeki Pisagorcu anlayışa dayanmaktadır. Bkz. Lucretius, *DRN* 3.741-75; Plotinos, *Enneadês* 6.7.35.

Râzî, mizaç dengesizliğinin, ruhun bedendeki işleyişini boza-bileceğine itiraz ediyor gibi görünmez; daha ziyade, ruhun özünü değiştirdiği fikrine karşı çıkmaktadır (*usia-ovstia; cevher*).¹³⁹ eş-Şukûk'un metni özellikle, Galenos'un, Platon'un melankolinin -ve dahası, aşırı salgıdan kaynaklanan tüm hastalıkların- ruh üzerindeki olumsuz etkisine ilişkin anlatısına dair okumasına itiraz eder. Galenos, *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'da (4.777, 779 K) ruhun düşünme gücünü rahatsız eden hastalığın bir örneği olarak melankoliye atıfta bulunmasına rağmen, bu meseleyi tartışırken Platon'u zikretmez. Râzî'nin *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'dan yaptığı alıntı, görünüşe göre Galenos'un melankoli tanımını *Timaios* 86c5-87a8 ve 86c4-d6 alıntılarıyla birleştirmektedir; bu alıntılar, balgamlı ve safıralı hastalıkların, ruhun üç kısmına da zarar verdiğini ve bu kötülüğün, yetersiz sağlık ve eğitimden kaynaklandığını bildirmektedir.¹⁴⁰ Galenos, Platon'u, beden ve ruh arasındaki ilişki konusunda kendi anlayışıyla aynı seviyeye yerleştirmek için, diyalogun bu pasajlarına başvurmaktadır.¹⁴¹ Galenos'un kendi materyalist ruh görüşünü, Platon'unkiyle aynı kefiye koymasına karşı Râzî, melankoli gibi hastalıkların, bedeni yalnızca ruhun kullanımı için elverişsiz hâle getirdiği görüşünü filozofa atfeder. Ruhun hastalıktan ve hatta kötülükten nasıl olup da etkilenmediğini açıklamak için, bedeni bir enstrümana ve ruhu

¹³⁹ Krş. Râzî'nin *d-Hâvî*'deki (Râzî 1955-70: cilt I, s. 89 ll. 5-10), Galenos'un *Plat.Tim.* birinci kitap, fr. 7-9'daki (pasaj için bkz. Das 2014: 101-2), *Timaios* 44b1-6'ya dair yorumunda, nemin ruh üzerindeki etkisine ilişkin açıklamasına ilişkin notu. Belki de *QAM* 4.781K'dan sonra Râzî, kuruluşu ruhu daha hızlı hareket ettirdiğini ve dolayısıyla kavrayışı artırdığını belirtir. *Sirru sinâati'l-tıb* 6.21'de (Kuhne Brabant 1982: 385), Râzî, Galenos'un, ruhun bedenin mizaçlarını takip ettiği şeklindeki görüşünü açıkça onaylayarak aktarır. Râzî'nin günümüze ulaşan eserlerinin hiçbiri, bu doktriner tutarsızlığı kabul etmemektedir.

¹⁴⁰ Bkz. *QAM* 4.789-90K. *Timaios* (85a5-b2), kara safranın kafamızdaki ilahi döngüler üzerindeki zararlı etkisinden bahseder, ancak onları rahatsız eden bozukluğu "kutsal hastalık" veya epilepsi olarak tanımlar.

¹⁴¹ *QAM* 4.791K.

da bir müzisyene benzeten başka bir analogiye başvurur: tıpkı bir müzisyenin hasarlı bir enstrümanda hoş bir ses çıkaramaması gibi, ruh da hasta veya kötü bir bedende rasyonel düşünce gibi faaliyetler için kapasitesini tam olarak gerçekleştiremez.

Bağımsız (rasyonel) bir ruhun aracı olarak beden bu şekildeki imgesi, beden-ruh ilişkisine dair Yeni-Platoncu anlayışı büyük ölçüde yansıtmaktadır.¹⁴² Bedenin bir enstrüman ya da aletle karşılaştırılması (*organon-ὄργανον*), elbette Yeni-Platoncuların bir yeniliği değildir, ancak Platon ve Aristoteles'te de öncülleri vardır.¹⁴³ Her iki filozof da, beden ve ruhun birbirini etkilediği, etkileşimci (*interactionist*) bir ruh teorisi geliştiriyor gibi görünmektedir.¹⁴⁴ Bu nedenle, Râzî'nin *eş-Şukûk*'taki konumu, beden ve rasyonel ruh arasındaki Yeni-Platoncu ayrımla daha uyumludur; buna göre birincisi, varlığı veya "yaşamı" (*hayât*) için ikincisine bağlıdır; ancak bunun tersi geçerli değildir.¹⁴⁵ Bununla birlikte hayvan analogisi, Râzî'nin, bedende sadece arzu eden ve

¹⁴² *eş-Şukûk*'un yukarıdaki alıntısının aksine, Plotinos ve Proklos gibi Yeni-Platoncu düşünürler, üç parçalı ruh düşüncesi açısından konuşurlar ve yalnızca rasyonel kısmı ölümsüz olarak görürler. Arap okuyucular, ünlü sözde *Aristoteles'in Teolojisi* (*Theology of Aristotle*) (bu konu hakkında bkz. Giriş, s. 24) aracılığıyla, Plotinos'un *Enneadês* 4'teki ruh-beden ilişkisine dair anlatısının, uyarlanmış bir tartışmasına erişim imkânı bulurlar. Metnin, bedeni rasyonel ruhun bir aracı olarak tasviri hakkında bkz. msl., *TA* 9.12–13, 10.72; Bedevi (1966), s. 122 ll. 5–12, s. 145 ll. 5–8. Ayrıca, Proklos'un *Timaios* 89e3–90c7 hakkındaki yorumunun Arapça bir fragmanı, bedeni, ruhun faaliyetlerinin hizmetçisi (*haddâm*) ve organı (*âlet*) olarak tanımlar: bkz. Arnzen (2013), s. 20 l. 6 [Arapça], 29 [İngilizce].

¹⁴³ Bkz. Platon'un *Theaitetos* 184c–d ve *Alkibiades* 129c7–8, d4–e3 (Bu diyalogun otantikliği meselesini bir kenara bırakıyorum); bkz. msl., Aristoteles *Ruh Üzerine* 407b25–6, 415b18–20, 416b20–7, 433b19.

¹⁴⁴ En azından, Platon *Timaios*'ta bunu yapıyor gibi görünüyor. Platon ve Aristoteles'in psikolojik teorilerindeki etkileşimcilik hakkında bkz. Menn (2002), 86–90.

¹⁴⁵ Bkz. Plotinos'tan Proklos'a kadar, Yeni-Platoncu ruh teorilerini inceleyen Dörrie (1973). Plotinos'taki beden-ruh ilişkisine dair iyi bir giriş için bkz. Emilsson (1991).

öfkelenen kısımlardan ziyade, tüm ruhu konumlandırmada Plotinos ve Proklos gibi Yeni-Platonculardan ayrıldığını gösterir.¹⁴⁶ *eş-Şukûk*'ın başka bir yerinde, ruhun bedendeyken bağımsız olarak kaldığını, zira temel atomlardan oluşan cismani yeri ile aynı cevherden oluşmadığını açıklar.¹⁴⁷ Bu doktriner farklılığa rağmen Yeni-Platoncu şema Râzî'nin, beden, ruhun özüne zarar vermeden faaliyetlerini zayıflatabileceğini kabul etmesine imkân verirken, Galenos'un "Platoncu" doktrini, hastalığın olduğu kadar kötülüğün de ruhun cevherini etkileyebileceğini varsayar.¹⁴⁸

Öyle görünüyor ki Râzî, Galenos'un *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'da ruhu mizaçla (*mixture*) özdeşleştirmesini kabul edilemez bulmaktadır; zira [bu düşünce], bütün ruhların, onun beş ezeli ilke teorisinin insan yaşamının amacı olarak konumlandığı, daha üst (*higher*) dünyaya geri dönme amacını başarabileceğini inkâr eder.¹⁴⁹ Bu, kötülük tarafından bozulmuş uğrayan bu ruhların, kendilerini maddi dünyadan kurtaramayacakları varsayımdır. Bu hipotez, Râzî'nin, Galenos'un sistemine yönelik, iyiliksever bir tanrının denetiminden yoksun olduğuna dair genel nitelendirmesiyle uyumlu görünmektedir.

Farklı bir Disipliner Model

Râzî'nin *Timaios*'tan kaynaklanan teoriler üzerine Galenos ile tartışmasının amacının, Platon otoritesi olma konusunda, Galenos'un yerine geçmek olduğunu ileri sürdüm. *eş-Şukûk*'ta, Galenos'un ezeli bir kozmolojiyle ilişkilendirilmesi, Râzî'nin, selefi-

¹⁴⁶ *Enneadês* 4.9.4.'te Plotinos, beden, ruhun bir imgesini içerdiğini öne sürer. Proklos, rasyonel ruhun, fani bedenden ayrı olan, parlak bir araçta (*okhêma augoeides*-ὄχημα αὐγοειδές) mesken tuttuğunu anlatır: bkz. *El.Th.*, önermeler 207-9 ve *In Platonis Timaeum Commentaria* III 236.1-5

¹⁴⁷ Bkz. Koetschet (2019), 120-32.

¹⁴⁸ Krş. *Enneadês*. 4.4.43=TA 6.43.3-7; Bedevi (1966), s. 80 ll. 1-11.

¹⁴⁹ Bkz. yukarıda s. 188.

nin Platonculuk ehliyetini zayıflatma çabalarının belki de en göze çarpan örneğidir. Râzî'nin yazıları, Galenos külliyyatı ile derin bir ilişki içinde olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, Platoncu bir şarih olma konusunda üstünlük iddia etme çabası, kendisini birçok benzerliği paylaştığı Galenos'tan ayırmanın bir yolu olabilir. *eş-Şukûk*'un başında özetlenen ilerici bilim anlayışı, Râzî için, Galenos'a eşit olmasının yeterli olmadığını -onu aşması gerektiği hissini vermektedir. Platon'u Galenos'tan geri almak, Râzî'nin Galenosçuluğu revize edişinin ya da disipliner sınır çalışmasının ayrılmaz bir parçasıdır.

Öncelikle Galenos'un düşüncesindeki teorik hataları ortaya çıkarmakla ilgilenen *eş-Şukûk*, Râzî'nin Galenosçuluğa yönelik alternatifi hakkında, sadece kısa bir özet sunar. Platon ve *Timaios*'a dair farklı anlayışı, onun bazı önemli doktriner konularda Galenos'tan yüz çevirmesinin altında yatan [sebe] gibidir. Örneğin, Râzî'nin *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır* eleştirisine ilişkin incelemem, onun bedeni ruhtan ayırmasının, ruhun bedensel konumuna bağlılığını vurgulayan Galenos'un düşüncesine kıyasla, Yeni-Platoncu ruh düşünceleriyle nasıl daha tutarlı olduğunu ortaya çıkarmıştır. Râzî'nin, kendisinin elementlere ilişkin atomcu düşüncesini desteklemek için, özellikle *Timaios*'taki (53d4-55b6) toprak ve ateşin, kübik ve üçgen yapılarının anlatımına da başvurduğundan söz etmişim.¹⁵⁰ Platon'un bu atomcu okumasının Râzî'ye özgü olup olmadığı açık olmamakla birlikte, diyalogun elementleri geometrik katılar (*geometrical solids*) olarak tasvir ettiği bilgisi, Galenos'un *Timaios Şerhi*'ne dayandırılabilir.¹⁵¹ Dolayısıyla Râzî, Galenos'un *Timaios*'u ele alış biçimine başvurarak, Galenos'un *Timaios*'a kadar uzanan elementler teorisine saldırmış olabilir. Galenos'un *Timaios* şerhlerinin, *Timaios*'tan esinlenen Galenosçu fikirleri itibarsızlaştırmak için bu yıkıcı şekildeki kullanımı, *eş-Şukûk*'un başka yerleriyle

¹⁵⁰ Bkz. s. 192.

¹⁵¹ Kraus ve Walzer (1951), s. 15 l. 2-5.

paralellik göstermektedir, zira metnin, Galenos'un *Timaios Şerhi*'nden kaynaklanıyor gibi görünen iki haz anlayışını yan yana getirdiğini gösterdim.

Râzî, yaratılış, haz ve ruhla ilgili tartışmalarında, Galenos ve takipçilerinin hem bir Platoncu hem de bir filozof olmaları bakımından hatalarını, kozmosun biçimlendirici (*musavvir*) ilkesi olan Tanrı'nın ihsanını yeterince hesaba katmamalarına bağlar. O, Galenos'un doğa filozofu mertebesine (*derecatü'l-tabî'ıyyîn*) ulaşmış olabileceğini, ancak amacı Tanrı hakkında bilgi edinmek olan metafizikçilerle (lafzen "ilahi bilimde uzmanlar", *as-hâbü'l-ilmî'l-ilâhî*) yaptığı tartışmalardan yararlanmış olabileceğini belirtmektedir.¹⁵² Galenos'un sınırlı felsefi eğitimine yönelik bu yorumlar, onun yalnızca bir filozof olarak başarısız olduğu ve düşüncesinin tek güvenilir yönünü tıp hakkındaki teorilerinin oluşturduğu anlamına gelmez. Râzî'nin hazza ilişkin tutumuna dair analizimin ortaya koyduğu üzere, onun görüşüne göre Galenos'un teolojiye olan ilgisizliği tüm sistemini zayıflatmaktadır: Tanrı'nın doğasına dair bilgisi, kişinin bedensel deneyimler ve daha kapsamlı kozmik sorular hakkında doğru sonuçlara varmasını sağlar. Râzî, beden ve kozmosla ilgili araştırmalarında Tanrı'yı ön saflara yerleştirirken, *eş-Şukûk*'ta, önce Demiurgos'un iyiliğini tesis eden ve sonra onu, göklerin ve insan bedeninin nihai nedeni olarak zikreden *Timaios*'un anlatısal yapısına tekabül eden, epistemolojik bir yaklaşımı savunuyor gibi görünmektedir. Bu yarıktan aşağıya açıklama modeli, Galenos'un diyalogdaki insan bedeni tartışmasını, bedenün ötesindeki konulara bir giriş noktası olarak kullanmasıyla çelişmektedir. Bu nedenle, *eş-Şukûk*'ta Râzî, daha teolojik yönelimli veya metafizik bir tıp ve felsefe sistemi geliştirmek için Platon'un yetkisine başvurmuştur.

¹⁵² Bkz. Koetschet (2019), s. 114 ll. 3-4 ve s. 40 l. 2-4. İkinci pasaj için bkz. Koetschet (2015), 195.

Râzî, fiziksel olana daha dar bir şekilde odaklanmasından dolayı Galenos'u suçluyor gibi görünse de, bu bölümün başında, İslam Düşüncesine mensup daha sonraki yazarların Râzî'yi, tıbbi uzmanlığının kendisini metafizik üzerine yazmaya yetkin hâle getirdiğini varsayarak, disiplinin [sınırlarını] aşmakla nasıl suçladığını vurguladım. Sonraki iki bölümün anlatacağı üzere, İbn Sînâ ve İbn Meymûn, fiziğe ait soruları tıp alanına yerleştirdiği için Galenos'u kınamaktadır. Dolayısıyla, kıyaslandığında, Râzî'nin tıp ve metafiziği ilişkilendirmesi özellikle suç teşkil ediyor görünmektedir. Bu bölümün başlangıcındaki pasajlarda İbn Sînâ ve İbn Meymûn, Râzî'nin tek bir eserini, *Metafizik*'i hedef alırlar ve onun *eş-Şukûk*'ta tıp, felsefe ve teoloji arasındaki sınırları yeniden formüle etmesi hakkında hükümde bulunmazlar.¹⁵³ Bununla birlikte, *Metafizik*'e, bir filozoftan çok bir doktorun eseri olması bakımından saldırarak, *eş-Şukûk*'un, Galenos'un sınırlı filozof-doktoruna karşı, metafizikçi-doktoru konumlandığı disiplinler modelini reddederler. Râzî'nin bir sapma olarak temsil edilmesine rağmen, her iki düşünür de metafizik ve teolojiye özel ilgi duyan doktorlar ve filozoflar olarak ikili bir kariyere sahipti. Bu nedenle, bundan sonraki bölümde İbn Sînâ ve İbn Meymûn'un, doktorların bilebilecekleri şeylere yönelik daha kısıtlayıcı bir sınır getirmek, fakat aynı zamanda, filozof-doktorlar olarak kendi mesleki kimliklerini de meşrulaştırmak için, kendi sınır çalışmalarını nasıl gerçekleştirdiklerini inceleyeceğim.

¹⁵³ İbn Meymûn, Râzî'nin Galenos eleştirisini, *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb (Medical Aphorisms)*'in yirmi beşinci kitabında ele alır; bu pasaj için bkz. 5. Bölüm (s. 306).

4. BÖLÜM

KANUN KOYMAK: İBN SÎNÂ VE ONUN TİBBÎ PROJESİ

İbn Sînâ (tah. 370-428/980-1037), kendi kendine tıp öğrendiğinde sadece on altı yaşında olduğunu iddia etmektedir.¹ Otobi-yografisinde (*Sîretü’ş-şeyhîr-reîs*) şöyle yazar:

اشتغلت أنا بتحصيل الكتب من الفصوص والشروح² من الطبيعيات والإلهيات
وصار أبواب العلم تتفتح عليّ. ثم رغبت في علم الطب وقرأت الكتب المصنفة
فيه. وعلم الطب ليس هو من العلوم الصعبة، فلذلك برزت فيه أقل مدة حتى بدأ
فضلاء الأطباء يقرؤون عليّ علم الطب.³

Fizik (*tabî’iyyât*) ve metafizik (*ilâhiyyât*) üzerine yazılmış metinlerin ve şerhlerin tahsiliyle meşgul oldum. Çeşitli ilmi konular bana açılmaya başladı. Sonra tıp ilmini (*ilmü’t-tıbb*) çalışmak istedim ve bu konuyla ilgili kitaplar okudum. Tıp ilmi, zor ilimlerden (*el-‘ulûmu’s-sa’be*) değildir. Bu nedenle, çok kısa bir süre sonra bu ilimde uzman-

¹ Gutas (1987-8) bazı Orta Çağ kaynaklarında İbn Sînâ’nın doğumu için verilen 370/980 tarihinin, 353/964’e çekilmesi gerektiğini savunmaktadır.

² Gutas (1988), 27nj=(2014), 16nj’den sonra Gohlman’ın şurû’ (“başlangıç”) yerine şurûh (“tefsirler”) şeklindeki okumasını benimsiyorum

³ Gohlman (1974), s. 24 1. 6-s. 26 1. 2.

laştım; böylece mükemmel doktorlar tıp bilimini benim altımda okumaya başladılar.⁴

İbn Sînâ, gençlik yıllarında tıpta uzmanlaşmakla kalmayıp tıp öğretmeye de başladığını bildirmektedir. İbn Sînâ'nın kendi kendine tıp öğrenmesi ile ilgili açıklaması yanıltıcıdır; zira Ullmann, konuyu en az iki öğretmenden öğrendiğini göstermiştir.⁵ Yukarıdaki anlatımın doğruluğuna rağmen, İbn Sînâ ilk işini on sekiz yaşında (şimdi Özbekistan'da olan) Buhârâ şehrinde Samânî hükümdarı Nûh b. Mansûr'un saray hekimi olarak elde etmiş görünmektedir; daha sonra bu sıfatla diğer İran hükümdarlarına hizmet edecektir.⁶ Modern akademisyenler, İbn Sînâ'nın klinik deneyiminin kapsamını tartışırken, o, tıp teorisi üzerine en çok okunan modern öncesi çalışmalardan biri olan *el-Kânûn fi't-tıbb* kitabını yazmıştır.⁷ Yunan-Arap tıbbının bilinen geleneklerini özetleyen *el-Kânûn fi't-tıbb*, bütün bir Orta Çağ İslam düşünce dünyasında dolaşıma girmiş ve Latince versiyonu, 17. yy'a kadar

⁴ Gohlman (1974: 25, 27) ve Gutas'ın (1988: 27=2014: 16) çevirilerini revize eden Pormann'ın (2013: 92) çevirisini küçük değişikliklerle takip ediyorum.

⁵ Ullmann (1970: 147, 151) İbn Sînâ'nın tıp hocalarını Ebu Mansûr el-Hasan ibn Nûh el-Kumrî (ö. 380/990'dan sonra) ve Ebû Sehl 'İsâ ibn Yahya el-Mesîhî el-Cürcânî (ö. 401/1010'dan sonra) olarak tanımlar. Ayrıca bkz. Gutas (1988), 149–98=(2014), 170–225, İbn Sînâ'nın öğrencisi Cüzcanî'nin Otobiyografı ve Biyografisine tarihsel belgelerden ziyade edebi olarak yaklaşılması gerektiğine dikkat çeker.

⁶ Cüzcanî Biyografisinde Büveyhî hükümdarı Mecdü'd-Devle'nin Rey'de ikamet eden annesinin, oğlunun üzüntüsünü tedavi etmesi için İbn Sînâ'yı saray tabibi olarak tuttuğunu anlatır. Bakınız Gohlman (1974), s. 48 1. 9–s. 501. 1.

⁷ Álvarez-Millán (2010), *el-Kânûn fi't-tıbb* ve *Otobiyografi* incelemelerine dayanarak, İbn Sînâ'nın sınırlı klinik deneyimi olduğu sonucuna varıyor. Krş. Pormann (2013), 96–102.

Batı Avrupa üniversitelerindeki tıp müfredatının bir parçasını oluşturmuştur.⁸

Otobiyografisinin, İbn Sînâ'nın tıp hakkındaki çalışmalarına gösterdiği kısa ve öz ilgiye karşın, [bu] metin, onun felsefî bilimlere yönelik takibini ya da daha açık olmak gerekirse, Aristotelesçi müfredattaki ilerleyişini uzun uzadıya tasvir etmektedir.⁹ 391/1000 yılına gelindiğinde İbn Sînâ felsefî bilgisinden dolayı, İran'dan ve başka yerlerden düşünürleri, [onun] uzmanlığını sınamaya yöneltecek derecede itibar kazanmış görünmektedir. [Bunlardan en meşhuru], Harezm bölgesinden (bugünkü Özbekistan ve Türkmenistan) bir bilim adamı olan Ebû'r-Reyhân el-Bîrûnî'nin (362–c. 442/973–c. 1050), İbn Sînâ'ya Aristotelesçi doğa felsefesinin geçerliliğini savunması için meydan okumasıdır.¹⁰ İbn Sînâ'nın Meşşâî gelenekle kendi ilişkisine dair fikirleri hayatı boyunca gelişim gösterir. Ancak en başarılı felsefî derlemelerinden biri olan *Kitâbü's-Şifâ*, Aristotelesçi bilimlerin bir özetidir.¹¹ *el-Kânûn fi't-tıbb*'a benzer şekilde *Kitâbü's-Şifâ*,

⁸ *el-Kânûn fi't-tıbb*'a yönelik kapsamlı el yazması geleneği, Arapça konuşulan dünyadaki popülerliğine tanıklık eder: bkz. Anawâtî (1950), 192–204; Ullmann (1970), 152n8. Cremonalı Gerard (c. 1114–87), *el-Kânûn fi't-tıbb*'ı Arapça'dan Latince'ye çevirdi. Onun tercümesi ve Orta Çağ ve erken modern Avrupa'daki dolaşımı hakkında bkz. Weisser (1983); Siraisi (1987); Jacquart (2005).

⁹ Gutas (1988), 149–59=(2014), 169–79.

¹⁰ Bîrûnî'nin İbn Sînâ ile teorik astronomi, meteoroloji ve fizik üzerine on sekiz meseleden oluşan mektuplaşması Nasr ve Muhakkik (1995) tarafından düzenlenmiştir. Bîrûnî'nin hayatı ve eserleri hakkında genel bir özet için bkz. Kennedy (1970); Bosworth (2010).

¹¹ Gutas'ın (1988: 286–96=2014: 323–34) iddia ettiği üzere, İbn Sînâ kendisini Aristoteles geleneğine mensup olarak görse de olgunluk yıllarında geçmiş ve çağdaş Meşşâîlerden ideolojik olarak bağımsız olduğunu dile getirmiştir. On bir yıllık bir süre zarfında (407–18/1016–27) derlenen *eş-Şifâ*, mantık, fizik, matematik ve metafiziği kapsar ve yalnızca Aristoteles'in değil, aynı zamanda Porfiryus, Öklid, Batlamyus ve Gerasalı Nikomakhos'un metinlerinden de yararlanır. Bu derleme hakkında bkz. Gutas (1988), 101–12=(2014), 103–15.

Aristotelesçi doktrinin sonraki şerhlerini ve hatta felsefî yazma tarzını şekillendirmesi nedeniyle, hem İslam düşünce dünyasına mensup hem de Avrupalı bilim adamları üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur.¹²

İbn Sînâ tıpta, en az felsefede olduğu kadar saygın bir yere sahip olmasına rağmen, yine de bir “bilim” (*ilm*) olarak tıp hakkında küçümseyici bir şekilde yazar. Açıklayacağım üzere İbn Sînâ, her bir bilimi araştırma konusunun maddi dünyadan soyutlanmışlığına göre sıralayan hiyerarşik bir bilimler tasnifi geliştirmiştir.¹³ İnsan bedeniyle ilgilenmesi bakımından, pratisyenlerinin peşine düşebileceği araştırma alanlarını kısıtlayan tıp, daha düşük bir statüye sahiptir. İbn Sînâ’nın tıbbî felsefeden ayırması, *el-Kânûn fi’t-tıbb* ve *Kitâbü’ş-Şifâ*’nın popülerliğini kısmen açıklayabilir; zira her iki metin de bu disiplinlerin öğretilmesi daha kolay ve daha sınırlı olan versiyonlarını aktarmaktadır.¹⁴ Bütün bunlara rağmen, bu bölüm İbn Sînâ’nın, felsefenin fiziksel dünyanın bilgisi üzerindeki hâkimiyetini yeniden tesis edebilmek maksadıyla, Galenos’un Platon’un *Timaios*’uyla iştigali aracılığıyla genişlettiği tıp alanını sınırlamaya giriştiğini ileri sürmektedir. İbn Sînâ’nın *el-Kânûn fi’t-tıbb*’daki sınır çalışmasının, Galenosçuluğun (daha sofistike bir beden anlayışıyla), Aristoteles’in doğa felsefesi üzerin-

¹² *eş-Şifâ*’nın İslam ve Yahudi dünyasında alımlanışıyla ilgili araştırmalar için bkz. sırasıyla Wisnovsky (2013) ve Freudenthal ve Zonta (2013). *eş-Şifâ*’nın Orta Çağ’daki Latince tercümelemleri ve alımlanışı hakkında bkz., msl., Hasse (2000); Bertolacci (2011, 2013b); Janssens (2007, 2011).

¹³ İbn Sînâ, bilimler hiyerarşisine ilişkin hipotezinde pek de benzersiz değildir. Sadece birkaçını saymak gerekirse, Kindî (tah. 185–252/801–66), Fârâbî (tah. 259–339/872–950), İhvân-ı Safâ’ (dördüncü/onuncu yüzyıl) ve İbn Hazm (ö. 456/1064), hem Yunan (‘yabancı’) hem de Arap (‘yerli’) bilimlerini sıralayan ve sınıflandıran metinler derlemişlerdir. Bu tasnif literatürüne dair genel bir özet için bkz. s. 49–53.

¹⁴ Bkz. Musallam (1987).

deki otoritesine yönelik yarattığı tehdidi gidermek amacıyla Galenos'un güvenilirliğini zayıflatmayı amaçladığını göstereceğim.¹⁵

İbn Sînâ, teorik düzeyde tıp ve felsefe arasındaki ayrımı sürdürürken, pratikte onun eserlerinin bu iki yönünü ayırt etmek her zaman kolay değildir. Bu bölüm ayrıca, İbn Sînâ'nın kısıtlayıcı sınıır çalışması ile Galenos'un, *Timaios*'u takiben, hem bedene hem de ruha ait olduğunu düşündüğü konulara ilişkin tartışmalarında özellikle belirgin olan, bilgiye yönelik daha az dışlayıcı yaklaşımı arasındaki içsel gerilime de göz atmaktadır. İbn Sînâ'nın, Galenos'un *Timaios*'un ruhun "yönetici" kısmının bedensel konumu ve hazzın doğası hakkındaki açıklamalarına dair yorumuna verdiği yanıtı odaklanacağım. Bölümün ilk kısmında, *el- Kânûn fi't-tıbb*'da İbn Sînâ'nın tıp ve felsefe arasında çizdiği sınırı ana hatlarıyla belirttikten sonra, analizim onun, kalbi yönetici organ olarak tanımlarken onu nasıl aştığını inceleyecektir. İbn Sînâ, duyum, iradeli hareket, büyüme ve beslenme yetilerini kalbe atfederek, Galenos'un (*Timaios* 73c6-74a1'i destekler) kendi üç parçalı psikolojik şemasında, aklî ruhun yeri olarak beyne verdiği önceliği reddetmektedir. İbn Sînâ, Galenos ile olan polemiklerinin bir parçası olarak, Aristoteles'in ve kendisinin bölünmez (*unitary*) ruh anlayışını savunmak amacıyla kendi disiplinler ilkelerinin altını oymaktadır.

Bir sonraki bölüm, İbn Sînâ'nın, kalbi duyumun ve duyguların kaynağı olduğunu savunmasıyla ilgili bir mesele olan haz [konusunu] nasıl ele aldığına dikkat çekmektedir. İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, *Makâle fi Ahkâmi'l-edviyeti'l-kalbiyye*, *Kitâbü'l-*

¹⁵ Bkz. Musallam (1987). İbn Sînâ, öteden beri Aristotelesçi doğa felsefesini Galenos tıbbıyla uzlaştırmakla boğuşmak zorunda kalan bir filozoflar geleneği içinde yer alır. Örneğin John Philoponus (c. 490–575) gibi Yunan düşünürler, Galenos'un beyin üzerine yaptığı araştırmaların, Aristoteles'in kalbin duyuların kaynağı olduğu iddiasını nasıl çürüttüğünün farkında olduklarını gösterirler. Bkz. Philoponus, *On Aristotle On the Soul* 1.1 (19.1): van der Eijk (2014), 34.

Îşârât ve't-tenbîhât ve *Kitâbü's-Şifâ'* adlı kitaplarında farklı haz neden-bilimleri sunar.¹⁶ Bunu yaparken, konuya dair farklı disiplinler iddialar ileri sürüyor gibi görünür. *el-Kânûn fî t-tıbb'* in, Galenos'un (onu doğal duruma dönüş olarak tanımlayan) *Timaios* 64c8–d3'e ilişkin yorumuna dayanan bir haz açıklaması ortaya koyarken, *Makâle fî Ahkâmî'l-edvîyeti'l-kalbiyye'* nin, duyumu kalpteki *pneumanın* sağlığıyla ilişkilendirdiğini göstereceğim. Bununla birlikte, her iki metin de hazı büyük ölçüde bedensel (*corporeal*) bir deneyim olarak tanımlar ve dolayısıyla *Kitâbü'l-Îşârât ve't-tenbîhât* ve *Kitâbü's-Şifâ'* ile açık bir zıtlık içinde, konunun doktorun alanına, yani bedene ait olduğunu öne sürer. İbn Sînâ'nın Galenosçu-Timaiosçu haz teorisiyle ilişkisi, onun tıp ve felsefe tanımlarının tartışmaya açık olduğunu vurgularken, Galenos'tan sonra bedeni ruhtan ayırmanın ne kadar zor olduğunu da ortaya koymaktadır.

Bu bölüme bir giriş olması açısından, Platon'un *Timaios*'undan gelen doktrinleri İbn Sînâ'ya aktaran tek kaynağın Galenos olmadığını da vurgulamak istiyorum. Örneğin D'Ancona, İbn Sînâ'nın *Kitâbü's-Şifâ'* sının *Metafizik* [kitabındaki] ilahi bilgi teorisinin, *Esûlucyâ Aristutâlis* (*Theology of Aristotle*) aracılığıyla ulaşabildiği Plotinos'un *Enneadês* 4-6'daki *Timaios* şerhine kadar uzandığını göstermiştir.¹⁷ Dahası İbn Sînâ, Platon'un *Timaios*'unda kapsamlı bir şekilde ele alınmayan "Formlar teorisini" (en azın-

¹⁶ Modern bilim, *Makâle fî ahkâmî'l-edvîyeti'l-kalbiyye'*yi büyük ölçüde ihmal etmektedir. Metnin İngilizce çevirisini içeren ve Hameed (1983) tarafından hazırlanan makaleler derlemesi, bugüne kadarki en ayrıntılı çalışmayı sunmaktadır. Bu ciltteki makalelerin çoğu, İbn Sînâ tarafından önerilen ilaçların etkisiyle alakalıdır ve bu nedenle tarihsel bir perspektiften yazılmamıştır.

¹⁷ D'Ancona (2003b). İbn Sina, (şimdi fragmanlar şeklinde bulunan) *Esûlucyâ Aristutâlis* üzerine, *el-İnsâf* adıyla [anılan] Aristotelesçi şerhler koleksiyonunun bir parçasını oluşturan bir şerh yazmıştır. Bu metin için bkz. Gutas (1988), 130–40=(2014), 144–55. İbn Sînâ'nın *Esûlucyâ Aristutâlis*'e yönelik eleştirel yaklaşımı için bkz. Adamson (2004a).

dan kısmen) Aristoteles'in ve onun geç antik dönem şarihlerinin eserlerinden öğrenmiş görünmektedir.¹⁸ Ayrıca Aristoteles'in *Meteoroloji'si* (1.14, 351a10–353a25), İbn Sînâ'ya diyalogun afetlerle ilgili tartışması (*Timaios* 22c–23b) hakkında o kadar ayrıntılı bilgi vermiştir ki, Aristoteles'in metnine [yazdığı] özet, Latince olarak *De Diluviis in Thimaeum Platonis* (Platon'un *Timaios*'undaki Sel Taşkınları Üzerine) [adıyla] dolaşıma girmiştir.¹⁹ İbn Sînâ felsefesinin Yeni-Platoncu vurguları belirtilmiş olsa da, Platonculuğun daha önceki versiyonlarının (*iterations*) onun düşüncesi üzerindeki etkisi görece daha az ilgi görmüştür.²⁰ Bu nedenle, bu bölüm İbn Sînâ'nın Platonculukla olan ilişkisinin daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmayı umut etmektedir.

el-Kânûn fi't-tıbb'daki Sınır Çalışması

el-Kânûn fi't-tıbb'in standart İngilizce çevirisi *Canon of Medicine*, İbn Sînâ'nın tıp hakkındaki bu eserinin başlığının anlamını tam olarak aktarmaz. Dini ve edebi bağlamda bir “kanon”, genellikle yetkili ve incelenmeye değer kabul edilen bir metinler bütünüdür. İbn Sînâ'nın eseri, isimlerini çok ender olarak belirttiği daha önceki yazarlardan malzemeler içerse de, Arapça *kânûn* terimi bu anlamdaki bir “kanon” anlamına gelmez.²¹ Yunanca *kanôn*'dan (κανών) türetilen ve ilk anlamıyla bir şeyi dik hâle getirmek için kullanılan çubuğu belirten *kânûn*, genel “[laik] hukuk” ya da “ilke” anlamı kazanır.²² İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbb*

¹⁸ Bkz. Marmura (2006), 356n5; Arnzen (2011), 86-99. Platon'un Formlar teorisinden *Timaios* 50c–52d'de bahsedilmiştir.

¹⁹ Bertolacci (2013a), 45n26.

²⁰ İbn Sînâ düşüncesindeki bazı Yeni-Platoncu unsurlar, özellikle de onun sudürücü yaratılış şeması için bkz., msl., Janssens (1987); Hasnawi (1990); Marmura (1992); D'Ancona (2003b)

²¹ Bkz. van Gelder (2011).

²² Bkz. *LSJ*, sözlükte: *kanôn*-κανών I. Kelimenin hukuk, maliye ve kamu idaresi alanlarındaki çeşitli teknik anlamları için bkz. Linant de Bellefonds, Cahen ve İnalçık (2012).

b'ina atıfta bulunulurken, *kânûn*un bu "hukuk" manasını akılda tutmak önemlidir; zira kitabın ilk bölümlerinde doktorun neyi incelemesi ve neyi incelememesi gerektiğini vurgular. İbn Sînâ, kendi zamanında tıp alanını temsil eden bilgi birikimini düzenlemeye çalışmaktadır.

Birinci kitap, birinci konu, birinci ders, ikinci bölümde (1.1.1.2), İbn Sînâ tıbbâ ait konuları (*mevzû 'ât*) listeler.²³ Metin, doktorun yetki alanı dışında kalan konuların altını çizdiği için büyük ölçüde olumsuzdur. İbn Sînâ, tıbbın elementlerle, salgılarıyla, mizaçlarla, *pneumata*larla ve yetilerle ilgilendiğini kabul ederken, bu şeylerin mahiyetini çözenin fizikçinin görevi olduğunu yazmaktadır:

فبعض هذه الأمور إنما يجب عليه من جهة ما هو طبيب أن يتصوره بالماهية فقط تصورا علميا، ويصدق بهليته تصديقا على أنه وضع له، مقبول من صاحب العلم الطبيعي. وبعضها يلزمه أن يبرهن عليه من صناعته. فما كان من هذه كالمبادئ، فيلزمه أن يتقلا هليتها، فإن مبادئ العلوم الجزئية متسلسلة. وتبرهن في علوم أخرى أقدم منها، وكذلك حتى يرتقي مبادئ العلوم كلها إلى الفلسفة الأولى، التي يقال لها علم ما بعد الطبيعة. وإذا شرع بعض المتطبيين وأخذ يتكلم في إثبات العناصر، والمزاج، وما يتلو ذلك، مما هو موضوع للعلم الطبيعي، فإنه يغلط من حيث يورد في صناعة الطب ما ليس من صناعة الطب، ويغلط من حيث يظن أنه يبين شيئا، ولا يكون قد بينه البتة... والذي يجب أن يتصوره، ويبرهن عليه الأمراض، وأسبابها الجزئية، وعلاماتها، وأنه كيف يزال المرض، وتحفظ الصحة²⁴

Hekim sıfatıyla hekimin şu şekilde hareket etmesi gerekir: Bazı tıbbî konularda, onların mahiyetlerinin (*mâhiyye*) sadece idrakî kavramlarını (*tasavvur*) oluşturması ve onların hakikatte, sadece, fizik uzmanı (*sâhibül-ilmî-tabî'i*) tarafından onun kabulü için vaz'edilen temelde varolduğunu kabul etmesi gerekir. Diğer tıbbî meseleler için burhani kanıtları ise kendi sanatında sağlaması gerekir. O, önceki seride her ne

²³ Hameed (1982), 34–6. H. A. Hameed yönetiminde Jamia Hamdard Üniversitesi'ndeki bir grup akademisyen tarafından hazırlanan *el-Kânûn fi't-tıbb*'ın Yeni Delhi baskısı, sıkça alıntı yapılan Bulâk baskısından (1877) daha eleştirel bir metin sunmaktadır. Kısa olması için bundan sonra İbn Sînâ'nın eserine *el-Kânûn* olarak atıfta bulunacağım.

²⁴ Hameed (1982), s. 36 11. 3-17.

varsa, bir ilk ilkenin (*mebâdî*) varlığı gibi otoritesini kabul etmelidir. Çünkü münferit bilimlerin (*'ulûm cüz' iyye*) ilk ilkeleri, kabul edilmiş olarak alınır ve yalnızca diğer önceki bilimlerde burhanî olarak ispatlanır. [Bu süreç] tüm bilimlerin ilk ilkelerinin nihai olarak metafizik biliminde çalışılmış olduğu [noktaya] kadar bu şekilde devam eder. Bir doktor mizacın kanıtını, elementleri vb. tartışmaya başlasaydı -bütün bunlar onun için fizikte kabul edilmişti- çifte hata yapmış olurdu. Çünkü ilk olarak tıbbı, ona ait olmayan bir şeyi sokmuş olacaktır. İkincisi, bir şeyi açıkladığını düşünürken [gerçekte] hiçbir şeyi açıklamamış olacaktır... Doktorun kavramlar oluşturmaları ve burhanî kanıtları ispatını sağlaması gereken şeyler şunlardır: Hastalıklar, bunların özel nedenleri ve semptomları; hastalığın nasıl ortadan kaldırıldığı ve sağlığın nasıl korunacağı.²⁵

Bu pasaj, Galenos'un tıp anlayışına yönelik üstü kapalı bir eleştiri sunar. İbn Sînâ'nın, doktorların sınırının dışına çıktığını beyan ettiği, elementlerin mahiyeti, mizaç vb. konular, Galenos'un yazılarında geniş bir şekilde işlenir.²⁶ İbn Sînâ, Galenos'a göre tıp disiplinini tanımlayan bilgi alanını daraltmaktadır. Metin, tıbbın münasip konusunun hastalık olduğunu belirler ve Galenos'a karşı olarak, doktorların, temel bileşenlerini sorgulamadan da bedeni sağlığına kavuşturabileceklerini ileri sürer. Dahası, görünüşe göre örneğin fizikçileri mizacı araştırma konusunda hak sahibi olarak nitelendirmesi, tıbbın beden alanı üzerindeki hâkimiyetine meydan okumaktadır.

İbn Sînâ, doktorlara bilimlerinin ilkeleriyle ilgili sorularda fizikçilere başvurmalarını salık vermek suretiyle tıbbî fiziğe tabi kılmaktadır. Felsefenin üstünlüğünü tesis etmek amacıyla [ken-

²⁵ Bu çeviri Gutas (2003), 150-1'den alınmıştır.

²⁶ Bkz., msl., Galenos'un *Hipokrat'a Göre Elementler* (*Peri tôn kath' Hippokratên Stoikheîôn*-Περὶ τῶν καθ' Ἱπποκράτην στοιχείων) ve *Mizaçlar Üzerine* (*Peri Kraseôn*-Περὶ κράσεων). Metnin alıntı yapmadığım kısmında (Hammed 1982: s. 36 ll. 14-12) İbn Sînâ, doktorların mizaçların, yetilerin ve *pneumata* gibi -Galen külliyyatında kapsanan tüm konuların- doğasını incelemelerini yasaklar.

disinin], *Fi Aksâmi'l-'ulûmi'l-'akliyye*'de tartışılan bilimler hiyerarşisi anlayışına atıfta bulunur.²⁷ Risale, bilimleri teorik ve pratik olmak üzere iki ana kategoriye ayırmaktadır; birincisi, konularının maddi dünyayla olan ilişkisine göre hiyerarşik bir düzene girer.²⁸ Metafizik, maddi olmayan ve değişmez olan varlıklarla (yani akledilirlerle) ilgili olduğu için en üst sırada yer alırken; fizik, oluş ve bozuluşa maruz kalan maddi bedenlerle ilgili olduğu için en alt sıradadır.²⁹ Eser, tıbbın -astroloji, sihir ve simya ile birlikte- ilkelerini fizikten alan bilimlerin bir alt kategorisine mensup olduğunu anlatmaktadır.³⁰ Tıp, fizikten kaynaklansa da, daha düşük bir bilimdir ve bu nedenle, pratisyenlerinin “ana” disiplinin konusunu incelemeleri yasaklanmıştır.

Bilimlerin bu şekildeki bölümlenişi, düşünürlerin kendi disiplinlerinin epistemik alanlarıyla sınırlanmış olmaları nedeniyle, İbn Sînâ'nın kendisi gibi birçok konuda bilgili (*polymath*) olmalarına izin vermiyor gibi görünmektedir. Bununla birlikte, *el-Kânûn*'dan yapılan yukarıdaki alıntıda İbn Sînâ, kişisel uzmanlığın da bölümlere ayrılabilceğini öne sürerek kendisinin geniş kapsamlı bilgisini savunmaktadır. Bu pasaj, müteakip hükümlerin “hekim sıfatıyla” hareket eden doktora (*min ciheti mâ hüve*

²⁷ Arapça metin için bkz. İbn Sînâ (1908), 104-8.

²⁸ Gutas'ın (2003: 145–6) ortaya koyduğu üzere bu şema, Aristoteles'in kitaplarının geç antik dönemdeki tasniflerinden türemiştir. Buna göre, her bir yapıt mecazi olarak bir çalışma alanını temsil eder. Üçüncü/dokuzuncu- ve dördüncü/onuncu yüzyıldaki İslam düşünce dünyasına mensup düşünürlerin hiyerarşik epistemolojileri, özellikle İranlı Pavlus'un (80-567), Aristoteles'in felsefesine girişinden bilgi edinmiştir; bkz. Gutas (1983) ve Giriş (s. 49-53.).

²⁹ İbn Sînâ (1908), s. 105 l. 15–s. 107 l. 3. Krş. İbn Sînâ'nın fiziğin insanlar için daha anlaşılır olduğunu, çünkü insanların da bir parçası olduğu maddi dünyayla ilgilendiğini açıkladığı *Dânişnâme-i 'Alâ'î*: Morwedge 1973: 13). *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât* 1.2'si benzer bir bilim hiyerarşisi sunar.

³⁰ Hameed (1982), s. 37 ll. 1-2. İbn Sînâ, bu ifadenin bir versiyonu ile eşit ve eşit olmayan mizaç açıklamasını Hameed (1982), s. 38 ll. 14-18'teki bir ifadede dile getirir.

tabîb) uygulanacağını belirten bir kayıtlı başlamaktadır. Uyarı, birden fazla alanda uzmanlığa sahip bir doktorun, eğer uygun bir disipliner perspektiften hareket ediyorsa, tıbbî olmayan konuları inceleme yetkisine sahip olduğunu ima eder. İbn Sînâ, *el-Kânûn*'da belirli "felsefî" konuları ele alışıının bir gerekçesi olarak, fizikçi sıfatıyla konuştuğunu ileri sürmek yoluyla bu tartışmalara işaret eder.

İbn Sînâ, *el-Kânûn*'un yeniden tesis etmeyi amaçladığı tıbbın sınırlarının tahrip edilmesini, Galenos'un felsefî konulara, felsefî bir perspektiften yaklaşmamasına bağlamaktadır. Galenos'un uzmanlığına yönelik bu en açık saldırısında (1.1.1.2) selefinin, bir doktor olarak (*min ciheti ennehü tabîb*) doğal dünyanın unsurlarının ve diğer yönlerinin varlığını açıklamaya çalışırken hata yaptığını belirtir:

وجالينوس إذا حاول إقامة البرهان على القسم الأول، فلا يجب أن يحاول ذلك من جهة أنه طبيب، ولكن من جهة أنه يجب أن يكون فيلسوفاً، يتكلم في العلم الطبيعي كما أن الفقيه إذا حاول أن يثبت صحة وجوب متابعة الإجماع، فليس ذلك له من جهة ما هو فقيه، ولكن من جهة ما هو متكلم ولكن الطبيب من جهة ما هو طبيب، والفقيه من جهة ما هو فقيه ليس يمكنه أن يبرهن على ذلك؛ وإلا وقع الدور³¹

Galenos ne zaman birinci bölümdeki [konularla yani; elementlerin varlığı ve sayıları vb.] ilgili bir ispat sunmaya kalkışsa, bunu bir doktor sıfatıyla değil, fizik tartışan bir filozof sıfatıyla denemeliydi. Tıpkı bir fıkıhçının (*fakîh*), farza itaatin yasallığını icmâ (*vucûb mutâba'ati'l-icmâ*) ile meşrulaştırmaya kalkması gibi, [bunu] bir *fakîh* sıfatıyla değil, fakat bir kelamcı sıfatıyla (*mütekellem*) yapabilirdi. Ancak, doktor sıfatıyla bir doktorun, hukukçu sıfatıyla bir hukukçunun bunu ispat etmesi mümkün değildir -[bunu yapmaya kalkarsa] bir döngü içerisinde tartışıp [kalmış] olacaktır.

