

Şibî Nû'mânî kelâmın siyerle bağlantısını kurmak istemiştir. Dinin sadece Allah'a imandan ibaret bulunmadığını, nübüvvetin de onun bir parçası olduğunu, dolayısıyla peygamberin şahsiyeti ve hayatıyla ilgili muhtemel sorularla kelâm ilminin ilgilenmesi gerektiğini vurgular. Ayrıca evlilik, İslâm'ı zorla kabul ettirme, köleliğe izin verme, dünya işleri ve siyasetle uğraşma gibi konularda Batılı yazarlarca Hz. Peygamber'e eleştiriler yöneltiltiğini ifade ederek bunlara cevap verilmesinin zorunlu hale geldiğini belirtir (*Sirat-un-Nabi*, I, 7, 88). Bu noktada İslâm'ın inanç ve prensiplerini diğer din ve medeniyetlerle mukayese edip üstünlüğünü göstermeye çalışır. Bunun yanında insan hakları, kadının konumu, miras ve amme hukuku gibi o zamana kadar kelâmda ele alınmayan konulara da başlıklar halinde yer vermiştir (*İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 127-144). Bu durumda kelâmın muhtevası, konularının sıralanışı sabit ve durağan olmaktan çıkmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Şibî Nû'mânî, *Târîh-i 'İlm-i Kelâm* (trc. M. Taki Fahr-i Dât-i Gilânî), Tahran 1328, s. 2-3; a.mlf., *'İlm-i Kelâm-ı Cedîd* (trc. M. Taki Fahr-i Dât-i Gilânî), Tahran 1329, tür.yer.; a.mlf., *İslâmın Fikir Kulcu Gazzâlî'nin Bütün Cepheleri ile Hayatı ve Eserleri* (trc. Yusuf Karaca), İstanbul 1972, s. 137; a.mlf., *İmam Abu Hanîfa: Life and Work* (trc. M. Hadi Hussain), New Delhi 1988, s. 153-156; a.mlf., *Sirat-un-Nabi* (trc. M. Tayyib Bakhsş Budayûni), Lahore 1979, I, 7, 72-73, 88; Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, London 1967, s. 77, 110; L. S. May, *The Evolution of Indo-Muslim Thought after 1857*, Lahore 1970, s. 131-135; Mehr Afroz Murad, *Intellectual Modernism of Shibli Nu'mani: An Exposition of His Religious and Political Ideas*, Lahore 1976, tür.yer.; Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago 1979, s. 217; a.mlf., *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982, s. 51-52; Christian W. Troll, "The Fundamental Nature of Prophethood and Miracle: A Chapter from Shibli Nu'mani's Al-Kalam, Introduced, Translated and Annotated", *Islam in India: Studies and Commentaries I: The Akbar Mission and Miscellaneous Studies* (nşr. Christian W. Troll), New Delhi 1982, s. 86-115; a.mlf., "Reason and Revelation in the Theology of Mawlana Shibli Nu'mani (1857-1914)", *Islam and the Modern Age*, XIII/1, New Delhi 1982, s. 19-32; a.mlf., "Muhammad Shibli Nu'mani (1857-1914) and the Reform of Muslim Religious Education", *Madrasa: La transmission du savoir dans le monde musulmane* (ed. N. Grandine - M. Gaborieau), Paris 1997, s. 145-157; D. Lelyveld, *Aligarh's First Generation*, Oxford 1996, s. 240-252; Semîr Abdülhamîd İbrâhim, "el-İtticâhü'l-İslâmî fi edebî'l-'allâme Şibî Nû'mânî", *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İlmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye*, sy. 17, Riyad 1417/1996, s. 291-360; Muhammad Ahmadullah, "Shibli: On Religion", *IC*, LXXI/4 (1997), s. 17-37; Ar-

had Islam, "Allama Shibli Nu'mani (1857-1914): A Monumental Islamic Scholar", *Pakistan Journal of History and Culture*, XXVI/1, Islamabad 2005, s. 59-82; Mehmet Özşenel, "Hindistan'da Hilafet Meselesine Aykırı Bir Bakış: Şibî Nu'manî ve Hilafet Makalesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15, Adapazarı 2007, s. 153-160; J. A. Haywood, "Shibli Nu'mani", *El²* (ing.), IX, 433-434.



M. SAİT ÖZERVARLI

ŞİBLÎZÂDE AHMED ÇELEBİ

(bk. BURSALI AHMED).

ŞİDDET

(الشدة)

Arap alfabesinde bazı harflerin telaffuzunda belli bir özelliği ifade eden terim

(bk. HARF).

ŞİDYÂK

(bk. FÂRİS eş-ŞİDYÂK).

ŞİFA

(الشفاء)

Dinî, ahlâkî ve bedenî hastalıkların tedavisi ve ilâcı anlamında bir Kur'an terimi.

Sözlükte "bir hastalığı tedavi etmek, hastayı iyileştirmek" anlamında masdar olan **şifâ** "hastalıktan kurtulma, iyileşme; ilâç" mânasından isim şeklinde kullanılır. Kelime mecazen "cehalet hastalığını giderme" anlamına da gelir (*Lisânü'l-'Arab*, "şfy" md.; *Kâmus Tercümesi*, "şfy" md.). Kur'an'da şifa kelimesi türevleriyle birlikte dört yerde dinî-ahlâkî (et-Tevbe 9/14; Yûnus 10/57; el-İsrâ 17/82; Fussilet 41/44), iki yerde bedenî (en-Nahl 16/69; eş-Şuarâ 26/80) hastalıkların tedavisi ve ilâcı mânasında yer almaktadır. Bu âyetler Abdülkerîm el-Kuşeyrî'den nakledilen bir keşfe atıfla şifa âyetleri diye anılmıştır (Zerkeşî, I, 435-436). Bunların ikisinde (el-İsrâ 17/82; Fussilet 41/44) Kur'an'ın inananlar için, birinde ise (Yûnus 10/57) göğüslerde bulunan hastalıklar için şifa olduğu belirtilir. Son âyette şifa mev'iza, hidayet ve rahmet kelimeleriyle birlikte ve onlarla yakın anlamda kullanılmıştır. Cehalet hastalığına ilâç anlamında ise **besâir** (cehaleti ve basîret körlüğünü gideren deliller, nurlar; el-En-

'âm 6/104; el-A'râf 7/203; el-Câsiye 45/20) ve burhan (en-Nisâ 4/174) kelimeleriyle benzer bir kapsama sahiptir. Fiil kipiyle geçtiği **Tevbe sûresinin** 14. âyetinde "iç ferahlatma, öfke, intikam vb. duyguları teskin etme" mânasındadır. Tefsirlerde kaydedildiğine göre âyet, Hudeybiye Antlaşması'na dayanarak Hz. Peygamber'le ittifak kuran Huzâalılar'a Bekiroğulları'nın antlaşmayı bozarak saldırması ve Kureysliler'in de onlara yardım etmesi üzerine tecavüzkâr müşriklere karşı müminleri cihada teşvik etmek için inmiştir (Kurtubî, VIII, 87; Süyûtî, *ed-Dürü'l-menşûr*, IV, 138). Şifa kelimesi hadislerde de Kur'an'daki kullanımıyla paralellik arzedecek şekilde geçmektedir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "şfy" md.). Şifanın karşıtı olan **maraz** (hastalık) Kur'an'da genellikle inkâr, şirk, nifak; vehim ve kuşku gibi dinî-itikadî hastalıkları, bir yerde de "şehevî zaaf" anlamında ahlâkî hastalığı (el-Ahzâb 33/12) anlatır. Bedensel hastalıklara ise daha çok **marîz** (hasta) kelimesi kapsamında işaret edilmiştir. İnanç, düşünce ve karakterdeki sapmayı, bozulmayı ifade eden hastalıkların kaynağı kalb / kulûb ve sadr / sudûr kelimeleriyle belirtilirken itikadî-fikrî ve ahlâkî hastalıklara yakalanmamış ya da yakalandıktan sonra mârifet / yakîn (tevhid) ve tövbe ilâcıyla şifa bulmuş kalpler için "kalb-i selîm" tabiri kullanılır (eş-Şuarâ 26/89). Yûnus sûresinin 57. âyetinde, "Size ... göğüslerdeki hastalıklara şifa olan Kur'an geldi" buyularak dinî ve ahlâkî hastalıkların ilâcının Kur'an olduğu bildirilirken bedenî hastalıkların tedavisi bağlamında balın şifa verici özelliğine dikkat çekilir (en-Nahl 16/69). Hz. İbrâhim'in diliyle, "Hastalandığımda O bana şifa verir" âyetiyle de (eş-Şuarâ 26/80) İslâm'ın ulûhiyyet ve tevhid anlayışına göre asıl şifayı verenin Allah Teâlâ olduğu vurgulanır. Nitekim "eş-şâfi" (şifa veren) hadislerde Allah'ın isimleri kapsamında geçmektedir (Buhârî, "Tıb", 38; Ebû Dâvûd, "Tıb", 17; Tirmizî, "Cenâ'iz", 4).