İbn Sînâ, *el-Kânûn*'un Müslüman okuyucularına, belirli meselelerin, belirli uzmanlıklar gerektirdiğini vurgulamak maksadıyla, hukukçunun (*fakîh*) görüşlerini kendisi üzerine inşa ettiği ilkele-

³¹ Hameed (1982), s. 36 ll. 18–22.

ri bir ilahiyatçının (*mütekellim*) belirlediği, İslam hukukundaki (*şerî'a*) hermeneutik hiyerarşiye başvurur. Üzerine hükümlerini inşa ettiği teorik temeli araştıran fıkıhçıya benzer şekilde Galenos de fizikle ilgili konuları incelerken kendini aşırı derecede zorlamıştır. Galenos'un salt bir doktor olarak nitelendirilmesi, İbn Sînâ'nın onu fiziksel bilgi alanından dışlamasına ve dolayısıyla, onun büyük ölçüde aynı fikirde olmadığı fiziksel teorilerinin güvenilirliğini sarsmasına imkân sağlar. Sonraki bölümlerin göstereceği üzere İbn Sînâ, Galenos'un *Timaios*'un psikolojisine ilişkin yorumunu, kendi ruh anlayışına yönelik güçlü bir rakip olarak görmüştür. Bu nedenle *el-Kânûn*'un girişi, İbn Sînâ'nın teorilerini daha güvenilir kılmak amacıyla Galenos'un otoritesini zayıflatmaya çalışmaktadır.

Eski Tartışmaları Yeniden Dillendirmek: *el-Kânûn*'da Kalp-merkezcilik

Antik çağın erken bir evresinden itibaren ruhun incelenmesi yalnızca felsefenin ilgi alanı değil, disiplinler-arası bir girişim olmuştur. İlk bölümde, duyumu ve iradeli hareketi yönettiği düşünülen, ruhun yönetici (*hégemonikon*-ἡγεμονικόν) kısmının fiziksel mahallinin, hem filozofların hem de doktorların dikkatini çeken bir mesele olduğunu açıklamıştım.³² *Timaios*, aklî ruhun yeri olarak, beyni değil fakat daha belirsiz bir şekilde “kafa”yı (*kefalê*-κεφαλῇ, 44d5) belirtse de, Aristoteles'in kalp-merkezciliği savunmasına [karşılık], Platon beyin-merkezciliğin baş savunucusu olarak kabul edilmiştir. 1. Bölüm'de tartıştığım üzere, Galenos bu tartışmayı *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'de çözüme kavuşturduğunu iddia eder. [*Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'de] Galenos, klinik uygulama ve deney yoluyla elde ettiği anatomi hâkimiyetini, yalnızca Platon'un beyin-merkezci konu-

³² 1. Bölüm, s. 85-91.

munu değil, aynı zamanda tıbbın bu tartışmaya katılma hakkını savunmak için de kullanmaktadır.³³

Galenos meseleyi Platon'un lehine çözdüğünü iddia ederken, daha sonraki Greko-Romen ve İslam düşünce dünyasına mensup düşünürler, bu meseleyi tartışmaya devam etmişlerdir.³⁴ Bununla birlikte İbn Sînâ ve diğer Meşşâî düşünürler, şimdi kalbin önceliğini tartışırken Galenos'un daha rafine anatomisine değinmek zorundaydılar. Dahası filozofların, Galenos'un *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'de iddia ettiği gibi, tıbbın yönetici organın kimliğini araştırmak için en güvenilir yolu sunmadığını kanıtlamaları gerekmektedir. İbn Sînâ, her ne kadar -belki de kendi disipliner ilkelerini ihlal ediyormuş gibi görünmemek için- bunu psikolojik bir tartışma olarak çerçevelemekten kaçınsa da, *el-Kânûn*'daki tartışmayı organların ve yetilerin doğasıyla ilgili bölümlerde açmaktadır. Bu pasajların, kalbi organik bir ağın merkezi olarak tanıtmalarının, İbn Sînâ'nın kendi bölünmez (*unitary*) ruh anlayışıyla olduğu kadar, felsefî eserlerinde Aristoteles'in kalp-merkezci tezini savunmasıyla da bütünleştiğini ileri süreceğim.

İbn Sînâ, kemiklerin, kasların, sinirlerin ve damar sisteminin anatomisi ile ilgili betimlemesine, "bedenin bölümlerinin mahiyeti ve bölünmeleri hakkında" (*fî mâhiyyeti'l- 'uzv ve'l-aksâmihî*, 1.1.5.1) bölümüyle başlar.³⁵ Metin; örneğin sinirler, tendonlar ve arterler gibi farklı dahilî yapıların gruplarını listeler ve bunların ortak özelliklerini belirler. Bu bölümün bir kısmı, çeşitli işlemlerden sorumlu olan organları, doğuştan gelen yetilerini beden diğer bölümlerine iletebilme kabiliyetlerine göre ayıran, daha genel

³³ Bkz. s. 90-91.

³⁴ Galenos'un çağdaşları bile onun *PHP*'deki argümanlarının nihai olduğunu düşünmüyordu. Tieleman (1996: xxxvi-xxxvii; 1998: 315-18), Afrodisyaslı İskender'in (MS 200), Galenos'un deneylerinden haberdar olmasına rağmen, Aristoteles'in kalp-merkezcilik tezini desteklediğine işaret eder. Bkz. Alexander, *De Anima*: Bruns (1887), s. 94 1. 7-s. 100 l. 17.

³⁵ Hameed (1982), s. 57 1. 5-s. 63 1. 19.

bir sınıflandırıcı şema sunmaktadır. Şema dört tür beden parçası belirler: (1) hem bir kuvve (*faculty*) alan hem de veren bir kısım (veya organ); (2) Kuvve veren fakat almayan kısım (*'uzvu mu't gayri kâbil*); (3) Kuvve alan ancak vermeyen kısım (*'uzvu kâbil gayri mu't*); ve (4) kuvve almayan veya vermeyen bir kısım (*'uzvu lâ kâbil lâ mu't*).³⁶ Bütün bir metni alıntılanmaya değer olan aşağıdaki pasaj, İbn Sînâ'nın, ruhun yönetici kısmının yeri hakkındaki tartışmayı yorumlamanın bir yolu olarak, bu sınıflandırmayı devreye soktuğuna işaret etmektedir:

أما العضو القابل المعطي فلم يشك في وجوده. لأن الدماغ والكبد اجمعوا على أن كل واحد منهما يقبل قوة الحياة قوة الغريزية، والحرارة الغريزية، والروح من القلب، وكل واحد منهما أيضا مبدأ قوة يعطيها غيره. أما الدماغ فمبدأ الحس عند قوم مطلقا. والكبد مبدأ التغذية <عند قوم> مطلقا، وعند قوم لا مطلقا. وأما العضو القابل غير المعطي فالشك في وجوده أبعد، مثل اللحم القابل قوة الحس والحياة، وليس هو مبدأ القوة، يعطيها غيره بوجه. وأما القسمان الآخران فاختلف في أحدهما الأطباء مع الكبير من الفلاسفة. فقال كبير الفلاسفة إن هذا العضو هو القلب، وهو الأصل الأول لكل قوة؛ وهو يعطي سائر الأعضاء كلها القوى التي تغزو، والتي تحيي، والتي تترك وتحرك. وأما الأطباء وقوم من أوائل الفلاسفة فقد فرقوا هذه القوى في الأعضاء، ولم يقولوا بعضو معط غير قابل. وقوله عند التحقيق والتحقق أصح؛ وقول الأطباء في بادي النظر أظهر. ثم اختلف في القسم الآخر الأطباء فيما بينهم والفلاسفة فيما بينهم: فذهبت طائفة إلى أن العظام واللحم الغير الحساس وما أشبههما، إنما تبقى بقوى فيها <غريزية> تخصها. لم تأت منها من مباد آخر؛ لكنها بتلك القوى إذا وصل إليها غذاؤها، كفت أنفسها. فلا هي تفيد شيئا آخر قوة فيها، ولا أيضا يفيدها عضو قوة أخرى. وذهبت طائفة إلى أن تلك القوى ليست تخصها، لكنها فائضة إليها من الكبد أو القلب في أول الكون ثم استقرت فيها.³⁷

[Bir kuvveyi] alan ve veren organın varlığında şüphe yoktur. Karaciğerin yanı sıra beynin de yaşamsal kuvveyi, doğuştan gelen ısıyı ve *pneumayı* kalpten aldığı konusunda fikir birliği vardır. Her biri aynı zamanda başka bir organa verdiği kuvvenin de kaynağıdır; beyin kimilerine göre mutlak duyum kaynağıyken, kimilerine göre mutlak değildir. Karaciğer, bazılarına göre mutlak beslenme kaynağıyken, bazılarına göre değildir. [Bir kuvveyi] alan ama vermeyen organın varlığından da pek

³⁶ Hameed (1982), s. 59 1. 5.

³⁷ Hameed (1982), s. 59 11. 6-22.

şüphe yoktur; örneğin ten, duyum ve yaşam kuvvesini alır, fakat bir kuvvenin ilkesi değildir ve bir başka [organa] [hiçbir kuvve] vermez.

Diğer iki kısma gelince, hekimler [bu kısımlardan biri, yani veren ancak kuvve almayan organ] hakkında, büyük [bir] filozoftan [yani Aristoteles'ten] ayrılmaktadır. Zira filozofların büyüğü, kalbin böyle bir organ olduğunu söylemektedir. [Kalp] tüm kuvvelerin birincil kaynağıdır. Bedenin tüm bölgelerine beslenme, canlılık, algı ve hareket kuvvelerini kazandırır. Öte yandan doktorlar ve bazı eski filozoflar bu kuvveleri çeşitli organlara atfederler ve [kuvve] verip de almayan bir organa inanmazlar. İlk bakışta doktorların görüşü makul görünürken, dikkatli bir araştırma ve inceleme [bu büyük filozofun] görüşünü desteklemektedir.

Sonra, diğer kısım hakkında da [yani ne bir kuvve alan ne de veren organ] doktorlar ve filozoflar arasında bir anlaşmazlık vardır. Bazıları, kemiğin, hissiz etlerin (*insensitive flesh*) ve benzerlerinin, ancak içlerinde mukim olan doğal kuvve aracılığıyla [yaşamaya] devam ettiği görüşündedir. Bu nedenle, onu başka bir ilkeden almazlar. Ama besinler ne zaman kendilerine ulaşırsa bu kuvveyi haizdirler ve bu onlara yeter. O halde onlar, içerdikleri kuvveyi başka bir şeye sunmadıkları gibi, bedenin bir kısmı da onlara başka bir kuvve sunmaz. Bazıları, bu kuvvenin onların kendisinde bulunmadığını, fakat varoluşlarının ilk döneminde, karaciğerden veya kalpten kendilerine aktığını ve sonra onlara yerleştiğini düşünmektedir.

İbn Sînâ, doktorlar ve filozofların (1) ve (3) organ tiplerinin varlığı konusunda anlaştıklarını, ancak (2) ve (4) tiplerinin varlığı konusunda ihtilaf içinde olduklarını anlatır. Organ tipleri (2) ve (4) hakkındaki anlaşmazlık, görünüşte farklı tartışmalarla ilgili olsa da aslında [burada] tehlikede olan bir tez vardır: bedende ki her kuvvenin tek bir kaynaktan, hakim organdan geldiği fikri. Zira organ tipi (2)'nin varlığını inkâr edenler, kuvvelerin ortak bir kaynaktan geldiği düşüncesini reddetmekte ve bunun yerine her kuvvenin kendi organik mahalline sahip olduğunu kabul etmektedir. Benzer şekilde, organ tipi (4)'ün varlığını kabul edenler, kuvvelerin ortak bir kökeni olduğu fikrini reddederler; ancak bunu, bedenin her bir parçasının doğuştan gelen bir kuvveye

sahip olduğu öncülüne dayanarak yaparlar. Burada, İbn Sînâ'nın [aklında], Galenos'un bedeninin her yerinde bulunduğunu [düşündüğü] çekme yetisi (*attractive faculty*) olabilir. Aşağıda daha ayrıntılı olarak açıklayacağım üzere bu pasaj, Aristoteles'in kalbi tüm kuvvelerin kaynağı olarak kabul eden ruh fizyolojisini, Galenos'un ruhu üç ana organa dağıtan Platoncu şemasına karşıt olarak konumlandırmaktadır.

İbn Sînâ'nın yönetici organ konusunda, Antik dönemdeki seleflerinden farklı bir anlayış geliştirdiğini belirtmek önemlidir. Yukarıdaki pasajda bu yönetici organı, yalnızca -Galenos gibi düşünürler için *hégemonikon*-ἡγεμονικόν'un tanımlayıcı faaliyetleri olan- duyumun ve iradeli hareketin kaynağı olarak değil, aynı zamanda diğer tüm kuvvelerin kaynağı olarak nitelendirmektedir. Bu terimlerle ifade edecek olursak, organ tipi (2)'yi yönetici kısım olarak nitelendirir. Yönetici organ tanımının bu şekilde genişletilmesi, öyle görünüyor ki Galenos'un beynin duyusal rolü hakkındaki bulgularının önemini en aza indirmeye yönelik bir taktiğin parçasıdır. Galenos, Herophilus ve Erasistratus'un da dâhil olduğu önceki anatomistlerin çalışmalarına dayanarak, Aristoteles'in aksine, sinirlerin kaynağının (*arkhé*-ἀρχή) kalp yerine beyinde olduğunu göstermiştir. Bu nedenle, Galenos tıbbının bir öğrencisi olarak İbn Sînâ, kalbin duyuların ve istemli hareketin mahalli olduğu temeline dayanarak, kalp-merkezci pozisyonu savunamaz. Öte yandan İbn Sînâ, kalbin beyne duyum kuvvesini (*kuvvatül-hiss*) verdiğini ileri sürerek, bir yandan beynin duyuma katıldığı [fikirini] sürdürürken, kalbin beyin üzerindeki üstünlüğünü de tesis edebilir.³⁸ Buna göre kalp, duyumsama kuvvesinin

³⁸ İbn Sînâ, metinde sinirlerin kalpte bulunmasından dolayı, *eş-Şifâ*'nın, *Kitâbü'l-Hayevân*'ı 8.3.1'de (Muntasir, Zâ'id ve Ismâ'îl 1980: 39-45) Aristoteles'in kalp-merkezci yaklaşımını savunmaya yönelik, farklı bir yaklaşım benimsemektedir. Buna rağmen, *el-Kânûn*'da olduğu üzere, beynin duyum ve istemli hareketin gerçekleştiği yer olduğunu [söylerken], kalbin ise tüm kuvvelerin kaynağı olduğu sonucuna varır. Krş. Fârâbî'nin *Mebâdî'ü ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*'da kalp-merkezçiliği savunması: Walzer (1985),

kaynağıdır, fakat onun faaliyetlerinin mahalli değildir.³⁹ Bu sonuç, aynı zamanda tıbbın teorik sınırlarını da ortaya koymaktadır; zira Galenos'un beyin-merkezciliğin açıklayıcı kanıtı olarak zikrettiği anatomik deneyler, kalp-merkezciliği geçersiz kılmamaktadır. Başka bir deyişle, beyin zedelenmesini takiben duyumun kesilmesi, Galenos'un yorumladığı gibi, organın duyumun kaynağı olduğunu gösterebilir; ancak beyninin artık kalpten duysal gücü alma kuvvesine sahip olmaması nedeniyle, hayvanın hissiz (*insensitive*) hâle geldiği ihtimalini dışlamaz.

Yukarıda *el-Kânûn*'dan yapılan alıntı, kalbin organik bir kuvveler ağının merkezi olduğu şeklindeki Aristotelesçi tasviri desteklemektedir. İbn Sînâ, "filozoflardan olan büyük [biri]"sine (*el-kebîr mine'l-felâsife*) karşı çıkan cenahın isimlerini belirtmez, fakat adı belirtilmeyen "doktorlar" (*etibbâ*) ve eski filozoflar (*kavmü min avâ'ilî'l-felâsife*), şüphesiz, Galenos ve Platon'un takipçilerine atıfta bulunmaktadır.⁴⁰ Şimdi tartışacağım bu pasaj, Galenos'un *Timaios* 69c5–72b5'e dayanan üç parçalı psiko-

174-80. Fârâbî, sinirlerin köklerini beyne yerleştirir, ancak bu organa duysal bir kapasite atfetmez. Bunun yerine, beynin daha soğuk mizacının, duysal gücünü kalpten alan sinirlerin, kalbin ısısı nedeniyle kurumadan işlemelerine imkân sağladığını savunmaktadır. Fârâbî, beynin soğutma işlevini vurgularken, İbn Sînâ'dan ziyade Aristoteles'i (bkz. *Hayvanların Kıssımları Üzerine* (PA) 652b2–35) daha yakından takip eder.

³⁹ Bir kuvvenin kaynağının mutlaka bulunduğu yer olmadığı şeklindeki bu iddia, Afrodisyaslı İskender'den ilham almış olabilir. *Ruh Üzerinde* (Bruns 1887: 98–100), İskender, kuvvelerin kökenleri (*arkhê-ârchê*) kalpteyken, faaliyetlerinin (*energeiai-ênergeiai*) "alt" (*tekili hüpêretikon-ûttêpetikon*) organlarda gerçekleştiğini öne sürmektedir. İskender'in metninin şu anda kayıp olan Arapça tercümesi için bkz. Peters (1968), 43. Krş. görünüşe göre *Enneadês*. 4.3.23'te, *arkhê-ârchê*'yi benzer bir anlamda anlayan Plotinos. *Enneadês*'ten alınan bu pasaj ve İskender'in Plotinos üzerindeki muhtemel etkisi hakkında bkz. Tieleman (1998).

⁴⁰ İbn Sina aynı zamanda Aristoteles'e "filozof" (*el-feylêşûf*) ve "ilk öğretmen" (*d-mu'allimü'l-evvel*) gibi saygı ifade eden ünvanlarla atıfta bulunur; bkz., msl., *el-Ecûibe 'an mesâ'il Ebî'r-Reyhân el-Birûnî* (Nasr ve Muhakkik 1995: s. 41 l. 6) ve *Kitâbü'n-Necât* (*Book of Salvation*: Fakhry 1985: s. 302 l. 16).

lojisini eleştirmenin bir yolu olarak, beyin-merkezcilik yerine kalp-merkezciliği savunmaktadır. İbn Sînâ, organ tipi (1)'e yönelik tartışmasında bu psikolojik teoriyi gündeme getirmektedir. Galenos'un *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* gibi eserlerdeki *Timaios* yorumuna uygun olarak beyin, kalp ve karaciğeri başlıca organlar olarak listeler. Diyalog, bu organların ruhun akleden, öfkelenen ve arzu eden kısımlarını barındırdığını bildirirken, İbn Sînâ onları yaşamsal (*vital*), duyumsayan (*sensitive*) ve besleyici (*nutritive*) kuvvelerin mahalli olarak tanımlar. Farklı disiplinlerden ve mezheplerden gelen okuyuculara hitap ederken, psikolojik terminolojisini değiştirdiğini ileri süren Galenos'a benzer şekilde, *el-Kânûn*'un tıbbî bağlamı da İbn Sînâ'nın "ruh" yerine "kuvve" (*kuvve*) kullanmasının bir açıklamasını vermektedir.⁴¹ Psikolojiyi fiziğe devrettiği için İbn Sînâ'nın, -en azından üç "ruh" (*psükhai-ψυχαι*) ya da ruhsal kısım gibi terimler açısından konuşan eserlerinde ifade ettiği şekliyle- hem Platon'un hem de Galenos'un teorilerini, felsefî anlamlarını en aza indirmek ve böylece onları tıbbî derlemesindeki tartışmaya uygun hâle getirmek için yeniden ifade etmesi gerekmektedir. Ayrıca yukarıdaki alıntı, doktorların da bu tartışmaya dâhil olmak konusunda filozoflar kadar nitelikli oldukları fikrinden kaçınabilmek amacıyla doktorların hakim organın mahalli hakkında, doğru olmaktan ziyade makul açıklamalar sunduklarına işaret etmektedir.

İbn Sînâ beyin, kalp ve karaciğerin üç ana organ olarak belirlenmesine itiraz etmez; fakat Platon ve Galenos'un kuvveleri veya ruhun kısımlarını kesin olarak ayırmasıyla ilgili bir sorunu vardır. Metnin ilk paragrafında, duyumsayan ve besleyici kuvvelerin "mutlak" (*mutlak*) kaynağının, beyin ve karaciğer olup olmadığı konusunda farklı görüşler olduğu bildirilmektedir. Platon ve Galenos bu tartışmada olumlayan tarafı tutar; zira onların psikolojik

⁴¹ *Prop.Plac.* 3.6; *LG*, s. 70 ll. 1-9. Krş. Galenos'un, birinin "ruhlardan" (*psükhai-ψυχαι*) "kuvveler" (*dünameis-δυνάμεις*) olarak bahsetmesinin bir fark yaratmadığını söylediği *Plat.Tim.* 3.2 (Schröder 1934: s. 12 ll. 17-21).

şemaları, kuvveler ya da onlarda mukim olan ruhlar arasındaki iletişime izin verse de beyin, kalp ve karaciğeri, bağımsız (*distinct*) *arkhai-âpχai* (hem “kaynak” hem de “mahal” anlamına gelir) olarak ele almaktadır.⁴² Bu konum, kalbin tüm kuvvelerin nihai kaynağını oluşturması şöyle dursun, duysal gücünü beyne vermesinin de önünü kapatır. İbn Sînâ’nın organ tipi (2)’ye dair hipotezi, *Timaios*’ta öne sürülen üç parçalı ruh ve beden görüşüne aykırıdır; zira o, bedenın tüm parçalarını kalbe olan bağımlılıkları konusunda birleştirmektedir.

İbn Sînâ’nın *el-Kânûn*’da birleşik (*unified*) bir kuvveler ağını desteklemesi, onun psikolojik eserlerindeki ruhun birliğine yönelik vurgusuyla örtüşmektedir. Aristoteles’in kalp-merkezçiliğini desteklemesine rağmen İbn Sînâ, [Aristoteles’in] ruhun bedenden ayrılmazlığını ve dolayısıyla onunla birlikte yok olduğunu iddia eden hilomorfik psikolojisine (*Ruh Üzerine* 412a19–22) atıfta bulunmaz. Adamson’ın ortaya koyduğu üzere İbn Sînâ, ruh ve bedenın ayrı cevherler olduğu radikal ikicilik ile hilomorfizm arasında, bir orta yolda durmaktadır: o, insan ruhunun, biri maddi olmayan ve ayrılabilir (aklî ruh), biri ölümlü olan (hayvânî ruh) olan iki veçheden oluştuğunu iddia eder.⁴³ *en-Necât* ve *Kitâbü’ş-Şifâ*’nın *Kitâbü’n-nefs*’i gibi metinleri, bu veçhelerin bağımsız olmadığını, fakat hayvânî ruhun daha alttaki kuvvelerinin, aklî ruhun faaliyetlerini mümkün kıldığı hiyerarşik bir ilişki

⁴² Galenos’un *arkhê-âpχê* anlayışı için bkz. Tieleman (1998), 312. Bu psişik değiş tokuşun bir örneği için bkz. 70a2–c1 ve *PHP* 7.3.2 (De Lacy 2005: s. 438 l. 28–s. 440 l. 3). Burada Platon ve Galenos, aklın kalbi nasıl öfkeye sevk ettiğini açıklar. Galenos’un sinirlerin organlar arasında bir iletim sistemi olarak hareket ettiği düşüncesi hakkında bkz. Gill (2009), 420-3.

⁴³ Adamson (2004b), 61. *eş-Şifâ*’nın *Kitâbü’n-nefs*’i 1.1’de (Rahman 1959: s. 8 ll. 4-8) İbn Sînâ ruhu, çift yetkinlik (*kemâl*) olarak tanımlar: rasyonel ruh ilk yetkinlikte ve hayvanî ruh ikinci yetkinliktir. Bir ruhun nasıl iki yetkinliği bir araya getirip birleştirebileceği hakkında bkz. Wisnovsky (2003), 112-41.

içinde olduğunu ileri sürer.⁴⁴ İbn Sînâ ikinci eserinde, bu veçhenin birliğine delil olarak hayvani ruhun kuvvelerinin kalpteki ortak kökenine işaret eder.⁴⁵ Kuvvelerin kalpten beyne, karaciğere ve bedenin diğer kısımlarına “yayıldığını” (*tefidu*) anlatır.⁴⁶ İbn Sînâ, yaratılışla ilgili açıklamasındaki sudûrcu dili kullanarak, beden ve kozmos sistemleri arasında bir paralellik kurmaktadır. Hem beden hem de kozmos, birleşik yapılarıdır; zira içlerinde işleyen çeşitli güçler tek bir kaynaktan, sırasıyla kalp ve zorunlu varlık olan Tanrı’dan türemektedir.⁴⁷ Bununla birlikte, Galenos ve Râzî’den farklı olarak İbn Sînâ, beden ve kozmos arasındaki bu mütekabiliyeti, anatomik incelemenin teolojik hakikatlere götürebileceği şeklinde yorumlamamaktadır.

***Pneuma* ve Kalbin Hâkimiyeti**

İbn Sînâ’nın, kalbin hangi anlamda beyne duyum kuvvesini “verdiğini” (*yu’tî*) belirtmek için Galenos’un pneumatik teorisini nasıl uyarladığını ele alarak, *el-Kânûn*’daki bu kalp-merkezcilik tartışmasını sonlandırmak istiyorum. *Pneuma* (πνεῦμα; *rûh*), İbn Sînâ’nın *Makâle fî ahkâmî’l-edviyeti’l-kalbiyye*’deki haz anlatısında kilit bir rol oynar; dolayısıyla aşağıdaki analiz bu bölümün ikinci yarısına da bir önsöz olarak hizmet edecektir. Galenos *pneuma* kavramını -bedendeki görünmez, buharlı bir madde- şeklinde ortaya koymamıştır. Ancak onun, [*pneumaya* ilişkin] şimdi özetleyeceğim formülasyonu, süregelen bir mirasa sahipti.⁴⁸ Galenos, fizyolojik olarak en önemlisi “ruhsal *pneu-*

⁴⁴ Bkz. *en-Necât* 2.6.15 (Fakhry 1985: 228–30=Rahman 1952: 64–8) ve *Kitâbü’n-Nefs* 5.7 (Rahman 1959: 250–62).

⁴⁵ *Kitâbü’n-Nefs* 5.8: Rahman (1959), 264–7

⁴⁶ *Kitâbü’n-Nefs* 5.8: Rahman (1959), s. 264 ll. 8–11.

⁴⁷ Onun yaratılışla ilgili sudûrcu açıklaması için bkz., msl., *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât* 9.3–4: Anawâtî ve Zâyed (1960), s. 401 l. 9–s. 407 l. 8.

⁴⁸ Galenos’tan önceki pneumatik teorilerin bir incelemesi için bkz. Rocca (2003), 59–64.

ma” (*pneuma psükhikon*-πνεῦμα ψυχικόν) olan bir dizi *pneuma* tipi tanımlamıştır. 1. ve 2. Bölüm’de, Galenos’a göre beynin, bu *pneumanın* deposu olduğunu ve ruhun, duyum ve iradeli hareket faaliyetlerini gerçekleştirmek için onu bir araç (*organon*-ὄργανον) olarak kullandığını belirtmiştim.⁴⁹ Başlangıçta Galenos, ruhsal *pneumanın*, akciğerler yoluyla kalbin sol ventrikülüne geçen solunmuş havadan üretilmiş “yaşamsal” (*zôtikon*-ζωτικόν) *pneuma*-dan kaynaklandığını öne sürer. Bu *pneuma* daha sonra arterler yoluyla, beynin *retiform pleksus* ve *koroid pleksuslarına* gider ve burada ruhsal *pneuma* olarak rafine edilir.⁵⁰ Galenos’un hayvanların *karotis arterlerinin* bağlanmasıyla ilgili deneyleri, onu ruhsal *pneuma* için başka bir neden-bilimi bulmaya zorlamıştır: zira kalpten *arteriyel akışın* kesilmesinin, deneklerini duyumsamadan mahrum bırakmadığını gözlemlemiştir.⁵¹ *Solunumun İşlevi Üzerine* (Ut. Resp.) 4.501–5K’da, ruhsal *pneumanın*, burun deliklerinden beynin ön ventriküllerine doğru hareket eden havadan da kaynaklanabileceğini varsaymaktadır. Bu nedenle beyin, kalbin *pneuma* üretmesine ihtiyaç duymaz.

İbn Sînâ *el-Kânûn*’da, duyumsamanın bedende nasıl meydana geldiğini açıklama amacıyla Galenos’un pneumatik teorisini kullanır. Galenos’un pneumatik sistem anlayışı, onun (ve Platon’un) beyin-merkezci duyum modelini desteklemeye hizmet ederken, İbn Sînâ, kendi kalp-merkezci fizyolojisine daha uygun bir versiyonu dile getirmek amacıyla bu önceki şemadan bazı öğeler seçmektedir. [Bunlardan] en önemlisi, Galenos’un beynin kendi *pneuma* kaynağını yaratmasına izin veren ikinci neden-bilimini göz ardı etmesi ve bunun yerine kalbin pneumatik sisteme katkısını vurgulamasıdır. İbn Sînâ, bedendeki çeşitli kuvvelerin işlevlerini inceleyen *el-Kânûn* 1.1.6.1’de, yaşam kuvvesinin

⁴⁹ Bkz. PHP 7.3.30: De Lacy (2005), s. 446 ll. 11–33. Bkz. yukarıda s. 91, 153.

⁵⁰ Bkz. UP 7.8: Helmreich (1907), s. 393 1. 23–s. 394 1. 6=Mayıs (1968), cilt. 1, s. 347. Ayrıca bkz. Rocca (2003), 64–5.

⁵¹ Bkz. Rocca (2003), 224–37.

(*kuvve hayavâniyye*), “duyum ve hareket aracı” (*merkeb fi’l-hiss ve’l-hareke*) olan *pneumayı* kontrol ettiğini belirtir.⁵² Bu bölümde *pneumanın* kalpten kaynaklandığını açıkça göstermese bile, bu cevheri yöneten kuvvenin kalp tarafından yönetilmesi bakımından, onu [bu organın] hâkimiyeti altına koyar.⁵³ İbn Sînâ, yukarıda özetlenen Galenosçu iki neden-bilimden farklı olarak, *pneuma* beyinde toplandığında herhangi bir niteliksel değişiklik yaşanıp yaşanmadığını açıklamaz. Yaşamsal kuvvenin beyindeki *pneumayı*, duyumsama ve iradeli hareket kuvvelerini alması için “hazırladığını” (*tuhyyi’u*) belli belirsiz de olsa ifade eder. Bu muğlak yorum, kalp ve beyin arasındaki iki aşamalı, tek yönlü bir değişimi tasvir etmektedir. Burada birinci organ ilk önce yaşamsal kuvveyi ikincisine verir, ki bu da onun *pneumasını*, duyumsama kuvvesinin ikinci verişini kabul etmeye hazırlar. *el-Kânûn* 1.1.6.1, metinde daha önce (1.1.5.1) yapılan, beynin yalnızca duyumsamaya katılan kuvvelerin etkileşime girdiği alanı sağladığı düşüncesini tekrarlıyor gibi görünmektedir.

İbn Sînâ, 1.1.6.4’teki yaşamsal kuvveye ilişkin tartışmasında, Galenos’un bu organın mizacının, *pneumayı* değiştirme kabiliyetine sahip olduğu görüşünü göz ardı ederek beynin duyuma olan pasif katılımını daha da vurgulamaktadır.⁵⁴ O daha ziyade, madde “ince salgılar (*refined humours*)”dan (*letâfetü’l-emzâc*) kaynaklandığında ve 1.1.6.1’e uygun olarak yaşamsal kuvveyi aldığı anda,

⁵² Hameed (1982), s. 123 ll. 1-4.

⁵³ Bkz. İbn Sînâ’nın *pneumanın* kökenini kalbe bağladığı Hameed (1982), s. 126 ll. 24-5.

⁵⁴ Galenos, bir organın mizacının onun fizyolojik işlevini belirlediğini ileri sürer; bkz. *PHP* 7.5.13-14 (De Lacy 2005: s. 456 ll. 5-15) ve Rocca (2003), 216. 1.1.6.4’ün Arapça metni için, Hameed (1982), s. 126 l. 17-s. 128 l. 7. Krş. *Makâle fi ahkâmî’l-edviyeti’l-kalbiyye*: Hameed (1983), s. 222 l. 18-s. 223 l. 3. Burada İbn Sînâ beynin mizacının kalpten gelen yaşamsal *pneumayı* değiştirdiğini kabul eder. Bununla birlikte, bu mizaç değişikliği ruhsal *pneuma* oluşturmaz, bunun yerine beynin, duyumsal gücü kalpten almasına izin verir.

pneumanın beyinde bir duyum aracı haline geldiğini işler.⁵⁵ Burada İbn Sînâ, *pneumanın* üretildiği temel materyallerin, solunan hava yerine salgılar olduğunu iddia ederek Galenos'tan ayrılmaktadır. Dahası İbn Sînâ, *pneumanın* “ince” (*tek. latîf*) salgılardan türemesinin ona, değiştiği takdirde tözün yaşamsal ve dolayısıyla duyumsal kuvveyi alamamasına yol açacak belirli bir mizaç (*mizâc*) bahsettiğini belirtir.⁵⁶ *el-Kânûn*, bu sistem içinde beynin, uzamsal katkısı dışında gereksiz olduğu izlenimini vermektedir; zira *pneuma*, yaşamsal ve duyumsama kuvvelerini elde etmesini sağlayan ve doğuştan gelen bir mizaca sahiptir. Galenos'un iddiasının aksine, yaşamsal kuvve vermesi nedeniyle kalp, beyinden daha önemli bir müdahaleci (*interventionist*) role sahiptir.

İbn Sînâ'nın pneumatik şeması, beyin ve *pneuma* arasında özel bir ilişki olduğunu varsaymaz. Yaşamsal ve ruhsal *pneuma* arasında katı bir ayrım yapmaz ve böylece beyni, ruhun ilk aletinin kaynağı olma şeklindeki biricik konumundan mahrum eder. İbn Sînâ, Galenos'tan doktriner olarak bağımsızlığını vurgulamak için 1.1.6.4'te, kendi *pneuma* teorisini selefinin teorisine karşı konumlandırmaktadır.⁵⁷ Bu pasaj, Galenos'u, ne beynin mizacının (yaşamsal) *pneuma*'yı, ruhsal *pneumaya* (*rûh nefşânî*) dönüştürdüğüne dair, ismi belirtilmeyen “doktorlara” atfedilen argümanın bir savunucusu olarak niteler ne de bu görüşe karşı açık bir polemğin içine girer. İbn Sînâ, kendi konumunu “filozof Aristoteles'in” (*el-feylesûf Aristûtâlîs*) görüşüyle aynı hizaya koyarken, “tıbbî” açıklamanın teorik yetersizliğine dikkat çekmektedir. Gösterdiğim üzere *el-Kânûn* 1.1.1.2, *pneuma* konusunu fiziğin sınırları içinde konumlandırmakta ve bu nedenle Galenos gibi doktorların, bu konuda güvenilir iddialar üretebilecek kavramsal çerçeveden yoksun olduğu konusunda ısrar etmektedir. Her ne olursa olsun İbn Sînâ, Galenos'un beynin pneumatik sis-

⁵⁵ Hameed (1982), s. 127 ll. 8-9.

⁵⁶ Hameed (1982), s. 126 ll. 26-7.

⁵⁷ Hameed (1982), s. 127 ll. 10-25.

temdeki birincil rolüne ilişkin en ikna edici kanıtına, yani *karo-tis arterler* üzerindeki deneylerine hiçbir şekilde değinmez. [İbn Sina] bu kanıtı, yalnızca kendi kalp-merkezci *pneuma* anlayışını değil, aynı zamanda felsefenin yönetici organ tartışması üzerindeki epistemik otoritesini korumanın bir yolu olarak göz ardı etmiş de olabilir.⁵⁸

***el-Kânûn*'da Platoncu Hazlar**

el-Kânûn 1.1.6.4, duymusal kuvvenin yanı sıra, duyguları düzenleyen “hareket kuvvesini (*kuvvetü'l-hareke*) de yaşamsal kuvvenin yönetiminin altına koyar. Platon'un *Timaios* 70a2-d6 ve *Devlet* 441d-e'deki öfkelenen ruhun (*irascible soul*) (*thümos*-θυμός) tanımını tashih eden Aristoteles'i (*Ruh Üzerine* 408b9-10) takiben İbn Sînâ, öfke (*gazab*) ve korkuyu (*havf*), kalp-merkezli kuvvenin paradigmatic hareketleri (veya duyguları) olarak listeler.⁵⁹ *eş-Şifâ*'nın *Kitâbü'n-Nefs*'i (1.5) ve *en-Necât* (2.4.2), haz (*lezze*) arayışında yararlı veya gerekli olana doğru hareket etmeye sebep olan arzuyu (*şehve*), hareket kuvvesinin başka bir örnek duygusu olarak dâhil eder.⁶⁰ İbn Sina, -bu endişe onu her zaman engellemese de- tıbbî bağlamda önemli felsefi yükleri olan bir konuyu ele almaktan kaçınmak için, *el-Kânûn* 1.1.6.4'te arzunun “hareketi” meselesini göz ardı etmiş olabilir. Antik dönemdeki filozoflar, özellikle Platoncular ve Aristotelesçiler, arzunun bir biçimde duymu içerip içermediğini tartışmışlardır. Birinci Bölüm, Platon'un arzuyu, nasıl yalnızca daha az duym kabiliyetine sahip olan düşük ruha (*lowest soul*) atfettiğini, Aristoteles'in ise onu duym olmadan ortaya çıkamayan hayal (*fantasia*-φαντασία) ile

⁵⁸ Bir kalp-merkezcinin Galenos'un deneylerine nasıl yanıt verebileceğine dair bkz. Rocca (2003), 231n99.

⁵⁹ Hameed (1982), s. 126 ll. 20-1.

⁶⁰ Bkz. Rahman (1959), s. 41 ll. 4-11; Fakhry (1985), s. 197 ll. 16-23=Rahman (1952), 26.

nasıl ilişkilendirdiğine dikkat çekmişti.⁶¹ *eş-Şifâ* ve *en-Necât*'tan pasajlar, az ya da çok Aristoteles'in konumunu destekler. *el-Kânûn* arzu konusunu açmazken, [arzunun] nesnesi olan hazzı (*lezze*) ele alır. Şimdi, Aristotelesçi arzu anlayışıyla açık bir ilişki içinde, İbn Sînâ'nın hazzın duyumsanmasına dair, belli ki Platon'un *Timaios*'unun Galenosçu yorumunu genişlettiği bir neden-bilimi sunduğunu iddia edeceğim. Ayrıca gösterileceği üzere, İbn Sînâ'nın felsefi eserlerinin birçoğunda ele aldığı bir konu olan hazzı *el-Kânûn*'da da ele alma kararı, Galenos'un tıbbî bilgiye dair haritasının ne kadar bağlayıcı olduğunu göstermektedir. [Öyle ki] İbn Sînâ onu yeniden çizememektedir.

İbn Sînâ, *el-Kânûn* 1.2.2.23'te hazzı, farklı hastalıkların nedenleri ve semptomlarına ilişkin daha geniş bir araştırmanın parçası olarak ele alır.⁶² Hazzın tıbbî bir konu olarak nitelendirilmesinin kökleri, duyumu *Semptomların Farklılıkları Üzerine* (7.44K) ve *Semptomların Nedenleri Üzerine* (7.115–27K) [gibi] hastalıkların tasnifine dair (*nosological*) metinlerinde inceleyen Galenos'ta bulunur.⁶³ *el-Kânûn*'da hazzın, bedeni değiştiren, ancak mutlaka zarar verdiği anlamına gelmeyen duygulanımlarla gruplandırılması, Galenos'un onu, bahsi geçen incelemelerde bir *pathêma-páθημα* ve bir *pathos-páθος* (etkilenim) olarak betimlemesine uygundur.⁶⁴ *Semptomların Nedenleri Üzerine*'de Gale-

⁶¹ Bkz. *Timaios* 70d7-72b5 ve *Ruh Üzerine* 414a30-b17, 428b12–19. Bölüm 1'de (s. 110.) gösterdiğim üzere, Galenos Platon'un konumunu çok farklı yorumlamaktadır.

⁶² Hameed (1982), s. 182 ll. 6-13.

⁶³ Huneyn'in *Risâle*'sine göre (Bergsträsser 1925: s. 11 l. 11–s. 12 l. 10=Lamoreaux 2016: s. 25 l. 8–s. 27 l. 5), Hubeyş Süryanice'den hem *Symp.Diff.* hem de *Kitâbü'l-'ilel ve'l-'arâz* (*Book of Diseases and Symptoms*) adı altında dolaşıma giren *Caus.Symp.*'i Arapçaya tercüme etmiştir.

⁶⁴ Johnston (2006: 137n21), Galenos'un *pathêma-páθημα* ve *pathos-páθος* terimlerini birbirinin yerine kullandığını ortaya koyar. *Symp.Diff.* 7.44–7K'da Galenos, bir *páθος/páθημα*'nın bir *nosos-vóσος* (hastalık) ile aynı şey olmadığını vurgular: birincisi bir değişiklik veya değişiklik iken, ikincisi bir süre boyunca devam eden bir durumdur.

nos, bir etkilenim olarak haz anlayışının Platon'un *Timaios*'una (64c7-65b3) dayandığını kabul eder.⁶⁵ İbn Sînâ'nın kısa tartışması Galenos'un duyuma ilişkin Timaiosçu açıklamasının bazı yönlerini benimsemektedir:

هذه أيضا محصورة في جنسين: أحدهما جنس ما يغير المزاج الغير الطبيعي دفعة،
ليقع به الإحساس. والثاني جنس ما يرد الإتصال الطبيعي دفعة. وكل ما يقع لا
دفعة؛ فإنه لا يحس، فلا يلذ. واللذة حس بالملانم؛ وكل حس فهو بقوة حساسة،
ويكون الإحساس بانفعالها. فإذا كان بملانم أو بمناف، كان لذة أو ألما بحسب ما
يتأثر⁶⁶

Bunlar [yani hazzın nedenleri] iki türle sınırlıdır: (1) dengesiz bir mizaç aniden değiştiğinde, o [yani değişim] algılanır; (2) doğal süreklilik aniden tersine döndüğünde. Aniden gerçekleşmeyen her değişim ise algılanmadığı için haz olarak hissedilmez. Haz, neyin hoş olduğunun algılanmasıdır ve her duyum, duyumsama kuvvesinden gelir ve [o kuvvenin] tepkisinden doğar. Ne zaman [teпки] hoş veya karşıt ise, etkilenen açısından haz veya acı vardır.

İbn Sînâ, bedenın, haz duyumunu (*hiss*) ya onun doğal mizacının (*mizâc*) ya da sürekliliğın (*ittisâl*) -yani içsel bütünlüğün (*cohesion*)- aniden değişmesi veya bir miktar bozulduktan sonra yeniden kurulmasıyla tecrübe ettiğini yazmaktadır. Evvela bu pasaj, bedenin mizacının veya sürekliliğının neden bozulduğunu açıklamaz. Bununla birlikte İbn Sînâ, yaraların, ülserlerin ve iltihaplanmaların bedenın yapısal birliğine zarar vermesine yönelik çözümlemesinde, süreklilikle ilgili konuyu anlatmaktadır.⁶⁷ İbn Sînâ'nın hazzı, onun ikinci neden-biliminin bedenın etkilenmemiş önceki durumuna "geri dönüşü" (*yeruddu*) olarak özelleştirdiği ani bir değişiklik ile ilişkilendirmesi, *Timaios* 64d1-2'de duyumun "doğal duruma ani bir dönüş" (τὸ δ' εἰς φύσιν ἀπὸν πάλιν ἄθροον ἦδύ) ola-

⁶⁵ *Caus.Symp.* 7.118K'da Galenos, Platon'un *Philebos*'una da atıfta bulunur. *Philebos*'taki haz teorisine genel bir özet için bkz. Tuozzo (1996); van Riel (2000), 17-29; Harte (2004).

⁶⁶ Hameed (1982), s. 182 ll. 7-10.

⁶⁷ Bkz. Hameed (1982), s. 134 ll. 3-29

rak tanımlanmasını yansıtmaktadır. *Timaios* (64d3–5)’te olduğu gibi, *el-Kânûn*, eğer “dönüş” yumuşak ve kademeli ise hazzın algılanamaz olduğunu vurgular. Hazzın yoğunluğu ile bedenin doğal durumuna dönüş hızı arasındaki ilişki *Timaios*’a özgüdür; Platon’un duyuma ilişkin daha önceki eserlerinde görülmez.⁶⁸

Yukarıda Galenos’un *Semptomların Nedenleri Üzerine*’sinin (*Caus. Symp.*) ve daha az ölçüde *Semptomların Farklılıkları Üzerine*’nin (*Symp.Diff.*), İbn Sînâ’nın haz görüşünü, bedensel (*corporeal*) bir etkilenim olduğu yönünde şekillendirmiş olabileceğini ileri sürmüştüm; yine de, *el-Kânûn*’daki bu iki neden-bilimi, bahsi geçen [metinlerin] duyumsamayla ilgili açıklamalarını tam olarak tekrarlamaz. *Semptomların Nedenleri Üzerine* (7.115K) *Timaios* 64c8–d3’ten alıntı yapabilirken, risale yalnızca sürekliliğe (*sünekkeia*-συνέχεια) dair iyileştirmenin nasıl hazza yol açtığından bahseder (7.116–18K).⁶⁹ Hazzı, mizacın yeniden dengelenmesiyle ilişkilendirmez. Galenos, Platon’un haz anlayışını, diğer eserlerinde biraz daha farklı ifade etmektedir. Bu nedenle, İbn Sina neden-bilimlerini *Semptomların Nedenleri Üzerine*’nin yanı sıra veya belki de ona ek olarak başka bir Galenosçu kaynaktan almış olabilir.⁷⁰ Örneğin, *Platon’un Timaios’u Üzerine*’nin ikinci kitabı, İbn Sînâ’nın *el-Kânûn*’da söyledikleriyle daha tutarlı olan, iki yönlü bir haz neden-bilimi sunmaktadır: hazzın, bedenin mizacının (*krasis*-κρᾶσις) ya da sürekliliğinin (*sünekkeia*-συνέχεια), bir rahatsızlıktan sonra doğal haline (*pros to kata fûsin*-πρὸς τὸ κατὰ φύσιν) geri döndürülmesiyle gerçekleştiğini anlatır.⁷¹ *Semptomların Nedenleri Üzerine*’nin aksine, Galenos’un şerhinden günümüze ulaşan materyaller, -her ne kadar kayıp bir pasaj muhtemelen bu noktaya değiniyor olsa da- duyumsamanın

⁶⁸ Bkz. *Gorgias*, *Devlet*, *Philebos* ve *Timaios*’ta Platon’un hazla ilgili gelişim gösteren görüşlerini ele alan Adamson (2008), 72-8.

⁶⁹ Galenos’taki süreklilik kavramı için bkz. De Lacy (1979).

⁷⁰ Msl., *Com.Tim.* § 14 (Kraus ve Walzer 1951: s. 19 ll. 10–14), *PHP* 7.6.32–6 (De Lacy 2005: s. 468 l. 16–s. 470 l. 2) ve aşağısı.

⁷¹ *Plat.Tim.* fr. 30: Larrain (1991), 29=Larrain (1992), 170.

gücünü bedenın aniden yenilenmesiyle ilişkilendirmez.⁷² İbn Sînâ'nın [kendisine] kaynaklık [yapan] metinlerle ilgili suskunluğu, bunların kesin olarak belirlenmesini zorlaştırmaktadır. Ancak *Quellenforschung*'daki bu özet çalışma, *el-Kânûn*'un, Galenos terimleriyle ifade edilen Platoncu bir haz teorisi geliştirdiğini ortaya koymuştur.

İbn Sînâ da Galenos'un Timaiosçu haz neden-bilimi üstünde, kendi değişikliklerini yapar. Öyle görünüyör ki o, hazzın yalnızca bedendeki bir değişikliğe verilen fiziksel bir tepki olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır; zira yukarıdaki alıntıya, hazzın duyumsama kuvvesinin (*kuvvetü'l-hiss*) bir tepkisinden kaynaklandığını ekler. Metin, hazzın, (bitkiler gibi) duyumsama kuvvesine sahip olmayan en düşük yaşam biçimlerinin bile deneyimleyebileceği, ilkel bir duyum türü olmadığını ima etmektedir; daha ziyade o, bu daha üstün gücü içermesi bakımından diğer tüm duyumlara benzer. Böylece görünüşe göre İbn Sînâ, Aristotelesçi düşünceye uygun olarak, bu kapasiteyi yaşamsal kuvveye (ya da felsefi eserlerinde hayvani ruh [olarak bahsettiğine]) ait olan duyumsama kuvvesine atfederek, Platon ve Galenos'un arzu gücünü haz duyma kabiliyetinden soyutlamıştır. *el-Kânûn*, duyumsama gücünün bedenın doğal duruma dönüşünü nasıl "hoş/uygun" (*mulâ'im*) olarak algıladığını açıklamaz. Bu açıdan, onun haz tanımı gelişmemiş görünmektedir. İbn Sînâ, *el-Kânûn*'a haz [meselesini] dâhil etse de, burada yalnızca yaşamsal kuvve hakkında yorum yapma hakkına sahip olanların, yani filozofların, konuyu ayrıntılı olarak araştırması gerektiğini ima eder. Yine de, felsefenin bu konu hakkında yargıda bulunabilme yetkisini korumak amacıyla doktorların hazza dair araştırmalarını kısıtlamaya yönelik bu giri-

⁷² Krş. *Plat.Tim.* fr. 32: Larrain (1991), 29=Larrain (1992), 173. Burada Galenos, ağrının bedendeki şiddetli, ani bir duygulanımdan (*biaion athroon pathos*-βίαιον ἄθροον πάθος) kaynaklandığını bildirir ve duygulanımın kademeli olarak ortaya çıkması durumunda, duyumun algılanamaz olduğunu (*anaisthêtos*-ἀναίσθητος) ekler.

şime rağmen İbn Sînâ'nın meseleyi *el-Kânûn*'da devreye sokması, onun Galenos'un tıpla ilgili olarak ortaya koyduğu bütün daha kapsamlı epistemik iddialarını ortadan kaldırmaktaki acizliğini ele vermektedir. Bir sonraki bölüm, İbn Sînâ'nın, bazı Orta Çağ kaynaklarının tıbbî bir çalışma olarak sınıflandırdığı *Makâle fi ahkâmi'l-edviyeti'l-kalbiyye*'de, Platoncu-Galenosçu haz anlayışını reddedişini ele almaktadır. Açıklayacağım üzere İbn Sînâ bu küçük kitapta, Timaiosçu haz anlayışına karşı kendi alternatifini sunarken, *el-Kânûn*'un tıp ve felsefe arasına çizdiği, kısıtlayıcı sınır çizgisini daha da zayıflatıyor görünmektedir.

Sınırları Yeniden Çizmek: *Makâle fi ahkâmi'l-edviyeti'l-kalbiyye*'de Haz

el-Kânûn'a benzer şekilde, *Makâle fi ahkâmi'l-edviyeti'l-kalbiyye* de (*De Medicinis Cordialibus*) hazı bedene atıfta bulunarak ele almaktadır.⁷³ Metin, bir bireyin duygusal durumunun, nasıl kalbindeki yaşamsal *pneumanın* niteliğine ve miktarına bağlı olduğunun ayrıntılarını sunar. Ayrıca, duygusal esenliğini geliştirmek için hastanın yaşamsal *pneuma* durumunu değiştirmek adına, belirli ilaçların nasıl kullanılacağına dair tavsiyelerde bulunur. *Makâle fi ahkâmi'l-edviyeti'l-kalbiyye*'deki hazla ilgili bölüme geçmeden önce, İbn Sînâ'nın bu eseri nasıl nitelediğini ele almak istiyorum, zira [bu eserde] duyumsama hakkında *el-Kânûn*'da olduğundan daha farklı bir yaklaşım benimsemektedir. İbn Sînâ, *el-Kânûn*'u yazmaya başladıktan birkaç yıl sonra, 406/1015 civarında, Hemadân'da (batı İran) Şii bir devlet görevlisi olan Sa'îd Ebu'l-Hüseyin Ali b. el-Hüseyin b. el-Hasanî için *Makâle fi ahkâmi'l-edviyeti'l-kalbiyye*'yi derlemiştir.⁷⁴ Cûzcânî, *eş-Şifâ*'nın *Kitâbü'n-nefs*'inin dördüncü

⁷³ Montpellier'de tıp eğitimi veren Villanovalı Doktor Arnald (c. 1238-1311), *Makâle fi ahkâmi'l-edviyeti'l-kalbiyye*'yi Latinceye tercüme etmiştir; çevirisi için bkz. Dulieu (1955), 93.

⁷⁴ Bkz. Cûzcânî's *Biography*: Gohlman (1974), s. 60 ll. 6-8. Ayrıca bkz. Mehdevî (1954), 23-4; Gutas (2014), 514. Tahsis kitabesinde, Hasanî'nin İbn

kitabının dördüncü bölümünde, İbn Sina'nın bu metni yeni başlayan bir arkadaşı için düzenlediğini belirtir (*ba'zül-mubtedi'in min esdigâ'ihî*). Cûzcânî bu arkadaşın hangi konuda acemi olduğunu belirtmez, ancak büyük ihtimalle, felsefeyi (yani kendi uzmanlık alanını) kastetmektedir. Cûzcânî'nin yorumu, İbn Sînâ'nın *Makâle fi ahkâmi'l-edviyeti'l-kalbiyye*'yi felsefeye eğilimi olan, sıradan bir okuyucu kitlesi için yazdığını ima eder. Ancak Cûzcânî, kendi entelektüel üstünlüğünü göstermek amacıyla Hasanî'nin öğrenim düzeyini küçümsüyor da olabilir.⁷⁵

İbn Sina'nın, Hasanî'nin felsefi ilgilerine rağmen *Makâle fi ahkâmi'l-edviyeti'l-kalbiyye*'yi tıbbî bir inceleme olarak düşündüğü görülüyor. İbn Sina, *eş-Şifâ*'nın, hareket gücünü ele alan *Kitâbü'n-Nefs* 4.4'ünde, farklı bireylerin sevinç (*ferah*), keder (*gam*) ve nefret (*hık*) gibi duygulara meyilli olmasının nedenini “tıpla ilgili kitaplarında” (*fi kutubine't-tıbbiyye*) tartıştığını anlatır.⁷⁶ İbn Sînâ'nın metni *Kitâbü'n-Nefs* 4.4'te bu noktada birdenbire bitmektedir. Ancak Cûzcânî'nin *Makâle fi ahkâmi'l-edviyeti'l-kalbiyye*'den yukarıda bahsedilen pasajları eklemesi, hocasının bunlara atıfta bulunmuş olabileceğini düşündürmektedir. Sevinç, keder ve diğer duygularla ilgili bölümleri olan *Makâle fi ahkâmi'l-edviyeti'l-kalbiyye*'nin içeriği, Cûzcânî'nin, *Kitâbü'n-Nefs* 4.4'teki muğlak “tıpla ilgili kitaplar” [ifadesinin] bu risaleyi de kapsadığı şeklindeki okumasını destekler. *Makâle fi ahkâmi'l-edviyeti'l-kalbiyye*, *el-Kânûn*'dan oldukça farklı bir anlamda, duygulara üstünlük bir şekilde dikkat çeken “tıbbî” bir kitaptır. Çünkü fizikçinin uzmanlığına münhasır olduğu varsayılan konularla

Sînâ'dan sarayı (*meclis*) için kalp ilaçları hakkında kısa bir risale yazmasını istediği belirtilmektedir: bkz. al-Bâbâ (1984), s. 221 ll. 8-9.

⁷⁵ Cûzcânî, kendisini İbn Sina'nın en önemli öğrencisi olarak sunmakla ilgilidir. Gutas'ın (4-103 :2014=2-101 :1988) ortaya koyduğu üzere, Cûzcânî, *Biography*'sinde İbn Sina'yı *eş-Şifâ*'yı yazmaya teşvik ettiği için bütün övgüleri kendi üstüne alır ve bu talebi başka birçok öğrenciyle beraber yaptığını göz ardı eder.

⁷⁶ Rahman (1959), s. 201 ll. 13-15.

ilgilenmektedir: *pneumanın* doğası (*rûb*), elementler (*‘anasır*) ve hem aktif (*fa‘il*) hem de pasif (*infi‘al*) kuvveler.⁷⁷ *Makâle fî ahkâmi’l-edviyeti’l-kalbiyye*, İbn Sînâ’nın tıp bilgisine dair haritasını, başka retorik etkiler elde etmek için yapılandırıldığını ortaya koymaktadır: O, *Makâle fî ahkâmi’l-edviyeti’l-kalbiyye*’de hâmisinin felsefi zevklerine uygun olarak, tıbbın epistemik sahasını genişletirken, *el-Kânûn*’da, Galenos’un otoritesini zayıflatmaya yönelik bir tartışma taktiğinin parçası olarak, bu sahayı daraltmaktadır.

Ayrıca *Makâle fî ahkâmi’l-edviyeti’l-kalbiyye*’nin ikinci bölümündeki *pneuma* tanımı, İbn Sînâ’nın bu metni ahlâkî bir ajan-dayla yazdığı izlenimi vermektedir. *Pneumayı*, yapısal olarak gök cisimlerinin temel karışımına benzeyen bir elementler karışımından kaynaklanan, cismânî (*corporeal*) bir cevher olarak tanımlar.⁷⁸ Sonuç olarak, eğer *pneuma* orijinal durumunu sürdürürse, insanlar (aklî yaratıklar olmaları bakımından), burada gök cisimlerinin sahip olduğu duruma benzer bir durumda olmak şeklinde tanımlanan “mükemmelliğe” (*istikmâl*) ulaşma kapasitesine sahiptir.⁷⁹ Kalp ilacı vermenin amacı, bir kişinin göksel unsurunu doğuştan gelen mizacına (*disposition*) geri döndürmektir ki böylece onun nefret ve öfkenin aksine sevinç yaşaması sağlanmaktadır.⁸⁰ İbn Sînâ, Hasanî ve maiyetine, pneumatik sağlıklarına ve dolayısıyla

⁷⁷ Bâbâ (1984), 221–7. İbn Sînâ, “ruhsal hareketlerin” (*el-harekâtü’l-nefsâniyye*) beden üzerindeki etkisini araştıran *el-Kânûn* 1.2.1.14’te duygulara da değinmektedir. Bu pasaj, Galenos’un *Ars Med.* 24.8’daki (Boudon-Millot 2002a: s. 351 ll. 2–6) ruhun (öfke, keder, vb.) etkilenimlerinin -doğal olmayan altı şeyden biri- beden durumunu nasıl etkilediğine dair açıklamasını özetler. İbn Sînâ’nın duygularla ilgili tartışması hakkında genel özet için bkz. Knuuttila (2004), 218–26.

⁷⁸ Bâbâ (1984), s. 226 ll. 6–5.

⁷⁹ Bâbâ (1984), s. 226 ll. 3–2.

⁸⁰ Bâbâ (1984), 234–6. İnsanlar için dengeli bir yaşamın, onların ilahi unsurlarını korumayı içerdiği fikrinin kökleri, görünüşe göre iyi yaşamın tanrılarınkine en çok benzeyen yaşam olarak düşünüldüğü Platoncu tanımda yatmaktadır. Bkz. *Resp.* 613a8–b3, *Thr.* 176b1–2, *Timaios* 90c–d ve *Phdr.* 248a.

duygusal esenliklerine özen göstererek semâvî hayatı hedeflemelerini öğütler. Öyle görünüyor ki, duygusal aşırılık durumlarına karşı uyarıda bulunan *Makâle fî ahkâmî'l-edviyeti'l-kalbiyye*, okuyucuya tutkularından kurtulmak için felsefî derslerden ziyade ilaç almasını tavsiye etmesi dışında, “manevi tıp” geleneğini takip etmektedir. İbn Sînâ'nın, duygusal sağlığı tıbbın sınırları içine yerleştirdiği görülmektedir. *el-Kânûn*'un yazarı için, bu tahsisin rahatsız edici bir yankısı vardır: belli ki bu, Galenos'un, *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır* gibi metinlerinde ortaya koyduğu, doktorların kişisel davranışlarla ilgili ahlaki meselelere müdahale etmek için donanımlı olduklarına ilişkin argümanını desteklemektedir.⁸¹ Bununla birlikte bu sınır çalışması, İbn Sînâ'nın, kendisini bağırsaklarıyla ilgili bir sancı nöbetinden kurtardığı için Büveyhî hükümdarı Şemsü'd-Devle'nin (*taht.* 387–412/997–1021) henüz beğenisini kazandığı Hemadân'da, entelektüel sermayesini ve dolayısıyla sosyal konumunu güçlendirmeye yönelik pragmatik amacına hizmet ediyor olabilir. *Makâle fî ahkâmî'l-edviyeti'l-kalbiyye*, bir doktor olarak İbn Sînâ'nın, zengin hâmilerine, bağırsak tıkanıklıklarına yönelik tedavilerden daha fazlasını sunabileceğinin sinyallerini vermektedir.⁸²

Metnin tıbbâ ilişkin daha kapsayıcı tasviri, bilhassa da hazla ilgili bölümünde açık olmaktadır.⁸³ Şimdi göstereceğim üzere, *Makâle fî ahkâmî'l-edviyeti'l-kalbiyye*, *eş-Şifâ*'nın *Kitâbü'n-Nefs*'inde ana hatları verilen algı teorisinden yararlanarak, daha sonra Platoncu-Galenosçu duyum anlayışına karşı konumlandıracağı bir haz tanımını sunar. İbn Sînâ hazzı, şu şekilde karakterize etmek suretiyle sevinçle bağlantılı olarak yorumlamaktadır:

الفرح لذة ما. وكل لذة فهي إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة، مثل الإحساس بالحلو والعرف الطيب > للقوة > الحاسة، والشعور بالانتقام للقوة الغضبية،

⁸¹ Bkz. Bölüm 1, s. 104.

⁸² İbn Sînâ'nın Şemsü'd-Devle'nin [himayesinde] istihdam edilmesi hakkında bkz. Reisman (2013), 18.

⁸³ Bâbâ (1984), s. 10 .1 226–s. 1.5 230.

والشعور بالمتوقع النافع – وهو الأمل – للقوة الظانة أو المتوهمة. وكل كمال فهو أمر طبيعي ومنعكس، وكل شعور بأمر طبيعي لقوة ما فهو التذاذ لها⁸⁴

Sevinç bir [tür] hazdır. Her haz, onu algılayan kuvveye has olan bir yetkinliğe (*kemâl*) ulaşmanın idrak edilmesidir: örneğin, tatlılık hissi ve hoş bir koku ile aşinalık, duyumsama gücüne (*li-l-kuvve'l-hâssa*) [özel bir yetkinliktir]; intikama dair farkındalık (*su'ûr*) gazap gücüne (*li'l-kuvveti'l-gazabiyye*) [has bir yetkinliktir]; yararlı bir beklentinin -yani umudun- farkındalığı, zan veya vehim gücüne (*li'l-kuvveti'l-zânna ev el-mutevehhime*) [has bir yetkinliktir]. Her yetkinlik, doğal bir durumdur ve bir reflekstir ve doğal bir duruma dair kuvve yoluyla elde edilen her farkındalık, ona haz verir [yani kuvveye].

Bu pasaj hazzı, kuvvelerin bir “yetkinliği” (*kemâl*) olarak tanımlamaktadır. Hazzın ya bedeninin mizacındaki ya da sürekliliğindeki bir değişiklikten kaynaklanan bir duyum olduğuna dair *el-Kânûn* 1.2.2.23'te ileri sürülen Platoncu-Galenosçu düşüncüyü reddetmektedir. Aşağıda tartışacağım üzere, İbn Sînâ bu görüşü çürütmeye girişir. Bu düşünce yerine, her bir kuvvenin kendine özgü yetkinliği olduğu için, bunlara karşılık gelen bir haz çeşitliliği olduğunu öne sürmektedir. Bu haz kavramı, Aristoteles'in farklı faaliyetlerle ilgili farklı hazlar olduğunu söylediği *Nikomakhos'a Etik*'ten (1152b–1154b, 1172a20–1175b35) ilham alıyor gibi görünmektedir.⁸⁵ Orada Aristoteles, hazzın bir “faaliyetin” (*praxis*-*πράξις* veya *energeia*-*ἐνέργεια*) “yetkinliği” veya “tamamlanması” (*teleôsis*-*τελέωσις*) olduğunu açıklamaktadır ve bunun bir değişim süreci içerdiğine dair Timaiosçu fikri reddeder.⁸⁶

⁸⁴ Bâbâ (1984), s. 227 ll. 15-11.

⁸⁵ Aristoteles'in haz anlayışı için bkz. Wolfsdorf (2013), 103-43. İshak b. Huneyn, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'ini Arapçaya tercüme etmiştir; tercüme için bkz. Dunlop, Akasoy ve Fidora (200-5), 26–8. Ayrıca Krş. Platon'un, ruhun her bir parçasının kendisine ait haz ve arzuya sahip olduğunu tasdik ettiği *Devlet* 580d–587a.

⁸⁶ Aristoteles'in, hazzın bir dönüş (veya hareket) olduğuna dair Platoncu anlayışa yönelik eleştirisi için bkz. *Nikomakhos'a Etik* 10.3-4.

İbn Sînâ'nın *Makâle fî ahkâmî'l-edvîyeti'l-kalbiyye*'deki haz teorisi, güçlü Aristotelesçi vurgulara sahip olsa da, yerini almaya çalıştığı Platoncu-Galenosçu anlayışla hâlâ bağlantılı olduğuna dair belirtiler gösterir. İbn Sînâ, hazzın sadece bir kemale ulaşmak değil, aynı zamanda [ulaşılan bu hazzın] idraki (*idrâk*) olduğunu vurgulamakla Aristoteles'ten ayrılmaktadır.⁸⁷ İdrâke yapılan bu vurgu, bir kişinin, şayet bedeninin durumundaki değişikliği duyumsarsa (isim hâli: *hiss*), yalnızca hazzı deneyimleyeceğini açıklayan *Timaios*'u takip eden *el-Kânûn*'la paralellik arz eder. İbn Sînâ'nın bu iki pasajda kullandığı terimlerdeki farkı ortaya koymak önemlidir: *idrâk*, "*hiss*"in (*duyumsama*) bunlardan sadece bir tanesi olduğu çeşitli algı türlerini kapsamaktadır. *eş-Şifâ*'nın *Kitâbü'n-Nefs* 2.2'sinde İbn Sînâ *hissi*, maddi nesnenin biçimini (*sûret*) maddeden (*mâdde*) "soyutlamasını" (*cerrade*) engelleyen beş "dış" duyuya (görme, dokunma, vb.) dayanması nedeniyle, daha alt seviyede bir *idrâk* türü olarak konumlandırır.⁸⁸ Öte yandan, *idrâk*'in daha yüksek bir türü olan hayal gücü (*hayâl*), nesnenin mevcut olmasını gerektirmediğinden, nesnenin biçimini maddeden daha tam bir şekilde soyutlayabilir.⁸⁹ Algıya, *idrâk* olarak atıfta bulunarak İbn Sînâ, *Makâle fî ahkâmî'l-edvîyeti'l-kal-*

⁸⁷ İdrak, Aristoteles'in haz teorisinde de yer almaktadır, zira *Nikomakhos'a Etik* sadece bir faaliyetin "tamamlanmasından" değil, aynı zamanda bu faaliyetten kaynaklanan duyumlara sahip olmaktan da haz duyduğumuzu ileri sürer. Bir faaliyetten alınan hazzın, onunla bağlantılı duyumlardan alınan hazdan ne ölçüde ayrılabilceği konusunda, bkz. Urmson (1967); Taylor (2008). Duyum hazla yakından bağlantılı olmasına rağmen, Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* 10.5.7'de şöyle ifade eder: "hazzı bir düşünce veya duyum olarak görmemeliyiz - bu saçmadır" (οὐ μὴν εἰσικέ γε ἡ ἡδονὴ διάνοια εἶναι οὐδ' αἰσθησις - ἄτοπον γὰρ).

⁸⁸ Rahman (1959), s. 59 ll. 11-14, s. 61 l. 18-s. 64 l. 7. Aşağıda, İbn Sînâ'nın algı teorisinin çok kısa bir açıklamasını sunuyorum; bunun daha ayrıntılı bir tartışması için okuyucuyu Necâtî (1985), Black (2008) ve McGinnis (2010), 97-116'ya yönlendiriyorum.

⁸⁹ Hayal gücünün (ya da yaratıcı kuvvenin) depolanmış duyuusal verilere dayalı olarak, bir nesnenin görüntüsünü nasıl üretebileceği konusunda bkz. Rahman (1959), s. 171 l. 17-s. 175 l. 8.

biyye'de hazzın mutlaka bedene bağlı olmak zorunda olmadığına işaret eder: kişi onu duyu organlarını kullanmadan deneyimleyebilir. Yukarıdaki alıntıda zikredilen kuvvelerin tümü, algılamak için bedensel bir araca (yani *pneuma*) ihtiyaç duyarken, İbn Sînâ bedenle ilgisi olmayan bir hazlar sınıfına yer açmak istemektedir: aklî zevkler.⁹⁰ Onun hazlar hiyerarşisi, Galenos'un *Timaios* şerhlerinde sunduğu tamamen fiziksel olan haz fikrini aşan bir kategori ortaya koymaktadır.

Öyle görünüyor ki İbn Sînâ, algı üzerine bu vurgunun, kendi haz teorisini Platon ve Galenos'un konumuna fazlaca yakınlaştırmasından endişe etmektedir. Zira belli türde algılar bedendeki bir değişikliği takip ettiğinden, okuyucusu Platoncu-Galenosçu çizgiyi takiben, hazzın bedenin durumundaki bir değişiklikten kaynaklandığı sonucuna varabilir. O, "haz, doğal olmayan bir durumdan çıkmaktır" (*el-lezzetü hurûcan el-hâle'l-gayre'l-tabî'iyye*) görüşünden uzaklaşmaya çalışır.⁹¹ Bu görüşün destekçilerinden ismen bahsetmese de *Timaios*'ta geliştirilen ve *el-Kânûn*'da özetlenen düşünce budur. İbn Sînâ, "doğal olmayan durum"dan kurtulmanın, deneyimin yalnızca arazi (*bi'l-araz*) bir unsuru olması nedeniyle, hazzın zatî nedeni (*bi'z-zât*) olduğunu varsaymanın bir hata olduğunu yazmaktadır.⁹² O halde, onun görüşüne göre haz, bedensel durumlardaki değişikliklere zorunlu olarak bağlı değildir, ancak bu değişiklikler hazzın gerçek nedenini, yani algıyı etkileyebilir. Bedenin ısınısını yükselten ve bu nedenle duyulur nesnelerin ısınısını algılamayı zorlaştıran ateş örneğini verir.⁹³ Ateş geçtiğinde vücut

⁹⁰ Bkz. s. 269-273.

⁹¹ Bâbâ (1984), s. 1.1 228.

⁹² Bâbâ (1984), s. 228 ll. 4-3.

⁹³ Bâbâ (1984), s. 228 ll. 13-9. İbn Sînâ, bir kişinin sıcak nesneleri algılamasını değiştiren bu ateş örneğini *Nikomakhos'a Etik* 10.5.9'dan almış olabilir. İbn Sînâ, bu örneği, hastalığın hazzın idrak edilmesini nasıl engelleyebileceğini vurgulamak için kullanırken, Aristoteles bunu, hazzın doğasının çeşitliliğini göstermek için kullanır: Ateşli bir hasta için hoş olan, sağlıklı bir kişi için hoş değildir.

doğal mizacına geri döner. Çeşitli duyumsama güçleri, yalnızca bu ideal durumdaki bedenle, haz veren kemale ulaşabilir.

Burada, İbn Sînâ ile Galenos arasındaki ayrım asgarî düzeyde görünmektedir. Ateşli hasta örneğinde İbn Sînâ, bu bireyin hazzının, mizacın düzelmesinden kaynaklanan idrak kuvvelerinin kusursuz işleyişinden kaynaklandığını, Galenos ise hazzın, bu mizacın yenilenmesinin idrak edilmesinden kaynaklandığını iddia eder. Yukarıda açıkladığım üzere İbn Sînâ algıyı, hem cismâni (*corporeal*) hem de cismâni olmayan (*incorporeal*) algıyı kapsayan *idrâk* şeklinde tanımlayarak, hazzın bedene bağlı olmadığını öne sürmektedir. Buna rağmen, hazzı sağlıklı-özellikle, ilaçlarla iyileştirilebilen pneumatik mizaçtaki bir dengeyle- ilişkilendirdiği görülmektedir.⁹⁴ Kuşkusuz, İbn Sina *Makâle fî ahkâmî'l-edviyeti'l-kalbiyye*'de bedensel algıya odaklanmaktadır, ancak *eş-Şifâ*'nın *Kitâbü'n-Nefs*'inde ve *en-Necât*'ta hastalığın cismâni olmayan güçleri de engelleyebileceğini belirtir.⁹⁵

Materia medica listelerini psikoloji ve fizikten gelen kavramlarla birleştiren *Makâle fî ahkâmî'l-edviyeti'l-kalbiyye*, *el-Kânûn*'un tıp ve felsefe arasındaki düzeltmeye ve sürdürmeye oldukça kararlı olduğu sınırı yeniden çizmektedir. *Makâle fî ahkâmî'l-edviyeti'l-kalbiyye*, içerdği haz ve duygu teorisini ifade etmek amacıyla felsefî bir dil kullanmasına karşın, yine de bunların tedavilerini doktorun ellerine bırakmaktadır ki bu, görünüşe göre Galenos'un *Nefsîn Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'daki tutkusu gibidir. İbn Sînâ, çalışmalarının çoğunu, kalpteki *pneumanın* mizacını değiştirerek, duyguları dönüştürebilen basit ve bileşik ilaçların tariflerini bulmaya adanmıştır. Örneğin, onuncu bölüm "canlandırıcı" (*el-edviyetü'lletî tuferrihu*) adı verilen ve inci

⁹⁴ Bâbâ (1984), s. 4.1 229-s. 5.1 230.

⁹⁵ *eş-Şifâ*'nın *Kitâbü'n-Nefs*'i 1.5'inde (Rahman 1959: s. 47 ll. 11-17) İbn Sînâ, bedensel durumların, pratik aklı (veya "pratik kuvveyi", *Kuvve 'ame-liyye*) nasıl etkileyebileceğini açıklar. Bu pozisyonu *en-Necât* 2.6.10'da yine-ler (Fakhry 1985: s. 219 l. 16-s. 220 l. 20=Rahman 1952: 53-4).

ile kara halile bitkisi gibi maddeler de dâhil olmak üzere, bir hastanın yaşamsal *pneumasını* doğal parlaklığına geri getirerek neşe duymasını sağlayan bir ilaç sınıfının altını çizmektedir.⁹⁶ Duyguların bilgisinin felsefede temellenmiş olması gerektiği için, görüşüne göre *Makâle fî ahkâmi'l-edviyeti'l-kalbiyye, el-Kânûn*'da, İbn Sînâ'nın bilimler hiyerarşisinin talep ettiği disiplinler arası ayrımı yıkmakla eleştirilen bir model olan Galenosçu doktoru ideal doktor olarak önermektedir.

Hazzı Bedenin Ötesine Koymak

el-Kânûn ve *Makâle fî ahkâmi'l-edviyeti'l-kalbiyye*, hazzı büyük ölçüde cismânî bir olgu (*phenomenon*) olarak sunar ve onun bedenden bağımsız olarak deneyimlenmesine yalnızca bir olasılık [olarak] işaret eder. Bu son bölümde, İbn Sînâ'nın, *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât*'ında ve okurlarını felsefi bir yaşam arayışına teşvik etmek için 421/1030 ile 426/1034 yılları arasında kaleme aldığı bir geç dönem özeti olan *Kitâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât*'ta, aklın cismânî olmayan hazlarını nasıl gündeme getirdiğini ele alacağım.⁹⁷ Ruhun ölümden sonraki akıbetiyle ilgili olan her iki metin de, İbn Sînâ'nın tıpla ilgili yazılarında ahirette tam anlamıyla hissedilebilecek olan entelektüel hazlar lehine, tarafsız kaldığı bedensel hazlardan vazgeçer. Bu metinlerin bedeni ve onun deneyimlerini değersizleştirmeleri, bir bilgi kaynağı olarak tıbbın konumunu düşürmeye hizmet eder. Zira bu disiplin, (İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın taslağı olarak hazırladığı) *Risâle fî aksâmi'l-ʿUlûmi'l-akliyye*'ye göre, fiziksel gerçeklik hakkındaki olguları, felsefenin aksine, yalnızca bu maddi varlığa dair incelemesi yoluyla elde edebilir.⁹⁸ İki

⁹⁶ Bâbâ (1984), s. 6.1 242–s. 3.1 245.

⁹⁷ *Kitâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât*'ın tarihlendirilmesi hakkında bkz. Gutas (1988), 145=(2014), 155–7.

⁹⁸ İbn Sînâ'nın bilimler hakkındaki mektubunun tasvirini, onun daha geniş felsefi kompozisyonuna bir "plan" olduğu [düşüncesini] Biesterfeldt (2000), 93'ten ödünç alıyorum.

derleme de hazza ulaşmayı, belki de tıbbın konuyla ilgisini zayıflatmak amacıyla, bedensel sağlıktan ziyade ruhsal sağlıkla ilişkilendirir. İbn Sînâ, her iki eserinde de bir yenilenme (*restoration*) olarak Platoncu-Galenosçu haz kavramından bahsetmese de, daha önce tartıştığım üzere kendi teorisini, unsurları *Timaios*'a kadar uzanan *Makâle fi ahkâmî'l-edviyeti'l-kalbiyye*'deki [düşünceleri üzerinde yaptığı] küçük değişikliklerle yeniden şekillendirir. Göstereceğim üzere İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât*'ı ve *Kitâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât*'ta cismâni hazları sahte (*false*) olarak nitelendirerek, *Makâle fi ahkâmî'l-edviyeti'l-kalbiyye*'den aldığı haz doktrinini, felsefeyi insan esenliği için vazgeçilmez bir disiplin [konumuna] yükseltmek için uyarlayabilmiştir.

eş-Şifâ'nın *el-İlâhiyyât*'ı ve *Kitâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât*'ın metafizik bölümü, ruhun bedenden ayrılmasıyla bağlantılı olarak haz hakkında konuşmaktadır. Bu eserler, özellikle “dönüş” (*el-me'âd*) -yani ahiret- ve güzellik (*behçe*) ve mutluluk (*sa'âde*) bölümlerinde hazzı incelerler.⁹⁹ Her ikisi de gerçek mutluluğun, her şeyin biçimini (*sûre*) felsefi düşünce yoluyla yakalayan aklın (*akl*) ya da rasyonel ruhun (*nefs nâtika*) yetkinliğinden geldiğini iddia eder.¹⁰⁰ Bedenin ölümünden sonra, kendi yetkinliğinin farkına varan yetkin ruh, sıkıntı (*şakâve*) hisseden yetkin olmayan ruhun aksine, Tanrı'ya dönüşü sırasında yoğun bir deneyim yaşar.¹⁰¹ İki metin de, felsefeyi hakiki haz ve mutluluğa giden en kesin yol olarak belirtmektedir.

⁹⁹ *el-İlâhiyyât* 9.7 (Anavâti ve Zâyed 1960: 423–32=Marmura 2005: 347–57) ve *Kitâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât* 2.8 (Forget 1892: s. 190 l. 1–p. 198 l. 13=Goichon 1951: 467–501 [içinde] Fransızca). İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Adhaviyye fi l-me'âd*'da, ruhun yalnızca Tanrı tarafından yargılanmak üzere ahirete geri döndüğünü vurgular: bkz. Lucchetta (1969), s. 139 ll. 4–6.

¹⁰⁰ *el-İlâhiyyât* 9.7.14 (Anavâti ve Zâyed 1960: s. 428 ll. 3–8=Marmura 2005: 351) ve *Kitâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât* 2.8 (Forget 1892: s. 194 ll. 5–16=Goichon 1951: 472).

¹⁰¹ *el-İlâhiyyât* 9.7.17–18 (Anavâti ve Zâyed 1960: s. 428 l. 9–s. 429 l. 4=Marmura 2005: 352–3) ve *Kitâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât* 2.8 (Forget 1892: s. 195 l. 7–p) 197 l.3=Goichon 1951: 474–8).

el-İlâhiyyât ve *Kitâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, cismânî olmayan hazların bu anlatısına, hazzın doğasına yönelik kısa bir açıklamayla başlar. Akıldan bahsetmesinin yanı sıra, ikinci metin *Makâle fî ahkâmî'l-edviyeti'l-kalbiyye*'deki haz tanımını da yakından takip eder. "hazzın, yetkinliğin ve idrak edenin iyiliğinin idraki ve elde edilmesi" olduğunu bildirir.¹⁰² Metin, yeme ve giyinmeyi; zaferi; hakikati ve güzelliği, sırasıyla iştahın (*şehve*), öfke gücünün (*gazab*) ve aklın (*'akl*) yetkinlikleri olarak sıralar. *Makâle fî ahkâmî'l-edviyeti'l-kalbiyye*'de olduğu üzere, *Kitâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, idraki hazzın temel bir unsuru olarak belirtmektedir. Ancak teorisini, kuvveler yerine Platon'un üç parçalı şemasına göre bölümlenen ruhun kısımlarına atıfta bulunarak geliştirir. İbn Sînâ bu bölümde, bedenden değil ruhtan bahsettiğini açıkça belirtmek istemektedir.¹⁰³ *el-İlâhiyyât* ise hazzı, bir kemâle ulaşmanın *şu'ûru* olarak tanımlar -ki bu terim *Makâle fî ahkâmî'l-edviyeti'l-kalbiyye*'de de geçer.¹⁰⁴ İbn Sînâ *şu'ûru* (özellikle, *şu'ûr bi'z-zât* tabirini) ruhun kendi hakkındaki farkındalığını belirtmek için kullanmasına rağmen, aynı zamanda o, ruhun diğer nesnelere ilişkin farkındalığına da işaret edebilmektedir.¹⁰⁵ Dolayısıyla, *el-İlâhiyyât*'taki haz ile ilgili pasajdaki anlamı, *idrâk* ile eşdeğer görünmektedir.¹⁰⁶

İbn Sînâ, bazı küçük terminolojik değişikliklerle birlikte, haz hakkındaki "tıbbî" tartışmasını felsefi bir araştırma olarak

¹⁰² Forget (1892), p. 191 l. 15–p. 192 l. 2=Goichon (1951), 469.

¹⁰³ *el-İlâhiyyât* (9.7.4) ayrıca, ruhun güçlerine açık bir referansla haz açıklamasını geliştirir: bkz. Anavâtî ve Zâyed (1960), s. 423 l. 13–s. 434 l. 3=Marmura (2005), 348.

¹⁰⁴ *el-İlâhiyyât* 9.7.4; Anavâtî ve Zâyed (1960), s. 424 ll. 1-2=Marmura (2005), 348.

¹⁰⁵ Terimin ikinci anlamı için, bkz. İbn Sînâ'nın *Ta'likât*: Bedevî (1973), s. 30 ll. 16–23 ve s. 148 l. 1-11. İbn Sînâ'nın öz-farkındalık kavramı (*şu'ûr bi'z-zât*) akademik açıdan büyük ilgi görmüştür: Bkz. msl., Pines (1954); Marmura (1986); Black (2008); Adamson (2012); Kaukua (2015).

¹⁰⁶ Bkz. Black (2008), 83n5.

yeniden formüle eder. Duygunun sağlıklı olan bağlantısını inceleyen, felsefenin haz konusundaki iddiasını ilerletir. Yukarıda tartıştığım üzere, *Makâle fî ahkâmî'l-edvîyeti'l-kalbiyye* ve *el-Kânûn*, farklı şekillerde de olsa, hastalığın hazın algılanmasını engellediğini vurgulayarak, tıbbın haz araştırmasıyla ilişkisini öne sürer. *el-İlâhiyyât* ve *Kitâbü'l-İşârât ve't-tenbihât* ise, ruhun ahirette haz almasının nasıl engellenebileceğini açıklamak üzere, hastalık ve haz algılanması hakkındaki aynı noktaya değinir.¹⁰⁷ İbn Sînâ *el-İlâhiyyât*'ta dili tıbbi rezonanslarla kullanarak, hastalığın bedensel haz algısını engellemesi gibi, ruhun bedenle aşırı meşgul olmasının – tıpkı hazlardaki gibi- bu dünyadaki aklı hazların idrakini uyuşturduğunu (n. *hadar*) ve onun ahirette mutluluğa ulaşmasını engellediğini yazar.¹⁰⁸ Daha uyumlu az sayıda ruh dışında, bu uyumsuzluk beden ve ruh birlikte olduğu sürece sürer. [Beden ve ruh] bir kez ayrıldı mı, ruh “iştah ve öfke ilmiklerinden sıyrılıp sıyrılamayacağımıza” (*halâ'anâ ribkati'ş-şehve ve'l-gazab*) bağlı olarak yoğun bir zevk veya acı tecrübe eder.¹⁰⁹ O halde psikolojik sağlık, kişinin öbür dünyada kusursuz ruhu bekleyen maddi olmayan zevklerin bir nebze olsun algılanmasını sağlayan felsefe çalışmasından kaynaklanır.

el-İlâhiyyât ve *Kitâbü'l-İşârât ve't-tenbihât*, ruhun ölümlü yönü ile ilişkili hazların ölümsüz ruhun iyiliğine zarar verdiğini aktarırken, *Makâle fî ahkâmî'l-edvîyeti'l-kalbiyye* ve *el-Kânûn*'da,

¹⁰⁷ Her iki metin de, hastalığın nasıl bir kuvvenin (veya ruhun bir kısmının) yetkinliğini elde etmesini ve algılamasını engelleyebileceğini göstermek için, hasta bir kişinin hoş tatlılara karşı isteksizliği örneğini kullanır. Bkz. *el-İlâhiyyât* 9.7.8 (Anavâtî ve Zâyed 1960: s. 425 ll. 3–6=Marmura 2005: 349) ve *Kitâbü'l-İşârât ve't-tenbihât* 2.8 (Forget 1892: s. 192 ll. 14–17=Goichon 1951: 470).

¹⁰⁸ *el-İlâhiyyât* 9.7.15–16: Anavâtî ve Zâyed (1960), s. 427 l. 5–s. 428 l. 3=Marmura (2005), 351–2. Bkz. *Kitâbü'l-İşârât ve't-tenbihât* 2.8: Forget (1892), s. 194 l. 17–s. 196 l. 11=Goichon (1951), 473–7.

¹⁰⁹ *el-İlâhiyyât* 9.7.14: Anavâtî ve Zâyed (1960), s. 426 l. 17=Marmura (2005), 351.

tartışılan hazların aslında acı biçimleri olduğunu ima eder. Uyuşturucular ancak hayali bir zevk biçimi elde edebilir, oysa felsefe, bedenın kaybından sonra bile devam eden gerçek zevklere yol açar. Bedensel hazzın bir tür rahatsızlık olarak bu tasviri, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'daki hazzı hastalıklarla gruplandırmasını hatırlatır; ancak buradaki sınıflandırma Galenosçu bir hastalık sınıflandırma geleneğini takip eder. Böylece, *el-İlâhiyyât* ve *Kitâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, bedensel hazların aslında acı olduğu önermesiyle, tıbbın insan yaşamı için önemini azalttığı gibi, doktorların, bedenle meşgul oldukları için cahil kaldıkları haz konusuna katkılarını da geçersiz kılmaktadır.

el-Kânûn, *Makâle fî ahkâmî'l-edviyeti'l-kalbiyye*, *el-İlâhiyyât* ve *Kitâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât*'taki haz teorisi, Platon'un *Timaios*'undaki doktrinle aynı unsurları paylaşıp da, bu risalelerin her biri, farklı türlerde sınır çalışmaları gerçekleştirebilmek adına, onun farklı formülasyonlarını sunar. İbn Sînâ, Galenos'un uzmanlığını bedensel olanla sınırlamak için, *el-Kânûn*'da hazzı öncelikle fiziksel bir olgu olarak tasvir ederken, *Makâle fî ahkâmî'l-edviyeti'l-kalbiyye* ve bahsi geçen iki felsefi inceleme, doktorun çalışma alanını genişletmek veya daraltmak maksadıyla anlatılarına ruhu katmaktadır. İbn Sînâ kendisini ister doktor ister filozof olarak sunsun, bu dört metnin tıp ve felsefe arasında çizdiği çeşitli sınırlar, yaratıcılarının itibarını ve otoritesini artırmaya hizmet etmektedir.

Sonuçlar: *Kânûn*'u Çiğnemek

Bu bölüm, İbn Sînâ'nın eserinin tıp ve felsefe arasındaki ilişkiye dair iki karşıt anlayış sunduğunu göstermiştir. Onun *el-Kânûn fî't-tıbb*'ının, amacı Galenos'un ve onu takip eden Râzî gibi doktor-filozofların birbirine karıştırdığı iki disiplinin parametrelerini eski haline getirmek olan, iyileştirici (*recuperative*) bir proje tesis ettiğini savundum. İbn Sînâ, bir yandan *el-Kânûn*'un başında,

doktorun bilgisini kısıtlayan bir dizi disiplin “kanunu”nu ana hatlarıyla belirtirken, bir yandan da Platon’un *Timaios*’u eliyle tanıtmış, örneğin beynin yönetici organ olarak belirlenmesi gibi Galenosçu doktrinlere karşı çıkararak bu kanunların altını oymaya devam eder. İbn Sînâ, bu disiplin ihlallerine ilişkin bir özür olarak, kendisinin tıbbın sınırlarının ötesine geçebilme kapasitesini vurgulamak için fizik uzmanlığına başvurur veya felsefi çağrışımlarının önemini azaltmak için, tartışmalarındaki terimleri değiştirir.

el-Kânûn ve Makâle fî ahkâmi’l-edviyeti’l-kalbiyye’deki haz bölümlerine ilişkin analizim, Galenos’un tıp “felsefesi”ne yönelik savunmacı retoriğine ve eleştirisine rağmen, İbn Sînâ’nın, doktorların sözde eksik olduğu materyalleri sunarak disiplinin daha kapsamlı bir şekillenmesine katkıda bulunduğunu açıkça ortaya koymuştur. Her iki metinde de İbn Sînâ, hazzın fiziksel bir tepki (*Timaios* 64c7-65b3) olarak Platoncu-Galenosçu nitelendirmesinden bahseder ve bununla, deneyimin bir düzeyde psikik karmaşıklık -idrak yetilerine sahip olmayı- gerektirdiğini belirtmediği için kusur bulur gibi görünmektedir. Ayrıca İbn Sînâ, *Makâle fî ahkâmi’l-edviyeti’l-kalbiyye*’de, Aristoteles’in onu bir yetkinlik (*kemâl*) olarak tanımlamasına dayanarak ve tecrübenin bedene bağlı olmadığını belirtmek için *idrâk* kelimesini kullanarak, hazzın ruhun incelenmesiyle ilişkisinin altını çizer. Bu pasajlar, okuyucunun İbn Sînâ’nın sözlerini anlamak gayesiyle, psikolojik bağlamı elde etmesi için tıbbın sınırlarını aşmasını istiyor gibi görünüyor. Bu nedenle, *el-Kânûn*’da tıba dayatılan sınırlamaların epistemolojik güçten çok retorik olduğu görülmektedir. İbn Sînâ, Galenos’un alana yönelik katkısını eleştirmenin bir yolu olarak bu yasalara başvurur. Bu şekilde düşünce sistemini Galenos’unkinden daha üstün olarak sunabilmektedir.

İbn Sînâ’nın kendi disiplin kurallarını alt üst etmesi de onun Galenos geleneğine mensubiyetinin bir işareti olarak yorumlanabilir. İbn Sînâ’nın Aristotelesçi taahhütleri, onu *el-Kânûn*’daki belirli konulara değinmeye zorlamış olsa da, örneğin Galenos’un

yönetici organ konusundaki tartışmaları, nesiller boyu doktorların bu konuda da yorum yapma hakları olduğunu göstermiştir. 1. Bölüm’de açıklandığı üzere Galenos, “felsefi” alana yaptığı kendi yolculuğunu savunmak amacıyla, beden ve kozmosun birbirine karışmasının bu girişimin ruhsatını veriyor gibi gözüktüğü Platon’un *Timaios*’unun otoritesine başvurmuştu. Galenos’a göre, bir doktorun çalışma ve uygulama yoluyla insan bedeni hakkında elde ettiği bilgisi, doktorlara ruhun (belki de doğası değilse de) güçleri, elementler ile eylemleri ve bütün şeylerin tepkilerini yöneten nedenlerle ilgili konularda fikir verir. Galenos’tan sonra insan bedeni, insan ruhu ve kozmosun birbirinden ayrılması tartışılır biçimde daha da zorlaşmış ve bu belirsizlik, sınır çalışması için fırsatlar sağlamıştır. Bu nedenle Galenos’un *Timaios* okumasının mirası, İbn Sînâ’nın tıp ve felsefenin sınırlarını çizmesinde ve yeniden çizmesinde görülebilmektedir.

5. BÖLÜM

TİMAİOS'UN KÖKÜNÜ KAZIMAK: İBN MEYMÛN VE GALENOSÇULUĞUN YENİDEN TIBBİLEŞTİRİLMESİ

En sevdiği öğrencisi Joseph b. Judah'a (ö. 623/1226) yazdığı bir mektupta, İbn Meymûn (Moses Maimonides) (532-600/1138-1204), tıpla ilgili faaliyetlerinin nasıl gününün çoğunu tükettiğinden şikayet eder.¹ Mektup, İbn Meymûn'un Eyyûbî Kahire'sindeki uygulamalarının başarısına ve bir doktor olarak ününün yaygınlığına dair bir övünme gibidir. Fakat [bu mektup] aynı zamanda, [kendisinin] disiplinle olan ilişkisine dair bir rahatsızlığı da ortaya koymaktadır. O şöyle belirtir:

ואעלמך אן קד חצלת לי שהר"ה עט"מ הגדא פי אלטב ענד אלכברא ... פכאן
הדא דאעיא לתלאף אלנהאר דאימא פי אלקאהרה פי זיאר"ה אלמרצא, ואדאגית
מצר פגאיתי אן אקדר פי בקי"ה אלנהאר מע אלליל אן אטאלע מן כתב אלטב
מא אחתאג אליה ... וכאן הדא דאעיא אן לא אגד סאעה לנטר שי מן אמר

¹ İbn Meymûn ile olan yazışmalarının yanı sıra, Joseph b. Judah'ın hayatı ve yazıları hakkında bkz. Munk (1842). Joseph'e yazılan bu mektup ya 583–6/1187–90 (Lewis 1993: 184) ya da 586–7/1190–1 (Lieber 1979: 280) olarak tarihlendirilmiştir.

אלשיעיה ולא אקרא אלא יום סבת פקט. ואמא סאיר אלעלום פלא נגד וקת
לנטר שי מנהא. וקד תאזית כתירגדא מן הדא אלבאב²

Ve burada, [ülkenin] büyükleri arasında tıpta büyük bir üne kavuştuğumu sana haber veriyorum... Bu, günümün neden her zaman Kahire’de hastaları ziyaret ederek geçtiğinin ve Fustâr’a [Kahire’nin bir banliyösü] geri döndüğüm zaman, günün geri kalanında ve gece boyunca tıp kitaplarımda (*kutubü’l-tıp*) çoğunlukla zorunlu olan [bilgileri] okuyabildiğim açıklamasıdır... Ve sonuç olarak, dinî hukukun (*emrîş-şerîa*) herhangi bir meselesi üzerinde düşünmek için vakit bulamıyorum ve Sebt günü dışında [İncil’i] okuyamıyorum. Diğer ilimlere (*sâirü’l-‘ulûm*) gelince, bunların hiçbirini üzerinde düşünmeye vakit bulamıyorum ve bu durumdan çok rahatsızım.³

İbn Meymûn, bazen kraliyet sarayına gitmesini gerektiren tıbbî yükümlülüklerini, isimlerini belirtmeksizin “bilimler” diye topluca atıfta bulunduğu Yahudi hukuku ve felsefe çalışmalarından alıkoyan bir şey olarak tasvir eder. Mektubun, tıp yerine bu sonraki öğrenim alanlarına öncelik vermesi, bir dereceye kadar tıp mesleğinin İbn Meymûn’un ilk kariyer tercihi olmadığı gerçeğinden kaynaklanıyor olabilir. İbn Meymûn, ailesinin Endülüs’teki (güney İberya) Muvahhid hilafetinin (524-668/1130-1269) dini zulmünden ilk olarak kaçtığı Fas’ta, genç bir adam olarak diğer konuların yanı sıra tıp eğitimi almış ve Kahire’ye yerleştiğinde mali zorluklar onu bu mesleğe başlamaya yöneltmiştir.⁴

² Baneth (1946), s. 69 1. 11 -s. 70 1. 11. Bu ve bu bölümde tartışılan diğer birçok metin, Orta Çağ döneminde Arapça konuşan Yahudi bilginler tarafından kullanılan, Yahudi-Arapça (İbranice harflerle Arapça’nın bir biçimi) dilinde yazılmıştır. Yahudi-Arapça’nın ayırt edici özellikleri için bkz. Blau (1981). İbn Meymûn’un bildiği çeşitli diller ve bunları nasıl kullandığı hakkında bir araştırma için bkz. Hopkins (2005).

³ Tercüme, Lieber (1979), 279–80’dan [küçük değişikliklerle] alınmıştır.

⁴ Muvahhidler (ya da Muvahhidûn, “Tanrı’nın birliğine şahadet edenler”), kötü şöhretli bir şekilde, Hristiyan ve Yahudi tebaalarını “korunmuş insanlar” (*zimmi*) olarak görmediler ve bu nedenle onlara İslam’a dönmeleleri veya hicret etmeleri için baskı yaptılar. Güney İberya’daki Muvahhid

Hindistan'da mücevher ticaretiyle uğraşan küçük kardeşi David, 564-5/1169-70 yılları arasında Hint Okyanusu'ndaki bir gemi kazasında öldükten sonra, İbn Meymûn yatırımcılara olan borçları ödemenin ve ailesinin servetini geri almanın bir yolunu bulmak zorunda kalmıştır.⁵

İbn Meymûn, Joseph'e felsefe eğitimi vermiş ve felsefi şaheseri *Delâletü'l-hâirîn*'i⁶ ona adamıştır. Dolayısıyla bu mektup, onun bir filozof olarak tıbbı karşı tutumunu yansıtır olabilir: İbn Meymûn, tıbbî bağımsız ve daha düşük bir disiplin olarak görmektedir.⁷ Belki de İbn Meymûn'un kendisini önce bir filozof, sonra bir doktor olarak tanıtmışından etkilenen sonraki okuyucular, Orta Çağ'dan itibaren, onun tıbbî başarılarından ziyade felsefi başarılarına vurgu yapmışlardır; İbn Meymûn sık sık en önemli Orta Çağ "Yahudi filozofu" olarak sıralanır.⁸ İbn Mey-

yönetimi ve kültürü hakkında genel bir özet ve kaynakça için bkz. Viguera Molins (2014) İbn Meymûn ve ailesi, Mağrip'te yaşarken İslam'a girmeye zorlanmıştır. İhtidaları için bkz. Mazor (2007); Kraemer (2008), 116-24.

⁵ David ve İbn Meymûn'un Hindistan ticaretine katılımı hakkında bkz. Goitein ve Friedman (2007)'de birden fazla yerde. İbn Meymûn'un, David'in ölümünden ne kadar bir süre sonra doktorluk yapmaya başladığı belirsizdir: Stroumsa (2009: 9) ve Cohen (2017: 95) onun tıp kariyerine kardeşinin ölümünden hemen sonra başladığını söylerken, Lieber (1979: 277) ve Lewis (1993: 184) onun mesleğe yıllar sonra, 1185'ten sonra girdiğini ileri sürer. Goitein'in (1980: 163) ortaya koyduğu üzere, kariyerindeki değişiklik ne zaman olursa olsun, İbn Meymûn, 580'ler/1190'lara kadar hâlâ Hindistan ticaretinde yatırımla uğraşıyordu.

⁶ Türkçe'deki çeviri için bkz. İbn Meymûn, *Aklı Karışıklar İçin Rehber*, çev. Osman Bayder ve Özcan Akdağ, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021 (ç.n.).

⁷ *Delâletü'l-hâirîn* 586/1190'da, Joseph'e yazılan mektubun yazılmasından birkaç yıl sonra ya da yaklaşık olarak aynı zamanda yayınlanmıştır (bkz. yukarıda dipnot 1). Goitein (1980: 163), İbn Meymûn'un felsefeye ek olarak tıp eğitimi verdiğini bildirmektedir; Bu iddianın kanıtı için bkz. Friedman (2007).

⁸ "Yahudi filozof" etiketiyle ilgili problemler için bkz. Frank (1997), 2-6 ve Leaman (2003), 5-15. İbn Meymûn'un modern-öncesinde ve modern dönemdeki alımlanışı için bkz., msl., Silver (1965); Septimus (1975); Kohler

mûn, felsefeyi Yahudi Kutsal Metniyle uyumlu hâle getirmesiyle bilinir.⁹ Her ne kadar İbn Meymûn'un teolojik konular üzerine çalışan bir filozof yerine, akılcı bir teolog (*mütekellim*) olarak kabul edilip edilemeyeceği hakkında tartışmalar olsa da, onun Yahudi inancı için yeni "kökler" (ya da "ilkeler", *usûl*) tesis etmeye çalışan projesi, din ve felsefe arasındaki ayrımı yıkmaktadır.¹⁰ Örneğin İbn Meymûn, Yahudi hukuku (*halakha*) üzerine İbrance bir eser olan *Mişna Tora*'nın (*Mishneh Torah*) ilk kitabında, yalnızca Tanrı'nın doğası hakkındaki Aristotelesçi doktrinlerin bir ilmihalini dayatmakla kalmaz, aynı zamanda Tevrat'ın altında yatan ilkelerin incelenmesi olarak tanımladığı *Talmud*'daki fizik ve metafiziği de dâhil eder.¹¹ Hukukla ilgili bir metin olarak *Mişna Tora*, kabul edilebilir inanç veya eylemin ne olduğunu belirler; böylece İbn Meymûn, Aristoteles felsefesini kendi yasasına (*code*) dâhil ederek, onu Yahudi inancının bir parçası haline getirmektedir.¹²

(2012); Diamond (2012, 2014). İbn Meymûn'un tıbbî metinleri çok yakın zamana kadar modern editörler tarafından yetersiz bir şekilde sunulmuştur. Gerrit Bos ve birkaç ortak çalışan, şu anda Brigham Young Üniversitesi'nin Middle Eastern Text Initiative'i ve Brill aracılığıyla İbn Meymûn'un günümüze ulaşan tıp hakkındaki tüm ürünlerini düzenlemekte ve İngilizce'ye çevirmektedir.

⁹ Stroumsa (2009), 38. Krş. İbn Meymûn'un katkısını "felsefi fikirlerin Yahudiliğe aktarılması" olarak tanımlayan Leaman (2003), 6.

¹⁰ İbn Meymûn'un mütekellim statüsü hakkındaki bu tartışma, Strauss (1952: 40–1) ve Harvey'in (1991) karşıt pozisyonlarında özetlenir. İbn Meymûn'un felsefi-dini "projesi" hakkındaki yorumum, onun "köktencililiğini" -yani, Yahudi inancının temel köklerini ıslah etme kaygısını- Muhahhidlerin İslam'a yönelik ihyacı (*revivalist*) yaklaşımının ışığında okuyan Stroumsa'ya borçludur (2009: 53–83).

¹¹ Bkz. Hyamson (1962), 34a–40a. Bkz. *Delâletül-hâirin*'in girişi; MJ, s. 3 ll. 7–9=Pines (1963), 6. Ayrıca bkz. fizik ve metafiziğin Talmud ile eşitlenmesini, "Rabbînik Yahudilikte yeniden tanımlama yoluyla [gerçekleşen] devrimin klasik bir örneği" olarak gören Berman (1974), 164n31.

¹² Kellner'in (1987) açıkladığı üzere İbn Meymûn, inancı belirli önermelerin kabulü olarak anlar, bu nedenle *Mişna Tora*'da ve diğer eserlerde belirtilen

Bu bölüm, İbn Meymûn'un yukarıdaki mektupta kendi tıbbî uğraşlarını değersizleştirmesinin, tıpla olan daha kapsamlı tartışmasına nasıl hizmet etmiş olabileceğini araştırmaktadır. [Söz konusu değersizleştirme], Galenos'un teorilerinin onun felsefi-dini sisteminin "köklerine" yönelik arz ettiği tehlikeyi de etkisiz hâle getirmeyi amaçlamaktadır. İbn Sina'ya benzer şekilde İbn Meymûn, Galenos'un *Timaios*'un beden, ruh ve kozmos hakkındaki açıklamalarını savunmasının, Aristoteles'in bu konulardaki güvenilirliğini tehdit ettiğini düşünmüştür. Ancak bunun [aynı zamanda] Yahudi inancını da ifsat etme potansiyeline sahip olduğunu savunmuştur. Bu bölüm, İbn Meymûn'un Galenos'un otoritesini ve Galenosçuluğun Timaiosçu "köklerini" zayıflatmak için kullandığı üç stratejiyi inceleyecektir. İlk olarak, İbn Meymûn'un, *Timaios*'u -özellikle Galenos'un ona yönelik yorumunu- [diyalogun] *ex nihilo* yaratımı ve dolayısıyla Tanrı'nın birliği ve her şeye gücünün yettiği düşüncesini inkâr ediyor gibi görünmesinden dolayı, dine aykırı (*heterodox*) bir metin olarak gördüğünü göstermek amacıyla olgunluk döneminin iki eseri olan *Delâletül-hâirîn* ve *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb'a* (*Medical Aphorisms*)¹³ bakacağım. *Şukûk*'taki Râzî'yi andıran bir tarzda, *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb*'taki İbn Meymûn, Galenosçuluğun ıslah edilmesi gerektiğini savunmak maksadıyla Galenos'u yazılarında çok özel bir anlamda kullandığı [bir ifadeyle], bir sapkın olarak nitelendirmektedir.

Bölümün ikinci yarısının ortaya koyacağı üzere, İbn Meymûn bu reformist projeyi tıbbın alanını daraltarak ve Galenosçuluğu "yeniden tıbbileştirerek" (*re-medicalizing*) yürütür. İbn

ilkelerin (örneğin, *Kitâbü's-Sirâc*, *Sanhedrin*'deki meşhur on üç ilke: Twer-sky 1972: 417–23) herhangi birinin reddedilmesi sapıklıktır.

¹³ *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb*, İngilizce'ye *Medical Aphorisms* şeklinde çevrilmiştir. İngilizce metinde kitaptaki "aforizma" ifadesini, Arapça kitapla uyumlu olması bakımından, bu bölüm içinde, "fasıl" olarak karşıladık. Fakat bazı yerlerde anlaşılır olması bakımından "aforizma" ifadesini de koruduk. Bu kısımlar parantez içinde belirtilmiştir (ç.n.).

Meymûn'un *Makâle fi'l-Rebv, Fi tedbîri's-sıhha* ve *Şerhü fusûl Abuqrât*'taki sınır çalışmasına ilişkin analizim, onun, ruhu doktorların araştırma sahasının ötesine koyarak, tıbbi kesin bir şekilde cismâni olanla, yani bedensel hastalıkların tedavisi ve bedensel sağlığın korunmasına dair bilgilerle sınırladığını gösterecektir. İbn Meymûn'un bu iki risaledeki sınır çalışması, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'daki [sınır çalışmasıyla] paralellik gösterirken, o, bu disiplinin güvenilirliğini ve dolayısıyla faydasını sorgulayarak tıbbi Müslüman selefinden daha aşağı bir konuma indirir. Bunu yaparken, tıbbi, felsefenin epistemik otorite iddiasını gasp etmeyecek şekilde inşa eder.

Son olarak, İbn Meymûn'un Galenos tıbbını "felsefeden arındırmak" (*de-philosophize*) maksadıyla, Galenos'un üç parçalı ruh fikri ve beyin-merkezciliği gibi Platon'un *Timaios*'undan esinlenen doktrinlerini nasıl baskıladığını, yönettiğini ve ona saldırdığını değerlendirebilmek için *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb*'a bir kez daha dikkat çekeceğim. Meşhur Hipokratik *Aforizmalar* (*Fusûl*) başlığını yineleyen İbn Meymûn'un tıpla alakalı sözler derlemesi, tıbbi, disiplinin henüz Galenos'un entelektüel sınır aşımıyla lekelenmediği "Galenosçuluk öncesi" bir zamana geri döndürmeye çalışır. Bununla birlikte *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb*, çoğunlukla Galenosçu külliyattan alınan alıntılardan oluşmaktadır; bu nedenle, yukarıda bahsi geçen müdahalelerin, Galenosçuluk içinde çalışarak bu tıp sistemini ıslah etmesi için İbn Meymûn'a bir yol sağladığını ileri süreceğim.

***Timaios*'un Sapkınlığı**

İbn Meymûn'un Platon için ayıracak fazla zamanı yoktur ya da Yahudi mütercim Samuel b. Tibbon'a yazdığı sık sık alıntılanan mektubu böyle iddia etmektedir.¹⁴ O, Platon'u anlaşılabilir mesellerin (*parables*) yazarı olarak reddeder ve Aristoteles'i hem yalnız-

¹⁴ Bu mektup için bkz. yukarıda s. 180d5.

ca peygamberlere has ikinci akla (*intellect*) sahip olması hem de tüm bilimlerin “köklerini ve ilkelerini” (*ha-shorashim ve-ha-ik-karim*) tesis etmesi bakımından över.¹⁵ Bilindiği üzere Leo Strauss, İbn Meymûn’un kendisinin alegorik söylemin yararlılığını kabul etmesi nedeniyle, bu Orta Çağ düşünürünün aslında bir kriptto-Platoncu olduğunu savunmuştur.¹⁶ Platon’un ve İbn Meymûn’un eserlerinin ezoterik ve politik yönlerini vurgulayan Strauss’un yorumuna karşı son zamanlarda yapılan araştırmalarda hatırı sayılır bir muhalefet vardır. Şimdiki eğilim, İbn Meymûn’u Aristotelesçiliğin egemen olduğu Müslüman İspanya’nın entelektüel kültürüne göre konumlandırmaktır.¹⁷ İbn Tibbon’la olan yazışmalarında İbn Meymûn’un Aristoteles’e duyduğu hayranlık muhtemelen samimidir; [diğer taraftan] Platon’u neredeyse yok sayması, *Timaios*’un, kendisinin Yahudi inancı anlayışına yönelik meydan okuması hakkında duyduğu daha derin kaygının üstünü örtmektedir.

İbn Meymûn’un, diyalogu dini açıdan neden sorunlu gördüğünü tartışmaya geçmeden önce, onun [diyaloga yönelik] okumasını şekillendirmiş olabilecek kaynakları kısaca ele alacağız.¹⁸ (Sadece Platon’a atıfta bulunmak yerine) *Timaios*’u ismen zikrettiği birkaç örnekte İbn Meymûn, ya Aristoteles’ten, bir

¹⁵ Marx (1935), 379–80; Bu pasajın İngilizce çevirisi için bkz. Pines (1963), lix.

¹⁶ Bkz. Strauss (1935, 1936, 1937); Pines (1963), lxxvi. Mesellerin İbn Meymûn’un yazılarındaki rolü için *Delâletü’l-hâirîn*’in giriş kısmına bakınız (M–J: 2–9=Pines 1963: 5–14); Stern (2013), 18–63.

¹⁷ Bakınız, Strauss’un İbn Meymûn’a ve genel olarak İslam dünyasındaki felsefeye yaklaşımını şiddetle eleştiren Gutas (2002), 19–24. Gutas’ın eleştirisine bir yanıt için bkz. Harvey (2018), 233–9. Çok okunan Aristotelesçi şarihler İbn Bâcce (Lat. Avempace, d. 533/1139) ve İbn Rüşd (Lat. Averroes, 520–95/1126–98) de İspanya’da doğmuştur; İbn Tibbon’a yazdığı mektupta İbn Meymûn onların şerhlerine aşina olduğunu belirtir (Marx 1935: 379=Pines 1963: lix–lx).

¹⁸ Krş. İbn Meymûn’in şerhlere ve doksografik yazılara güvendiğini vurgulayan Pines (1963: lxxv–lxxvi) ve Seeskin (2005: 35).

Aristotelesçi şarihten ya da Galenos'tan yararlanıyor gibi görünmektedir. Örneğin, *Delâletü'l-hâirîn* II.13, Aristoteles'in *Fizik* 251b19–20'deki, diyalogun kozmogonisine yönelik kelimesi kelimesine yaptığı şerhiyle bağlantılı olarak Platoncu metinlerden bahseder, *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb* ise Galenos'un *Platon'un Timaios'u Üzerine*'sinden (*Tefsîr Câlînûs li-Kitâb Tîmâvus* veya *Şerhuhu li-Tîmâvus*) altı alıntıyı içerir.¹⁹ Platoncu metinsel şerhler (*lemmata*) IV./XII. yüzyılda, hâlâ Galenos'un şerhine eşlik ediyor olsaydı, *Platon'un Timaios'u Üzerine*, İbn Meymûn'a *Timaios'un* önemli bir miktardaki kısmına erişme imkânı vermiş olurdu. Bununla birlikte, *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb*'daki altı alıntı, onun bu Galenosçu eseri doğrudan mı yoksa bir aracı vasıtasıyla mı bilip bilmediğini belirlemek konusunda yeterli kanıt sağlamamaktadır.²⁰ Dahası, İbn Meymûn, Galenos'un Platon'un *Yasalar* ve *Devlet* üzerine [yazdığı] özetlere aşinalık gösterse de, diyalogun kozmogonisini tam anlamıyla ele alan Galenos'un *Timaios Şerhi*'ni kullanıp kullanmadığı belirsizdir.²¹

¹⁹ *Delâletü'l-hâirîn*'deki pasaj için bkz. *M-J*, s. 198 II. 3-5=Pines (1963), 283. *Fizik* 251b19-20, *Timaios'u* ismen zikretmez. Bu nedenle İbn Meymûn bu referansı kendisi eklemiş veya muhtemelen bir yorum veya özet gibi başka bir Aristotelesçi kaynaktan almış olabilir. *Plat.Tim.*'in alıntıları için bkz. fasıl 6,95 (Schröder 1934: 8–9=Bos 2007: 22), 23.6, 23.61, 22.109, 24.58, 25.51 (Schröder 1934: 3-5, 7–9, 26=Bos 2017: 26, 52, 72, 102, 156). İbn Meymûn ayrıca, yaklaşık 1195 yılına tarihlenen (Schliwski 2004: xxii) *Şerhü fusûl Abuqrât*'da (Schliwski 2004: s. 10, § 11) *Plat.Tim.*'den alıntı yapar.

²⁰ İbn Meymûn'un *Plat.Tim.*'den sadece bir alıntısı (yani, fasıl 6.95, bkz. Das 2014: 99–100) İslam düşünce dünyasındaki daha önceki bir kaynaktan alıntılanmıştır. [Benzeri olmayan] pasajlardan yaptığı alıntı, onun doğrudan şerhle birlikte çalıştığı fikrini desteklemektedir.

²¹ İbn Meymûn, *Şerhü fusûl Abuqrât*'da Galenos'un *Yasalar'a* ilişkin özetinden alıntı yapar (bkz. Schliwski 2004: s. 6, § 11). Kraemer (1984: 112n9), İbn Rüşd'ün *Telhisü's-siyâse li Eflâtûn* (*Commentary on Plato's Republic*)'un altında yatan aynı Platoncu özete, yani Galenos'un *Devlet* özetine, İbn Meymûn'un erişimi olduğunu ileri sürmektedir.

Bu kaynaklar, İbn Meymûn'un zamansal yaratımı destekleyen ve disiplin sınırlarının aşılmasını teşvik eden bir metin olarak *Timaios* algısına katkıda bulunmuştur.²² Aşağıda açıklayacağım üzere İbn Meymûn, Platon'un kozmogonisini tehditkar bulmaktadır; zira o, Yahudi Kutsal Metinleri'ndeki yaratılış anlatısıyla aynı özellikleri paylaşmaktadır. *Delâletü'l-hâirîn*'de ve diğer risalelerinde, diyalogun bu teorisiyle iştigal etmesi, onun (teorinin) teolojik tazammunlarına karşı artan bir duyarlılığı da açığa çıkarmaktadır. İbn Meymûn'un *Timaios*'a [yönelik onu] teolojik bir eser olarak [gören] okuması, -her ne kadar Platon'un Tanrı anlayışını, onun yaratılış konusundaki konumu bakımından inceleyen ve Aristoteles'e kadar giden bir dizi düşünür olsa da- kendisinin Platoncu kaynaklarından bir diğeri olan Fârâbî'nin (ö. 339/950) mirası olabilir. Bu, İbn Meymûn'un, Fârâbî'nin Aristoteles'in *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* üzerine [yazdığı] şerhten öğrenmiş olduğu, Platon'un "oluşun kabı" (*the receptacle of becoming*) doktrinidir (*Timaios* 49a1–53a7).²³ Fârâbî'nin hevesli bir öğrencisi olan İbn Meymûn, *Timaios*'u da içeren Platoncu diyalogların temel konuları hakkındaki genel anlayışını, *Felsefetü Eflatûn*'dan elde etmiş olabilir.²⁴ Çağdaşı Mes'ûdî (ö. 345/956) *Timaios*'u fizikle ilişkilendirirken, Fârâbî risalesinde [diyalogun] metafizikle, yani felsefenin akledilirleri inceleyen bölümüyle ilgili olduğunu yazar: "[Platon] *Timaios*'ta, akıl tarafından idrak edildikleri ve bu bilim vasıtasıyla bilindikleri için, ilahi ve doğal varlığın bir açıklamasını sunmaktadır".²⁵ *Metafizik*'in nihai araş-

²² *Delâletü'l-hâirîn* II,6 (M–J, p. 183 ll. 3–4=Pines 1963: 263)'te İbn Meymûn, Platon'a, Plotinosçu yankıları olan sudûrcu bir yaratılış anlatısı atfeder, ancak bu görüşün, zamansal yaratılış inancıyla çeliştiğini düşünmez.

²³ Bkz. Robinson (2003).

²⁴ Fârâbî'nin İbn Meymûn üzerindeki etkisi hakkında bkz. Berman (1974).

²⁵ Mehdi (2001), s. 15, § 9. Krş. *Kitâbü't-Tenbih ve'l-işrâf* (*Book of Notification and Review*), tercüme Zimmermann 1986: 150). Burada Mes'ûdî diyalogun "fiziksel dünyanın oluşumunu ve içerdiği şeyleri" (*kevnü'l-'alemi'tabî'i ve mâ fîhi*) içerdiğini bildirir. Connelly (2016), Fârâbî'nin diyaloglara ilişkin açıklamasının, *Compendiosa Expositio*'daki Madauralı Apuleius'a

tırma konusu Tanrı'dır, dolayısıyla Fârâbî *Timaios*'u, Platon'un ilâhî olana ilişkin açıklaması şeklinde tasvir eder.²⁶

Delâletü'l-hâirîn'in ikinci kitabı, Platon'un kozmogonisinin, İbn Meymûn'un başka yerlerde "tüm temel ilkelerin temel ilkesi ve bilimlerin direği" (*yesod ha-yesodot ve 'ammud ha-hokhmot*) dediği: Tanrı'nın tek başına "başlangıçta varolan" (*primordial*) olduğu akidesiyle nasıl çeliştiğini ortaya koymaktadır.²⁷ Allah'ın kozmosu yoktan yarattığını ifade eden bu hastalıklı "kök"ün (*asl*) reddi, "radikal inançsızlık" ve "sapkınlık" oluşturmaktadır.²⁸ *Delâletü'l-hâirîn* II, 13'te İbn Meymûn, Hz. Musa, Platon ve Aristoteles'in kozmogonilerini değerlendirir ve maddenin ezeli ve bu nedenle de Tanrı ile beraber var olduğunu ileri süren filozofların düşüncelerini hatalı bulur. O, ikinci olarak sıralanan Platon'un görüşünü şu şekilde anlatmaktadır:

אלתאני הו ראי כל מן סמענאכברה וראינא כלאמה מן אלפלאספה ודלך אנהם
יקולון אן מן אלמחאל אן יוגד אללה שיא מן לא שי ווצף אללה ענדהם
באנה קאדר עלי הדא כוצפה באנה קאדר עלי אלגמע בין אלצדין פי אן ואחד
... ואלמפהום מן כלאמהם אנהם יקולון כמא אנה לא עגו פי חקה לסונה לא
יוגד אלממתנעאת אד ללממתנע טביעהתאבתה לים הי מן פעל פאעל פלדלך
לא ימכן תגירהא כדלך לא עגו פי אדא לם יקדר אן יוגד שיא מן לא שי אד
הדא מן קביל אלממתנעאת כלהא פלדלך יעתקדון איהם מאדה מא מוגודה
קדימה כקדם

אלאלאה לא יוגד דונהא ולא תוגד דונה. .. ואפלטון איצא הדא אעתקאדה אנת
תגד ארסטו יחי ענה פי אלסמאע אנה יעתקד אעני אפלאטון אן אלסמא כאינה

(tah. 124-70 CE) atfedilen Platoncu katalogun temelindeki aynı Orta Platoncu kaynaktan gelmiş olabileceği tahmininde bulunur.

²⁶ Krş. Albinus (MS ikinci yüzyıl), *Introduction to Plato's Dialogues* 5.25: "ilâhî meseleler hakkında bilgi sahibi olmak da gerekli olduğundan, erdem kazanmış birinin [ilahi olanlara] benzer olabilmesi için *Timaios*'u inceleyeceğiz. Doğaya -ve evrenin sözde teolojisine ve yapısına- ilişkin bu araştırmayı okuyarak, ilahi olana doğrudan ve açık bir şekilde bakacağız" (Fowler 2016: 49-50 [bir miktar değiştirilmiştir]).

²⁷ Bkz. *The Book of Knowledge of the Mishneh Torah*: Hyamson (1962), 34a.

²⁸ Bkz. *The Letter on Astrology*: Twersky (1972), 468.

פאסד'ה והכדא תגד מזהבה מצרחא פי כתאבה לטימאוס לכנה לא יעתקד
 אעתקאדנא כמא יטן מן לא יעתבר אלארא ולא ידקק אלנטר ויתכל אן ראנא
 וראיה סוא וליס אלאמר כדלך לאן נחן נעתקד כון אלסמא לא מן שי אלא בעד
 אלעדס

אלמטלק והו יעתקד אנהא מוגד'ה מכינה מן שי²⁹

İkinci görüş, rivayelerini işittiğimiz ve söylemlerini gördüğümüz bütün filozofların görüşüdür. Onlar, Allah'ın bir şeyi yoktan var etmesinin imkânsız olduğunu söylemişlerdir... Allah'ın bunu yapmaya kadir olduğunu iddia etmek, onlara göre, O'nun iki zıttı bir araya getirmeye kadir olduğunu iddia etmek gibidir. Onların söylemlerinden anlaşılacak olan, imkânsız şeyleri meydana getirmemesinin, O'nun kudretinin eksikliği göstermediği gibi, -çünkü imkânsız olanın; bir fail tarafından üretilmeyen ve dolayısıyla değiştirilemeyen katı bir tabiatı vardır - aynı şekilde, O'nun bir şeyi yoktan var edememesi, O'nun kudretinin olmamasından dolayı değildir, zira bu imkânsız şeyler sınıfına aittir. Bu nedenle, tanrının ezeli olması gibi, ezeli olan belirli bir maddenin var olduğuna; ve O'nun ne [madde olmadan] var olduğuna, ne de [maddenin] O olmadan var olduğuna inanırlar...

Bu aynı zamanda Platon'un da inancıdır. Çünkü, *Akroasis* [yani *Fizik*]’te Aristoteles’in, onun, yani Platon’u kastediyorum, göksel olanın (*heaven*) oluş ve bozuluşa tabi olduğuna inandığından bahsettiğini göreceksiniz. Ve aynı şekilde onun öğretisini *Timaios*’a dair yazdığı kitabında da açıkça bulacaksınız. Fakat o (Aristoteles), görüşleri inceleyen ve spekülasyonlarında kesin olmayan birisinin düşündüğü üzere, bizim inandığımıza inanmamaktadır; o [şarih] bizim görüşümüzle [Platon’un] görüşünün aynı olduğunu zanneder. Fakat böyle değildir. Bize gelince, biz göğün mutlak yokluk (*absolute non-existence*) halinden sonra yoktan var edildiğine inanırken, o göklerin oluşa geldiğine (*has come into existence*) ve başka bir şeyden meydana getirildiğine inanır.³⁰

İbn Meymûn’a göre, Platon’un *Timaios*’taki kozmogonisi, dünyanın önceden var olan, ezeli maddeden meydana geldiğini iddia ederek Tanrı’nın tekliğini inkâr ettiği gerekçesiyle Yahudi inancı-

²⁹ *M-J*, s. 197 l. 10-s. 198 l. 8.

³⁰ Pines (1963), 282-4.

na göre kabul edilemezdir.³¹ Dahası, Platon ve “ikinci görüş”ün savunucuları, kozmos-öncesi bir malzemeden yaratılma hakkındaki tezlerinin Tanrı’nın failliğini azaltmadığını iddia edebilir; [fakat] İbn Meymûn, II.13’ün sonunda, bunun Tanrı’nın kadir-i mutlak olduğu düşüncesini ve hatta özgür iradesini baltaladığını belirtmektedir.³² *Timaios*’un yüce tanrısı, her dilediğini yaratamaz; çünkü ezeli madde ona belirli sınırlamalar getirir ve bu nedenle gücünün neyi yapmaya yettiğini belirler.³³

Aristoteles’in ezeli kozmos doktrini de benzer nedenlerle Yahudiliğin ve bilimlerin temeli ile çatışmaktadır. Ancak İbn Meymûn, filozofun argümanlarını hiçbir zaman *burhânî* bir statüye sahip olarak düşünmediğini öne sürerek “sapkınlığını” mazur görür.³⁴ İbn Meymûn’un Aristotelesçiliğe olan bağlılığına rağmen, *Delâletül-hâirîn*’in Aristoteles’e yönelik cömertçe muamelesi, ezeliğin hakiki bir inanç olarak görülmesinin nasıl olasılık dışı olduğuyla ilgili olabilir: Aristoteles’in ilâhî müdahaleye açık kapı bırakmayan görüşü, kutsal metinlerdeki anlatılarla tam bir karşıtlık içindeyken, *Timaios*’taki yaratılış hikâyesi rahatsız edici bir şekilde yakındır.³⁵ Yukarıda alıntılanan pasajda İbn Meymûn, diyalogun, Tanrı’nın evrenin yaratılışında doğrudan olan neden-sel rolünü kabul etmesinin, herhangi birinin Platon’un görüşünü kendisinininkiyle karıştırmasına yol açabileceği konusunda uyarıda bulunur.³⁶ *Delâletül-hâirîn*’in bir başka bölümünde (II,25) İbn

³¹ M-J, 196-9=Pines (1963), 281-5. Seeskin (2005: 56) Platoncu teoriyi “*ex novo* yaratım” olarak adlandırır.

³² Bkz. M-J, s. 199 ll. 7-9=Pines (1963), 285, burada İbn Meymûn, bu görüşü Tanrı’nın yoktan yaratma görevi olduğunu [söyleyen] *Mozaic idea* fıkriyle karşılaştırır.

³³ Bkz. Seeskin (2005), 58. Ayrıca bkz. İbn Meymûn’un astrolojiyi reddetmesinin, onun Tanrı’nın özgür iradesini korumaya yönelik kaygısıyla ilişkili olduğunu savunan Langermann (1992).

³⁴ M-J, s. 203 ll. 19-25=Pines (1963), 292.

³⁵ Bkz. Pines (1963), lxxv.

³⁶ Bkz. İbn Meymûn’un aslında *Timaios*’un kozmogonisini takip ettiğini savunan Davidson (1979), Ivry (1986) ve Samuelson (1991).

Meymûn, *Tora*'nın müphem (*şubeh*) birçok pasajının da, önceden var olan maddeden yaratımı [savunan] Platoncu tezi destekliyor görüldüğünü kabul eder. Ancak hemen Platon'un kozmogonik iddiasının mantıksal olarak kanıtlanmadığına işaret eder.³⁷

Her ne kadar *Delâletü'l-hâirîn*, Galenos'u, *Timaios*'un kozmogonisinin bir savunucusu olarak açıkça belirtmese de, onun Aristoteles'in konumundan saptığını vurgulamaktadır. *Delâletü'l-hâirîn* II,15'te İbn Meymûn, kozmosun doğasına ilişkin daha zayıf çıkarımlara dayanan Aristoteles karşıtlarının teorilerine nispetle, ezeli bir evren teorisini mantıksal olarak daha tercih edilebilir -ya da onun deyimiyle "doğruya daha yakın" (*akrab ile's-sıhha*) olarak tasvir eder.³⁸ Aristoteles'e yönelik bu özür bağlamında İbn Meymûn, Fârâbî'nin, Galenos'un dünyanın ezeliğinin kanıtlanamayacağı şeklindeki iddiasına yönelik "istihza"sını (*istahaffe*) aktarır.³⁹ Her ne kadar Galenos'un, *Kesin Bilgi Üzerine* 4'ün mevcut metnindeki ve *Kendi Görüşlerim Üzerine* (2) gibi eserlerindeki sözleri, onun şüphesinin Platon'un anlatısına da gayet tabii uygulanabileceğine işaret etse de, [İbn Meymûn'un yukarıdaki] bildirimi, Galenos'un evrenin kökenine ilişkin açmazını, yalnızca Aristotelesçi ezeliçilik hakkındaki bir şüphe gibi gösterir.⁴⁰ İbn Meymûn, Fârâbî'nin eleştirisi üzerine yorumda bulunmaz; öyle görünüyor ki bu sessizliğiyle sefeinin yargısına göz yumuyor gibidir. Bu nedenle İbn Meymûn, Aristoteles'in (tahminen) ezeliçilik konusundaki argümanlarının burhânî olmadığını fark ettiği için, onun entelektüel olarak dürüst olduğunu düşünüyor olabilir. Ancak aynı takdiri, Galenos'un bu

³⁷ *Delâletü'l-hâirîn* II,25: M-J, s. 229 l. 29-s. 230 l. 1=Pines (1963), 328-9.

³⁸ M-J, s. 203 ll. 15-16=Pines (1963), 292.

³⁹ M-J, s. 203 l. 29-s. 204 l. 1=Pines (1963).

⁴⁰ İbn Meymûn'un Fârâbîci kaynağı tespit edilemediğinden, onun hangi Galenos risalesi(ler)ini hedeflediği belirsizdir (bkz. Pines 1963: 292n13).

kozmozolojik tartışmada kesin bir pozisyon almaktaki tereddütüne karşı dile getirmemektedir.⁴¹

İbn Meymûn'un yaşamının sonuna doğru tamamlanan *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb*'in yirmi beşinci kitabı, Galenos'a Platoncu bir yaratılış görüşü atfetmekte ve bu konuda Yahudi inancını yanlış temsil ettiği için onu mahkûm etmektedir.⁴² Bu sonraki saldırının ışığında, görünüşe göre İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*'de Fârâbî'yi, Galenos'un kozmozolojik spekülasyonlara girişme yetkinliğini sorgulamak için kullanmaktadır. 62-72. fasıllar yalnızca yaratılış konusunu değil, aynı zamanda hakim organın kimliği hakkındaki tartışmayı da ele almasına karşın, *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb*'in son kitabı, yalnızca İbn Meymûn'un Galenos'un tıpla ilgili fikirleri hakkındaki şüphelerini (*şukûk*) içerdiğini iddia eder.⁴³ Bu bölümün ilerleyen kısımlarında, İbn Meymûn'un felsefi önem taşıyan Galenosçu teorileri "tıbbî" olarak etiketlemesinin muhtemel nedenlerini araştıracağım. Bununla birlikte burada, öyle görünüyor ki selefının, kendisinin meşru uzmanı olduğu disiplinin sınırları dışına çıkmak hususunda ne kadar niteliksiz olduğunu vurgulamak amacıyla yirmi beşinci kitabın ilk yarısında Galenos'un tıp kavramlarını (2-56. fasıllar) eleştirdiğini belirtmekte fayda vardır.⁴⁴

İbn Meymûn'u, Galenos'un yaratılış düşüncesini çürütmeye teşvik eden metin, kirpiklerin ve kaşların neden büyümeyip

⁴¹ İbn Meymûn'un, *Gökyüzü Üzerine* 279b4-12'ye ilişkin okumasına göre, Aristoteles evrenin ezeliği lehindeki argümanının burhânî olmadığını kabul eder.

⁴² *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb*'in tarihlendirilmesi hakkında bkz. Bos (2004), xx.

⁴³ Bakınız Bos (2017), s. 107 [İngilizce], s. 108 l. 3-5 [Arapça]. Bu girişte, İbn Meymûn, projesini, Râzî'nin "tıp sanatıyla hiçbir ilgisi olmayan konular"la (*umûr lâ medhal lihâ fi sînâ'ati't-tıbb aslen*: Bos 2017: s. 105 [İngilizce], s. 106 ll. 7-8 [Arapça]) ilgilenen *Kitâbü'l-Şukûk 'alâ Câlînûs*'undan ayırır. Râzî ve İbn Meymûn'un şüpheleri arasındaki ilişki hakkında bkz. aşağıda 190.

⁴⁴ Langermann (1993), 186.

de sabit bir uzunlukta kaldığına dair Epiküros ve Hz. Musa'nın verebileceği farazî cevapları karşılaştıran *Organların Faydaları Üzerine* 11.14'tür: ilk isim, atomların rastgele etkileşimlerinden kaynaklandığını söylerken, ikincisi ise Tanrı'nın iradesine işaret ediyor olabilirdi.⁴⁵ Hz. Musa, Tanrı'nın bedenini ve kozmosun yaratılmasındaki rolünü kabul ettiği için Epiküros'den daha karlı çıkmış gibi görünse de, Galenos, maddenin Tanrı'nın failiği üzerindeki kısıtlamalarını göz ardı ettiği için peygamberlik öğretisini nedensel olarak kusurlu bularak reddeder.⁴⁶ Allah, uygun malzemeden elde edilmiş kılırları, onların sert ve küçük olmalarını [sağlayan] ve büyümelerini imkânsız kılan kıkırdağa yerleştirmeyi seçmesi anlamında, kirpiklerin ve kaşların uzunluğunu ve sayısını eşit tutmaktan sorumludur. Yaratılışları için mümkün olan en iyi malzemeyi seçmesinin nedeni olan Tanrı'nın keremine olan vurgusu ile bu pasaj, *Timaios*'un ya da Galenos'un ifade ettiği üzere “bizim kendi düşüncemiz ve Platon'un düşüncesi ve doğanın araştırılmasında doğru yöntemi takip eden diğer Yunanlılar”ın (ἡ θ' ἡμετέρα καὶ ἡ Πλάτωνος καὶ ἡ τῶν ἄλλων τῶν παρ' Ἑλλήσιν ὁρθῶς μεταχειρισμένων τοὺς περὶ φύσεως λόγους) kozmolojik şemasını destekler.⁴⁷ İbn Meymûn'un, Galenos'un Hz. Musa'ya ilişkin eleştirisine verdiği yanıtı derinlemesine incelemeyeceğim; zira o, *Delâletü'l-hâirîn*'in Platon'un kozmogonisini itibarsızlaştırmak için kullandığı argümanların birçoğunu

⁴⁵ Bkz. 25.62–8. Aforizmalar: Bos (2017), 177–93. Pasajın Yunanca metni için bkz. Helmreich (1909), s. 158 l. 2–s. 160 l. 6. İbn Meymûn genel olarak *UP* hakkında olumlu bir izlenime sahip görünmektedir, zira o, kendi teodisesini savunmak için *Delâletü'l-hâirîn* III,32'de (*M–J*, s. 384 l. 5=Pinnes 1963: 525) eserin teleolojik beden anlayışına atıfta bulunur.

⁴⁶ Galenos'un Mozaik'in yaratılış açıklamasına yönelik eleştirisini daha kapsamlı ele alan bir inceleme için bkz. Tieleman (2005).

⁴⁷ Belki de bu pozisyonu epistemolojik olarak daha az güvenli göstermek için “diğer Yunanlıları” niteleyen ilgi cümlesini çıkaran Helmreich (1909), s. 158 l. 20–2. Bkz. aforizma 25.62 (Bos 2017: s. 179 [İngilizce], s. 180 l. 7 [Arapça]).

kullanmaktadır.⁴⁸ Bununla birlikte, İbn Meymûn'un, sadece ona karşı polemiklerini gerekçelendirmek için değil, aynı zamanda *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb*'in ulaşmayı amaçladığı Galenosçuluğun bir reforma ihtiyacı olduğunu göstermek için de, Galenos'u nasıl bir sapkın olarak tasvir ettiğine bakacağım.

Organların Faydaları Üzerine 11.14'ten yapılan alıntıdan önce, İbn Meymûn okuyucudan "bir kafirin sözlerini aktaran kişinin kendisinin kâfir olmadığını" (*hâkî el-kufr leyse bi-kâfir*) akılda tutmasını ister.⁴⁹ Bu uyarı, devamında gelecek olan materyalin, Yahudi inancına karşı saldırgan olduğuna işaret etmektedir. İbn Meymûn kendisini, yalnızca bir başkasının görüşlerini bildirdiği gerekçesiyle sapkınlık suçlamasından kurtarır. Ancak, [Yahudi dini dışından] olduğu gerçeğini göz önünde bulundurarak Galenos'u da [suçlamadan] muaf tutmayı sürdürür.⁵⁰ O halde metin, sapkını (*heretic*), kendi dini cemaatlerinin yerleşik normlarından sapan biri olarak tanımlamaktadır. Her ne olursa olsun, İbn Meymûn'un yukarıdaki özdeyişlerde (25.59-61) Galenos'a ilişkin betimlemesi, selefinin "sapkın" sıfatını hak ettiğini, zira bir Yahudi'nin de aynı yanlış davranışları yaptığında sapkın yaftasına maruz kaldığını ileri sürer. *Kitâbü's-Sirâc* (*Commentary on the Mishnah*) gibi daha önceki yazılar, sapkınlığı entelektüel aşırılık ile ilişkilendirir ve fasıl 25.59 Galenos'un Hz. Musa'yı reddetmesinin nedeni olarak bu "insan hastalığını" (*el-marazü'l-insânî*) belirlemektedir.⁵¹ Peygamberlerden daha fazlasını bildiklerine

⁴⁸ Şöyle ki, İbn Meymûn önceden var olan maddeden yaratılma hipotezinin, Tanrı'nın özgür iradesini inkâr ettiğine karşı çıkar (Bos 2017: s. 189 [İngilizce], s. 190 ll. 6-9 [Arapça]). Pasajla ilgili olarak bkz. Schacht ve Meyerhof (1937), 60-2.

⁴⁹ Bos (2017), s. 177 [İngilizce], s. 178 l. 1 [Arapça].

⁵⁰ Bos (2017), s. 177 [İngilizce], s. 178 ll. 2-3 [Arapça].

⁵¹ Bkz. Bos (2017), s. 167 [İngilizce], s. 168 ll. 3-8 [Arapça], s. 169 [İngilizce], s. 170 ll. 8-16 [Arapça]. *Kitâbü's-Sirâc*'dan alınan bu pasaj hakkında bkz. sapkınlık ile entelektüel aşırılık arasındaki eşitliğin İbn Meymûn'un külliyyatındaki bir tema olduğunu yazan Stroumsa (2009), 39-51.

inanarak dini yasayı kötöleyen sapkınların aksine, Galenos'un küstahlığı bir disiplin ihlalden kaynaklanır: İbn Meymûn, Galenos'un tıp uzmanlığının fizik ve metafiziği tartışmasına izin verdiğini iddia eder. Galenos'un felsefeye girişmesini entelektüel bir sınır ihlali olarak tanımlarken, İbn Meymûn, Galenosçuluğun felsefi yönlerinin disiplin normlarını ihlal ettiğini ve bu nedenle kaldırılması gerektiğine işaret eder.

İbn Meymûn'un tartışmacı son darbesi, fasıl 25.61'de Galenos'u sahte bir peygamberle karşılaştırmasıdır. O, Galenos'un tıbbın felsefeyle ilişkisine olduğundan daha fazla değer atfetmesinin, onu ilahi bilgi iddiasında bulunmaya ittiğini iddia etmektedir:

ما وقف عند هذا الحد بل من شدة التآذاه بما ظهر من بعض منافع الأعضاء ادعى النبوة وقال إِنَّ و جاءه ملك من عند الله وعلمه كذا وأمره بكذا

Bu sınırdaki [yani, tıbbın nazarı ilimlere benzediğini ifade ederek] durmadı, fakat organların bazı kullanımları hakkında kendisine aşikâr olan şeylerden aldığı aşırı hazdan ötürü, peygamber gibi davrandı [lafzen, peygamberlik iddiasında bulundu, *idda'â el-nübûve*] ve bir meleğin Allah'tan kendisine geldiğini ve ona şöyle şöyle öğrettiğini ve ona şöyle şöyle emrettiğini söyledi.⁵²

Belki de Huneyn ve çevresinin Galenosçu külliyyatın pagan içeriğini uyarlamasının bir sonucu olarak, yukarıdaki pasaj Galenos'un gözlerin anatomisini ihmal ettiği için kınandığı rüyasına dair *Organların Faydaları Üzerine* 10.11'deki ifadelerini, ilahi bir karşılaşma olarak yorumluyor gibidir.⁵³ İbn Meymûn'un sahte peygamberlik suçlaması, çağdaşı olan Yahudi okuyucular arasında son derece yankı uyandırmıştır. Zira Mağrip ve Yemen'deki Yahudi topluluklarında mesihlik iddiasında bulunanlar, onlar yaşamadan hemen önce ve onların yaşamı sırasında ortaya çık-

⁵² Bos (2017), s. 175 [İngilizce], s. 176 ll. 10–11 [Arapça].

⁵³ Galenos'un rüyasını Bölüm 2 (s. 147.)'te inceliyorum.

mıştı.⁵⁴ İbn Meymûn, *Yemen Mektubu*'nda (1172), *Tora*'ın düzenini yıktığı ve inananları yoldan çıkardığı için, bu taklitçilerin öldürülmeyi hak ettiğini beyan etmiştir.⁵⁵

İbn Meymûn, Galenos'un bu cezayı hak edip etmediği hakkında (özellikle de Yahudi olmadığı için) konuşmaz; ancak yine de okuyucuyu, yalanlarla bozulmuş Galenos sistemini reddetmeye zorlar. İbn Meymûn, *Astroloji Üzerine Mektup*'ta (*Letter on Astrology*) inananlara, sapkınlık ve (astroloji gibi) sahte bilimlerle karşılaştıklarında, "ağacı devirip, dallarını kesmelerini" (Dan. 4:11) ve 'onun yerine "iyi ve kötüye dair hikmetin ağacını dikmelerini" (Gen. 2:9)' telkin eder.⁵⁶ Yukarıda tartıştığım üzere, İbn Meymûn, Galenos'un *Tora*'nın (Tanrı'nın her şeye kadir olması) ilkesi ile çelişen *Timaios*'taki yaratılış doktrinini desteklemesini, Galenosçuluğun hastalıklı bir "kökü" (*asl*) olarak düşünmektedir. Bu bölümün ikinci kısmında, İbn Meymûn'un kendi düşüncesinin kökeninde olan Yahudilik ve Aristotelesçilikle daha uyumlu bir tıp sistemi üretmek için Galenosçuluğun Timaiosçu unsurlarını budamaya veya en azından en aza indirmeye çalıştığını göstereceğim. Ancak bunu yapmadan önce, İbn Meymûn'un disiplin sınırlarını daha kısıtlayıcı bir şekilde yeniden çizme girişimleriyle, tıbbın epistemik otorite iddiasını nasıl zayıflattığını ele alacağım. İbn Meymûn'un tıbbın kapsamını daraltarak ve güvenilirliğini sorgulayarak, Galenos'un tıp hakkındaki bilgisine dayanmak suretiyle daha felsefi olarak yüklü fikirlerinin güvenilirliğini güçlendirme çabalarını baltalamayı amaçladığını ileri süreceğim; Bu

⁵⁴ Bu mektupta İbn Meymûn, Yemen Yahudi cemaatine sahte peygamberleriyle nasıl başa çıkılacağı konusunda tavsiyelerde bulunur ve bu kişiden önce gelen dört sahte mesihten bahseder. Bkz. Twersky (1972), 428–62.

⁵⁵ Bkz. *Letter on Astrology* (Twersky 1972: 473) ve Kraemer (1984), 135–40.

⁵⁶ Bkz. *Letter on Astrology*; Twersky (1972), 473. Bkz. İbn Meymûn'un *Delâletü'l-hâirîn*'de kendi reformist projesini karakterize etmek için, putperestliğin köklerini söküp atan İbrahim imajına nasıl başvurduğunu ortaya koyan Berman (1974), 165.

şekilde İbn Meymûn, Galenos'un desteklediği Platoncu teorilerin sağlamlığına da meydan okuyabilmektedir.

Tıbbî İçeride Döndürmek

Kendisinin “Talmud” tanımının da gösterdiği üzere, İbn Meymûn’un disiplinler sınır çalışmasını gerçekleştirmesinin bir yolu da, anahtar bir terime yeni bir anlam yüklemektir.⁵⁷ O, Yahudi inancının alanını felsefi araştırmaları içerecek şekilde genişletmek için “Talmud”u yeniden formüle ederken, bu semantik strateji, tıpla ilgili yazılarına dağılmış olan tıbbî meta-disiplinler tartışmalarında dışlayıcı bir amaca hizmet etmektedir. Burada İbn Meymûn, iki öğrenme alanını birbirinden ayırmak için hem tıpta hem de felsefede ortak olan bir dizi kelimeye daha özel anlamlar vazeder. Bu açıdan model olabilecek şey, İbn Meymûn’un *Şerhü fusûl Abûqrât*’ta tıbbın ilk kısmına -hekimlik mesleğinin konusuna (*mevzû’ sinaâ’atihi*)- dair yaptığı tanımdır: “anatomi bilimi” (*‘ilmü’t-teşrih*) veya insan bedeninin bilgisi.⁵⁸ Tıbbın esas ile anatomi arasındaki bu eşitlik, İbn Meymûn’un doktorların beden konusunda içe doğru (*inwards*) odaklanmalarını istediğini gösterse de, aslında bu, bilimin bileşenlerine dair, disiplinler sapsmaları önlemeye yönelik bir hamle yapan tanımdır. Bedenin kısımlarının kullanımlarına, mizaçlarına ve konumlarına ilişkin bir kavrayışın yanı sıra anatomi, onların göreceli olarak yumuşaklık, sertlik, kalınlık ve incelik olarak nitelendirilen “cevherlerinin durumunu” (*hâlü cevherihi*) kapsar.⁵⁹ İbn Meymûn, genellikle bir şeyin (Yunanca *ousia*-οὐσία’ya benzer olarak) tözünü veya temel veçhesini ifade eden ve felsefi olarak yüklü olan *cevher* kelimesine, tam olarak yüzeysel bir anlam verir.⁶⁰ Galenos *Hipokrat’a*

⁵⁷ Bkz. yukarıda 281.

⁵⁸ Schliwski (2004), s. 8 § 3.

⁵⁹ Schliwski (2004), s. 8 § 3.

⁶⁰ Schwarz (1992: 162–4) İbn Meymûn’un *Delâletü’l-hâirîn*’deki *mütekel-limûn*’un görüşlerine dair tasvirinde, cevheri “atomu” belirtmek için kullandığını kaydeder.

Göre Elementler'de (*Hipp.Elem.*), doğal dünyanın yapı taşları olarak ele almasını gerekçelendirmek için, giderek benzer yapılı (*homoeomericus*) kısımlarına (örneğin kemik ve kırıkdağ), mizaçlara ve daha sonra dört elemente ayırdığı organların bileşenlerine atıfta bulunur.⁶¹ Cevheri bu şekilde yeniden tanımlamak yoluyla İbn Meymûn, doktorlar için bu organlarla ilgili en temel bilgilerin onların görünüşleriyle ilgili olduğunu öne sürerek, doktorların bu organları fiziğe bir basamak olarak kullanmasını engellemektedir.

Doktorlara dört element konusunu fizikçilere bırakmalarını tavsiye eden İbn Sina'nın *el-Kânûn*'u ile karşılaştırıldığında, İbn Meymûn'un yukarıdaki sınır çalışması örneği daha inceliklidir.⁶² Bununla birlikte, her iki yazar da ruha ve onun tıpla ilişkine ilişkin tartışmalarında, doktorun bilgisini filozofun bilgisinden ayırmak için özel ifadeler kullanır. Bu iki [isim de] ruhu felsefenin yargı yetkisi altına yerleştirir ve tıp okuyucusunu, sırasıyla çeşitli organlarda bulunan bir dizi yeti veya doğa olarak bedende sorumlu olan güce yönlendirir.⁶³ "Doğa"nın çok anlamlı bir kelime olduğunu kabul eden İbn Meymûn, 1198'de Eyyûbî Sultanı Malik el-Efzal (Selahaddin'in oğlu) adına kaleme aldığı *Fî tedbiri's-sıhha*'da, bu gücü beden alanıyla sınırlayan tıbbî bir kullanım hakkında şunları söyler:

وأكثر الأطباء يغلطون جدا في ذلك، ويظن أنه يعاضد القوة في ذلك وهو يهدأ أو يعيقها أو يشوش طريقها. ولذلك يقول أرسطوطاليس في كتاب الحس والمحسوس إن أكثر من يموت إنما يموت من الطب لجهل أكثر الأطباء بالطبيعة. والأطباء يعنون بقولهم طبيعة في هذا الغرض القوة المدبرة لبدن الحيوان⁶⁴

⁶¹ Bkz. De Lacy (1996), 126–8.

⁶² Bkz. yukarıda s. 239-242

⁶³ Yukarıda belirttiğim üzere (s. 250.) Galenos, okuyucularının disipliner (tıbbî veya felsefî) geçmişlerini ve mezhepsel bağlılıklarını (Platoncu veya Stoacı) dikkate alarak ruhla ilgili tartışmalarındaki terimleri değiştirdiğini ileri sürmektedir.

⁶⁴ *Fî tedbiri's-sıhha* 2: Kroner (1923), s. 296 ll. 2–6.

Çoğu doktor, kuvveye yardım ettiklerini varsayarak bunda büyük ölçüde yanılmaktadırlar. Ancak onu yok ediyor, engelliyor veya yollarını karıştırıyorlar. Buna göre Aristoteles, *Duyum ve Duyulurlar Üzerine* adlı kitabında, çoğu doktorun doğa hakkındaki cehaleti nedeniyle ölenlerin çoğunluğunun yalnızca tedaviden öldüğünü söylüyor. Bu bağlamda doktorlar “doğa” ile canlıların bedenlerini yöneten gücü kastetmektedirler.⁶⁵

Bu pasaj, tıptaki “doğa” kavramının “felsefi bilimler”dekinden farklı olduğunu ima ederken, bunların ne anlamda farklı olduklarını tam olarak ifade etmez. İbn Sînâ’nın, Galenosçu örneği izleyerek *el-Kânûn*’da “kuvveler” ile yaptığı gibi, İbn Meymûn’un da tartışmasını tıbbî bir bağlama uyarlamak için “ruh” [kavramının yerine] terminolojik olarak “doğa”yı kullanıp kullanmadığı açık değildir. Alternatif olarak, tıbbî anlamda “doğa”, Galenos’un daha sonra *Kendi Görüşlerim Üzerine* 3.6.’da ruhla özdeşleştirdiği, *Doğal Yetiler Üzerine* 1.1’deki *füsis-φύσις* kavramına benzer olarak, yaşamın en temel faaliyetlerinden (yani, büyüme ve beslenmeden) sorumlu olan ve doğuştan gelen bir gücü belirtiyor olabilir.⁶⁶ Bu terimin belirsizliğine rağmen İbn Meymûn, doktorların ilgilenmeleri gereken en yüksek gücün, bedenden ayrılmaz değilse bile yakından bağlantılı bir şey olduğunu ortaya koyarak doktorların araştırma sahasını daraltmaktadır. Yukarıdaki pasajın, doktorlara, -Galenos, Huneyn ve Râzî’nin, kendi tıp okuyucularını gerçekleştirmeleri için teşvik ettiği gibi- fizik eğitimi gerektiren dünyanın genelini değil, yalnızca bedenin doğasını inceleme izni vermesi açısından, sınırlayıcı olduğu da düşünülebilir. İbn Meymûn’un çoğu doktorun bu daha sınırlı doğa anlayışı hakkında dahi bilgisiz (*cehl*) olmalarına yönelik küçümseyici yorumu,

⁶⁵ Bar-Sela, Hoff ve Faris (1964), 21 [değiştirildi]. Krş. fasıl 6.94; Bos (2007), s. 20 1. 15–16: “Doğa teriminin birçok anlamı olan bir eşanlamlı (*ismü müşterek*) [bir kelime] olduğunu bilmelisiniz. Bütün bu anlamlardan biri de canlıların bedenini yöneten güçtür (*el-kuvve el-mudebbire li-bedeni’l-hayevân*), zira doktorlar bu kuvveye “doğa” da demektedir.”

⁶⁶ Bkz. *LG*, s. 70 ll. 1-9.

onlara tahsis edilen alan üzerindeki hâkimiyet mücadelelerini vurgulayarak, tam da onların araştırmalarına dayattığı kısıtlamaları meşrulaştırmaya hizmet eder.

Galenos'un *Tıp Sanatı (Ars.Med.)* 23.8'ine uygun olarak, [İbn Meymûn'un] *Fî tedbîri's-sıhha* kitabı ve daha önceki bir risalesi olan *Makâle fî'l-Rebv*, duyguların (lafzen "ruhun hareketlerinin", *harekâtü'l-nefs*) bedenini sağlığını etkilediğini kabul eder.⁶⁷ Buna rağmen, bu ruhsal hareketlerin sorumlusu olarak, doktor yerine pratik filozofu, teorik filozofu (lafzen "teorik mülâhazalar" konusunda eğitilmiş olan, *el-i'tibârâtü'l-ilmîyye*) ve "şeriatın terbiyesi ve öğütleri" (*el-âdâb ve'l-mevâ'izü's-şer'îyye*) konusunda uzman olan kişiyi görevlendirmişlerdir.⁶⁸ Ruhun bakımının felsefenin uzmanlarına ve Yahudi Kutsal Metni'ne ya da daha genel olarak dine bu şekilde tahsis edilmesi, tıbbın kesinlikle cismânî olanla uğraştığı ve doktorların tedavi alanını ve dolayısıyla uygunluğunu kısıtladığı noktasını güçlendirir. İbn Meymûn, bir hastanın iyileşmesinin genellikle uygulayıcının müdahalesinden ziyade, doğasının gücüyle ilgili olduğunu iddia ederek doktorların failliğini en aza indirme konusunda daha da ileri gider.⁶⁹ Örneğin, *Makâle fî'l-Rebv*'in on üçüncü bölümü, doktorları doğanın yardımcıları konumuna havale eder ve iyi pratisyenleri bile gereksiz olarak görür: "mükemmel olduğunda ve doğayı nasıl destekleyeceğini bildiğinde ve onu şaşırtmadığı ve yönlendirmediği zaman bile, bir kişi bir doktor olmadan ona ihtiyaç duyduğundan fazlasını yapabilir."⁷⁰ İbn Meymûn, tıbbın sağlık üzerindeki tekeli reddetmekle ve onu etkileme kapasitesini sorgulamakla, disiplinin prestijinin temelini zayıflatır.

⁶⁷ *Fî tedbîri's-sıhha* ve *Makâle fî'l-Rebv* arasındaki kronolojik ilişki için bkz. Bos (2002), xxxiii.

⁶⁸ Bkz. Boudon-Millot (2002a), s. 347 1. 1. Krş. *Fî tedbîri's-sıhha* 3 (Kroner 1924: s. 67 ll. 18–21=Bar-Sela, Hoff ve Faris 1964: 25) ve *Makâle fî'l-Rebv* 8.3 (Bos 2002: s. 38 ll. 10-13).

⁶⁹ *Makâle fî'l-Rebv* 13.6: Bos (2002), s. 84 ll. 4–5.

⁷⁰ *Makâle fî'l-Rebv* 13.6; Bos (2002), p. 85 ll. 3–4.

İbn Meymûn, Fârâbî'nin bir hastanın akıbetinin, doktorun becerisinden daha çok doğasına bağlı olduğuna dair gözlemine güvenir.⁷¹ Fârâbî'nin tıbbın koşullara bağlı oluşuna (*contingency*) yaptığı vurgu, aynı zamanda, *Şerhü fusûl Abuqrât* gibi metinlerde, İbn Meymûn'un disiplinin epistemik otoritesine saldırısının altında da yatmaktadır. Fârâbî için tıp bir "bilim" (*'ilm*) değil, bir "pratik sanat" (*sinâ 'atü fâi'le*) idi, zira örneğin, bir hastanın yaşı, bulunduğu yer ve hava durumu- gibi göz önünde bulundurulması gereken birçok ayrıntı, doktorların uygulamaları için evrensel ilkeler veya esaslar türetmesini zor (hatta imkânsız) hâle getirmektedir.⁷² Hipokrat şerhinin girişinde İbn Meymûn, tıbbın tikellerinin sadece sayısız değil, aynı zamanda değişken olduğunu da ekler (örneğin, insanların yaşı ve hava değişir). Bu nedenle bir pratisyen, yalnızca bir hastanın semptomlarının durumu ve iyileşme şansı hakkında açığa vurduklarını yorumlamak için bir "kabiliyet" (*meleke*) geliştirebilir.⁷³ Şerhin ima ettiği üzere, tıpta kesinliğin olmayışı, onu bir *burhânî* bilgi kaynağı olmaktan çıkarır.⁷⁴ İbn Meymûn, tıbbın epistemolojik statüsünü düşürerek,

⁷¹ *Makâle fî'l-Reb'v* 13.6; Bos (2002), s. 84 1. 1. Ayrıca, Râzî'nin *eş-Şukûk*'undan (Bos 2002: s. 84 ll. 16–19) doktorlara, müdahale edip etmemeye karar vermeden önce, hastanın doğasının gücünü değerlendirmelerini tavsiye eden bir özdeyişten alıntı yapar.

⁷² Bkz. Zimmermann (1976), 402–3, Fârâbî'nin, Aristoteles'in tıbbi retorikle *Retorik* 1355b8–31'deki karşılaştırmasıyla olan ilişkisini gösterir. Fârâbî ve İbn Meymûn'un tıp anlayışları arasındaki paralellikler için bkz. Stroumsa (1993, 2009: 134).

⁷³ Bkz. Schliwski (2004), s. 10 § 10, s. 11 § 14. Galenos, tıbbın belirli "rastlantısal" (*stochastic*) veya öngörülemeyen unsurlara sahip olduğunu kabul eder. Ancak onun kendi başına rastlantısal olmadığını ileri sürer; ilgili Galenosçu referanslar için bkz. Hankinson (1998a), 238; Galenos'un tıpta tahminin (*conjecture*) rolü anlayışı için bkz. Boudon-Millot (2003), 288–96.

⁷⁴ Bkz. *Fî tedbîrî's-sıhha* 2: "Yine de tıp doktrinlerinde mutlak olan bir ilke yoktur, ancak izin verilen herhangi bir şey için zorunlu ön koşullar (*reservations*) vardır" (Kroner 1923: s. 298 ll. 19–20=Bar-Sela, Hoff ve Faris 1964: 22).

Galenos'un Platon'un beyin-merkezciliği gibi tartışmalı teorileri "kanıtladığı" iddiasını çürütebilir. Galenos argümanlarını, kendi değişkenlikleri ve tikellerin çokluğu nedeniyle, genel bir hakikate götüremeyen insan ve hayvan bedenlerine dair gözlemleri üzerine inşa etmiştir.

Tibbin tahmine dayanması, kendisi veya başka herhangi bir alan için evrensel olarak doğru olan ilkeleri keşfedemeyeceği anlamına gelse de, Fârâbî'yi takip eden İbn Meymûn, her *sınââ* ("sanat") gibi, yine de kurallardan oluştuğunu kabul eder.⁷⁵ Yukarıda tartışılan tıbbi eserlerin hepsi, doktorun uzmanlık alanlarına sınır çeken açıklamalar içermektedir. Ancak öyle görünüyor ki *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb* tıp "sanatını" neyin oluşturduğuna daha kapsamlı bir yaklaşım getirmektedir: metin temelde kural koyucu işlevi görmektedir. Bölümlerinden biri, tıbbın "genel kanunları" (*kavânînu 'âmmiyye*) ve "ilkeleri" (veya "esasları", *usûl*) hakkında ayrıntılı bilgi verir [ancak bunlar], disiplinin koşullara bağlı oluşu nedeniyle daha dar bir anlamda anlaşılmalıdır.⁷⁶ Dahası, derlemenin başlığı bilinçli olarak tıbbın sınırlarını belirlemeyi ve böylece sınırlarını çizmeyi amaçlayan *Şerhü fusûl Abuqrâr*'ı hatırlatır.⁷⁷ Yunanca risale, tıbbı sabit ve ezberlenebilir ifadelerle özetler; yazarının disipline yabancı bulduğu şeyleri göz ardı eder ve bu özetleyici süreç aracılığıyla doktorların neleri bilmeleri ve bilmemeleri gerektiğini belirler. Hipokratçı yazar, nasıl tıp bilgisi alanını temel bileşenlerini seçerek şekillendirdiyse, İbn Meymûn'un da kendi aforizmalarını (*fâsıl*) üreterek onu yeniden yapılandırmayı amaçladığını ileri sürüyorum.

İbn Meymûn'un kendi aforizma projesi aracılığıyla, kendisini Hipokrat'a bağlama girişimine rağmen, içinde konumlandığı

⁷⁵ Bkz. Stroumsa (2009), 134.

⁷⁶ Bkz. Bos (2004), 34–60.

⁷⁷ Bkz. Hipokrat *Özdeyişlerinin* amacını, "aforizma"nın: *apo-âpô* ("kapalı") ve *horizein-ôpîzeiv* ("sınır koymak") şeklindeki etimolojisi ışığında açıklayan Grant (6, (2016).

seçkin tıp kültürüne Galenos hükmetmekteydi. Örneğin, onun Hipokrat'ı, çoğu İslam düşünce dünyasına mensup yazarda olduğu üzere, Galenos dolayısıyla [ona ulaşmıştı].⁷⁸ Önceki bölüm, Galenos'un Platon'un kozmogonisini ve *Timaios*'tan edindiği diğer teorileri desteklemesi nedeniyle, İbn Meymûn'un Galenos tıbbını kusurlu bir sistem olarak gördüğünü ileri sürmüştür. İbn Meymûn, Galenos'u zamanının tıbbından silemese de, onun *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb*'da *Timaios*'u Galenosçuluktan çekip çıkarmak için nasıl çabaladığını aşağıda inceleyeceğim. Analizim, onun, bu amaca ulaşmak için terimlerin ve kavramların yeniden tanımlanması gibi, kendi sınır çalışmasında yer alan aynı taktiklerin bazılarını kendi farklı külliyatında uyguladığını gösterecektir. *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb*'ın başında İbn Meymûn, Hipokrat'inkine benzer şekilde, aforizmalarının tüm tıbbı değil, yalnızca "her zaman akılda tutulması gereken, ihmal edilmiş veya bir kimsenin çoğu durumda ihtiyaç duyacağı şeyler konusunda faydalı olan" konuları kapsadığını kabul eder.⁷⁹ Bu metin, bu nedenle, tam da tıbbın temelleri ile ilgilidir. İbn Meymûn'un, Galenosçuluğun *Timaios*çu köklerini ortadan kaldırarak, sistemin onun felsefi ve dini inançlarına yönelik oluşturduğu tehdidi, bu sistemi "yeniden tıbbileştirmek" yoluyla etkisiz hâle getirdiğini iddia edeceğim.

***Timaios*'u Kökünden Sökmek**

Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb'ın yirmi beş kitabını oluşturan yaklaşık 1.500 faslın çoğu, Galenos'tan ya da Galenos'a atfedilen risalelerden gelmektedir.⁸⁰ Öyle görünüyor ki İbn Meymûn'un, günümüzde kayıp olan ya da Yunanca fragmanlar şeklinde bulunan eserler de dâhil olmak üzere, Galenos külliyatının büyük bir

⁷⁸ Bkz. msl., s. 199d72. yukarıda.

⁷⁹ Bos (2004), s. 2 ll. 7-9.

⁸⁰ Bos (2004), xxiv.

kısmına erişimi vardı.⁸¹ *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb*'da 1. Bölüm'de ele aldığım Timaiosçu yazılar grubuna çok az sayıda referans vardır: İbn Meymûn *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'den sekiz kez, *Platon'un Timaios'u Üzerine*'den altı kez, hem *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır* hem *Kendi Görüşlerim Üzerine*'den bir kez alıntı yapar, Galenos'un *Timaios Şerhi*'nden ise hiç alıntı yapmaz.⁸² İbn Meymûn, *Platon'un Timaios'u Üzerine*'nin (*Tefsîrü Câlînûs li-Kitâb Tîmâvus*; şerhuhu li-Tîmâvus) başlığını tekrarlaması haricinde, *Timaios'u* ismen zikretmez; bunun yerine aşağıda gösterileceği üzere diyalogun doktrinlerini tartışırken Platon'a atıfta bulunur. Arapça'daki Galenos ile kapsamlı aşinalığı göz önüne alındığında, İbn Meymûn'un yukarıda bahsedilen Galenos metinlerinden [az denecek sayıda] alıntı yapması, onun elinin altındaki kaynaklarla çok ilgili değildir, [bunun] daha ziyade Galenos'un eserlerinin Timaiosçu yönlerini bastırmak için bir tartışma stratejisini temsil ediyor olması muhtemel görünmektedir. En azından *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'ye ve *Kendi Görüşlerim Üzerine*'ye (ve *Meniye Dair'e*) yönelik düşmanlığını, onları hem fizik ve metafizikle ilgilenmeleri hem de "Aristoteles'e karşı reddiyeler" (*er-rudûd 'alâ Aristû*) içermeleri

⁸¹ Örneğin, mevcut Yunanca metninin, Rönesans'ta üretilmiş bir taklit olduğu düşünülen (Manetti ve Roselli 1994: 1540), Galenos'un *Hipokrat'm Mizâç [Teorisi] Üzerine* (msl., aforizma 24.20: Bos 2017: s. 82 ll. 1-2) adlı eserinden (msl. 24.19. 1994: 1540) ve Orta Çağ'dan kalma bir Arapça çeviride ve iki Latince şerhle günümüze ulaşan (bkz. Nutton ve Bos 2011) *On Problematical Movements*'tan (msl. aforizma 24.20: Bos 2017: s. 82 ll. 3-5), orijinal materyalleri alıntılar. *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb*' in yayımlanmasından önce, İbn Meymûn, *el-Muhtasarât* başlığı altında, çeşitli Galenosçu eserlerin birebir alıntılarından oluşan bir koleksiyon oluşturmuştur (bkz. Bos 2004, s. 2 ll. 15-16). Baneth (1960-1), İbn Meymûn'un kütüphanesinde en az otuz yedi Galenosçu cilt bulunduğunu hesaplar.

⁸² *PHP*'ye yapılan atıflar için bkz. 1.10-12. fasıllar (Bos 2004: s. 9 l. 8-s. 10 l. 3), 24.55-7, 25.59 ve 25.71 (Bos 2017: s. 100 ll. 6-16, s. 102 ll. 1-6, s. 172 l. 2 ve s. 196 ll. 5-13); *Plat.Tim.*'e yapılan atıflar için bkz. yukarıdaki 174n17; *QAM*'a yapılan atıf için, bkz. fasıl 6.16 (Bos 2007: s. 4 ll. 16-17); *Prop.Plac.*'a yapılan atıf için bkz. 25.59 (Bos 2017: s. 172 l. 2).

nedeniyle hedef aldığı fasıl 25.59'da açıkça ortaya koymaktadır.⁸³ Dolayısıyla İbn Meymûn'un, Galenos'un *Timaios*'a dair ürünlerini neredeyse yok saymasının arkasında, onun tıbbî felsefeden arındırmak (*de-philosophizing*) ve Aristoteles'in otoritesini korumak şeklindeki iki gayesi bulunmaktadır.

İbn Meymûn ayrıca, bu Galenosçu eserlerin felsefî içeriklerini önemsizleştiriyor gibidir. Zira onlardan aldığı pasajlar, [onlara yönelik ilgisinin] esasen sözlüksel açıdan ya da bir antika ilgisi-ne benzer bir ilgiyle olduğu izlenimini vermektedir. Örneğin, *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'dan yapılan tek alıntı, *Kitâbü'l-Fusûl fî't-tıbb*'ın Yunanca'da "korku" (*tefazzu*) anlamına geldiğini düşündüğü "melankoli" terimine ilişkin bir açıklamadır; dahası, *Platon'un Timaios'u Üzerine*'den yapılan altı alıntıdan üçü, birkaçının Galenos hayatıyken de da kullanılmayan tıbbî tanımları ele alır.⁸⁴ İbn Meymûn, derlemesinde, Galenos'un kendisine göre *Timaios*'tan edindiği tartışmasız en önemli teori olan Platon'un beyin-merkezci tezine yönelik savunusuna değinir. İbn Meymûn'un, Galenos'un teoriyi yorumlamasıyla ilgili bu aforizmaları ifade etme şekli, ya materyallerinin güvenilirliğini azaltmak ya da onların disipliner erişimlerini kısıtlamak için tasarlanmış görünüyor.

Örneğin, konusu tıbbî gariplikler (*nevâdir*) ve nadir durumlar (*umûru şâdde galîle*) olan yirmi dördüncü kitabın sonunda İbn Meymûn, Galenos'un *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* 1.6'da bir hayvanın kalbinin diri-teşrihine ve bir hastanın kafatası

⁸³ Bos (2017), s. 172 11. 1-3.

⁸⁴ Bkz. fasıl 6.16, 23.6, 61 ve 109. Galenos, *QAM*'da melankoliyi ele almakta (bkz. yukarıda s. 53, 136), ancak orada terimin etimolojisi hakkında yorum yapmamaktadır (bkz. Bos 2007: 100n29). Metnin Arapça mütercimi Hubeyş ya da belki de (Hubeyş'in nüshasını Yunancası doğrultusunda revize eden) Ebû Ca'fer, açıklama eklemiş olabilir. Risale'nin Arapça çevirisi için bkz. Huneyn, *Risâle* § 134: Bergsträsser (1925), s. 50 l. 12-8=Lamoreaux (2016), s. 125 l. 8-5.

kırığını tedavisine yönelik tasvirini özetlemektedir.⁸⁵ Galenosçu pasaj, hayvanın diri-teşrihi sırasında kalbinin ezilmesi durumunda duyuusal yeteneklerinde fark edilebilir herhangi bir bozulma olmamasını, Galenos hastasının kırık kafatasından parçalar çıkarırken meningofilaks (“beyin ve omurilik zarı koruyucusu”) aletiyle⁸⁶ beynine bastırıldığında, hastanın tamamen duyu kaybı yaşamasıyla karşılaştırır.⁸⁷ Her ne kadar Galenos bu deneyi ve klinik vakayı Platon’un beyin-merkezci pozisyonunun burhânî bir kanıtı olarak sunsa da, İbn Meymûn bu anlatıyı, fantastik anlatılarla gruplandırarak onun doğruluk iddiasını zayıflatmaktadır. Görünüşe göre yirmi dördüncü kitabın ilk aforizması, devamında gelecek tüm bilgilerin de şüpheli olduğuna işaret ediyor gibidir. Çünkü [söz konusu kısım], Sicilya’daki bir güneş tutulmasının, birçok kadının ağızlarından adet görmelerine ya da iki başlı bebek doğurmalarına nasıl neden olduğunu dile getiren [muhtemelen] Sahte (?) - Galenos eseri *Hipokrat’ın Kadın Hastalıkları [Eseri] Üzerine Şerh*’den bir pasajı yinelemektedir.⁸⁸ Dahası, Galenos’un *Hipokrat ve Platon’un Öğretileri Üzerine* 1.6’daki anatomik gözlemlerini bildirdikten sonra İbn Meymûn, tanrıça Leto’ya tecavüz girişiminin cezası olarak, Hades’te iki akbabanın dev Tityus’un karaciğerini sürekli olarak nasıl yiyip bitirdiğini nakleden Homeros’un Odysseus’una (9.576-8) dâhilî bir referansta bulunan *Hipokrat ve Platon’un Öğretileri Üzerine* 6.8.79-83’ten alıntı yapar.⁸⁹ Galenos bu miti arzu gücünün karaciğerde konumlanmasına dair şiirden getirilen bir kanıt olarak aktarırken, İbn Meymûn bunu *Hipokrat ve Platon’un Öğretileri Üzerine*’nin doğruluğunu daha da fazla sorgulamak için kullanır.⁹⁰

⁸⁵ Bkz. 24.55.

⁸⁶ Cerrâhi işlem sırasında, beyni korumak için kullanılan bir tür alet. (ç.n.)

⁸⁷ Bkz. *PHP* 1.6.6–10; De Lacy (2005), s. 78 l. 33–s. 80 l. 13.

⁸⁸ Fasil 24.1: Bos (2017), s. 74 ll. 6-10.

⁸⁹ Bkz. 24.57. Krş. De Lacy (2005), s. 425 ll. 18–33.

⁹⁰ Şiirden getirilen kanıtlarla iddiada bulunmak, Galenos’un metodolojik hiyerarşisinde sondan ikinci sırada yer alsa da (bunun için bkz. De Lacy 1966:

1. Bölüm'de açıkladığım üzere Galenos, psikolojik bilgi üzerindeki tekellerine karşı çıkmak için filozoflarla girdiği polemiklerde, Platon'un *Timaios* ve *Devlet*'inin üçlü ruh anlayışına başvurur. Platoncu düşünceye yönelik savunusu, ona tıbbın ruh hakkında güvenilir bilgi üretme kapasitesini örneklendirme fırsatı verir.⁹¹ Belki de, Galenos'un tıbbı genişletmesi için bu teorinin hizmet ettiği sınır çalışmasına cevaben İbn Meymûn, onun psikolojik önemini ortadan kaldırmak için fasıl 694'te onu yeniden tanımlar. O şöyle yazmaktadır:

قد علمت قول الأطباء: قوى نفسانية وقوى حيوانية وقوى طبيعية. ولنسم الآن في هذا الإصطلاح جميع أفعال بدن الإنسان الأفعال البدنية. فاقول إن أشرف الأفعال البدنية التنفس وبعده النبض وبعده الإحساس وأشرف الحواس البصر ثم السمع وبعده الإحساس شهوة الطعام والشراب وبعده ذلك الكلام وبعده ذلك التمييز أعني به التخيّل والفكر وبعده ذلك حركة سائر الأعضاء على معتادها وهذه الرتبة في الشرف إنما هي بحسب ضرورة الحياة أو صلاحية استمرارها

Doktorların ruhsal yetiler, hayvanî yetiler ve doğal yetiler hakkında konuştukları iyi bilinmektedir. Şimdi, bu uzlaşma göre, insan bedeninin tüm faaliyetlerine “bedensel faaliyetler” diyelim. Bedensel faaliyetlerin en önde geleninin solunum, ardından nabız ve ondan sonra da duyum olduğunu söylüyorum. En seçkin duyu görmedir, bunu işitme izler. Duyumdan sonra yeme ve içme arzusu, sonra konuşma ve ardından muhakeme, yani hayal gücü ve düşünce gelir. Ardından beden diğer bölümlerinin, onların alışkanlıklarına göre hareketi gelir. Üstünlükteki bu derecelendirme, yalnızca yaşam gereklilikleri veya yaşamın uygun şekilde devam etmesi ile ilgilidir.⁹²

İlk cümlede sıralanan yetiler (*faculties*), ruhun Platoncu akleden, öfkelenen ve arzu eden kısımlarına tekabül ederken, pasaj filozofun adını atlamakta ve bunun yerine, muhtemelen felsefi çağrışımlarını ortadan kaldırmak için üçlü şemayı genel olarak

263-4), Rosen (2013), onun Galenos'un “bilim retoriği”nde hâlâ nasıl önemli bir rol oynadığını göstermektedir.

⁹¹ Bkz. yukarıda s. 86-93.

⁹² Bos (2007), s. 20 l. 9–14 [Arapça], ll. 14–23 [İngilizce tercümesinde biraz değiştirilmiştir].

“doktorlara” atfetmektedir. İbn Meymûn’un bu güçleri “bedensel faaliyetler” (*ef‘âlü bedenîyye*) olarak sınıflandırması da onların ruhla olan ilgisini en aza indiriyor görünmektedir.

Bu aforizma, Platon ve Galenos’un üç yeti (*faculties*) ya da ruhun kısımları arasında kurduğu ve onların fiillerini yaşamın sürdürülmesi için ne kadar önemli olduklarına göre sıralayan hiyerarşiyi yeniden ele almaktadır. Platoncu-Galenosçu üç parçalı ruh modelinde, konuşma ve (akleden ruha ait olan) aklî düşünce “en seçkin” (*eşraf*) faaliyetler iken, İbn Meymûn bunların rütbesini indirir ve solunumu ilk sıraya koyar. Şehvânî ruhun bir dürtüsü olan beslenme arzusu, bu bilişsel süreçlerden bile önce gelmektedir. İbn Meymûn’un solunumun [konumunu] yükseltmesi, güçlerin/ruhsal kısımlarına ilişkin Platoncu-Galenosçu sıralamanın tam bir tersine çevrilmesini yansıtmayabilir. Zira o burada, Galenos’un, daha sonraki Themistius ve Kustâ b. Lûkâ (ö. 300/912–13) gibi yazarların iddia ettiği üzere, bu faaliyetin yaşamsal güç yerine ruhsal bir fiille özdeşleştirilmesini reddedip reddetmediğini belirtmez.⁹³ Bununla birlikte, İbn Meymûn’un konuşma, muhayyile ve düşüncenin önemini küçümsemesi, *Kitâbü’l-Fusûl fi’t-tıbb*’ın tıpla ilgili okuyucularını bunları araştırmaktan caydırmaya hizmet ediyor olabilir. Bedenin yaşamını korumak için, bu temel işlevleri sürdürmekle yükümlü olan doktorların temel kaygıları ile bedenin yaşamına katkıda bulunan bu işlevleri inceleyen filozoflar arasındaki ayrılığı vurgulayan ve solunum ve nabızın en üstte olduğu yeni bir hiyerarşi yaratır.

Yirmi beşinci bölümde İbn Meymûn’un [ortaya koyduğu] *eş-Şukûk ‘alâ Câlînûs*⁹⁴, *Hipokrat ve Platon’un Öğretileri Üzerine*’de

⁹³ Galenos’un solunumu, ruhsal gücün bir faaliyeti olarak sınıflandırması hakkında bkz. *Us.Puls.* 5.162K. Krş. Themistius, *Letter to Julian* (Swain 2013: 155) ve Kustâ b. Lûkâ’nın, solunumu yaşamsal gücün altına yerleştirdiği *Fi’l-fark beyne’n-nefs ve’r-rûh*: Cheikho 1911: s. 108 l. 21).

⁹⁴ Ebû Bekir er-Râzî’nin bu isimle telif ettiği esere atıfla İbn Meymûn’un da bu bölümde Galenos hakkındaki şüphelerini dile getirdiğini kastetmektedir. (ed. notu)

ana hatlarıyla belirtilen ruh anlayışına -özellikle de duyumun beyinden kaynaklandığı iddiasına- dair, önceki örneklere göre daha açık bir eleştiri yöneltir. Kitabın başında, İbn Meymûn'un kendi eleştirel projesini, Galenos'u tıbbî konulardan ziyade felsefî konularda çürüttüğünü söyleyen Râzî'ninkinden uzaklaştırmaya çalıştığından daha önce bahsetmiştim.⁹⁵ Galenos'un *Timaios*'un (yukarıda tanıtılan) kozmolojisine yönelik okumasına ilişkin kapsamlı saldırı ve yirmi beşinci kitabın ikinci yarısındaki beyin-merkezcilik görüşü, İbn Meymûn'un tam olarak Râzî'yi ihtar ettiği şeyi yaptığını ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'ya benzer şekilde, Galenos'un bu konular hakkındaki tartışmalarını, ele almadan bırakılamayacak kadar otoriter ve tehditkâr bulmuş olabilir. Ayrıca, aşağıda alıntılanan fasıllar, İbn Meymûn'un cedelî stratejisinin birçok açıdan Râzî'nin stratejisini yansıttığını ortaya çıkaracaktır: O, Galenos'un pozisyonlarındaki tutarsızlıkları vurgulamak, onun mantıkî bakımdan yanlış ilerleyişine dikkat çekmek ve görüşlerinin teolojik olarak sıkıntılı tazammunlarını ortaya çıkarmak için farklı metinlerden alıntıları eşleştirir.⁹⁶ İbn Meymûn'un, yirmi beşinci kitabın açılışındaki, sonraki şüphelerin yalnızca tıbbî meselelerle ilgili olduğu yönündeki iddiası da retorik olarak yüklü olabilir. İlk olarak, görünüşe göre bu ifade, sonradan gelen fikirlerin felsefî önemini -her ne kadar bu önem tam olarak İbn Meymûn'u onları gündeme getirmeye iten şey olsa da- göz ardı ederek Galenos'un uzmanlığının kapsamını yalnızca tıpla sınırılıyor gibidir. İkinci olarak, İbn Meymûn yirmi beşinci kitabın Galenosçu tüm içeriğine "tıbbî" etiketini uygularken onların cedelî gücünü zayıflatır, çünkü *Şerhü fusûl Abuqrât*'ın da bildirdiği üzere tıp, epistemolojik olarak kesin gerçekler üretemez.

Yirmi beşinci kitabı bitiren 70-72. fasıllar, Galenos'un *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'deki beyin-merkezci konu-

⁹⁵ Bkz. yukarıda s. 290d43.

⁹⁶ İbn Meymûn'a göre Râzî'nin gündemi, Galenos'un mantıksal kusurlarına işaret etmektir bkz. Bos (2017), s. 106 l. 9.

muna karşı üç yönlü bir saldırıyı içermektedir: bu metinler onun tutarlılığına, akıl yürütmesinin doğruluğuna ve hatta dürüstlüğüne karşı suçlamalarda bulunur. İbn Meymûn, selefinin görüşünü Aristoteles'in görüşüne karşı konumlandırarak başlar. Böyle yaparak o, takip eden tartışmada risk altında olanın, Aristotelesçiliğin belirleyici bir "esasının", kalp-merkezciliğin geçerliliği olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Fasıl 6.94'te olduğu gibi, ruhu zikretmekten kaçınır ve Galenos'un ruhun kısımlarını ya da güçlerini üç organik mahalle dağıtan üç parçalı ruh anlayışını, beyin, kalp ve karaciğerin belli güçlerin, birbirinden ayrı kaynakları (*mebâ-di*) olduğunu [söyleyen] üçlü bir fizyoloji olarak yeniden formüle eder. Buna karşılık, Aristoteles, yalnızca bir temel organ, [yani] bedenın diğer bölümlerine güçlerini veren kalbi belirler.⁹⁷ Bu nedenle, İbn Meymûn'un yeniden ifade edişindeki Galenos, duyumdan yalnızca beynin sorumlu olduğunu savunurken, Aristoteles, kalbin önceki organa duyum gücünü "gönderdiğini" (*yebâzu*) ve böylece daha sonra duyusal görevleri yerine getirdiğini savunur.⁹⁸

Bu özet, Galenos'un ve Aristoteles'in konumları arasında daha belirgin bir fark yaratmak için, Galenos'un duyum anlayışını aşırı bir biçimde basitleştiriyor gibidir. İbn Meymûn'un açıklamasının aksine Galenos'un üçlü şeması, üç ana organı aralarında herhangi bir değiş-tokuş olabileceğini yadsıyarak soyutlamaz. Zira kalbin, beyne -her ne kadar beyin, bu *pneumanın* bir duyum aracı haline geldiği mahal olsa da- yaşamsal *pneuma* sağlayarak duyuma katıldığını öne sürer.⁹⁹ İbn Meymûn'un "Aristoteles"ın görüşüne ilişkin raporuyla, belki de Galenos'un deneyleri doğrultusunda, beynin soğutmadan ziyade duyusal bir role sahip olduğunu kabul eden İbn Sînâ gibi önceki Aristotelesçilerin açıkla-

⁹⁷ Bkz. Bos (2007), s. 194 11. 13-16.

⁹⁸ Bos (2007), s. 194 1. 17-s. 196 1. 1.

⁹⁹ Bkz. yukarıda s. 252-255.

maları arasında yakından bir benzerlik vardır.¹⁰⁰ Beynin duyuma katılımını kabul eden, ancak kalbin fizyolojik (ve ruhsal) hâkimiyetini koruyan bu yorumlar, İbn Meymûn'un Galenos'un Aristotelesçi kalp-merkezcilik eleştirisiyle, beynin işlevi konusundaki bilgisizliğini temele alarak mücadele etmesini sağlar. Öte yandan, İbn Meymûn'un "bu temel organlardan hiçbirinin bireysel güçlerini herhangi bir şekilde başka bir organdan almadığı" Galenosçu beyin-merkezcilikten daha farklı bir şekilde yorumladığı beyin, kalp ve karaciğerin katı bir şekilde bölünmesi, bu karşıt görüşü, kalbin duyuma katkısını açıkça reddettiği için eleştiriye daha açık hâle getirir.¹⁰¹

71 ve 72. aforizmalar, Galenos'un kalbin fizyolojik önemi konusunda kendisinin bindiği dalı kestiğini kanıtlamak için *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* (2.4.43–6) ve *Etkilenen Parçalar Üzerine*'den (*Loc.Aff.*) (5.2) alıntıları yan yana getirir.¹⁰² İbn Meymûn, Galenos'un *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'deki araştırmasıyla ilgili hedefini, -hakim organın tanımlayıcı faaliyetleri olan- duyum, iradeli hareket ve aklî düşünce güçlerinin bedensel mahalli yerine, bedenın yaşam için en vazgeçilmez kısmına dair bir arayış şeklinde [konumlandırarak], iki Galenos metni arasında sahte bir gerilim yaratmak için yanlış bir şekilde yansıtır. *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'den yapılan alıntı, Galenos'un, hayvanların kurban edildiği sırada, kalplerinin (göğüs boşluklarına zarar verilmeden) çıkarılmış olmalarına rağ-

¹⁰⁰ İbn Meymûn'un, İbn Sînâ'nın Aristoteles felsefesine dair özetlerine (Zonta 2005) doğrudan aşinalığı yok gibi görünse de, *el-Kânûn*'u yoğun bir şekilde kullanmıştır (Bos 2015: 171n117). Bu nedenle, İbn Meymûn'un Aristoteles'in kalp-merkezci tezine yönelik okuması, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'unun birinci kitabında ona dair tartışmasından etkilenmiş olabilir. Bu konu hakkında bkz. yukarıda s. 244-256. İbn Sînâ, Aristotelesçi kalp-merkezciliğin bu yorumunun yaratıcısı değildir, bu nedenle İbn Meymûn elbette çok daha eski, muhtemelen Yunan bir kaynaktan yararlanıyor olabilir.

¹⁰¹ Bos (2017), s. 194 1. 14.

¹⁰² Bkz. Bos (2017), s. 196 11. 5-18.

men, hemen ölmediklerini ve kan kaybından ölene kadar etrafta koştuklarına dair gözlemini, kalp-merkezciliğe karşı kişisel bir gözleme dayanan (*autoptic*) bir kanıt olarak gösterir. İbn Meymûn, Galenos'un bu örneği, hayvanların kalpsiz bir şekilde hayatta kalabilme kabiliyetini gösterdiği için kullandığı izlenimini vermektedir. Galenos, *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'de ya da başka bir yerde, kalbin önemsiz olduğuna dair hiçbir zaman böyle radikal bir iddiada bulunmamaktadır. Aslında, hayvan kurban edilmesine [dair gözlemlerinden yola çıkarak ulaştığı] bu fenomene, hayvanların sunaktan kaçmasının, bu organın iradeli hareketten sorumlu olmadığını kanıtladığı için atıfta bulunur.¹⁰³ *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'ye yönelik taraflı okuma, İbn Meymûn'un, Galenos'u, kalbin mizaç bakımından aşırı bir şekilde dengesiz olmasının (*diskrazi*) hızlı bir ölüme neden olduğunu ifade eden *Etkilenen Parçalar Üzerine*'de kendi kendisiyle çelişmekle suçlamasına imkân sağlar.¹⁰⁴ Çatışma noktası, ilk çalışmanın kalbi, bedenin onsuz çalışmaya devam edebileceği kadar önemsiz olarak tasvir etmesi, ikincisinin ise bu organın çıkarılması şöyle dursun, dengesiz olma durumunda dahi yaşamın sona erdiğini iddia etmesidir.

İbn Meymûn, Galenos'un hayvan kurbanlarına ilişkin gözlemlerinin, Aristoteles'in kalp-merkezci tezini çürüttüğü sonucunun aksini iddia etmek için, bir *saçmaya irca* (*reductio ad absurdum*) argümanı kullanır. Galenos'un varsaydığı gibi kalbin önemsiz bir organ olamayacağını, aksi takdirde kurban edilen bu hayvanların, kanamalarının durdurulması durumunda canlı tutulabileceğini düşünmektedir. Aforizma 72, bu imkânsızlığı Galenos'un *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* 2.4.43–6'daki bu varsayılan düşünce çizgisinden elde eder:

¹⁰³ Bkz. De Lacy (2005), s. 126 11. 19–25.

¹⁰⁴ Bkz. 8.303K.

والقول الآخر وهو أَن القلب يعصر أو يشق أو يقتلع ويرمى في موضع آخر
والحيوان حي يصيح ويجزي ويتنفس حتى يقتله كثرة خروج الدم كما ذكر في هذا
القول الآخر. ولعل نقول له أيضا إذ وموته إنما يتبع إجحاف خروج الدم لعلنا لو
مسكنا أطراف تلك العروق التي يخرج منها الدم بأيدينا مدة طويلة لدام الحيوان حيا
وهو لا قلب له. وهذا عجيب.

İkinci ifade [yani aforizma] kalbin sıkıştırılıp, kesilip açılarak veya çıkarılıp başka bir yere atılmasına rağmen, bu ikinci ifadede söylediği üzere, hayvanın aşırı kan kaybından ölene kadar yaşaması, böğürmesi, koşması ve nefes almasıdır. Belki ona şunu da söyleyebiliriz, [hayvanın] ölümü ancak kan kaybının verdiği zarardan kaynaklandığı için, eğer uzun bir süre boyunca kanın aktığı damarların kenarlarını ellerimizle sıkıca tutsaydık, bu hayvan kalbi olmasa da hayatta kalabilirdi. Bu hayret vericidir!¹⁰⁵

İbn Meymûn'un, *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'den cımbızlayarak yaptığı alıntı, kalbin Galenos'un fizyolojisinde oynadığı rolü çarpıtmaktadır. Tek başına okunduğunda, *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* 2.4.43-6'da Galenos, kalbi yalnızca damar bağlantıları nedeniyle hayati bir organ olarak tanımlamakta ve eğer koparsa ölümcül bir kan kaybına neden olduğunu iddia etmektedir. İbn Meymûn, bu pasajın hemen ardından (2.4.49) Galenos'un, nabzın hareketinin kaynağının kalp olduğunu kabul ettiğini belirtmez; ek olarak, metin başka bir yerde (örneğin, 6.8.76'da) bu organın, yalnızca yaşamsal *pneuma* değil, aynı zamanda üretim, sindirim ve büyüme süreçleri için kritik olan ve doğuştan gelen ısının katkısıyla bedeni canlı tutmaya yardımcı olduğunu belirtir.¹⁰⁶ Bu nedenle İbn Meymûn, kalbin işleviyle ilgili bu bilgiyi ortadan kaldırarak, Galenos'un beyin-merkezci konumunun, onu kurban edilen hayvanların hayatta kalmasıyla ilgili yukarıdaki çıkarımı yapmaya zorladığını öne sürebilmektedir.

¹⁰⁵ Bkz. Bos (2017), s. 198 II. 3-7 [Arapça], s. 197 [İngilizce].

¹⁰⁶ Bkz. De Lacy (2005), s. 128 II. 3-4, s. 424 II. 3-4. Galenos'un fizyolojisinde doğuştan gelen ısının önemi hakkında bkz. Durling (1988).

Görünüşe göre İbn Meymûn, Aristoteles'e yönelik savunusunun yalnızca Galenos'un mantığının hatasını ortaya çıkarmayı gerektirdiğini kabul etmez, aynı zamanda Galenos'un gözlemlediği fenomeni, kalp-merkezci bir fizyolojiyi de muhafaza edecek bir yolla açıklamasını da gerektirdiğini kabul etmektedir. Buna cevaben, duyum ve hareketin esası (*el-asl*) kurbanlık hayvanların bedenlerinden çıkarılmış olsa da, bu güçlerin hayvanlar canlılığını yitirene kadar kısa bir süre için aktif kaldığı tahmininde bulunur.¹⁰⁷ Teorisini açıklamak için, bu yaratıkların kalplerini taşıyan bir artezyen kuyusuyla (*'ayn*) ve güçlerini ise, taşma durana kadar sulama kanallarına akan fazla suyla karşılaştıran bir analojiye başvurur. Mısır'ın tarımsal (ve dolayısıyla ekonomik) refahı, Nil ve vahalardan su taşıyan sulama kanalları ve rezervuarlar sistemine bağlıydı. Dolayısıyla bu benzetme, İbn Meymûn'un Mısırlı okuyucularının kurbanlık hayvanların bedenlerinde meydana gelen bu görünmez süreci açık bir şekilde görselleştirmesini mümkün kılabilirdi.¹⁰⁸ İbn Meymûn, yakın zamanda ölmüş kişilerin bazen bir saate kadar sıcak kalan cesetleriyle meşgul olmasıyla elde ettiği deneyiminden, kalbin güçlerinin kalbin kendisi ile birlikte sona ermediği iddiasına ek bir destek bulur. Bu durumlarda, kalp durmadan önce ondan yayılan doğuştan gelen ısı, artık yenilene-meyeceği için en sonunda yok olur.¹⁰⁹

İbn Meymûn'un açıklaması beyin-merkezçiliği yıkmaz, daha ziyade Galenos'un *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'de *Timaios*'tan elde ettiği bu teoriye dair "kanıtlamasının" kesin olmadığını gösterir. Bu duruşu daha doğrudan hedef alarak, kafası kesilmiş hayvanların bedenlerinin bazı kısımlarını hâlâ hareket

¹⁰⁷ Bkz. Bos (2017), s. 198 ll. 8-11.

¹⁰⁸ İbn Meymûn'un ölümünden yaklaşık yarım yüzyıl sonra, Feyyum'da (Orta Mısır) sulama için Nil suyunun yönetimi hakkında bkz. Rapoport ve Shahr (2012). Meslektaşım Brendan Haug'a bu analojiye dair benimle yaptığı yararlı tartışma için teşekkür etmek istiyorum.

¹⁰⁹ Bkz. Bos (2017), s. 198 ll. 12-14.

ettirebildiği durumlara dair kendi gözlemleriyle yanıtlar.¹¹⁰ Bu hayvanların devam eden faaliyeti, Galenos'un mantığına göre (ya da daha doğrusu İbn Meymûn'un onu anlayış şekline göre) beynin hâkim organ olmasını engellemelidir. Bu örnek ayrıca ek bir tartışmacı amaca da hizmet edebilir. Fasil 25.71'de alıntılanan *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'nin (2.4.43-6) pasajından hemen sonra Galenos, beynin birincil rolünü desteklemek için, omurilikleri ilk omurdan kesilmiş olan kurbanlık sığırlarda ani duyum, hareket ve nefes kaybına atıfta bulunmaktadır.¹¹¹ İbn Meymûn bu kanıtı kendi metninde ele almaz, ancak *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb*'in bazı okuyucularından, orijinal Galenosçu kaynaklara başvurmasını bekler.¹¹² Kafası kesilmiş hayvanlarda hareketin görülmesine dair kendi deneyimi, Galenos'un beyin zedelenmeleri ile yukarıdaki fenomene dayalı olarak duyusal ve motor fonksiyonların tamamen bozulması arasında kurduğu nedensel bağlantıyı zora sokmaktadır. İbn Meymûn'un örneği, Galenos'unun daha az kesin görünmesini sağlar.

İbn Meymûn, Galenos'un epistemik otoritesinin, yalnızca bedenin bölümlerine ilişkin bilgisini değil, aynı zamanda bu yapıları görünür hâle getirme becerisini de kapsayan anatomi uzmanlığından geldiğinin farkındadır.¹¹³ İbn Meymûn'un *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'nin Platoncu fizyolojisine karşı polemiği büyük ölçüde onun mantıksal eksikliklerine odaklanmaktadır. Ancak Galenos'un güvenilirliğinin bu temel taşına saldırarak son verir. *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb*'in yirmi beşinci kitabı, Galenos'un göğüs boşluğuna zarar vermeden kurbanlık hayvan-

¹¹⁰ Bkz. Bos (2017), s. 198 ll. 14-15.

¹¹¹ Bkz. PHP 2.4.47: De Lacy (2005), s. 126 ll. 28-31.

¹¹² *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb*'in önsözünde, İbn Meymûn, okuyucuların kendi yorumlarıyla ilgili kuşkuları varsa orijinal kaynak metinleri kontrol edebilmeleri için her faslın sonuna referanslar eklediğini açıklar (bkz. Bos 2004: s. 3 ll. 7- (4).

¹¹³ Fasil 25.59'da (Bos 2017: s. 170 ll. 13-15) İbn Meymûn, Galenos'un insan anatomisini Aristoteles'ten daha açık bir şekilde anladığını kabul eder.

ların kalplerinin çıkarıldığını gördüğü konusunda yalan söylediği suçlamasıyla kapanır. Galenos *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine* 2.4.43-6'da kendisinin bu tür bir diri-teşrihi gerçekleştirdiğini iddia etmesi nedeniyle, İbn Meymûn selefini, kendisinin teknik yeterliliğini de abarttığı için eleştiriyor görünür.¹¹⁴ O şöyle sormaktadır:

وأما كيف يخرج القلب ولا ينتقب أحد تجويفي الصدر فهو أن يشق من المنحر في آخر العنق ويتلف من هناك في إخراج القلب من غلافه ويترك غلاف القلب كما هو متصل بالظهر

والصدر. وهذا في غاية العسر إذا فعلته بعد موت الحيوان وأما في حال حياته كما نكر فهو أمر

في غاية البعد. وإنما هذا فرض فرض لنصر الرأي لا غير. والله أعلم

Ama göğsün iki deliğinden birini delmeden kalbi nasıl çıkarabilirsiniz? Bu, ancak boğaz bölgesini boynun arkasından ayırarak ve kalbi nazikçe zarından çıkararak yapılabilir. Kalbin zarı olduğu gibi bırakılır, sırt ve göğüse bağlanır. [Böyle bir işlem] hayvanın ölümünden sonra yapılmaya çalışılırsa çok zordur. Bununla birlikte, [Galenos]'ın bahsettiği gibi hayvan canlı olduğunda, bu pek olası olmayan bir şeydir. Bu varsayımı yalnızca fikrini desteklemek için yaptı, başka bir şey için değil. Allah her şeyi bilendir!¹¹⁵

Bu pasajdaki talimatların ayrıntı düzeyi, İbn Meymûn'un bu işlemi bizzat ölü bir hayvan üzerinde gerçekleştirmiş olabileceğini göstermektedir.¹¹⁶ Öyle görünüyor ki o, kendisinin kadavradan

¹¹⁴ Bkz. PHP 2.4.43-4: De Lacy (2005), s. 126 11. 18-22.

¹¹⁵ Bos (2017), s. 198 1. 18-s. 200 1. 3 [Arapça], s. 199 [İngilizcesi biraz değiştirilmiştir].

¹¹⁶ Orta Çağ İslam düşünce dünyasında, ne insan ne de hayvan bedenlerinin teşrihine karşı herhangi bir yasak bulunmakla birlikte, bunların fiilen gerçekleştirildiğine dair kanıtlar yetersiz ve çoğu zaman şüphelidir (bkz. Savage-Smith 1995). Ebrahimnejad (2008), İslam düşünce dünyasındaki anatomistlerin epistemolojik bir nedenden dolayı, hayvan teşrihini geniş çapta uygulamadıklarını tahmin etmektedir: onlar bu yaratıkların bedenlerinin temelde insanlarınkinden farklı olduğuna inanıyorlardı ve bu nedenle ikincisinin iç işleyişi hakkında çok az şey ortaya koyabiliyorlardı. Ancak, krş.

kalbi çıkarmakta zorlanması nedeniyle hem kurban etmeyi yönettiren rahiplerin hem de Galenos'un bu manevrayı canlı bir yaratık üzerinde yapamayacağını varsayıyor gibidir. Metin okuyucuyu, Galenos'un, Platon'un beyin-merkezci tezini *Timaios*'ta [olduğundan] daha güçlü göstermek için, mantıkî açıdan zayıf olan savunusunu gerçekleştirebilmek uğruna kanıt ürettiği fikriyle başa bırakır.

Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine (ve diğer yazıları) boyunca Galenos hem yaşayan hem de ölüp gitmiş muhakkiklerini, sisteminin esasını oluşturan beyin-merkezcilik de dâhil Platon'un *Timaios*'undan gelen teorilerin doğruluğunu kabul etmeye zorlamak için "doğrudan kendi uygulamalarından elde ettiği" (*hands-on*) anatomik kanıtlara başvurur.¹¹⁷ Galenos'un bir dizi anatomik gözlem ve ispatının doğruluğunu tartışırken İbn Meymûn, diğerlerinin güvenilirliğine şüphe düşürür. Galenos'un *Hipokrat ve Platon'un Öğretileri Üzerine*'deki tartışmacı yaklaşımının kilit bir unsurunu baltalamakta ve böylece onun Aristoteles'in takipçilerine sunduğu zorlu meydan okumayı zayıflatmaktadır. İbn Meymûn'un, Galenos'un anatomik "yalan"ını teşhis etmesi, aynı zamanda onun Galenos üzerindeki tıbbi maharetini tesis etmeye de yaramaktadır. İbn Sînâ gibi Aristotelesçi bağlılığa sahip önceki eleştirmenlerin aksine İbn Meymûn, Galenos'a sadece felsefede üstün gelme değil, aynı zamanda kendi sahasında, yani beden alanında da onu geçme kabiliyetini sergilemektedir. Galenos'un, İslam düşünce dünyasında (felsefenin aksine) tıptaki bilgisi nedeniyle edindiği [fakat] neredeyse evrensel olan takdir göz önüne alındığında, bu tıbbî üstünlük sağlama çabası, İbn Meymûn'un Galenosçuluğa yönelik ıslahatının en kuvvetli

ana karakterin, kendisi de dâhil olmak üzere çevresindeki dünyayı anlama çabasında çeşitli hayvanları parçalara ayırdığı İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185-6) felsefî romanı *Hay b. Yakzân* (Goodman 1972: 112-15).

¹¹⁷ Galenos'un icbar edici edimleri olarak anatomik kanıtlamaları hakkında, bkz. Gleason (2009), 94 ve diğer pek çok yerde.

gerekçesini oluşturur. [Söz konusu ıslahatın] zirvesi ise, ruhun Timaiosçu fizyolojisinin tepetaklak edilmesidir.

Hipokrat'tan Hz. Musa'ya

İbn Meymûn'un ölümünden kısa bir süre sonra, onu İncil'deki Hz. Musa ile karşılaştıran bir İbrani özdeyişi "Musa'dan Musa'ya, Musa'ya benzer kimse çıkmadı" (*mi-Moshe le-Moshe lo qam ke Moshe*) dolaşımdaydı.¹¹⁸ Bu ifade İbn Meymûn'un, onun yazar kişiliğine dair sonraki algıları şekillendirmedeki başarısını ortaya koymaktadır. Zira bu ifade onu, entelektüel yetkinliğe dair kendisinin paradigmasıyla özdeşleştirir: Musa, filozof, peygamber-kral.¹¹⁹ *Delâletü'l-hâirîn* gibi eserlerde İbn Meymûn, kendisini Yahudiliğe özgü yitirilmiş felsefeyi yeniden elde etme olarak sunan "ihya edici" projesi aracılığıyla, uzak Yahudi geçmişiyile olan bu bağlantıyı geliştirir. Aristotelesçi doktrini bünyesine katan İbn Meymûn'un kendi külliyyatında inşa ettiği felsefi-dinî sistem, Yahudi inancını kendi felsefi eğilimleriyle örtüşecek şekilde iyileştirmek yerine, yeniden şekillendirir. Bu yenileme hareketinde dahi İbn Meymûn, kendisini inancın kökleri, yasaları veya esasları anlamına gelen usulün bir temin edicisi olarak gösterecek, Hz. Musa ile olan yakınlığına işaret eder.

İbn Meymûn, tıbbın aksine herkesin felsefe için gerekli olan mizaca sahip olmadığını ifade eder.¹²⁰ Bu değerlendirmenin ışığında, İbn Meymûn'un Joseph b. Judah'a onun tıbbî bağılılıklarıyla ilgili olarak yazdığı (bu bölümün başında ele alınan) mektupta dile getirdiği rahatsızlık, onun entelektüel seçkinciliğinin bir ifadesi olarak okunmuştur: azınlığın bir disiplini olarak felsefe,

¹¹⁸ Aşağıda, Stroumsa (2009), 185–7'den yararlanıyorum.

¹¹⁹ Stroumsa (2009: 186) İbn Meymûn'un entelektüel yetkinlik modelinin izini Fârâbî'nin *filozof-kral-imâm*ına kadar takip eder.

¹²⁰ Bkz. Stern (2013), 126.

onun uzmanlığının farklılığını kanıtlayabileceği alanı sağlar.¹²¹ Her ne olursa olsun, İbn Meymûn'un tıbbî felsefeye tabi kılmasının -örneğin kendi tıbbî faaliyetlerini değersizleştirmesinde görüldüğü üzere- polemik yüklü olduğunu ileri sürüyorum. İbn Meymûn'un, tıbbın kapsamının yanı sıra prestijini de en aza indirerek Platon'un *Timaios*'unu savunması, sisteminin Aristotelesçi ve Yahudi köklerinin güvenilirliğine yönelik güçlü bir şekilde meydan okuyan Galenos'un etkisini azaltmayı amaçlamaktadır. Galenos, felsefi ilgilerini gerekçelendirmek için *Timaios*'a dönerken, İbn Meymûn'un tartışmacı üslubu, onu yalnızca tıbbî bir otorite olarak tanımlamaya dayanır. Açıkladığım üzere, İbn Meymûn, *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb*'da, Galenos'un felsefeye ilişkin yetersiz kavrayışının onu, diyalogun kendisinin sapkınlık olarak gördüğü kozmogonisini ve Aristoteles'in kalp-merkezciliğine ters düşen beyin-merkezci pozisyonunu benimsemeye yönelttiğine işaret eder. Felsefeye yönelik üstün nitelikli kavrayışı ve tıbbî deneyimiyle İbn Meymûn kendisini, Galenosçuluğun teolojik ve felsefi olarak kusurlu sistemini yeniden tıbbîleştirerek (*re-medicalizing*) ıslah etmeye aday olarak konumlandırır.

Bu ıslahatçı proje, Galenos'un altüst ettiği farz edilen tıp *usûlünü* yeniden tesis etmeye çalışması bakımından, onun Yahudiliği "yeniden ihyasıyla" paralellik arz eder. İbn Meymûn'un *Makâle fi'l-Rebv*, *Fî tedbîri's-sıhha* ve *Şerhü fusûl Abuqrât* gibi metinlerindeki sınır çalışması, tıbbî araştırmaya ilişkin, doktorları bedensel olarak belirlenemez olandan -örneğin ruh ve duygulardan- uzaklaştıran bir dizi kural dayatmakta ve böylece Galenos'un disipliner sapkınlığını daha da dikkat çekici hâle getirmektedir. Bu risaleler aynı zamanda, belki de Galenos'un Platon'un *Timaios* ve *Devlet*'teki üç parçalı ruh düşüncesini "kanıtladığını" inkâr etmenin bir yolu olarak, tıbbî epistemolojik kesinlikten mahrum etmektedir. Öyle görünüyor ki Galenos düşüncesinin Timaiosçu köklerini ortadan kaldırma, yeniden tanımlama ve saldırma süre-

¹²¹ Lieber (1979), 285.

ci aracılığıyla -İbn Meymûn'un yayımlanacak derlemelerinin sonuncusu olmasa da sonunculardan birisi olan- *Delâletü'l-hâirîn*, onun tıbbi yazılarında formüle etmeye çalıştığı ıslah edilmiş Galenosçuluğu tahakkuk ettirmektedir.

İbn Meymûn'un *Şerhü fusûl Abuqrât*'dan sonra onu tıbbî *magnum opusu* olarak adlandırma kararı, kendisini "faziletli doktorların en büyüğüne" (*a'zamu fudalâ'u'l-etibbâ'*) bağlama arzusuna işaret etmektedir.¹²² İbn Meymûn'un gözünde Hipokrat kusursuz olmasa da, onun hatası ne türü ne de büyüklüğü bakımından Galenos'un kiyle [aynıdır].¹²³ İbn Meymûn'un kendi Hipokrat'ını Galenosçu bir süzgeçten geçirerek okuduğunu belirtmiştim, dolayısıyla onun felsefeyi Galenosçuluktan ayırması, tıbbi daha Hipokratçı yapmaya yönelik bir girişim olabilir. Böylece, İbn Meymûn'un tıbbî ve felsefî-dinî projelerinin her ikisi de, kendi epistemik alanlarını yeniden yaratmalarının bir tasdiki olarak geçmişe başvurur. Kendisini Hipokrat'ın gerçek halefi olarak gösteren İbn Meymûn, sadece doktor-filozof değil, aynı zamanda doktor-filozof-peygamber-kral unvanında da hak iddia ederek, Galenos'un ve İslam düşünce dünyasındaki seleflerinin entelektüel kazanımlarını gölgeler.

¹²² Schliwski (2004), s. 5 § 8.

¹²³ Kottek'in (2009: 9) farkına vardığı üzere, İbn Meymûn, *Şerhü fusûl Abuqrât*'ta, Hipokrat'ı açıklamalarını bir bağlama oturtmaması ve mantikî akıl yürütmesinin zayıflığı nedeniyle eleştirir. İbn Meymûn'un doktorların sadece sınırlı bir mantık eğitimi alması gerektiği görüşü göz önüne alındığında (bkz. 25.59 fasıllar: Bos 2017: s. 172 l. 16-s. 174 l. 5), ikinci eleştiri belki de sadece Hipokrat'tan ziyade bir bütün olarak tıbbın epistemolojik eksikliklerini vurgulamayı amaçlamaktadır.

SONUÇ: DİSİPLİN HALİNE GELMİŞ TIP

Bu kitap, Galenos'un tıbbı yeniden tanımlama ve ona epistemik otorite verme konusundaki daha kapsamlı projesinin bir parçası olarak, *Timaios*'u bir disiplin haline getirme -yani onun fiziksel gerçekliğe (*physiologia*) dair açıklamasını, sınırlandırılmış bilgi alanlarına bölme- çabalarını ortaya koyan iki metinle, *Platon'un Timaios'u Üzerine* ve Galenos'un *Timaios Şerhi* ile başlamıştır. Daha önce de iddia ettiğim üzere, Galenos bu diyalogda, (önceki hiyerarşik şemaların aksine) tıbbın felsefeden daha düşük konumda olduğunu reddeden yeni bir epistemik düzen kurabilmek için güçlü bir araç bulmuştur. Zira Platon'un metinsel kozmosunu dolaşıktıran (*entangle*) ilişkiler, çeşitli şekillerde vurgulanabilir veya çeşitli bilgi topografyaları üretilmek üzere kesilip biçilebilir. Ayrıca Galenos'un yorumu, Galenos'un yeniliklerini daha da yenilikçi şekilde kullanan Orta Çağ İslam düşünce dünyasındaki alımlanışıyla, derin ve kalıcı bir etkiye sahip olmuştur. Örneğin, Huneyn'in göz bilimini yeniden daha kapsamlı bir şekilde tesis etmesini meşrulaştırmak için diyalogun göz ve makro-kozmos arasında [kurduğu] analojiden yararlanması, *Timaios*'taki çeşitli uzamsal, nedensel ve göreceli dolaşıklıkların, Galenos'un disiplinle ilgili olarak kendi tıp anlayışına ters düşen yorumları bile barındırdığını göstermiştir. Ayrıca, Galenos ve onun İslam Düşünce

Dünyasına mensup okuyucularının, beden ve ruh arasındaki bu ara yüzleri potansiyelle dolu olarak gördükleri, yine bir önceki bölümlerde ortaya konulmuştur. Galenos'un, felsefenin epistemik otorite konusundaki tekellilik iddiasına karşı koyabilmek için *Timaios*'tan alıntılanmış olduğu meseleler çoğunlukla -Huneyn, Râzî, İbn Sînâ ve İbn Meymûn'i çeşitli tepkiler vermeye sevk eden- ve ruhun ve sözde zihinsel süreçlerin (örneğin, aklı düşünce ve duyum) cismânî aleminden ne ölçüde ayrılabilir olduğunu [tartışan] zihin-beden problemleri idi.

İlk bölüm, Galenos'un, *Timaios*'un ruhun üç bölümünü, beyin, kalp ve alt karında (veya ona göre karaciğerde) konumlandırmasını ve bunun yanı sıra ruhsal ve bedensel hastalıklar arasında kurduğu ilişkiyi, beden ve ruh arasındaki güçlü bir bağlantı olarak gördüğünü ortaya koymuştur. Galenos'un Orta Çağ'daki İslam Düşüncesine mensup şarihleri, onu, psikolojiyle ilgili tartışmalarda ve ruhsal esenlik konusunda tıbbi bir rol verebilmek amacıyla, ruhu maddi bir varlığa indirgemek [niyetinde olduğu] için, bu bağlantıyı kötüye kullanmakla suçlamışlardır. *Timaios*'un, Râzî gibi Yeni-Platonculuk'tan ilham alan okuyucuları için, onların düalist ruh anlayışlarını eşit ölçüde destekliyor görünen [ve] hermenötik açıdan [birçok imkânı barındıran] bu pasajları, Galenos'a, canlı yaşamının "daha değerli" [olduğu düşünülen] unsurunun, yani ruhun seçkin uzmanları olarak filozofları ayrıcalıklı kılan, cismani-cismani olmayan ikiliğine dayalı değer dağılımını zora sokmanın bir yolunu sunmuştur. İbn Sînâ ve İbn Meymûn'a dair analizlerim ise, Galenos'un tıbbi psikolojik bilgiye pay verme konusundaki en ikna edici örneğinin, onun teorik inceleme, deney ve hastalarla iletişim halinde olmasına dayanarak tesis ettiği, Platon'un beyni, duyumun ve akleden ruhun diğer faaliyetlerinin kaynağı olarak belirlemesine ilişkin anatomik savunması olduğunu ortaya çıkarmıştır. Doktorların neyi araştırıp neyi araştıramayacaklarını dikte etmekle -başka bir deyişle, doktorların uygun epistemolojik davranışlarını dikte etmekle-

kararlı bir şekilde ilgilenen bu iki ismin sınırlara dair politikalarının, kalp-merkezli psiko-fizyolojilerinin ve dolayısıyla filozof olmaları bakımından sosyo-kültürel prestijlerinin güvenilirliğini, Galenos'un yarattığı tehditten korumak üzere çalıştığını iddia ettim. Galenos'un tıp konusundaki yayılmacı hırslarına sempati duyan Huneyn ve Râzî ise, her ne kadar muhalefetlerinin temeli İbn Sînâ ve İbn Meymûn'unkinden farklı olsa da, Galenos'un *Ti-maios*'un üç parçalı ruh anlayışına ilişkin yorumuna da tartışmacı bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Her ikisi de beynin, rasyonel ruhun işlevlerini yönettiğini kabul ediyor olabilir. Ancak Huneyn, Galenos'un kısıtlayıcı göz bilimi anlayışını zayıflatmak için bu bilgiyi daha sonra harekete geçirmiş ve Râzî [bu düşüncenin], *Nefsin Güçleri Bedenin Mizacına Bağlıdır*'da güçlü bir materyalist hipotez olarak gördüğü şeyi gerektirip gerektirmediğini tartışmıştır.

Öyle görünüyor ki İslam düşünce dünyasındaki isimlerle ilgili bölümler, aktörlerinin Galenos'un disiplinler projesine karşı tarafsızlıklarını veya onu reddedişlerini belirleyen felsefi bir ayırma işaret etmektedir: Huneyn ve Râzî, Platon'a (ya da ilk ismin durumunda olduğu üzere, beyin-merkezcilik gibi kesin Platoncu düşüncelere) bağlıdır ve Galenos'un tıbbi daha fazla genişletmesini baskılamışlardır; İbn Sînâ ve İbn Meymûn ise Aristoteles'e olan bağlılıklarını ifade etmiş ve [tıp] alanı daraltmaya çalışmışlardır. Bu dört bölümde belgelenen değişim, felsefenin dördüncü/onuncu yüzyılda girdiği "Aristotelesçi dönemeç" olarak adlandırılan şeye dayanıyor gibi görünür.¹ Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın, deneyime algının dâhil edilmesi konusunda ortak bir Platoncu vurguya sahip olan haz doktrininin çeşitli biçimlerine ilişkin analiz, bu dönüşün hiçbir şekilde mutlak olmadığını göstermiştir. Bu noktanın da ötesinde, İbn Meymûn'un, *Delâletü'l-hâirîn*'deki kozmogonisinin Platoncu olduğu şeklinde yanlış

¹ Bkz. Aristoteles'in kelimadaki (İslami spekülâtif teoloji) artan öneminin, felsefedeki bu Aristotelesçi dönemci hızlandırdığını savunan Rashed (2015), vi–vii ve Das ve Koetschet (2019), 384.

yorumlanabileceğini kabul etmesi, kendi doktrininin rakip felsefi kampa benzemesi konusunda bir rahatsızlığı olduğunun sinyali- ni vermektedir. Geçmişteki otoritelere yönelik Orta Çağ'daki tutumları göstermek için sıklıkla kullanılan destekleme/muha- lefet etme ikiliği, bu dört yazarın Galenos'un yanı sıra hem Pla- ton hem de Aristoteles'le bağlantılı olarak kendilerini nasıl ko- numlandıklarını yeterince yansıtmaz. Belirtildiği üzere, hepsi kendi disiplinler vizyonlarının reklamını yapma girişimlerinde Galenos'unkine karşı düşmanca bir tutum takınırlar; ancak aynı zamanda bu vizyonlarını dile getirirken onun söylemsel taktik- lerini de takip ederler. Bu kitaptaki sözkonusu alımlanış tarihi, Galenos gibi otoriteleri, haleflerinin müzakere etmesi gereken bilgi kalıplarının belirleyicisi şeklinde kabul ederek, klasik ve Orta Çağ dünyaları arasındaki bu tür diyalogların betimlenme- sine farklı bir yaklaşım sunmuştur.

Her bölüme, öznelarının kendi disiplinler kimlikleri hakkın- daki kaygılarını açığa çıkaran otobiyografik ve biyografik pasajlar koyarak, Galenos, Huneyn, Râzî, İbn Sînâ ve İbn Meymûn'un epistemik otorite arayışlarının, onların kendi kişisel uzmanlık- larını kurumsallaştırma -yani bu uzmanlığı kalıcı olarak kendi- lerinin epistemik manzarasına yerleştirme- arzularıyla bağlantılı olduğunu göstermeye çalıştım.² Bu beş figürün, belirli konuları dışlamak veya dâhil edebilmek maksadıyla, tıbbın ve dolayısıyla felsefenin de sınırlarını çizmesi ve yeniden çizmesi, her birinin bildiklerine ve bu bilgiyi almaya layık gördüklerine karşılık ge- lir. Kişisel olan ile disiplinler olan arasındaki bu özdeşleşme hiç- bir yerde, Galenos'un kendi bilgisinin sınırlarını tanımlaması ve böylece "gerekli" veya "yararlı" konularını tanımlayabilmesi için *Timaios*'un bir referans noktası olarak hizmet ettiğİ *Kendi Görüş- lerim Üzerine*'de olduğundan daha aşikâr değildir. Huneyn, Râzî,

² Krş. Erken modern ve modern bilim bağlamında, bu aktörlerin kategori- lerinin kurumlar olarak görülmeleri gerektiğini ileri süren Shapin (1992), 355.

İbn Sînâ ve İbn Meymûn'un kendi epistemik sınırlamaları konusundaki suskunluklarına rağmen, onların derlemelerinin yapısal ve eleştirel unsurları üzerine yaptığım incelemeler, Galenos gibi onların da, tıp disiplinini kendi bilgi iddialarına uyacak şekilde nasıl şekillendirdiklerini ortaya çıkarmıştır.

Bu kitaptaki İslam düşünce dünyasına mensup dört aktör arasında, Huneyn'in yazar egosu en az göze çarpanıdır; yine de, *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fi'l- 'ayn'a dair*, [onun] biyografisinden yola çıkan okumam, bu kitabı oluşturan risalelerin hem tıbbî hem de felsefî metinleri tercüme eden bir mütercimim bilgi çerçevesini yansıtan bir göz bilimi ürettiğini ileri sürmektedir. *Kitâbü'l- 'Aşr makâlât fi'l- 'ayn*, bu derleyici çalışmasının -Galenos'tan ve sonraki doktorlardan alıntılar toplayarak- aynı zamanda bilgi alanını yeniden bir araya getirmeye çalışması bakımından, İbn Meymûn'un *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb* kitabında bir karşılık bulur. Ancak bunu yaparken kendisinin yazarından aldığı kişisel izler konusunda çok daha açıktır. İbn Meymûn, kitabın başında, ilgi duyduğu veya kendisine yarar sağlayacak şeyleri [kitabına] dâhil ettiğini belirtmesinin yanı sıra, kendi Yahudi ve Aristotelesçi inançlarını da metne yerleştirir ve böylece Galenos'un yaratılış ve ruhun fizyolojisi hakkındaki Timaiosçu pozisyonlarına saldırarak, temsil ettiğini iddia ettiği tıbbî yeniden çerçeveler. İbn Meymûn ve İbn Sînâ hakkındaki bölümlerimde, ikisinin de kendi disiplinler reçetelerine uymamalarının, Galenos'un tıbbî bilgi örüntüsünün otoriter statüsüne işaret ettiğinden bahsetmiştim: [bu isimler] "tıbbî" bağlamlardaki "felsefî" konular hakkında Galenos ile ilişki kurmaya mecbur kalmışlardır. Zira o, doktorların bu konulara güvenilir bir şekilde katkıda bulunabileceklerini ikna edici bir şekilde göstermiştir. Şimdi ise bu sonucu genişletebilir ve İbn Meymûn'un ve İbn Sînâ'nın sınır çalışması veya kurallarının, egemen hiyerarşik epistemolojilerle uyumlu yeni bir tıbbî tasvir etmeyi değil, Galenos'u, kendisinin yaratmış olduğu disiplinler alandan dışlamayı ve bu yolla kendi uzmanlıklarıyla tıp üzerine

yazabilmeyi amaçladığını iddia edebilirim. Râzî'nin *Kitâbü'ş-Şukûk fî Âlâ Câlînûs'u* ilerlemeci bilgi fikriyle, Galenos'un yerini alma amacıyla daha da ileri gider. Galenos'un düşüncesiyle ilgili olarak Râzî'nin okuyucusunu karşı karşıya getirdiği teolojik kaygılar, bu okuyucuları, kabul edilebilir ve daha az şüphe uyandıran bir tıp sistemi sunabilmek için metafizik temele sahip olan bir tıp uzmanına duyulan ihtiyacı kabul etmeye zorlar.

Altında yatan kişisel hırslar hakkında olduğu kadar felsefî ve dinî ideolojiler hakkında da bilgi verecek şekilde bu kitapta görünür kılınan tıbbıya yönelik bu çeşitli tekrarlamalar, tıbbın ve uzantısı olarak bilimin bireysel doğasını ele verir. [Söz konusu bireysel doğanın] pozitivist retoriği, onun aksiyomatik ve gözlenebilir hakikatlerde temellenmiş iddialarını örter. Bilimin şartlara bağlı oluşuna ilişkin bu sonuç, Giriş'te belirttiğim gibi, bilim ve teknoloji çalışmaları araştırmalarında pek de yeni sayılmaz; ancak alanın modernist eğilimi nedeniyle, modern öncesi bilim, alanın bilimin inşa edilmişliğine ilişkin tarihlerinin dışında bırakılma eğilimindedir. Bilim ve teknoloji çalışmalarındaki bu bilimsel boşluğu gidermenin yanı sıra, sınır çalışmasına duyarlı olma vaa-dini, antik ve Orta Çağ tıbbına dair araştırmalar için yerine getirmiş olduğumu ümit ediyorum. Bu özellikle doğrudur, zira bu tür çalışmaların odak noktası geleneksel olarak, disiplinin sürekli değişen topografyasından ziyade, tıbbıya uygulanan (örneğin, *tekhmê*, *epistêmê*, *smâ'a* ve *ilm* gibi) epistemik etiketlerin anlamı olmuştur. Bu etiketlerin kendilerine, Shapin'in "sınır-söylem" dediği, [yani] sözlüklerin belirli bilgi gruplarını diğerlerinden ayırmak ve ayrıcalıklı kılmak için geliştirilmiş olduğu şeyin bir icrası olarak yaklaşırsak, bu yerleşik ilgi alanı bile yeni bir anlam kazanabilir.³ Bilgi kategorilerinin kullanıldığı söyleme dayalı kullanımlara bakan modern öncesi tıbbın tarihi, bugün halihazırda devam

³ Shapin (1992), 335.

etmekte olan alanın yeniden haritalanması konusunda *longue duree*⁴ bir perspektif verecektir.

Örneğin, son yirmi yılda üniversite düzeyinde -ve daha özel olarak tıp fakültelerinde- tıbbî-beşerî bilimler programlarının kurumsallaşması, tıp alanının yeniden kavramsallaştırılması taleplerini teşvik etti.⁵ Görünüşe göre, tıbbî-beşerî bilimler üzerine meta-disipliner düşünceler, bunun özerk bir bilgi birimi mi yoksa tıbbın ayrılmaz bir parçası mı olduğu konusunda anlaşılmıyor gibidir.⁶ Bununla birlikte tarih, yaratıcı yazarlık ve (diğer konuların yanı sıra) görsel sanatlar eğitiminin, daha iyi doktorlar ortaya çıkarma amacına hizmet etmesi bakımından, tıbbî-beşerî bilimlerin tıp disiplininin aslî [unsuru] olduğu konusunda fikir birliği vardır.⁷ Aynı zamanda tıbbî-beşerî bilimler, tıp için, entelektüel kuramsallaştırma ve dolayısıyla tıbbın uygulamalarını, mekanlarını, katılımcılarını ve nesnelerini (örneğin insan vücudu) yeniden tasavvur etme işini de yapar.⁸ Dahası, tıbbî-beşerî bilimler, toplumun, disiplinin “insansızlaştırılması” (*dehumanization*) veya aşırı biyolojizminden duyduğu memnuniyetsizliği ele alarak, tıbbın epistemik otoritesini korumanın retoriğini de yapıyor gibidir.⁹

Tıbbî-beşerî bilimlerin, kendi zamanlarında “parazit” olan anlamsız bir halkla ilişkiler çalışması olduğu yönündeki disiplinin

⁴ “Uzun vade” anlamına gelen bir söz öbeği [ç.n].

⁵ Chiapperino ve Boniolo (2014: 378), tıbbî-beşerî bilimlerin kökenini 1960’larda konumlandırır; ancak onun girişimlerinin üniversitelerde ve klinik araştırma alanlarında ancak son zamanlarda ivme kazandığını belirtir.

⁶ Tıbbî-beşerî bilimlerin disipliner doğasıyla ilgili bu çatışmalar hakkında bkz. Greco (2013).

⁷ Bkz. Gordon (2005); Evans ve Macnaughton (2004); Shapiro ve diğerleri (2009); Chiapperino ve Boniolo (2014). Krş. Rose (2014); Fitzgerald ve Callard (2016).

⁸ Bkz. msl. Chiapperino and Boniolo (2014), 382.

⁹ Gordon (2005).

içinden gelen suçlamalarla karşı karşıya kalan Kirklin ve Richardson gibi savunucuları, bu tıbbî bilginin söz konusu genişletilmiş haritasını meşrulaştırmak amacıyla tıbbın konumuna bir “sanat” olarak atıfta bulunurlar: “Sanatın sağlık çalışanlarının eğitiminde değerli bir rol oynayabileceği fikrinde elbette yeni bir şey yok. Eskiler tıbbî felsefenin temel bir dalı olarak gördüler. Hipokrat için tıp, bir sanattır.”¹⁰ Genellemeleri bir kenara bırakılırsa bu anlatı, öyle görünüyor ki Kirklin ve Richardson’ın, tıbbî-beşerî bilimleri tarihselleştirmek ve bu uzak geçmişi çağırarak kendilerinin hümanistik eğitimi tıbbâ dâhil etmelerini gerekçelendirmek adına, modern “güzel sanatlar” olarak (ve belki de beşerî bilimler için bir eşzamanlılık olarak) anladığı, tıbbın antik dönemde bir *tekhnê* (“sanat”) olarak sınıflandırılmasından faydalanmaktadır.¹¹ Klasik otoriteye başvurudan, tıbbî-beşerî bilimlerle “bedeni, zihni ve ruhu (yeniden) bütünleştirme gücüyle şarj etme” hedefine, eski sınırlar yeniden çizilmektedir.¹²

¹⁰ Kirklin ve Richardson (2001), 1. Krş. Greco (2013), 229.

¹¹ Celsus, ilaca felsefi olmayan bir köken veren eski bir otoritedir. Bkz. yukarıda 9n36.

¹² Bolton (2008), 146.

KAYNAKLAR

Birincil Kaynaklar

- ‘Abd al-Ganī, M. L. (ed.) 2005. Kitāb al-Šukūk li-l-Rāzī ‘alā kalām fādil al-a-tibbā’ Ġālīnūs fī al-kutub allatī nusibat ilayh. Cairo: Dār al-Kutub wa’l-Watās’iq al-Qawmīya.
- Abū Rayyān, M., ‘Arab, M. M., and Mūsā, J. M. (eds.) 1978. Masā’il fī al-tibb li-l muta’allimīn. Cairo: Dār al-Ġāmi’āt al-Misriyya.
- Adamson, P. and Pormann, P. E. (trans.) 2012. The philosophical works of al-Kindī. Karachi: Oxford University Press.
- Alwān, H. B. (ed.) 1985. Tabaqāt al-umam. Beirut: Dār al-Talī’a.
- Anawātī, G. and Zāyed, S. (eds.) 1960. al-Šifā’ al-Ilāhiyyāt 1. Cairo: Organisation Général des Imprimeries Gouvernementales.
- Avicenna 1877 (ed. anon.). al-Qānūn fī l-tibb. Cairo: Matba’at Būlāq. 1908 (ed. anon.). ‘Fī Aqsām al-‘ulūm al-‘aqliyya’, in Tis’ rasā’il fī l-hikma wal-ta-bī’iyyāt. Cairo: Matba’a Hindiyya, 104–19.
- al-Bābā, M. Z. (ed.) 1984. Min mu’allafāt Ibn Sīnā al-tibbiyya: Kitāb Daf’ al-madār al-kulliyya ‘an al-abdān al-insāniyya, al-Urgūza fī l-tibb, Kitāb al-Adwiyaal- qalbiyya. Aleppo: Ġāmi’at Halab, Ma’had al-Turāt al-‘Ilmī al-‘Arabī.
- Badawī, A. R. (ed.) 1955. al-Aflātūniyya al-muhdata ‘inda’l-‘Arab. Cairo: Maktabat al-Nahda al-Misriyya. (ed.) 1966. Plotinus apud arabes: Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt. 2nd edn. Islamica 20. Cairo: Maktabat al-Nahda al-Misriyya. (ed.) 1973. al-Ta’līqāt. Cairo: al-Hay’a al-Misriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb.
- Bailey, C. (ed.) 1922. Lucreti de rerum natura, libri sex. 2nd edn. Oxford: Oxford University Press.
- Baneth, D. H. (ed.) 1946. Igrot ha-Rambam. Jerusalem: Mekitse Nirdamim.

- Bar-Sela, A., Hoff, H. E., and Faris, E. (trans.) 1964. 'Two treatises on the regimen of health: "Fī Tadbīr al-sihhah" and "Maqālāh fī bayān ba'd al-a'rād wa-al-jawāb 'anhā"', *Transactions of the American Philosophical Society* 54: 3–50.
- Bergsträsser, G. (ed.) 1925. 'Hunain ibn Ishāq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen', *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 17: 1–53.
- (ed.) 1932. 'Neue Materialien zu Hunain Ibn Ishāq's Galen-Bibliographie', *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 19: 1–108.
- Bos, G. (ed. and trans.) 2002. *Maqālāh fī al-rabw*. Graeco-Arabic Sciences and Philosophy Series. Provo: Brigham Young University Press.
- (ed. and trans.) 2004. *Maimonides, Medical aphorisms: Treatises 1–5*. Provo: Brigham Young University Press.
- (ed. and trans.) 2007. *Maimonides, Medical aphorisms: Treatises 6–9*. Provo: Brigham Young University Press.
- (ed. and trans.) 2015. *Maimonides, Medical aphorisms: Treatises 16–21*. Provo: Brigham Young University Press.
- (ed. and trans.) 2017. *Maimonides, Medical aphorisms: Treatises 22–25*. Provo: Brigham Young University Press.
- Boudon-Millot, V. (ed. and trans.) 2002a. *Galien: Exhortation à l'étude de la médecine, Art médical*. Paris: Les Belles Lettres. (ed. and trans.) 2007. *Galien: Introduction générale, Sur l'ordre de ses propres livres, Sur ses propres livres, Que l'excellent médecin est aussi philosophie*. Paris: Les Belles Lettres.
- Boudon-Millot, V. and Pietrobelli, A. (ed. and trans.) 2005. 'Galien ressuscité: Édition princeps du texte grec du *De propriis placitis*', *Revue des études grecques* 118: 168–213.
- Brock, A. J. (ed. and trans.) 1916. *Galen: On the natural faculties*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bruns, I. (ed.) 1887. *De anima liber cum mantissa*. Berlin: Reimer.
- Bryson, J. S. (ed.) 2001. 'The Kitāb al-Hāwī of Rāzī (ca. 900 AD), book one of the Hāwī on brain, nerve, and mental disorders: Studies in the transmission of medical texts from Greek into Arabic into Latin' Ph.D thesis. Yale University.
- Bumet, J. (ed.) 1900. *Platonis opera*, vol. I: Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophist, and Statesman. Oxford: Clarendon Press.
- (ed.) 1901. *Platonis opera*, vol. II: Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I, Alcibiades II, Hipparchus, and Amatores. Oxford: Clarendon Press.
- (ed.) 1902. *Platonis opera*, vol. IV: Clitopho, Republic, Timaeus, and Critias. Oxford: Clarendon Press.
- (ed.) 1903. *Platonis opera*, vol. III: Theages, Charmides, Laches, Lysis, Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Meno, Hippias Maior, Hippias Minor, Io, and Menexenus. Oxford: Clarendon Press.

- (ed.) 1907. *Platonis opera*, vol. V: *Minos, Leges, Epinomis, Epistulae, Definitiones*. Oxford: Clarendon Press.
- Busse, A. (ed.) 1900. *Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria*. *Commentaria in Aristotelem Graeca* 18.1. Berlin: Reimer.
- (ed.) 1902. *Olympiodori prolegomena et in categorias commentarium*. *Commentaria in Aristotelem Graeca* 12.1. Berlin: Reimer.
- (ed.) 1904. *Davidis prolegomena et In Porphyrii Isagogen commentarium*. *Commentaria in Aristotelem Graeca* 18.2. Berlin: Reimer. Channing, J. (ed. and trans.) 1766. *Rhazes de variolis et morbillis, arabice et latine; cum aliis nonnullis eiusdem argumenti*. London: Guilielmus Bowyer.
- Cheikho, L. (ed.) 1899. 'Fī l-daw' wa haqīqatihi', *al-Mashriq* 2: 1105–13. (ed.) 1911. 'Risāla fī l-farq bayna l-rūh wal-nafs', *al-Mashriq* 14: 94–109.
- Clarke, E., Dillon, J., and Hershbell, J. P. (trans.) 2003. *Iamblichus: De mysteriis*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Colson, F. H. and Whitaker, G. H. (ed. and trans.) 1939. *Philo*, vol. IV: *On the confusion of tongues. On the migration of Abraham. Who is the heir of divine things? On mating with the preliminary studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cooperson, M. (trans.) 2001. 'The Autobiography of Hunayn ibn Ishāq (809–73 or 877)', in K. E. Brustad (ed.), *Interpreting the self: Autobiography in the Arabic literary tradition*. Berkeley: University of California Press, 107–18.
- Cornford, F. M. (trans.) 1937. *Plato's cosmology: The Timaeus of Plato*. London: Kegan Paul.
- Craik, E. (ed. and trans.) 2006. Two Hippocratic treatises: 'On sight' and 'On anatomy'. *Studies in Ancient Medicine* 33. Leiden: Brill.
- Davies, D. (trans.) 2013. 'Character traits', in Singer (ed.), *Galen: Psychological writings*, 135–201.
- de Boer, W. (ed.) 1937. *Galen De propriorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione; De animi cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione; De atra bile*. Leipzig: Teubner.
- de Goeje, M. J. (ed.) 1965. *Kitāb al-Tanbīh wa l-išrāf*. Beirut: Maktabat Hayyāt.
- De Lacy, P. (ed. and trans.) 1996. *Galen De elementis ex Hippocratis sententia*. Berlin: Akademie-Verlag.
- (ed. and trans.) 2005. *Galen De placitis Hippocratis et Platonis*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Dillon, J. (trans.) 1993. *Alcinous: The handbook of Platonism*. Oxford: Clarendon Press.
- Dodds, E. R. (ed.) 1963. *Proclus: The elements of theology*. 2nd edn. Oxford: Clarendon Press.
- Drossaart Lulofs, H. J. and Poortman, E. L. J. (ed. and trans.) 1989. *Nicolaus Damascenus. De plantis: Five translations*. Amsterdam: North Holland.
- Dunlop, D. M., Akasoy, A., and Fidora, A. (trans.) 2005. *The Arabic version of the Nichomachean ethics*. Leiden: Brill.

- Fakhry, M. (ed.) 1985. *Kitāb al-Nağāt*. Beirut: Dār al-Afāq al-Ġadīda.
- Flügel, G. (ed.) 1871. *Kitāb al-Fihrist*. 2 vols. Leipzig: F. C. W. Vogel.
- Forget, J. (ed.) 1892. *Ibn Sīnā: Le livre des théorèmes et des avertissements*. Leiden: Brill.
- Fowler, R. C. (trans.) 2016. 'Albinus: Introduction to the book of Plato', in R. C. Fowler (ed.), *Imperial Plato: Albinus, Maximus, Apuleius*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 33–58.
- Furley, D. J. and Wilkie, J. S. (trans.) 1984. *Galen: On respiration and the arteries*. Princeton: Princeton University Press.
- Gabrieli, F. (ed. and trans.) 1952. *Compendium legum Platonis. Plato Arabus 3*. London: Warburg Institute.
- Garofalo, I. (ed.) 2000. *Galenus: Anatomicarum administrationum libri qui super- sunt novem: earundem interpretatio arabica Hunaino Isaaci filio ascripta; libros V–IX continens*. Naples: Istituto universitario orientale.
- Gärtner, F. (ed. and trans.) 2015. *Galenus De locis affectis I–II*. Berlin: De Gruyter.
- Gill, C. (trans.) 2013. *Marcus Aurelius: Meditations, Book 1–6*. Oxford: Clarendon Press.
- Gohlman, W. E. (ed. and trans.) 1974. *The life of Ibn Sina. Studies in Islamic Philosophy and Science*. Albany: SUNY Press.
- Goichon, A. M. (trans.) 1951. *Livre des directives et remarques*. Paris: J. Vrin.
- Goodman, L. E. (trans.) 1972. *Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzān: A philosophical tale. Library of Classical Arabic Literature 1*. New York: Twayne Publishers.
- Gummere, R. M. (ed. and trans.) 1925. *Seneca: Epistles, vol. III: Epistles 93–124*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hameed, H. A. (ed.) 1982. *al-Qānūn fī l-tibb. Vol. I*. New Delhi: Jamia Hamdard.
- (trans.) 1983. *Avicenna's tract on cardiac drugs and essays on Arab cardiodiathery*. Karachi: Hamdard Foundation Press.
- Hankinson, R. J. (ed. and trans.) 1998a. *Galen on antecedent causes. Cambridge Classical Texts and Commentaries 35*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Helmreich, G. (ed.) 1907. *Galen De usu partium libri xvii, vol. I: Libros 1–8 continens*. Leipzig: Teubner.
- (ed.) 1909. *Galen De usu partium libri xvii, vol. II: Libros 9–17 continens*. Leipzig: Teubner.
- Henry, P. and Schwyzer, H. R. (eds.) 1951–73. *Plotini opera*. 3 vols. Leiden: Brill.
- Hyamson, M. (ed. and trans.) 1962. *Mishneh Torah: The book of knowledge*. Jerusalem: Boys Town.
- Iskandar, A. Z. (ed.) 1961. *Rhazes' k. al-murshid aw al-fusūl (The Guide or Aphorisms), with texts selected from his medical writings. Mağallat Ma'had al-Mahtūṭāt al-'Arabiyya*. Cairo: Dhulqi.
- (ed. and trans.) 1988. *Galenus De optimo medico cognoscendo libelli versio Arabica*. Berlin: Akademie-Verlag.

- Johnston, I. (trans.) 2006. *Galen: On diseases and symptoms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kendall, B. and Thomson, R. W. (ed. and trans.) 1983. *David the invincible philosopher: Definitions and divisions of philosophy*. University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 5. Chico: Scholars Press.
- Koch, K. (ed.) 1923. *Galen De sanitate tuenda*. Leipzig: Teubner.
- Koetschet, P. (ed. and trans.) 2019. *Abū Bakr al-Rāzī, 'Doutes sur Galien'*. Scientia Graeco-Arabica 25. Berlin: De Gruyter.
- Kraus, P. (ed.) 1936a. 'Raziana II', *Orientalia* 5: 35–56.
- (ed.) 1936b. *Risāla li-l-Būrūnī fī fihrist kutub Muhammad b. Zakariyyā' al-Rāzī*. Paris: Imprimerie orientaliste.
- (ed.) 1937. 'Kitāb al-ahlāq li-Ġālīnūs', *Bulletin of the Faculty of Arts, Egyptian University* 5: 1–51.
- (ed.) 1939. *Abi-Bakr Mohammadi Filii Zachariae Raghensis (Razis) Opera Philosophica Fragmentaque quae supersunt*. Cairo: University Fu'ād.
- Kraus, P. and Walzer, R. (ed. and trans.) 1951. *Plato Arabus I: Galeni compendium Timaei Platonis*. London: Warburg Institute.
- Kroner, H. (ed. and trans.) 1923. 'Fī tadbīr as-sihhat, Gesundheitsanleitung des Maimonides für den Sultan al-Malik al-Afdal: Zum ersten Male im Urtexte herausgegeben, ins deutsche übertragen und kritisch erläutert' (part 1), *Janus* 27: 101–16, 285–300.
- (ed. and trans.) 1924. 'Fī tadbīr as-sihhat, Gesundheitsanleitung des Maimonides für den Sultan al-Malik al-Afdal: Zum ersten Male im Urtexte herausgegeben, ins deutsche übertragen und kritisch erläutert' (part 2), *Janus* 28: 61–74, 143–52, 199–217, 408–19, 455–72.
- Kuhne Brabant, R. (ed. and trans.) 1982. 'El "Sirr sina'at al-tibb" de Abu Bakr Muhammad B. Zakariyyā al-Rāzī', *al-Qanṭara: Revista de estudios árabes* 3.1–2: 347–414.
- Lamb, W. R. M. (ed. and trans.) 1924. *Plato, vol. II: Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*. New York: Putnam.
- Lami, A. and Garofalo, I. (ed. and trans.) 2012. *L'anima e il dolore: De indolentia- De propriis placitis. Testo greco a fronte*. Milan: Biblioteca universale Rizzoli.
- Lamoreaux, J. C. (ed. and trans.) 2016. *Hunayn ibn Ishāq on his Galen translations: A parallel English–Arabic text*. Provo: Brigham Young University Press.
- Larrain, C. J. (ed.) 1991. 'Ein unbekanntes Exzerpt aus Galens Timaioskommentar', *ZPE* 85: 9–30. (ed. and trans.) 1992. *Galens Kommentar zu Platons Timaios*. Stuttgart: Teubner.
- Lightfoot, J. L. (ed. and trans.) 1999. *Parthenius of Nicaea: The poetical fragments and the Erotika pathemata*. Oxford: Oxford University Press.
- Lippert, J. (ed.) 1903. *Tā'rīh al-Hukamā'*. Leipzig: Dieterich.
- Long, A. A. and Sedley, D. N. (ed. and trans.) 1987. *The Hellenistic philosophers*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

- Lopez Pereira, J. E. (ed. and trans.) 2009. *Crónica mozárabe de 754=Continuatio isidoriana hispana*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro.
- Louis, P. (ed. and trans.) 1956. *Aristote: Les parties des animaux*. Paris: Les Belles Lettres.
- Lucchetta, F. (ed.) 1969. *Epistola sulla vita futura*. Padua: Antenore.
- Lyons, M. (ed. and trans.) 1969. *Galen De partibus artis medicativae*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Mahdi, M. (trans.) 2001. *Alfarabi: Philosophy of Plato and Aristotle*. Ithaca: Cornell University Press.
- Mann, J. E. (ed. and trans.) 2012. *Hippocrates: On the art of medicine. Studies in Ancient Medicine 39*. Leiden: Brill.
- Marmura, M. E. (ed. and trans.) 2005. *The metaphysics of the healing: A parallel English–Arabic text*. Islamic Translations Series. Provo: Brigham Young University Press.
- Marx, A. (ed.) 1935. 'Texts by and about Maimonides', *Jewish Quarterly Review* 25.4: 371–428.
- May, M. T. (trans.) 1968. *Galen: On the usefulness of the parts of the body*. (Περὶ χρείας μορίων.) (De usu partium.) 2 vols. Cornell Publications in the History of Science. Ithaca: Cornell University Press.
- McGinnis, J. and Reisman, D. C. (trans.) 2007. *Classical Arabic philosophy: An anthology of sources*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Meyerhof, M. (ed. and trans.) 1928. *The book of the ten treatises on the eye, ascribed to Hunain ibn Ishâq (809–877 A.D.): The earliest existing systematic text-book of ophthalmology*. Princeton University Arabic Collection. Cairo: Government Press.
- Migne, J.-P. (ed.) 1860. *Patrologiae cursus completus: Patrologia Graeca*. Vol. LXIV. Paris: Migne.
- Morau, P. (ed. and trans.) 1965. *Aristote. Du ciel*. Paris: Les Belles Lettres.
- Morewedge, P. (trans.) 1973. *The metaphysica of Avicenna (Ibn Sīnā): A critical translation-commentary and analysis of the fundamental arguments in Avicenna's Metaphysica in the Dāniš Nāma-i 'alā'ī (The book of scientific knowledge)*. Persian Heritage Series 13. New York: Columbia University Press.
- Mudry, P. (ed. and trans.) 1982. *La préface du De medicina de Celse*. Bibliotheca Helvetica Romana 19. Bern: Francke.
- Mugler, C. (ed. and trans.) 1966. *Aristote: De la génération et de la corruption*. Paris: Les Belles Lettres.
- Muhaqqiq, M. (ed.) 2005. *Kitāb al-Šukūk 'alā Ġālīnūs*. Islamic Thought 1. Tehran: International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Muntasir, A., Zāyid, S., and Ismā'īl, A. (eds.) 1980. *al-Šifā': al-Tabī'iyāt*, t. 8, *al-H'ayawān*. Cairo: al-Hay'a al-Misriyya al-'Āmma li-l-Kitāb.
- Nasr, S. H. and Muhaqqiq, M. (eds.) 1995. *al-As'ila wal-ağwiba*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.

- Nickel, D. (ed. and trans.) 2001. *Galen De foetuum formation*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Nutton, V. (ed. and trans.) 1979. *Galen De praecognitione*, Berlin: Akademie-Verlag. (ed. and trans.) 1999. *Galen De propriis placitis*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Nutton, V. and Bos, G. (ed. and trans.) 2011. *Galen: On problematical movements*. Cambridge Classical Texts and Commentaries 47. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pines, S. (trans.) 1963. *The guide to the perplexed*. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press.
- Prüfer C. and Meyerhof, M. (trans.) 1911. 'Die aristotelische Lehre vom Licht bei Hunain b. Ishâq', *Der Islam* 2: 117–28.
- Rabe, H. (ed.) 189'9. *Ioannes Philoponus: De aeternitate mundi contra Proclum*. Leipzig: Teubner.
- Rackham, H. (ed. and trans.) 1931. *Cicero: De finibus bonorum et malorum*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (ed. and trans.) 1934. *Aristotle: The Nicomachean Ethics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (ed. and trans.) 1951. *Cicero: De natura deorum, Academica*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rahman, F. (trans.) 1952. *Avicenna's psychology*. London: Oxford University Press. (ed.) 1959. *Avicenna's De anima (Arabic text); Being the psychological part of Kitāb al-Šifā'*. London: Oxford University Press.
- Ramelli, I. (ed. and trans.) 2009. *Hierocles the Stoic: Elements of ethics, fragments and excerpts*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Rappe, S. (trans.) 2010. *Damascius' 'Problems and solutions regarding first principles'* Oxford: Oxford University Press.
- Rashed, M. (ed. and trans.) 2015. *al-Hasan ibn Mūsā al-Nawbahtī, Commentary on Aristotle 'De generatione et corruption'* *Scientia Graeco-Arabica* 19. Berlin: De Gruyter. *al-Rāzī* 1955–70 (ed. anon). *al-Kitāb al-Hāwī fī l-tibb*. Hyderabad: Matba'at Mağlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Utmāniyya.
- Rescher, N. and Marmura, M. (ed. and trans.) 1965. *The refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's treatise On the theory of motion*. Islamabad: Islamic Research Institute.
- Ridā, N. (ed.) 1965. 'Uyūn al-anbā' fī tabaqāt al-atibbā'. Beirut: Dār Maktabat al-Hayāt.
- Rolfe, J. C. (ed. and trans.) 1952. *Attic Nights*, vol. III: Books 14–20. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ross, W. D. (ed.) 1924. *Aristotle's Metaphysics*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press. (ed.) 1955. *Aristotle: Parva naturalia*. Oxford: Clarendon Press.
- (ed.) 1957. *Aristotelis Politica*. Oxford: Clarendon Press. (ed.) 1961. *Aristotle: De anima*. Oxford: Clarendon Press.
- (ed.) 1964. *Aristotelis Analytica priora et posteriora*. Oxford: Clarendon Press. (ed.) 1965. *Aristotelis De arte poetica liber*. Oxford: Clarendon Press.

- (ed.) 1966. *Aristotelis Physica*. Oxford: Clarendon Press.
- Rowson, E. (ed. and trans.) 1988. A Muslim philosopher on the soul and its fate: al- 'Āmirī's *Kitāb al-Amad 'alā l-'abad*. American Oriental Series 70. New Haven: American Oriental Society.
- Runia, D. R. and Share, M. J. (ed. and trans.) 2008. *Proclus: Commentary on Plato's 'Timaeus' II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sachau, E. (ed.) 1887. *Kitāb al-Bīrūnī fī tahqīq mā li-l-Hind min maqūla maqbūla fī l-'aql aw mardūla*. London: Trübner & Co.
- Sbath, P. and Meyerhof, M. (ed. and trans.) 1938. *Le livre des questions sur l'oeil de*
- Honain ibn Ishaq. Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Schiefky, M. J. (ed. and trans.) 2005. *Hippocrates: On ancient medicine*. Studies in Ancient Medicine 28. Leiden: Brill.
- Schliwski, C. (ed. and trans.) 2004. 'Moses Ben Maimon, *Sharh fusūl Abuqrāt: Der Kommentar des Maimonides zu den Aphorismen des Hippokrates; Kritische Edition des arabischen Textes mit Einführung und Übersetzung*'. Ph.D. thesis. University of Cologne.
- Schöne, H. (ed.) 1911. *De partibus artis medicativae: Eine verschollene griechische Schrift in Übersetzung des 14. Jahrhunderts*. Greifswald: J. Abel.
- Schröder, H. O. (ed.) 1934. *Galenī In Platonis Timaeum comentarii fragmenta*. Berlin: Teubner.
- Scopelliti, P. and A. Chaouech. (ed. and trans.) 2006. *Liber Aneguemis*. Milan: Mimesis.
- Singer, C. (trans.) 1956. *Galen: On anatomical procedures*. London: Oxford University Press for the Wellcome Historical Museum.
- Singer, P. N. (trans.) 1991. *Galen: Selected works*. Oxford: Oxford University Press. (trans.) 2013a. 'The capacities of the soul depend on the mixtures of the body', in Singer (ed.), *Galen: Psychological writings*, 374–424.
- (ed.) 2013b. *Galen: Psychological writings: Avoiding distress; Character traits; The diagnosis and treatment of the affections and errors peculiar to each person's soul; The capacities of the soul depend on the mixtures of the body*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sodano, A. R. (ed. and trans.) 1958. *Porfirio Lettera ad Anebo*. Naples: Arte Tip. (ed.) 1964. *Porphyrii In Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*. Naples: Istituto della Stampa.
- Spies, O. (ed. and trans.) 1937. 'al-Kindī's treatise on the cause of the blue colour of the sky', *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* 13: 7–19.
- Swain, S. (ed. and trans.) 2013. *Themistius, Julian, and Greek political theory under Rome: Texts, translations, and studies of four key works*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Tarrant, H. (ed. and trans.) 2007. Proclus: Commentary on Plato's 'Timaeus' I. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tecusan, M. (ed. and trans.) 2004. The fragments of the Methodists: Methodism outside Soranus. *Studies in Ancient Medicine* 24. Leiden: Brill.
- Telfer, W. (trans.) 1955. Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa. *Library of Christian Classics*. Philadelphia: Westminster Press.
- Theoharides, T. C. (trans.) 1971. 'Galen on marasmus', *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 26: 369–90.
- Thurn, I. (ed.) 2000. Ioannis Malalae chronographia. Berlin: De Gruyter. Twer-sky, I. (trans.) 1972. A Maimonides reader. *Library of Jewish Studies*. Springfield, NJ: Behrman House.
- van der Eijk, P. J. (trans.) 2014. Philoponus: On Aristotle On the soul 1.1–2. *Ancient Commentators on Aristotle*. London: Bloomsbury.
- van der Eijk, P. J. and Sharples, R. W. (trans.) 2008. Nemesius: On the nature of man. *Translated Texts for Historians* 49. Liverpool: Liverpool University Press.
- von Staden, H. (ed. and trans.) 1989. Herophilus: The art of medicine in early Alexandria. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wakīl, A. A. (ed.) 1968. *al-Milal wal-nihal*. Cairo: Mu'assasat al-Halabī.
- Walzer, R. (ed. and trans.) 1985. *al-Fārābī on the perfect state*. Oxford: Oxford University Press.
- Westerink, L. G. (ed.) 1956. Olympiodorus: Commentary on the first Alcibiades of Plato. Amsterdam: North Holland.
- Wilberding, J. (trans.) 2011. Porphyry to Gaurus on how embryos are ensouled and on what is in our power. London: Bloomsbury.
- Zeyl, D. J. (trans.) 2000. Plato: Timaeus. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

İkincil Kaynaklar

- Adamson, P. 2002. The Arabic Plotinus: A philosophical study of the 'Theology of Aristotle'. London: Duckworth.
- 2004a. 'Non-discursive thought in Avicenna's commentary on the Theology of Aristotle', in J. McGinnis (ed.), *Interpreting Avicenna: Science and philosophy in medieval Islam*. Leiden: Brill, 87–111.
- 2004b. 'Correcting Plotinus: Soul's relationship to body in Avicenna's commentary on the Theology of Aristotle', in P. Adamson, H. Baltussen, and M. W. F. Stone (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*. Vol. II. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement 47: 59–75.
- (ed.) 2008. In the age of al-Fārābī: Arabic philosophy in the fourth/tenth century. *Warburg Institute Colloquia* 12. London: Warburg Institute.
2012. 'Avicenna and his commentators on human and divine self-intellection', in D. N. Hasse and A. Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin*

- reception of Avicenna's 'Metaphysics'. *Scientia Graeco-Arabica* 7. Boston: De Gruyter, 97–122.
- (ed.) 2013. *Interpreting Avicenna: Critical essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
2014. 'Galen on void', in Adamson et al. (eds.), *Philosophical Themes in Galen*: 197–211.
- Adamson, P., Hansberger, R., and Wilberding, J. (eds.) 2014. *Philosophical Themes in Galen: Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement* 114.
- Adamson, P. and Pormann, P. E. (eds.) 2017. *Philosophy and medicine in the formative period of Islam*. Warburg Institute Colloquia 31. London: Warburg Institute.
- Allen, J. V. 2011. 'Syllogism, demonstration, and definition in Aristotle's *Topics* and *Posterior analytics*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 40: 63–90.
- Allen, M. 2003. 'The Ficinian *Timaeus* and Renaissance science', in Reydam-Schils (ed.), *Plato's 'Timaeus' as cultural icon*, 238–50.
- Alon, I. 1991. *Socrates in mediaeval Arabic literature*. *Islamic Philosophy, Theology, and Science* 10. Leiden: Brill.
- Álvarez Millán, C. 2010. 'The case history in medieval Islamic medical literature: *Tajārib* and *Mujarrabāt* as source', *Medical History* 54.2: 195–214.
- Anawāṭī, G. C. 1950. *Millénaire d'Avicenne: Essai de bibliographie avicennienne*. Cairo: Dar al-Maaref. 1956. 'Prolégomènes à une nouvelle édition du de causis arabe', *Mélanges Louis Massignon* 1: 73–110.
- Anderson, G. 1993. *The Second Sophistic: A cultural phenomenon in the Roman Empire*. London: Routledge.
- Aouad, M. 1989. 'La Théologie d'Aristote et autres textes du Plotinus Arabus', in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques* Vol. I. Paris: CNRS, 541–90.
- Appiah, K. A. 2012. 'Misunderstanding cultures: Islam and the West', *Philosophy and Social Criticism* 38.4–5: 425–33.
- Amaldez, R. 1978. 'Kḥalk', in EI2.
- Arnzen, R. 1998. *Aristoteles' 'De Anima': Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung; Arabischer Text nebst Kommentar, quellengeschichtlichen Studien und Glossaren*. *Aristoteles Semitico-Latinus* 9. Leiden: Brill.
2011. *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie*. Berlin: De Gruyter.
2012. 'Plato's *Timaeus* in the Arabic tradition', in Celia and Ulacco (eds.), *Il Timeo*, 181–267.
2013. 'Proclus on Plato's *Timaeus* 89e3–90c7', *Arabic Sciences and Philosophy* 23: 1–45.
- Balansard, A. 2001. *Technè dans les dialogues de Platon: L'empreinte de la sophistique*. *International Plato Studies* 14. Sankt Augustin: Academia Verlag.

- Ballester, L. G. 1988. 'Soul and body, disease of the soul and disease of the body in Galen's medical thought', in Manuli and Vegetti (eds.), *Le opere psico-logiche di Galeno*, 117–50.
- Baltussen, H. 2000. *Theophrastus against the Presocratics and Plato: Peripatetic dialectic in the De sensibus*. Leiden: Brill.
- Baneth, H. 1960–1. 'A doctor's library in Egypt at the time of Maimonides', *Tarbīs* 30: 171–85.
- Barad, K. 2007. *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entangle-ment of matter and meaning*. Durham, NC: Duke University Press.
- Bar-Asher, M. M. 1989a. 'Quelques aspects de l'éthique d'Abū-Bakr al-Rāzī et ses origins dans l'oeuvre de Galien (Première partie)', *Studia Islamica* 69: 5–38.
- 1989b. 'Quelques aspects de l'éthique d'Abū-Bakr al-Rāzī et ses origins dans l'oeuvre de Galien (Seconde partie)', *Studia Islamica* 70: 119–48.
- Barker, A. D. 2003. 'Early Timaeus commentaries and Hellenistic musicology', in Sharples and Sheppard (eds.), *Ancient Approaches*, 73–87.
- Barnes, J. 1969. 'Aristotle's theory of demonstration', *Phronesis* 14: 123–52.
- Barnes, J., Jouanna, J., and Barras, V. (eds.) 2003. *Galien et la philosophie: Huit exposés suivis de discussions*. Geneva: Fondation Hardt.
- Barney, R. and Brennan, T. (eds.) 2012. *Plato and the divided self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berman, L. V. 1974. 'Maimonides the disciple of Alfarabi', *Israel Oriental Studies* 4: 154–78.
- Bertolacci, A. 2011. 'A community of translators: The Latin medieval versions of Avicenna's Book of the Cure', in J. N. Crossley and C. J. Mews. (eds.), *Communities of learning: Networks and the shaping of intellectual identity in Europe, 1100–1500*. Europa Sacra 9. Turnhout: Brepols, 37–54.
- 2013a. 'Averroes against Avicenna on human spontaneous generation: The starting-point of a lasting debate', in A. Akasoy and G. Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and its aftermath: Arabic philosophy in early modern Europe*. Dordrecht: Springer, 37–54.
- 2013b. 'Avicenna's Christian reception in Latin medieval culture', in Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna*, 242–69.
- Betegh, G. 2010. 'What makes a myth eikōs? Remarks inspired by Myles Burnyeat's EIKŌS MYTHOS', in Mohr and Sattler (eds.), *One book, the whole universe*, 213–24.
- Biesterfeldt, H. H. 2000. 'Medieval Arabic encyclopedias of science and philosophy', in S. Harvey (ed.), *The medieval Hebrew encyclopedias of science and philosophy: Proceedings of the Bar Ilan University conference*. Amsterdam Studies in Jewish Thought 7. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 77–98. 2002. 'Arabisch-islamische Enzyklopädien: Formen und Funktionen', in C. Meier (ed.), *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, Akten des Kolloquiums des Projekts D

- im Sonderforschungsbereich 231 (29.11–1.12. 1996) hrsg. Munich: Wilhelm Fink, 43–83.
- Black, D. L., 2008. 'Avicenna on self-awareness and knowing that one knows', in S. Rahman, T. Street, and H. Tahiri (eds.), *The unity of science in the Arabic tradition*. Dordrecht: Springer, 63–87.
- Blau, J. 1981. *The emergence and linguistic background of Judaeo-Arabic: A study of the origins of Middle Arabic*. Jerusalem: Ben-Zvi Institute.
- Bolton, G. 2008. 'Boundaries of humanities: Writing medical humanities', *Arts and Humanities in Higher Education* 7.2: 131–48.
- Bosworth, C. E. 2010. 'Bīrūnī, Abū Rayhān, life', in Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*.
- Boudon-Millot, V. 2002b. 'La théorie galénique de la vision: Couleurs du corps et couleurs des humeurs', in L. Villard (ed.), *Couleurs et vision dans l'Antiquité classique*. Mont-Saint-Aignan: Publications de l'Université de Rouen, 65–75. 2003. 'Art, science et conjecture chez Galien', in Barnes et al. (eds.), *Galien et la philosophie*, 269–98.
2004. 'Illustrer les médecins grecs à la Renaissance: Les schémas d'optique galénique', in V. Boudon-Millot and G. Cobolet (eds.), *Lire les médecins grecs à la Renaissance: Aux origines de l'édition médicale*. Paris: de Boccard, 209–32.
2012. 'Vision and vision disorders: Galen's physiology of sight', in Horstmanshoff et al. (eds.), *Blood, sweat and tears*, 549–67.
- Bouras-Vallianatos, P. and Zipser, B. (eds.) 2019. *Brill's companion to the reception of Galen*. Brill's Companions to Classical Reception 17. Leiden: Brill.
- Bourdieu, P. 1993. *The field of cultural production: Essays on art and literature*. New York: Columbia University Press.
- Bowersock, G. W. 1969. *Greek sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- Brentjes, S. 2012. 'The prisons of categories – "decline" and its company', in F. Opwis and D. Reisman (eds.), *Islamic philosophy, science, culture, and religion: Studies in honor of Dimitri Gutas*. Leiden: Brill, 133–56.
2014. 'Sanctioning knowledge', *al-Qanṭara: Revista de estudios árabes* 35: 277–309. 2018. *Teaching and learning the sciences in Islamic societies (800–1700)*. Studies on the Faculty of Arts 3. Turnhout: Brepols.
- Brisson, L. 2012. 'Why is the Timaeus called an eikōs muthos and an eikōs logos?', in C. Collobert, P. Destrée, and F. Gonzalez (eds.), *Plato and myth: Studies on the use and status of Platonic myths*. Leiden: Brill, 369–92.
- Brisson, L. and Meyerstein, F. W. (eds.) 1995. *Inventing the universe: Plato's 'Timaeus', the Big Bang, and the problem of scientific knowledge*. SUNY Series in Ancient Greek Philosophy. Albany: SUNY Press.
- Broadie, S. 2012. *Nature and divinity in Plato's 'Timaeus'*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Burnett, C. 2012. 'Plato amongst the Arabic-Latin translators of the twelfth century', in Celia and Ulacco (eds.), *Il Timeo*, 269–306.
- Burnyeat, M. 2005. 'Εἰκὼς μῦθος', *Rhizai: Journal for Ancient Philosophy* 2: 143–65.
- Carone, G. 2005. 'Mind and body in late Plato', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 87.3: 227–69.
- Carpenter, A. 2010. 'Embodied intelligent (?) souls: Plants in Plato's *Timaeus*', *Phronesis* 55: 281–303.
- Celia, F. and Ulacco, A. (eds.) 2012. *Il Timeo: Esegesi greche, arabe, latine*. Pisa: Pisa University Press.
- Chang, H. 2008. 'Rationalizing medicine and the social ambitions of physicians in classical Greece', *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 63.2: 217–44.
- Chiapperino, L. and Boniolo, G. 2014. 'Rethinking medical humanities', *Journal of Medical Humanities* 35.4: 377–87.
- Chiaradonna, R. 2009a. 'Galen and Middle Platonism', in Gill et al. (eds.), *Galen and the world of knowledge*, 243–60.
- 2009b. 'Le traité de Galien Sur la démonstration et sa postérité tardo-antique', in R. Chiaradonna and F. Trabattoni (eds.), *Physics and philosophy of nature in Greek Neoplatonism*. Leiden: Brill, 43–77.
- Cohen, M. R. 2017. *Maimonides and the merchants: Jewish law and society in the medieval Islamic world*. Jewish Culture and Contexts. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Connelly, C. 2016. 'New evidence for the source of al-Fārābī's philosophy of Plato', in J. Stover (ed.), *A new work by Apuleius: The lost third book of the 'De Platone'*. Oxford: Oxford University Press, 183–97.
- Cooper, G. 2016. 'Hunayn ibn Ishāq's Galen translations and Greco-Arabic philology: Some observations from the Crises (*De crisis*) and the Critical Days (*De diebus decretoriis*)', *Oriens* 44: 1–43.
- Cooperson, M. 1997. 'The purported autobiography of Hunayn ibn Ishāq', *Edebiyât* 7.2: 235–4
- Craik, E. M. 2015. *The Hippocratic corpus: Content and context*. London: Routledge.
- Cribiore, R. 2001. *Gymnastics of the mind: Greek education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton: Princeton University Press.
- Dalen, J. E., Ryan, K. J., and Alpert, J. S. 2017. 'Where have the generalists gone? They became specialists, then subspecialists', *American Journal of Medicine* 130.7: 766–8.
- D'Ancona, C. (ed.) 2003a. *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi* (Enn. IV 8[6]). *Plotiniana Arabica* (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; 'Detti del Sapiente Greco'). Padua: Il Poligrafo.
- 2003b. 'The *Timaeus* model for creation and providence: An example of continuity and adaptation in early Arabic philosophical literature', in Reydams-Schils (ed.), *Plato's 'Timaeus' as cultural icon*, 206–37.

2006. 'The topic of the "harmony between Plato and Aristotle": Some examples in early Arabic philosophy', in A. Speer and L. Wegener (eds.), *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*. Berlin: De Gruyter, 379–405.
- Das, A. R. 2014. 'Reevaluating the authenticity of the fragments from Galen's On the medical statements in Plato's Timaeus (Scorialensis Graec. Φ-III-11, ff. 123r–126v)', *ZPE* 192: 93–103.
- 2017a. 'Beyond the disciplines of medicine: Greek and Arabic thinkers on the nature of plant life', in Adamson and Pormann (eds.), *Philosophy and medicine*, 206–17.
- 2017b. 'The Hippocratism of 'Alī ibn Ridwān: Autodidacticism and the creation of a medical isnād', *Journal of Islamic Studies* 28.2: 155–77.
2019. 'Probable new fragments and a testimonium from Galen's commentary on Plato's Timaeus', *CQ* 69.1: 384–401.
- Das, A. R. and Koetschet, P. 2019. 'Para-Plutarchan traditions in the medieval Islamicate world', in S. Xenophontos and K. Oikonomopoulou (eds.), *The Brill companion to the reception of Plutarch*. Boston: Brill, 373–86.
- Davidson, H. 1979. 'Maimonides' Kitāb fi't-tubbi'r-rūhānī position on creation', in I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 16–40.
1987. *Proofs for eternity, creation and the existence of God in medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- De Lacy, P. 1966. 'Galen and the Greek poets', *GRBS* 7: 259–66. 1979. 'Galen's concept of continuity', *GRBS* 20: 355–69. 1988. 'The third part of the soul', in Manuli and Vegetti (eds.), *Le opere psicologiche di Galeno*, 43–64.
- Dench, E. 2017. 'Ethnicity, culture, and identity', in Richter and Johnson (eds.), *The Oxford handbook to the Second Sophistic*, 99–114.
- De Rohden, P. and Dessau, H. 1897. *Prosopographia imperii romani, saec. I. II.III*. 3 vols. Berlin: Reimer.
- Diamond, J. A. 2012. 'R. Abraham Isaac Kook and Maimonides: A contemporary mystic's embrace of a medieval rationalist', in J. A. Diamond and A. Hughes (eds.), *Encountering the medieval in modern Jewish thought*. Leiden: Brill, 101–28. 2014. *Maimonides and the shaping of the Jewish canon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dillon, J. 1996. *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, rev. edn. Ithaca: Cornell University Press.
- Dold-Samplonius, Y. 2007. 'Archimedes', in *EI3*.
- Donini, P. 2008. 'Psychology', in Hankinson (ed.), *The Cambridge companion to Galen*, 184–209.
- Dörrie, H. 1973. 'La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus', *Revue de théologie et de philosophie* 2: 116–34.

- Dörrie, H. and Baltes, M. 1993. *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus: Text, Übersetzung, Kommentar. Vol. III.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
2002. *Die philosophische Lehre des Platonismus, vol. VI.1: Von der 'Seele' als der Ursache aller sinnvollen Abläufe, Bausteine 151–168: Text, Übersetzung, Kommentar.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Drossaart Lulofs, H. J. 1957. 'Aristotle's ΠΕΡΙ ΦΥΤΩΝ', *JHS* 77.1: 75–80.
- Druart, T.-A. 2003. 'Philosophy in Islam', in A. S. McGrade (ed.), *The Cambridge companion to medieval philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 97–120.
- Dulieu, L. 1955. 'L'arabisme médical à Montpellier du XIIe au XIVe siècle', *Les cahiers de Tunisie* 3: 86–95.
- Dunlop, D. M. 1959. 'The translations of al-Bitrīq and Yahyā (Yuhannā) b. al-Bitrīq', *Journal of the Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 3.4: 140–50.
- Durling, R. J. 1988. 'The innate heat in Galen', *Medizinhistorisches Journal* 23.3: 210–12.
- Eastwood, B. 1981. 'Galen on the elements for the olfactory sensation', *Rheinisches Museum für Philologie* 124: 268–90.
1982. 'The elements of vision: The micro-cosmology of Galenic visual theory according to Hunayn Ibn Ishāq', *Transactions of the American Philosophical Society* 72: 1–59.
- Ebrahimnejad, H. 2008. 'Jālinus', in Yarshater (ed.), *Elr. Eichholz, D. E.* 1951. 'Galen and his environment', *Greece and Rome* 20: 60–71.
- Ekroth, G. 2014. 'Animal sacrifice in antiquity', in G. L. Campbell (ed.), *The Oxford handbook of animals in classical thought and life.* Oxford: Oxford University Press, 324–54.
- Emilsson, E. K. 1991. 'Plotinus on soul–body dualism', in S. Everson (ed.), *Psychology.* Cambridge: Cambridge University Press, 148–65.
- Endress, G. 1991. 'La Concordance entre Platon et Aristote, l'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam medieval', in B. Mojsisch and O. Pluta (eds.), *Historia philosophiae medii aevi: Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* Amsterdam: B. R. Grüner, 237–57.
1997. 'The circle of al-Kindī: Early Arabic translations from the Greek and the rise of Islamic philosophy', in Endress and Kruk (eds.), *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism*, 43–76.
- Endress, G. and Kruk, R. (eds.) 1997. *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the transmission of Greek philosophy and sciences dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday.* Leiden: Research School CNWS.
- Engberg-Pedersen, T. 1990. *The Stoic theory of oikeiosis: Moral development and social interaction in early Stoic philosophy.* Aarhus: Aarhus University Press.

- Eshleman, K. 2012. *The social world of intellectuals in the Roman Empire: Sophists, philosophers, and Christians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans, H. M. and Macnaughton, J. 2004. 'Should medical humanities be a multidisciplinary or interdisciplinary study?', *Medical Humanities* 30.1: 1–4.
- Fakhry, M. 1968. 'A tenth-century Arabic interpretation of Plato's cosmology', *Journal of the History of Philosophy* 6.1: 15–22.
- Ferrari, F. 1998. 'Galeno interprete del Timeo', *Museum Helveticum* 55: 14–34.
- Festugière, A. 1952. 'Le compendium Timaei de Galien', *Revue des études grecques* 62: 97–118.
- Fischer, K.-D. 1980. 'Der früheste bezeugte Augenarzt des klassischen Altertums', *Gesnerus* 37: 324–25.
- Fitzgerald, D. and Callard, F. 2016. 'Entangling the medical humanities', in A. Whitehead, A. Woods, S. Atkinson, J. Macnaughton, and J. Richards (eds.), *The Edinburgh companion to the critical medical humanities*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 35–49.
- Foucault, M. 1969. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard. 1975. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Fowler, R. 2017. 'Platonism', in Richter and Johnson (eds.), *The Oxford handbook to the Second Sophistic*, 563–80.
- Frank, D. H. 1997. 'What is Jewish philosophy', in D. H. Frank and O. Leaman (eds.), *History of Jewish philosophy*. Routledge History of World Philosophies 2. London: Routledge, 1–8.
- Freudenthal, G. and Zonta, M. 2013. 'The reception of Avicenna in Jewish cultures, East and West', in Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna*, 214–41.
- Friedman, M. A. 2007. 'Did Maimonides teach medicine? Sources and assumptions', in C. del Valle, S. G. Jalón, and J. P. Monferrer (eds.), *Maimónides y su época*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 365–80.
- Gardner, S. and Grist, M. (eds.) 2015. *The transcendental turn*. Oxford: Oxford University Press.
- Garofalo, I. 2002. 'Alcune questioni sulle fonti greche nel Continens di Razes', *Medicine nei Secoli* 14: 383–406.
- Gersh, S. 1973. *Κίνησις ἀκίνητος: A study of spiritual motion in the philosophy of Proclus*. Leiden: Brill.
- Gieryn, T. F. 1983. 'Boundary-work and the demarcation of science from non-science: Strains and interests in professional ideologies of scientists', *American Sociological Review* 48.6: 781–95.
1999. *Cultural boundaries of science: Credibility on the line*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gill, C. 2000. 'The body's fault? Plato's Timaeus on psychic illness', in M. R. Wright (ed.), *Reason and necessity in Plato's 'Timaeus'*. London: Duckworth, 59–84.

2006. *The structured self in Hellenistic and Roman thought*. Oxford: Oxford University Press.
2009. 'Galen and the Stoics: What each could learn from the other about embodied psychology', in D. Frede and R. Burkhard (eds.), *Body and soul in ancient philosophy*. Berlin: De Gruyter, 409–23.
2010. *Naturalistic psychology in Galen and Stoicism*. Oxford: Oxford University Press.
- Gill, C., Whitmarsh, T., and Wilkins, J. (eds.) 2009. *Galen and the world of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Girard, M. C. 1990. 'L'hellébore: Panacée ou placebo?', in P. Potter, G. Maloney, and J. Desautels (eds.), *La maladie et les maladies dans la collection hippocratique: Actes du VIe colloque international hippocratique* (Québec, du 28 septembre au 3 octobre 1987). Québec: Éditions du Sphinx, 393–405.
- Gleason, M. 1995. *Making men: Sophists and self-presentation in Ancient Rome*. Princeton: Princeton University Press.
2009. 'Shock and awe: The performance dimension of Galen's anatomy demonstrations', in Gill et al. (eds.), *Galen and the world of knowledge*, 85–114.
- Goitein, S. D. 1963. 'The medical profession in light of the Cairo Geniza documents', *Hebrew Union College Annual* 34: 177–94.
1980. 'Moses Maimonides, man of action: A revision of the master's biography in light of the Geniza documents', in G. Nahon and C. Touati (eds.), *Hommage à Georges Vajda: Études d'histoire et de pensée juives*. Louvain: Peeters, 155–67.
- Goitein, S. D. and Friedman, M. 2007. *India traders of the Middle Ages. Études sur le judaïsme médiéval* 31. Leiden: Brill.
- Goldstein, J. 1984. 'Foucault among the sociologists: The "disciplines" and the history of the professions', *History and Theory* 23.2: 170–92.
- Goodman, L. E. 1971. 'The Epicurean ethic of Muhammad ibn Zakariyā' ar-Rāzī', *Studia Islamica* 34: 5–26.
1975. 'Rāzī's myth of the fall of the soul: Its function in his philosophy', in G. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy*. Albany: SUNY Press, 25–40.
1995. 'Abū Bakr Muhammad ibn Zakariyā' ar-Rāzī', in EI2.
2015. 'How Epicurean was Razi', *Studia graeco-arabica* 5: 247–80.
- Gordon, J. 2005. 'Medical humanities: To cure sometimes, to relieve often, to comfort always', *Medical Journal of Australia* 182.1: 5–8.
- Grafton, A., Most, G. W., and Settis, S. 2010. *The classical tradition*. Harvard University Press Reference Library. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Grant, B. 2016. *The aphorism and other short forms*. New York: Routledge.
- Greco, M. 2013. 'Logics of interdisciplinarity: The case of the medical humanities', in A. Barry and G. Born (eds.), *Interdisciplinarity: Reconfigurations of the social and natural sciences*. London: Routledge, 226–46.

- Gregory, A. 2003. 'Aristotle and some of his commentators on the Timaeus' receptacle', in Sharples and Sheppard (eds.), *Ancient Approaches*, 29–47.
- Gross, A. 1996. *The rhetoric of science*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gruen, E. S. 1990. 'Philosophy, rhetoric, and Roman anxieties', in E. S. Gruen (ed.), *Studies in Greek culture and Roman policy*. Cincinnati Classical Studies Leiden: Brill, 158–92.
- Gutas, D. 1975. *Greek wisdom literature in Arabic translation: A study of the Graeco- Arabic gnomologia*. American Oriental Series 60. New Haven: American Oriental Society.
1983. 'Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: A milestone between Alexandria and Bag'dād', *Der Islam* 60.2: 231–67.
- 1987–8. 'Avicenna's madhab: With an appendix on the question of his date of birth', *Quaderni di Studi Arabi* 5–6: 323–36
1988. *Avicenna and the Aristotelian tradition*. Islamic Philosophy and Theology 4. Leiden: Brill.
1997. 'Galen's synopsis of Plato's Laws and Fārābī's Talkhīs', in Endress and Kruk (eds.), *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism*, 101–19.
1998. *Greek thought, Arabic culture: The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbāsīd society (2nd–4th/8th–10th c.)*. London: Routledge.
2002. 'The study of Arabic philosophy in the twentieth century: An essay on the historiography of Arabic philosophy', *British Journal of Middle Eastern Studies* 29.1: 5–25.
2003. 'Medical theory and scientific method in the age of Avicenna', in D. C. Reisman (ed.), *Before and after Avicenna: Proceedings of the first conference of the Avicenna study group*. Leiden: Brill, 145–62.
2007. 'The text of the Arabic Plotinus: Prolegomena to a critical edition', in C. D'Ancona (ed.), *The libraries of the Neoplatonists: Proceedings of the meeting of the European Science Foundation Network 'Late antiquity and Arabic thought: Patterns in the constitution of European culture' held in Strasbourg, March 12–14*. Leiden: Brill, 371–84.
2012. 'Platon: Tradition arabe', in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*. Vol. Va. Paris: CNRS Éditions, 845–63.
2014. *Avicenna and the Aristotelian tradition*. Leiden: Brill.
- Gutman, O. 2003. *Pseudo-Avicenna: Liber celi et mundi*. Aristoteles Semitico-Latinus 14. Leiden: Brill.
- Hankinson, R. J. 1988. 'Galen explains the elephant', *Canadian Journal of Philosophy* 14: 135–57.
1989. 'Galen and the best of all possible worlds', *CQ* 39: 206–27.
1992. 'Galen's philosophical eclecticism', *ANWR* II.36.5, 3505–22.
- 1998b. *Cause and explanation in ancient Greek thought*. Oxford: Oxford University Press.
- (ed.) 2008. *The Cambridge companion to Galen*. Cambridge: Cambridge University Press.

2009. 'Medicine and the science of soul', *Canadian Bulletin of Medical History* 26.1: 129–54.
- Hansberger, R. 2011. 'Plotinus Arabus rides again', *Arabic Sciences and Philosophy* 21.1: 57–84.
- Hardwick, L. 2003. *Reception studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Harris, W. V. 2018. 'Pain and medicine in the classical world', in W. V. Harris (ed.), *Pain and pleasure in classical times*. Leiden: Brill, 55–82.
- Harte, V. 2004. 'The Philebus on pleasure: The good, the bad and the false', *Proceedings of the Aristotelian Society* 104.2: 111–28.
- Harvey, S. 2004. 'The impact of Philoponus' commentary on the Physics on Averroes' three commentaries on the Physics', in P. Adamson, H. Baltussen, and M. Stone (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*. Vol. II. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement 47: 89–105.
2018. 'The story of a twentieth-century Jewish scholar's discovery of Plato's political philosophy in tenth-century Islam: Leo Strauss' early interest in the Islamic *falāsifa*', in O. Fraise (ed.), *Modern Jewish scholarship on Islam in context: Rationality, European borders, and the search for belonging*. Berlin: De Gruyter, 219–44.
- Harvey, W. Z. 1991. 'Why Maimonides was not a Mutakallim', in J. L. Kraemer and L. V. Berman (eds.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and historical studies*. London: Littman Library of Jewish Civilization, 105–14.
- Hasnawi, A. 1990. 'Fayd', in *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. II: *Les Notions philosophiques: Dictionnaire, tome I*, publiée sous la direction d'A. Jacob. Paris: Presses Universitaires de France, 966–72.
- Hasse, D. N. 2000. *Avicenna's 'De anima' in the Latin West: The formation of a peripatetic philosophy of the soul 1160–1300*. Warburg Institute Studies and Texts 1. London: Warburg Institute.
- Havrda, M. 2015. 'The purpose of Galen's treatise *On Demonstration*', *Early Science and Medicine* 20: 265–87.
2017. 'Body and cosmos in Galen's account of soul', *Phronesis* 62.1: 69–89.
- Hein, C. 1985. *Definition und Einteilung der Philosophie*. Europäische Hochschulschriften. Reihe 20, Philosophie 177. Frankfurt: Lang.
- Heinrichs, W. 1995. 'The classification of the sciences and the consolidation of philology in classical Islam', in J. W. Drijvers and A. A. McDonald (eds.), *Centres of learning: Learning and location in pre-modern Europe and the Near East*. Leiden: Brill, 119–40.
- Hemelrijk, E. A. 1999. *Matrona docta: Educated women in the Roman elite from Cornelia to Julia Domna*. London: Routledge.
- Hine, H. 2016. 'Philosophy and philosophi: From Cicero to Apuleius', in G. D. Williams and K. Volk (eds.), *Roman reflections: Studies in Latin philosophy*. New York: Oxford University Press, 13–29.

- Hirschberg, J. 1908. *Geschichte der Augenheilkunde*. 2. und 3. Buch (i.e.: 1–3. Abschnitt): Buch 1–3, Abschnitt 1–25: *Geschichte der Augenheilkunde im Mittelalter und in der Neuzeit*. Leipzig: Engelmann.
- Hirt Raj, M. 1987. 'Le statut social du médecin à Rome et dans les provinces occidentales sous le haut-empire', in *Archéologie et médecine: VIIèmes Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes* (23, 24, 25 octobre 1986). Juan-les-Pins: Association pour la Promotion et la Diffusion des Connaissances Archéologiques, 95–107.
- Hodgson, M. G. S. 1974. *The venture of Islam: Conscience and history in a World civilization*. Vol. I. Chicago: University of Chicago Press.
- Hoening, C. 2018. *Plato's 'Timaeus' and the Latin tradition*. Cambridge Classical Studies. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holmes, B. 2010. *The symptom and the subject: The emergence of the body in ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press.
2013. 'Disturbing connections: Sympathetic affections, mental disorder, and the elusive soul in Galen', in W. V. Harris (ed.), *Mental disorders in the classical world*. Leiden: Brill, 147–76.
2014. 'Galen on the chances of life', in V. Wohl (ed.), *Probabilities, hypotheticals, and counterfactuals in ancient Greek thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 230–50.
2015. 'Galen on sympathy', in Schliesser (ed.), *Sympathy*, 61–9.
- Hopkins, S. 2005. 'Languages of Maimonides', in Tamer (ed.), *The trias of Maimonides*, 85–106.
- Horstmannshoff, M. 1990. 'The ancient physician: Craftsman or scientist?', *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 45: 176–97.
- Horstmannshoff, M., King, H., and Zittel, C. (eds.) 2012. *Blood, sweat, and tears: The changing concepts of physiology from antiquity into early modern Europe*. Leiden: Brill.
- Ierodiakonou, K. 2014. 'On Galen's theory of vision', in Adamson et al. (eds.), *Philosophical Themes in Galen*: 235–47.
- Inwood, B. 1985. *Ethics and human action in early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press.
- Isnardi Parente, M. 1966. *Techne: Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*. Florence: La Nuova Italia.
- Israelowich, I. 2015. *Patients and healers in the high Roman Empire*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ivry, A. L. 1986. 'Islamic and Greek influences on Maimonides' philosophy', in S. Pines and Y. Yovel (eds.), *Maimonides and philosophy*. Dordrecht: Springer, 139–56.
- Jackson, R. P. J. 1996. 'Eye medicine in the Roman world', in *ANRW* II.37.3, 2228–51.
- Jacobs, J. A. 2013. *In defense of disciplines: Interdisciplinarity and specialization in the research university*. Chicago: University of Chicago Press.

- Jacquart, D. 1996. 'The influence of Arabic medicine in the medieval West', in R. Rashed and R. Morelon (eds.), *Encyclopedia of the history of Arabic science*. Vol. III. London: Routledge, 963–84.
2005. 'Gerard of Cremona (1187)', in A. Vauchez, M. Lapidge, R. B. Dobson (eds.), *Encyclopedia of the Middle Ages*. Oxford University Press (online).
- Janssens, J. 1987. 'Ibn Sīnā's ideas of ultimate realities: Neoplatonism and the Qur'ān as problem solving paradigms in the Avicennian system', *Ultimate Reality and Meaning* 10.4: 252–71.
2007. 'The reception of Avicenna's Physics in the Latin Middle Ages', in A. Vrolijk, J. P. Hogendijk, and R. Kruk (eds.), *O ye gentleman: Arabic studies on science and literary culture in honour of Remke Kruk*. *Islamic Philosophy, Theology, and Science* 74. Leiden: Brill, 55–64.
2011. 'Ibn Sīnā (Avicenna), Latin translations of', in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of medieval philosophy: Philosophy between 500 and 1500*. Vol. I. Berlin: Springer, 522–7.
- Johansen, T. K. 1997. *Aristotle on the sense-organs*. Cambridge: Cambridge University Press.
2004. *Plato's natural philosophy: A study of the 'Timaeus-Critias'*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnson, A. P. 2013. *Religion and identity in Porphyry of Tyre: The limits of Hellenism in late antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnson, W. A. 2010. *Readers and reading culture in the high Roman Empire: A study of elite communities*. *Classical Culture and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Jouanna, J. 2009. 'Does Galen have a medical programme for intellectuals and the faculties of the intellect?', in Gill et al. (eds.), *Galen and the world of knowledge*, 190–205.
2012. *Greek medicine from Hippocrates to Galen: Selected papers*. Leiden: Brill.
- Kahl, O. 2015. 'The Sanskrit, Syriac and Persian sources in the 'Comprehensive book' of Rhazes'. *Islamic Philosophy, Theology and Science* 93. Leiden: Brill.
- Kalderon, M. E. 2015. *Form without matter: Empedocles and Aristotle on color perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Karamanolis, G. E. 2006. *Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Oxford: Oxford University Press.
- Kargar, D. 2012. 'Irānshahri', in Yarshater (ed.), *Elr*.
- Kaukua, J. 2015. *Self-awareness in Islamic philosophy: Avicenna and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kellner, M. 1987. 'Heresy and the nature of faith in medieval Jewish philosophy', *Jewish Quarterly Review* 77.4: 299–318.
- Kennedy, E. S., 1970. 'al-Bīrūnī', in *Dictionary of Scientific Biography*. Vol. II. New York: Scribner, 147–58.
- Kerferd, G. B. 1972. 'The search for personal identity in Stoic thought', *BJRL* 55:

177–96.

- Kirklin, D. and Richardson, R. 2001. 'Introduction: Medical humanities and tomorrow's doctors', in D. Kirklin and R. Richardson (eds.), *Medical humanities: A practical introduction*. London: Royal College of Physicians, 1–6.
- Klein, J. 1996. *Crossing boundaries: Knowledge, disciplinarity, and interdisciplinarity*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Knuuttila, S. 2004. *Emotions in ancient and medieval philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Kobayashi, M. 1988. 'The social status of doctors in the early Roman Empire', in T. Yuge and M. Doi (eds.), *Forms of control and subordination in antiquity*. Leiden: Brill, 416–19.
- Koetschet, P. 2015. 'Galien, al-Rāzī, et l'éternité du monde: Les fragments du traité Sur la démonstration, IV, dans Les doutes sur Galien', *Arabic Sciences and Philosophy* 25.2: 167–98.
2017. 'Abū Bakr al-Rāzī on vision', in Adamson and Pormann (eds.), *Philosophy and medicine*, 170–89.
- Kohler, G. Y. 2012. *Reading Maimonides' philosophy in 19th century Germany: The guide to religious reform*. Amsterdam Studies in Jewish Philosophy 15. Dordrecht: Springer Netherlands.
- König, J. 2009. 'Conventions of prefatory self-presentation in Galen's *On the Order of My Own Books*', in Gill et al. (eds.), *Galen and the world of knowledge*, 35–58.
- König, J. and Whitmarsh, T. 2007. 'Ordering knowledge', in J. König and T. Whitmarsh (eds.), *Ordering knowledge in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 3–39.
- Korhonen, T. 1997. 'Self-concept and public image of philosophers and philosophical schools at the beginning of the Hellenistic age', in J. Frösén (ed.), *Early Hellenistic Athens: Symptoms of a change. Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens 6*. Helsinki: Foundation of the Finnish Institute at Athens, 33–101.
- Kottek, S. 2009. 'Critical remarks on medical authorities: Maimonides' commentary on Hippocrates' *Aphorisms*', in C. Fraenkel (ed.), *Traditions of Maimonideanism*. IJS Studies in Judaica 7. Leiden: Brill, 3–15.
- Kraemer, J. L. 1984. 'On Maimonides' messianic posture', *Studies in Medieval Jewish History and Literature* 2: 109–42.
2008. *Maimonides: The life and world of one of civilization's greatest minds*. New York: Random House.
- Kraus, P. and Pines, S. 2012. 'al-Rāzī', in EI.
- Kudlien, F. 1976. 'Medicine as a "liberal art" and the question of the physician's income', *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 31.4: 448–59.
- Kühn, C. G. 1828. *Opuscula academica medica et philologica: Collecta, aucta et emendata*. Vol. II. Leipzig: Voss.

- Lami, A. 2010. 'Sul testo del De propriis placitis di Galeno', *Galenos* 4: 81–126.
- Langermann, Y. T. 1992. 'Maimonides' repudiation of astrology', *Maimonidean Studies* 2: 123–58.
1993. 'Maimonides on the synochous fever', *Israel Oriental Studies* 13: 175–98.
- Lassner, J. 1970. *The topography of Baghdad in the early Middle Ages: Text and studies*. Detroit: Wayne State University.
- Latour, B. and Woolgar, S. 1986. *Laboratory life: The construction of scientific facts*. Princeton: Princeton University Press.
- Leaman, O. 2003. 'Introduction to the study of Jewish philosophy', in D. H. Frank and O. Leaman (eds.), *The Cambridge companion to medieval Jewish philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 3–15.
- Le Coz, R. 2006. *Les chrétiens dans la médecine arabe. Peuples et cultures de l'Orient chrétien*. Paris: L'Harmattan.
- Leggett, A. J. 2010. 'Plato's Timaeus: Some resonances in modern physics and cosmology', in Mohr and Sattler (eds.), *One book, the whole universe*, 31–6.
- Lettinck, P. 1999. *Aristotle's Meteorology and its reception in the Arab world*. Leiden: Brill.
- Levin, S. B. 2014. *Plato's rivalry with medicine: A struggle and its dissolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Lévy, C. 2003. 'Cicero and the Timaeus', in Reydam-Schils (ed.), *Plato's 'Timaeus' as cultural icon*, 95–110.
- Lewis, B. 1993. *Islam in history: Ideas, people, and events in the Middle East*. Chicago: Open Court.
- Lewis, O. 2017. *Praxagoras of Cos on arteries, pulse and pneuma: Fragments and interpretation*. Leiden: Brill.
- Lieber, E. 1979. 'Galen: Physician as philosopher; Maimonides: Philosopher as physician', *Bulletin of the History of Medicine* 53: 268–85.
- Linant de Bellefonds, Y., Cahen, C., and İnalçık, H. 2012. 'Kānūn', in EI2.
- Lindberg, D. C. 1976. *Theories of vision from Alkindi to Kepler*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lloyd, G. E. R. 1987. 'Empirical research in Aristotle's Biology', in A. Gotthelf and J. Lennox (eds.), *Philosophical issues in Aristotle's biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 53–63.
1988. 'Scholarship, authority and argument in Galen's Quod animi mores', in Manuli and Vegetti (eds.), *Le opere psicologiche di Galeno*, 11–42.
1991. 'The definition, status, and methods of the medical τέχνη in the fifth and fourth centuries', in A. C. Bowen (ed.), *Science and philosophy in classical Greece*. New York: Garland, 249–60.
1992. 'The theories and practices of demonstration in Aristotle', in J. Cleary and D. Shartin (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in ancient philosophy*. Vol. VII. Lanham: University Press of America, 371–412.
1996. 'Theories and practices of demonstration in Galen', in M. Frede and

- G. Striker (eds.), *Rationality in Greek thought*. Oxford: Clarendon Press, 255–77.
2009. *Disciplines in the making: Cross-cultural perspectives on elites, learning, and innovation*. Oxford: Oxford University Press.
- Löbl, R. 2003. *Techne: Untersuchung zur Bedeutung dieses Wortes in der Zeit von Homer bis Aristoteles. 2: Von den Sophisten bis zu Aristoteles*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Long, A. A. 1996. 'Hierocles on oikeiosis and self-perception', in A. A. Long (ed.), *Stoic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 250–63.
- L'Orange, H. P. 1953. *Studies on the iconography of cosmic kingship in the ancient world*. Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Serie A 23. Oslo: H. Aschehoug.
- Lorenz, H. 2012. 'The cognition of appetite in Plato's *Timaeus*', in Barney and Brennan (eds.), *Plato and the divided self*, 238–58.
- Lorusso, V. 2005. 'Nuovi frammenti di Galeno (In Hp. Epid. IV Comm. VIII; In Plat. Tim. Comm.)', *ZPE* 152: 43–56.
- Mahdavi, Y. 1954. *Bibliographie d'Ibn Sīnā*. Publications de l'Université de Tehran 206. Tehran: University of Tehran.
- Mahdi, M. 1996. 'Remarks on al-Rāzī's Principles', *Bulletin d'études orientales* 48: 145–53.
- Makdisi, G. 1981. *The rise of colleges: Institutions of learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Manetti, D. and Roselli, A. 1994. 'Galeno commentatore di Ippocrate', in *ANRW* II.37.2, 1529–1635.
- Manuli, P. and Vegetti, M. (eds.) 1988. *Le opere psicologiche di Galeno: Atti del terzo colloquio galenico internazionale, Pavia, 10–12 settembre 1986*. Naples: Bibliopolis.
- Marmura, M. E. 1986. 'Avicenna's "flying man" in context', *The Monist* 69.3: 383–95.
1992. 'Quiddity and universality in Avicenna', in P. Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic thought. Studies in Neoplatonism* 5. Albany: SUNY Press, 77–87.
2006. 'Avicenna's critique of Platonists in book VII, chapter 2 of the *Metaphysics* of his *Healing*', in J. E. Montgomery (ed.), *Arabic theology, Arabic philosophy: From the many to the one: Essays in celebration of Richard M. Frank*. Leuven: Peeters, 355–70.
- Martijn, M. 2010. *Proclus on nature: Philosophy of nature and its methods in Proclus' 'Commentary on Plato's Timaeus'* *Philosophia Antiqua* 121. Leiden: Brill.
- Martin, W. M. 2015. 'Stoic transcendentalism and the doctrine of oikeiosis', in Gardner and Grist (eds.), *The transcendental turn*, 342–68.
- Martindale, C. 1993. *Redeeming the text: Latin poetry and the hermeneutics of reception*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Mattern, S. 2008. *Galen and the rhetoric of healing*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
2013. *The prince of medicine: Galen in the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Mazor, A. 2007. 'Maimonides' conversion to Islam: New evidence', *Pe'amim* 110: 5–8.
- McAuliffe, J. D. (ed.) 2001. *Encyclopaedia of the Qu'rān*. Leiden: Brill (online).
- McGinnis, J. 2010. *Avicenna. Great Medieval Thinkers*. Oxford: Oxford University Press.
- Mendell, H. 1998. 'Making sense of Aristotelian demonstration', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16: 161–225.
- Menn, S. 2002. 'Aristotle's definition of soul and the programme of the *De anima*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22: 83–139.
- Messer-Davidow, E., Shumway, D. R., and Sylvan, D. J. 1993. 'Introduction: Disciplinary ways of knowing', in E. Messer-Davidow, D. R. Shumway, and D. J. Sylvan (eds.), *Knowledges: Historical and critical studies in disciplinarity. Knowledge: Disciplinarity and Beyond*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1–24.
- Meyer-Steineg, T. 1916. *Das medizinische System der Methodiker: Eine Vorstudie zu Caelius Aurelianus 'De morbis acutis et chronicis'*. Jenaer medizin-historische Beiträge. Jena: Fischer.
- Micheau, F. 1997. 'Mécènes et médecins à Bagdad au IIIe/IXe siècle: Les commanditaires des traductions de Galien par Hunayn ibn Ishāq', in D. Jacquart (ed.), *Les voies de la science grecque: Étude sur la transmission des textes de l'antiquité au dix-neuvième siècle*. Hautes études médiévales et modernes 78. Geneva: Droz, 147–79.
- Mohr, R. D. 2010. 'Plato's cosmic manual: Introduction', in Mohr and Sattler (eds.), *One book, the whole universe*, 1–14.
- Mohr, R. D. and Sattler, B. M. (eds.) 2010. *One book, the whole universe: Plato's 'Timaeus' today*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Moraux, P. 1977. 'Unbekannte Galen-Scholien', *ZPE* 27: 1–62.
- Morgan, T. J. 1998. *Literate education in the Hellenistic and Roman worlds*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morison, B. 2008. 'Logic', in Hankinson (ed.), *The Cambridge companion to Galen*, 66–115.
- Moseley, G. 2018a. 'Found in translation: An Arabic Phaedo fragment (107d6–108c1) in Ruḥāwī's *Adab al-tabīb* and the late antique transmission of Plato', *Mnemosyne* 71: 976–92.
- 2018b. 'Pl. Leg. 631c6–7: Textual gleanings from an Arabic fragment', *Mnemosyne* 71: 173–6.
2019. 'New witness to Plat. Smp. 191e and Leg. 7, 819d2–3', *Museum Helveticum* 76.1: 1–6.
- Mourelatos, A. P. D. 2010. 'Epistemological section (29b–d) of the proem in *Timaeus*' speech: M. F. Burnyeat on *eikōs mythos*, and comparison with

- Xenophanes B34 and B35', in Mohr and Sattler (eds.), *One book, the whole universe*, 225–47.
- Mudry, P. 1985. 'Médecins et spécialistes: Le problème de l'unité de la médecine à Rome au 1er siècle ap. J. C.', *Gesnerus* 42: 329–36.
- Munk, S. 1842. 'Notice sur Joseph ben-Iehouda ou Aboul'hadjädj Yousouf ben-Yahya al-Sabti al-Maghrebi, disciple de Maïmonide', *Journal asiatique* 3.14: 5–70.
- Musallam, B. 1987. 'Avicenna: Medicine and biology', in Yarshater (ed.), *Elr. Nağātī*, M. U. 1985. *al-Idrāk al-hissī 'inda Ibn Sīnā: bah_t fī 'ilm al-nafs 'inda al- 'Arab*. Algiers: *Dīwān al-M'atbū'āt al-Ġāmi'iyya*.
- Natali, C. 2007. 'Aristotle's conception of *dunamis* and *technē*', in S. Stem-Gillet and K. Corrigan (eds.), *Reading ancient texts: Essays in honour of Denis O'Brien*. Vol II. Leiden: Brill, 3–21.
- Netton, I. R. 2002. *Muslim Neoplatonists: An introduction to the thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Safā')*. London: Routledge.
- Nicholls, M. 2011. 'Galen and libraries in the Περὶ ἀλμπίας', *JRS* 101: 123–42.
- Nickel, D. 2002. 'On the authenticity of an "excerpt" from Galen's commentary on the *Timaeus*', in Nutton (ed.) *The Unknown Galen*: 73–8.
- Niehoff, M. R. 2007. 'Did the *Timaeus* create a textual community?' *Greek, Roman and Byzantine Studies* 47: 161–91.
- Nussbaum, M. 2001. *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
2009. *The Therapy of desire: Theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Nutton, V. 1972. 'Roman oculists', *Epigraphica* 34: 16–29.
1984. 'Galen in the eyes of his contemporaries', *Bulletin of the History of Medicine* 63: 305–14.
- (ed.) 2002. *The Unknown Galen: Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 77*.
2004. *Ancient medicine. Sciences of Antiquity*. London: Routledge.
2009. 'Galen's library', in Gill et al. (eds.), *Galen and the world of knowledge*, 19–34.
- O'Brien, D. 1984. *Plato: Weight and sensation; The two theories of the 'Timaeus'*. *Philosophia Antiqua* 41. Paris: Les Belles Lettres.
- Overwien, O. 2012. 'The art of the translator, or: How did Hunayn ibn 'Ishāq and his school translate?' in Pormann (ed.), *Epidemics in context*, 151–69.
- Owen, G. E. L. 1953. 'The place of the *Timaeus* in Plato's dialogues', *CQ* 47: 79–95.
- Parker, H. 1997. 'Women physicians in Greece, Rome, and the Byzantine Empire', in L. Furst (ed.), *Women physicians and healers: Climbing a long hill*. Lexington: University Press of Kentucky, 131–50.
- Pembroke, S. G. 1971. 'Oikeiosis', in A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*. London: Athlone Press, 114–49.
- Peters, F. E. 1968. *Aristoteles Arabus: The oriental translations and commentaries on the Aristotelian corpus*. Leiden: Brill.

- Peterson, D. C. 2001. 'Creation', in McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qu'rān*.
- Pietrobelli, A. 2013. 'Galien agnostique: Un texte caviardé par la tradition', *REG* 126.1: 103–35.
- Pigeaud, J. 1993. 'L'introduction du Méthodisme à Rome', in *ANRW* II.37.1, 565–99.
- Pinaut, J. R. 1992. *Hippocratic lives and legends. Studies in Ancient Medicine* 4. Leiden: Brill.
- Pines, S. 1953. 'Rāzī critique de Galien', *Actes du septième congrès international d'Histoire des Sciences*. Paris: Académie International d'Histoire des Sciences, 480–7.
1954. 'La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abū al-Barakāt al-Baghdādī', *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 29: 21–56.
1997. *Studies in Islamic atomism*, trans. Y. T. Langermann. Jerusalem: Magnes Press.
- Pingree, D. E. 2014. 'Plato's Hermetic Book of the Cow', *Transactions of the American Philosophical Society* 104.3: 463–75.
- Pleket, H. W. 1995. 'The social status of physicians in the Greco-Roman world', *Clio Medica* 27: 27–34.
- Polito, R. 2013. 'Asclepiades of Bithynia and Heraclides of Pontus: Medical Platonism?', in M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato, and Pythagoreanism in the first century BC: New directions for philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 118–38.
- Pormann, P. E. 2004. *The oriental tradition of Paul of Aegina's 'Pragmateia'*. *Studies in Ancient Medicine* 29. Leiden: Brill.
- (ed.) 2012. *Epidemics in context: Greek commentaries on Hippocrates in the Arabic Tradition*. *Scientia Graeco-Arabica* 8. Boston: De Gruyter.
2013. 'Avicenna on medical practice, epistemology, and the physiology of the inner senses', in Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna*, 91–108.
- Pormann, P. E. and Joesse, N. P. 2012. 'Commentaries on the Hippocratic Aphorisms in the Arabic tradition: The example of melancholy', in Pormann (ed.), *Epidemics in context*, 211–50.
- Pormann, P. E. and Savage-Smith, E. 2007. *Medieval Islamic medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Porter, J. 2008. 'Reception studies: Future prospects', in L. Hardwick and C. Stray (eds.), *A companion to classical receptions*. Oxford: Blackwell, 469–81.
- Prins, J. 2014. *Echoes of an invisible world: Marsilio Ficino and Francesco Patrizi on cosmic order and music theory*. Leiden: Brill.
- Rapoport, Y. and Shahar, I. 2012. 'Irrigation in the medieval Islamic Fayyum: Local control in a large-scale hydraulic system', *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55.1: 1–31.
- Rashed, M. 2000. 'Abū Bakr al-Rāzī et le kalām', *MIDEO* 24: 39–54. 2008. 'Abū Bakr al-Rāzī et la prophétie', *MIDEO* 27: 169–82.

2009. 'Le prologue perdu de l'abrégé de Timée de Galien dans un texte de magie noire', *Antiquorum Philosophia* 3: 89–100.
2011. 'Aristote à Rome au IIe siècle: Galien, *De indolentia* §§15–18', *Elenchos* 32: 55–77.
- Reid, H. 2011. *Athletics and philosophy in the ancient world*. London: Routledge.
- Reisman, D. C. 2013. 'The life and times of Avicenna: Patronage and learning in medieval Islam', in Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna*, 7–27.
- Repici, L. 2000. *Uomini capovolti: Le piante nel pensiero dei greci*. Rome: Laterza.
- Reydams-Schils, G. J. (ed.) 2003. *Plato's 'Timaeus' as cultural icon*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Richter, D. S. and Johnson, W. A. (eds.). 2017. *The Oxford handbook to the Second Sophistic*. Oxford: Oxford University Press.
- Robinson, J. 2003. 'Some remarks on the source of Maimonides' Plato in Guide of the Perplexed I.17', *Zutot, Perspectives on Jewish Culture* 3.1: 49–57.
- Rocca, J. 2003. *Galen on the brain: Anatomical knowledge and physiological speculation in the second century AD*. Leiden: Brill.
2012. 'From doubt to certainty: Aspects of the conceptualisation and interpretation of Galen's natural pneuma', in Horstmannshoff et al. (eds.), *Blood, sweat, and tears*, 629–59.
- Roochnik, D. L. 1996. *Of art and wisdom: Plato's understanding of techne*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Rose, N. 2014. 'The human sciences in a biological age', *Theory, Culture, and Society* 30.1: 3–34.
- Rosen, R. M. 2013. 'Galen on poetic testimony', in M. Asper (ed.), *Writing science: Medical and mathematical authorship in ancient Greece*. Berlin: De Gruyter, 177–90.
- Rosenthal, F. 1954. 'Ishāq b. Hunayn's *Tārīh al-atibbā'*', *Oriens* 7: 55–80.
1966. "'Life is short, the art is long": Arabic commentaries on the first Hippocratic aphorism', *Bulletin of the History of Medicine* 40.3: 226–45.
1978. 'The physician in medieval Muslim society', *Bulletin of the History of Medicine* 52.4: 475–91.
1992. *The classical heritage in Islam*. London: Routledge.
- Rouché, M. 1999. 'Did medical students study philosophy in Alexandria?' *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 43: 153–69.
- Samuelson, N. M. 1991. 'Maimonides' doctrine of creation', *Harvard Theological Review* 84.3: 249–71.
- Savage-Smith, E. 1995. 'Attitudes toward dissection in medieval Islam', *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 50.1: 67–110.
2002. 'Galen's lost ophthalmology and the *Summaria Alexandrinorum*', in Nutton (ed.), *The Unknown Galen*: 121–38.

2007. 'Anatomical illustration in Arabic manuscripts', in A. Contadini (ed.), *Arab painting: Text and image in illustrated Arabic manuscripts*. Leiden: Brill, 147–59.
- Schacht, J. and Meyerhof, M. 1937. 'Maimonides against Galen, on philosophy and cosmogony', *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Cairo* 5: 53–88.
- Schiefsky, M. J. 2007. 'Galen's teleology and functional explanation', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 33: 369–400.
- Schliesser, E. (ed.) 2015. *Sympathy: A history*. Oxford Philosophical Concepts. Oxford: Oxford University Press.
- Schwarb, G. 2017. 'Early kalām and the medical tradition', in Adamson and Pormann (eds.), *Philosophy and medicine*, 104–69.
- Schwarz, M. 1992. 'Who were Maimonides' Mutakallimūn? Some remarks on Guide of the Perplexed part I, chapter 73', *Maimonidean Studies* 2: 159–209.
- Sedley, D. 1982. 'Two conceptions of vacuum', *Phronesis* 27.2: 175–93.
2013. 'Cicero and the Timaeus', in M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the first century BC: New directions for philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 187–205.
- Seeskin, K. 2005. *Maimonides: Origin of the world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Septimus, B. 1975. 'Meir Abulafia and the Maimonidean controversy of the thirteenth century'. Ph.D. thesis. Harvard University.
- Sezgin, F. 1970. *Medizin, Pharmazie, Zoologie, Tierheilkunde bis ca. 430 H. Geschichte des arabischen Schrifttums* 3. Leiden: Brill.
- (ed.) 1986. *Augenheilkunde im Islam: Texte, Studien und Übersetzungen*. Vol. II. Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften.
- Shapin, S. 1992. 'Discipline and bounding: The history of the sociology of science as seen through the externalism–internalism debate', *History of Science* 30.4: 333–69.
- Shapiro, J., Coulehan, J., Wear, D., and Montello, M. 2009. 'Medical humanities and their discontents: Definitions, critiques, and implications', *Academic Medicine* 84.2: 192–98.
- Sharples, R. W. and Sheppard, A. D. R. (eds.) 2003. *Ancient Approaches to Plato's 'Timaeus': Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement* 78.
- Schatzmler, M. 1994. *Labour in the medieval Islamic world*. Leiden: Brill.
- Shihadeh, A. 2015. *Doubts on Avicenna: A study and edition of Sharaf al-Dīn al-Mas'ūdī's commentary on the Ishārāt*. Leiden: Brill.
- Silk, M. S., Gildenhard, I., and Barrow, R. J. (eds.) 2014. *The classical tradition: Art, literature, thought*. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell.
- Silver, D. J. 1965. *Maimonidean criticism and the Maimonidean controversy, 1180–1240*. Leiden: Brill.

- Simms, D. L. 1991. 'Galen on Archimedes: Burning mirror or burning pitch?', *Technology and Culture* 32: 91–6.
- Singer, P. N. 2014. 'Galen and the philosophers: Philosophical engagement, shadowy contemporaries, Aristotelian transformations', in Adamson et al. (eds.), *Philosophical Themes in Galen*: 7–38.
2017. 'The essence of rage: Galen on emotional disturbances and their physical correlates', in R. Seaford, J. Wilkins, and M. Wright (eds.), *Selfhood and the soul: Essays on ancient thought and literature in honour of Christopher Gill*. Oxford: Oxford University Press, 161–96.
2018. 'Galen's pathological soul: Diagnosis and therapy in ethical medical texts and contexts', in C. Thumiger and P. Singer (eds.), *Mental illness in ancient medicine*. Leiden: Brill, 381–420.
- Siraisi, N. G. 1987. *Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and medical teaching in Italian universities after 1500*. Princeton: Princeton University Press.
- Skemp, J. B. 1947. 'Plants in Plato's *Timaeus*', *CQ* 41: 53–60.
- Smith, M. 2015. *From sight to light: The passage from ancient to modern physics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Somfai, A. 2002. 'The eleventh-century shift in the reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius' Commentary', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 65: 1–21.
- Stern, J. 2013. *The matter and form of Maimonides' 'Guide'*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Strauss, L. 1935. *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*. Berlin: Schocken.
1936. 'Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî', *Revue des études juives* 100: 1–37.
1937. 'Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis', *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 80.1: 93–105.
1952. *Persecution and the art of writing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Striker, G. 1995. 'Cicero and Greek philosophy', *Harvard Studies in Classical Philology* 97: 53–61.
1996. 'The role of *oikeiosis* in Stoic ethics', in G. Striker (ed.), *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 281–97.
- Strohmaier, G. 1965. 'Hunain ibn Ishāq und die Bilder', *Klio* 43–5: 525–33.
1968. 'Die griechischen Götter in einer christlich-arabischen Übersetzung: Zum Traumbuch des Artemidor in der Version des Hunain ibn Ishāk', in F. Altheim and R. Stiehl (eds.), *Die Araber in der Alten Welt, v'ol' V.1: Weitere Neufunde: Nordafrika bis zur Einwanderung der Wandalen. Dū Nuwās*. Berlin: De Gruyter, 127–62.
1998. 'Bekannte und unbekannte Zitate in den Zweifeln an Galen des Rhazes', in K. Fischer, D. Nickel, and P. Potter (eds.), *Text and tradition: Studies in ancient medicine and its transmission presented to Jutta Kollesch*. *Studies in Ancient Medicine* 18. Leiden: Brill, 263–87.

2012. 'Galen the Pagan and Hunayn the Christian: Specific transformations in the commentaries on *Airs*', Waters, Places and the Epidemics', in Pormann (ed.), *Epidemics in context*, 171–84.
- Stroumsa, S. 1993. 'al-Fārābī and Maimonides on medicine as a science', *Arabic Sciences and Philosophy* 3.2: 235–49.
1999. *Freethinkers of medieval Islam: Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and their impact on Islamic thought*. Islamic Philosophy and Theology 35. Leiden: Brill.
2009. *Maimonides in his world. Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World*. Princeton: Princeton University Press.
- Swain, S. 1996. *Hellenism and empire: Language, classicism, and power in the Greek world AD 50–250*. Oxford: Oxford University Press.
- Tamer, G. (ed.) 2005. *The trias of Maimonides: Jewish, Arabic, and ancient culture of knowledge*. Studia Judaica 30. Berlin: De Gruyter.
- Tarrant, H. A. S. 1993. *Thrasyllan Platonism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Taylor, C. A. 1996. *Defining science: A rhetoric of demarcation*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Taylor, C. C. W. 2008. 'Urmson on Aristotle on pleasure', in C. C. W. Taylor (ed.), *Pleasure, mind, and soul: Selected papers in ancient philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 107–20.
- Temkin, O. 1953. 'Greek medicine as science and craft', *Isis* 44.2: 213–25.
1973. *Galenism: Rise and decline of a medical philosophy*. Cornell Publications in the History of Science. Ithaca: Cornell University Press.
- Tieleman, T. 1996. *Galen and Chrysippus on the soul: Argument and refutation in the 'De placitis' books II–III*. Leiden: Brill.
1998. 'Plotinus on the seat of the soul: Reverberations of Galen and Alexander in
Enn. IV, 3 [27], 23', *Phronesis* 43.4: 306–25.
2003. *Chrysippus 'On affections': Reconstruction and interpretation*. Leiden: Brill.
2005. 'Galen and Genesis', in G. Van Kooten (ed.), *The Creation of heaven and earth: Re-interpretations of Genesis 1 in the context of Judaism, ancient philosophy, Christianity, and modern physics*. Brill: Leiden, 125–45.
- Tuozzo, T. M. 1996. 'The general account of pleasure in Plato's *Philebus*', *Journal of the History of Philosophy* 34.4: 495–513.
- Ullmann, M. 1970. *Die Medizin im Islam*. Handbuch der Orientalistik I, Erg.-Bd. 6.1. Leiden: Brill.
2006. *Wörterbuch zu den griechisch-arabischen Übersetzungen des 9. Jahrhunderts*. Supplement. Band 1: A–O. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Urmson, J. O. 1967. 'Aristotle on pleasure', in J. M. E. Moravcsik (ed.), *Aristotle: A collection of critical essays*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 335–41.
- van Bladel, K. T. 2009. *The Arabic Hermes: From the pagan sage to prophet of science*. Oxford Studies in Late Antiquity. Oxford: Oxford University Press.

2011. 'The Bactrian background of the Barnakids', in A. Akasoy, C. Burnett, and R. Yoeli-Tlalim (eds.), *Islam and Tibet: Interactions along the silk routes*. London: Ashgate, 43–88.
- van der Eijk, P. J. 2009. 'Aristotle! What a thing for you to say! Galen's engagement with Aristotle and Aristotelians', in Gill et al. (eds.), *Galen and the world of knowledge*, 261–81.
- van Gelder, G. J. 2011. 'Canon and canonisation, in classical Arabic literature', in EI3.
- van Riel, G. 2000. *Pleasure and the good life: Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*. *Philosophia Antiqua* 85. Leiden and Boston: Brill.
- Vegetti, M. 1994. 'L'immagine del medico e lo statuto epistemologico della medicina in Galeno', in *ANRW II.37.2*, 1672–1717.
- Verrycken, K. 1997. 'Philoponus' interpretation of Plato's cosmogony', *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8: 269–318.
- Vesel, Ž. 1986. *Les encyclopédies persanes: essai de typologie et de classification des sciences*. *Bibliothèque iranienne* 31. Paris: Recherche sur les civilisations.
- Viguera Molins, M. J. 2014. 'Almohads', in EI3.
- Vlastos, G. 1939. 'The disorderly motion in the Timaios', *CQ* 33.2: 71–83.
- von Staden, H. 1995 'Anatomy as rhetoric: Galen on dissection and persuasion', *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 50: 47–66.
1997. 'Galen and the "Second Sophistic"', in R. Sorabji (ed.), *Aristotle and after*. *Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement* 68: 33–54.
2002. 'Division, dissection, and specialization: Galen's On the parts of the medical technē', in Nutton (ed.) *The Unknown Galen*: 19–45.
2007. 'Physis and technē in Greek medicine', in B. Bensaude-Vincent and W. R. Newman (eds.), *The artificial and the natural: An evolving polarity*. Cambridge, MA: MIT Press, 21–49.
2009. 'Staging the past, staging oneself: Galen on Hellenistic exegetical traditions', in Gill et al. (eds.), *Galen and the world of knowledge*, 132–56.
- Walker, P. E. 1992. 'The political implications of al-Rāzī's philosophy', in C. Butterworth (ed.), *The political aspects of Islamic philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 61–94.
- Weisser, U. 1983. 'Ibn Sīnā und die Medizin des arabisch-islamischen Mittelalters – Alte und neue Urteile und Vorurteile', *Medizinhistorisches Journal* 18.4: 283–305.
1991. 'Zur Rezeption der Methodus Medendi im Continens des Rhazes', in R. Durling and F. Kudlien (eds.), *Galen's method of healing*. *Studies in Ancient Medicine* 1. Leiden: Brill, 123–46.
- White, M. J. 2006. 'Plato and mathematics', in H. Benson (ed.), *A companion to Plato*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 228–43.
- Whitmarsh, T. 2001. *Greek literature and the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
2005. *The Second Sophistic*. Oxford: Oxford University Press.

- Wilberding, J. 2014. 'The secret of sentient vegetative life in Galen', in Adamson et al. (eds.), *Philosophical Themes in Galen*: 249–68.
- Wilburn, J. 2013. 'Moral education and the spirited part of the soul in Plato's *Laws*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 45: 63–102.
- Wisnovsky, R. 2003. *Avicenna's metaphysics in context*. Ithaca: Cornell University Press.
2013. 'Avicenna's Islamic reception', in Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna*, 190–213.
- Wolfsdorf, D. 2013. *Pleasure in ancient Greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Xenophontos, S. 2016. *Ethical education in Plutarch: Moralising agents and contexts*. *Beiträge zur Altertumskunde* 349. Berlin: De Gruyter.
- Yarshater, E. (ed.) 1996. *Encyclopaedia Iranica*. Encyclopaedia Iranica Foundation (online).
- Zimmermann, F. 1976. 'al-Fārābī und die philosophische Kritik an Galen von Alexander zu Averroes', in A. Dietrich (ed.), *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Kl., Dritte Folge* 98. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 401–14.
1986. 'The origins of the so-called Theology of Aristotle', in J. Kraye (ed.), *Warburg Institute surveys and texts XI: Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*. London: Warburg Institute, 110–240.
- Zipser, B. 2009. 'Deleted text in a manuscript: Galen On the Eye and the Marc. Gr. 276', *Galenos* 3: 107–12.
- Zonta, M. 2005. 'Maimonides' knowledge of Avicenna: Some tentative conclusions about a debated question', in Tamer (ed.), *The trias of Maimonides*, 211–22.

DİZİN

A

Aelius 106

Against Proclus 193

Âmirî 180

anatomi 56, 59, 71, 87, 88, 90, 93,
131, 132, 135, 148, 149, 152, 156,
160, 161, 244, 295, 313

Aristides 106

Aristoteles 15, 30, 31, 32, 34, 36,
50, 55, 56, 61, 71, 85, 86, 87, 88,
95, 98, 102, 111, 112, 113, 114,
115, 125, 128, 129, 136, 137, 148,
149, 150, 152, 153, 155, 162, 173,
186, 187, 195, 197, 210, 211, 215,
223, 228, 235, 237, 239, 242, 244,
245, 247, 248, 249, 251, 255, 256,
257, 265, 266, 267, 274, 280, 281,
283, 284, 285, 286, 287, 288, 289,
290, 297, 299, 302, 303, 308, 309,
310, 312, 313, 315, 317, 321, 322,
336, 344, 350, 352

Aristoteles'in Teolojisi 56, 125, 228

aşınalaştırma 118

B

Bağdat 51, 59, 127, 128, 130, 145,
165, 166, 167, 182

Bergamalı Galenos 7, 24

bilim 23, 26, 27, 28, 29, 36, 37,
38, 39, 40, 43, 52, 59, 63, 100,
127, 159, 179, 186, 212, 222,
230, 235, 236, 238, 242, 285,
299, 305, 322, 324

Birinci Analitikler 32

Bitkiler Üzerine 112, 113

bitkisel duyum 97, 109, 122

C

Cornelius Celsus 34, 35, 65, 138,
139, 326

Cûzcânî 261, 262

D

Delâletü'l-hâirîn 279, 280, 281,
283, 284, 285, 286, 288, 289,
290, 291, 294, 295, 316, 318, 321

De Medicina 34

Devle 234, 264

Devlet 23, 31, 35, 37, 45, 70, 72,
77, 125, 188, 214, 221, 256, 259,
265, 284, 305, 317

Devlet Adamı 214

Diogenes Laërtius 119, 120, 121
disiplin 7, 29, 36, 37, 38, 39, 59,
67, 76, 84, 97, 269, 270, 274,
279, 285, 293, 294, 319

Doğal Yetiler Üzerine 17, 108, 115,
116, 117, 118, 122, 213, 216, 297

dolaşıklık 24, 203

Duyum ve Duyuhurlar 136, 137, 297

E

eikôs logos 24, 41, 338

eikôs mythos 351

el-Bîrûnî 82, 179, 235, 249

Elias 49, 50, 70

el-İlâhiyyât 61, 242, 252, 269, 270,
271, 272, 273

el-Kânûn fi't-tıbb 205, 234, 235,
236, 237, 238, 239, 240, 273

Empedokles 112, 137, 169

empeiria 31, 34

Endülüsi 186

En İyi Doktor Aynı Zamanda Bir
Filozoftur 17, 48, 49, 69, 76,
84, 206, 207

En İyi Hekimi Tanımaya Dair 18,
72, 83, 140

Epiküros 291

epistêmê 31, 32, 36, 37, 43, 324

epistemik otorite 7, 25, 40, 59,
108, 122, 125, 129, 186, 282,
294, 319, 320, 322

Erasistratus 87, 88, 248

Ermenistanlı David 49

es-Sîretü'l-felsefiyye 186, 188,
202, 207, 220

eş-Şukûk 'alâ Câlînûs 306

Etkilenen Parçalar Üzerine 18,
226, 309, 310

Euripides 47

Euthydemus 31

F

Fârâbî 52, 188, 236, 248, 249, 285,
286, 289, 290, 299, 300, 316, 356

Felsefe 109

Felsefetü Eflatûn 285

Fî Aksâmi'l-'ulûmi'l 242

Fihristü kütübi'r-Râzî 182, 191, 192

Fî'llet'i-l-levni'l-lâzuverdi ellezî yurâ
fi'l-cevi' fi cihet'is-semâ' ve ye-
zünnu ennehu levni's-semâ' 177

Fî tedbiri's-sihha 296

G

Galenos'un Timaios Şerhi 18, 77,
80, 81, 83, 123, 125, 174, 175,
199, 201, 211, 220, 223, 230,
231, 284, 302, 319

Gorgias 31, 35, 221, 259, 328

Gökyüzü Üzerine 210, 290

görme 80, 131, 133, 134, 135,
136, 137, 145, 146, 147, 153,
154, 155, 156, 157, 162, 167,
168, 169, 170, 174, 175, 176,
177, 187, 202, 211, 266

Göz bilimi 59

Göz Hastalıkları Üzerine 159

H

Hasanî 261, 262, 263

Hayvanların Organları Üzerine
150, 152

haz 60, 61, 111, 112, 117, 185,
201, 209, 217, 219, 220, 221,
222, 223, 231, 237, 238, 252,
256, 258, 259, 260, 261, 264,
265, 266, 267, 268, 270, 271,
272, 273, 274, 321

Hipokrat 1, 8, 17, 18, 19, 24, 34,
35, 48, 58, 69, 70, 72, 73, 75, 76,
77, 78, 79, 81, 83, 85, 86, 87, 88,
89, 90, 91, 93, 94, 95, 97, 98, 99,
101, 102, 106, 116, 118, 120, 121,
122, 123, 131, 132, 136, 146, 147,
150, 152, 153, 154, 155, 156, 167,
169, 170, 173, 174, 176, 200, 205,
206, 213, 216, 223, 241, 244, 245,
250, 296, 299, 300, 301, 302, 303,
304, 306, 307, 309, 310, 311, 312,
313, 314, 315, 316, 318, 326

Hipokrat'a Göre Elementler 17,
83, 101, 205, 241, 295

Hipokrat'ın Kadın Hastalıkları 19,
304

Hipokrat ve Platon'un Öğretileri
Üzerine 18, 58, 69, 72, 73, 76,
77, 78, 79, 81, 85, 86, 87, 88, 89,
90, 91, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 116,
118, 120, 121, 122, 123, 131, 132,
136, 146, 147, 150, 152, 153, 154,
155, 156, 167, 169, 170, 173, 174,
176, 213, 216, 244, 245, 250, 302,
303, 304, 306, 307, 309, 310, 311,
312, 313, 314, 315

Homer 48, 350

Huneyn b. İshâk 22, 27, 53, 77,
124, 127

I-İ

In Platonis Timaeum Commenta-
ria 42, 43, 229

İamblikhus 194, 195, 196

İbn Ebî Usaybi'a 199

İbn İshâk 55

İbn Meymûn 6, 22, 27, 53, 61, 62,
63, 106, 124, 180, 183, 232, 277,
278, 279, 280, 281, 282, 283, 284,
285, 286, 287, 288, 289, 290, 291,
292, 293, 294, 295, 296, 297, 298,
299, 300, 301, 302, 303, 304, 305,
306, 307, 308, 309, 310, 311, 312,
313, 314, 315, 316, 317, 318, 320,
321, 322, 323

İbn Sînâ 6, 27, 53, 61, 62, 63, 124,
179, 180, 183, 204, 205, 232, 233,
234, 235, 236, 237, 238, 239, 240,
241, 242, 243, 244, 245, 246, 247,
248, 249, 250, 251, 252, 253, 254,
255, 256, 257, 258, 259, 260, 261,
262, 263, 264, 265, 266, 267, 268,
269, 270, 271, 272, 273, 274, 275,
282, 297, 307, 308, 309, 315, 320,
321, 322, 323

İbn Tibbon 283

İbnü'l-Bitrîk 127

İbnü'l-Kiftî 192, 195, 198

İbnü'n-Nedîm 54, 128, 129, 192,
195, 196, 198

İkinci Sofistik 25, 67

İskender Afrodisî 47

K

kânûn 239

Kendi Eserlerim 18, 148
Kharmides 31
Kindî 52, 55, 176, 177, 236
Kitâb fi'd-Delâle 'alâ hadsi'l-'âlem
193, 194, 210
Kitâb fi't-tıbbi'r-rûhânî 188, 201,
203, 220, 221, 340
Kitâb tahkîk ma li'l-hind min mekûle
makbûle fi'l-'akl ev merdûle
82, 125
Kitabü'l-'Aşr makâlât fi'l-ayn 59
Kitâbü'l-emed 'ale'l-ebed 181
Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıbb 281, 282,
284, 290, 292, 300, 301, 302,
303, 306, 313, 317, 323
Kitâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât 237,
238, 269, 270, 271, 272, 273
Kitâbü'n-Necât 249
Kitâbü's-Sirâc 281, 292
Kitâbü't-Tenbîh ve'l-işrâf 285
kozmozoni 190, 211
kristal salgı 161, 162
Kustâ 170, 306
Kustâ İbn Lûkâ 361

L

Largus 138

M

Makâle fi ahkâmî'l-edvîyeti'l-kal-
biyye 238, 252, 254, 261, 262,
263, 264, 266, 268, 269, 270,
271, 272, 273, 274
Makâle fi'l-Rebv 282, 298, 299, 317
Malik el-Efzal 296

Mansûr 166, 167, 182, 234
Marasmus 18, 210, 211, 212, 213,
214, 215, 216
Mektup 277, 294
Meniye Dair 17, 83, 101, 302
Mes'ûdî 195, 196, 285
Metafizik 32, 36, 150, 232, 238,
242, 285
Meteoroloji 128, 239
Metodizm 48, 139
Mişna 280
Mişna Tora 280
Moshe Ben Maimon 316, 334
Musa 286, 291, 292, 316

N

Nâsir-i Hüsrev 189, 191
Nefsin Etkilenimleri Üzerine 18, 46
Nikomakhos'a Etik 265, 266, 267
Nûh b. Mansûr 234

O-Ö

Olympiodorus 47, 49, 335
On the Mysteries of the Egypti-
ans 194, 195
Orestes 47
Organların Faydaları Üzerine 17,
101, 132, 146, 147, 148, 149, 150,
151, 152, 153, 156, 161, 162,
163, 164, 170, 172, 173, 175,
213, 215, 216, 217, 218, 219,
220, 222, 291, 292, 293
Orta Platonculuk 46
Otobiyografi 234
Özgür sanatlar 33

P

- Phaidros 114, 190
 Philebos 22, 111, 221, 258, 259
 Philoponus 173, 193, 194, 210, 214, 237, 333, 335, 345, 358
 Platon 2, 3, 5, 7, 18, 21, 22, 23, 25, 28, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 45, 48, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 63, 64, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 142, 146, 147, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 161, 164, 167, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 205, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 236, 238, 239, 244, 245, 249, 250, 251, 253, 256, 257, 258, 259, 260, 265, 267, 271, 273, 274, 275, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 319, 320, 321, 322, 336, 341, 344
 Plotinos 46, 56, 226, 228, 229, 238, 249
 Plutarkhos 46, 198, 199, 200, 221
 Poetika 36
 Politika 34, 36

Porfiryus 117, 194, 195, 196, 197, 199, 235

Proklos 23, 42, 43, 46, 56, 79, 129, 193, 194, 197, 199, 202, 228, 229

R

- Râzî 5, 12, 27, 45, 53, 60, 63, 124, 151, 156, 157, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 252, 273, 281, 290, 297, 299, 306, 307, 320, 321, 322, 323, 324
 Ruh Üzerine 56, 112, 136, 137, 187, 228, 249, 251, 256, 257

S-Ş

- Sâ'id el-Endülüsî 186
 Scribonius 138, 139
 Semptomların Farklılıkları Üzerine 18, 257, 259
 Semptomların Nedenleri Üzerine 18, 257, 259
 sinâ'a 143
 Sîretü's-şeyhi'r-reis 233
 Sirru sinâ'ati'l-tıb 186, 203, 206, 211, 227
 Sokrates 48, 96, 187, 188, 192, 203
 Strauss 280, 283, 345, 356
 Şamlı İskender 47, 149
 Şamlı Nicolaus 112
 Şehristânî 195, 196, 197

Şemsü'd-Devle 264

Şerhü fusûl Abuqrât 19, 200, 282,
284, 295, 299, 300, 307, 317, 318

Şölen 35, 54

T

tekhne 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36,
98, 142, 324, 326

teşrih 92, 149

Themistius 187, 306, 334

Tibbî Timaios 19, 55, 58, 59, 82, 200

tip 7, 17, 25, 26, 27, 28, 29, 31,
32, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 45, 47,
48, 49, 50, 52, 58, 60, 61, 62, 67,
68, 69, 70, 71, 74, 75, 79, 81, 83,
84, 86, 93, 95, 97, 98, 99, 101,
102, 105, 109, 115, 122, 123, 126,
127, 128, 129, 130, 138, 139, 140,
141, 143, 144, 153, 156, 157, 160,
177, 179, 181, 182, 184, 185, 186,
202, 203, 204, 205, 206, 207, 208,
212, 231, 232, 233, 234, 235, 236,
237, 238, 239, 240, 241, 261, 263,
264, 268, 273, 274, 275, 278, 279,
280, 282, 290, 293, 294, 296, 297,
299, 300, 301, 307, 317, 319, 321,
323, 324, 325, 326

Timaios 2, 3, 5, 6, 7, 18, 19, 21,
22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 34,
36, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 53,
54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64,
65, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78,
79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 94,

95, 96, 97, 98, 99, 102, 103, 104,
105, 106, 107, 108, 109, 110, 111,
112, 113, 114, 116, 117, 118, 121,
122, 123, 124, 125, 129, 131, 132,
133, 134, 135, 136, 137, 138, 146,
147, 151, 154, 155, 156, 157, 159,
161, 164, 167, 168, 169, 173, 174,
175, 177, 178, 183, 184, 185, 186,
188, 189, 190, 191, 193, 194, 195,
196, 197, 198, 199, 200, 201, 202,
205, 207, 208, 209, 210, 211, 212,
214, 215, 216, 217, 219, 220, 221,
222, 223, 227, 228, 229, 230, 231,
236, 237, 238, 239, 244, 250, 251,
256, 257, 258, 259, 263, 266, 267,
270, 273, 274, 275, 277, 281, 282,
283, 284, 285, 286, 287, 288,
289, 291, 294, 301, 302, 303,
305, 307, 312, 315, 317, 319,
320, 321, 322, 331, 358

To Gaurus on How Embryos Are
Ensouled 117

Y

Yahyâ 55, 127, 174

yaratılış 22, 60, 185, 193, 197,
198, 199, 201, 202, 208, 209,
210, 211, 223, 231, 239, 285,
288, 290, 291, 294, 323

Yasalar 34, 35, 36, 54, 102, 114,
125, 188, 190, 284

Yûhannâ 127, 130

Galenos ve Platon'un Timaios'unun İslam Düşüncesindeki Alımlanışı

Aileen R. Das

Çeviri: Merve Nur Yaman

Galenos ve Platon'un Timaios'unun İslam Düşüncesindeki Alımlanışı Galenos'un (ö. 200) Timaios şerhini ve bu şerhin Orta Çağ İslam düşüncesi üzerindeki etkisini incelemeyi öneren metinlerin başında gelmektedir. Yazara göre Galenos, Timaios metninde, tıp disiplini yeniden kurgulayabilmenin imkânlarını soruşturur. Orta Çağ'da tıpla ilişkin olarak Arapça kaleme alınmış metinler göz önünde bulundurulduğunda Galenos'un bu konudaki etkisi çok daha bariz hâle gelir. Zira yazarın kitapta gösterdiği üzere, Galenos'un Timaios şerhi, kitapta ayrı başlıklar altında incelenen İslam düşüncesinin dört önemli ismi, Huneyn b. İshâk (ö. 260/873), Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925), İbn Sinâ (ö. 428/1037) ve İbn Meymûn (Maimonides) (ö. 601/1204) tarafından hem eleştirilecek hem de geliştirilecektir. Galenos'un, İslam düşüncesinin bu önemli isimlerinin düşünce dünyalarında oynadığı rolü belirgin kılmaya çalışan kitabın bu vesileyle literatüre yaptığı katkı eşsizdir.



alBaraka 
Yayınları
albarakakultur.com