Müfessirler Kur'an'ın şifa oluşunu dönemlere göre farklı şekillerde yorumlamışlardır. Kur'an'ın bedenî hastalıklar için de şifa olduğu düşüncesi eskiden beri bulunmakla birlikte ilk devir müfessirleri Kur'an'ın şifa niteliğini daha çok cehalet, inkâr, şirk, nifak, tereddüt ve fâsiklık gibi hastalıklara şifa diye yorumlamışlardır. Tıpla da uğraştığı bilinen Fahreddin er-Râzî ile birlikte Kur'an'ın cismanî hastalıklara şifa olabileceği dile getirilmeye başlanmıştır. Ruhanî / mânevî hastalıkların en zararlısının ulûhiyyet, nübüvvet, âhîret, ka-

zâ ve kader konusundaki yanlış inançlar olduğunu belirten Râzî, Kur'an'ın doğru inancı ortaya koyup bâtil inançları çürüterek itikadî hastalıklara, kötü ahlâktan menedip güzel ahlâka ve erdemli davranışlara yönelterek ahlâkî hastalıklara ve Allah'ın yüceltilip azgın şeytanların lânetlendiği âyetlerinin okunmasıyla da cismanî hastalıklara şifa olduğunu söyler (*Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 29). Kur'an'ın bedenî hastalıklara şifa oluşuyla ilgili yorumun daha sık zikredilmesinde, Hz. Peygamber'in ve ashabın bedenî hastalıkların şifası için Kur'an'la rukye yaptıklarına dair bir kısım rivayetlerin etkisi olduğu anlaşılmaktadır (bk. HAVÂSSÜ'İ-KUR'ÂN; RUKYE). Sosyal bilimlerin bağımsız disiplinler haline gelerek kendi sistemlerini kurmaya çalıştıkları son devirlerde müfessirler Kur'an'ın şifa oluşunu, genellikle İslâm'ın fert ve cemiyetin istikamet ve islahı için getirdiği ilkeler temelinde sosyolojik bir bakışla açıklarlar. Buna göre Kur'an, İslâm'ın fert ve cemiyetin salâhi için koyduğu kurallara bağlılığı engelleyen şehevî hastalıklarla keskin bilgiye ulaşmayı önleyen şüpheleri yok eden bir ilâçtır (Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî, I, 367; krş. Ahmed Mustafa el-Merâgî, XI, 122-123; XV, 82). Mevdûdî bunu kısaca Kur'an'ın bütün zihinsel, psikolojik, ahlâkî ve toplumsal hastalıklara şifa olduğu şeklinde ifade eder (*Tefhimü'l-Kur'an*, III, 70; krş. Elmalılı, IV, 3195). Kur'an'ın hangi alanlarda şifa verdiği konusundaki farklı yaklaşımların yanı sıra onun ne türden bir şifa kabul edildiği konusunda da çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda Kur'an'ın helâl ve haramı açıklayan bir beyan (Mukâtil b. Süleyman, II, 269), dini hurafe ve bid'atlardan arındırıp aslına döndüren bir ölçü (Mâtürîdî, VII, 82) olduğu yolundaki görüşler dikkate değerdir. İmâmîyye Şîası'nın müfessirlerinden Tabersî'ye göre Kur'an cehalet ve şüpheleri yok eden bir beyan, belâgat ve fesahatıyla Resûl-i Ekrem'in doğruluğunu gösteren bir mucize, ihtiva ettiği tevhid ve adalet ilkeleri, hükümleri, emsal ve hikmetleriyle insanlar için hem dünyada hem âhirette bir şifadır (*Mecma'u'l-beyan*, V, 673).

Fussilet sûresinin 44. âyetinde Kur'an'ın inananlar için mutlak mânada şifa olduğundan bahsedilmesi, ayrıca muhtelif âyetlerde kötü yaratıkların ve şeytanın şerrinden Allah'a sığınmanın öğütlenmesi yanında (en-Nahl 16/98; el-Mü'minûn 23/97-98; Fussilet 41/36; el-Felâk 113/1-5; en-Nâs 114/1-6) Hz. Peygamber'den, ashab ve tâbiinden gelen rivayetleri dikkate alan İslâm âlimleri sözlerinin anlaşılması, fayda-

nın Allah'tan umulması ve şirke sebep teşkil etmemesi kaydıyla Allah'ın kelâmı, ismi veya sıfatları okunarak rukye yapılmasında bir sakınca görmezler. Bunun bir kâğıt üzerine yazılıp taşınmasını İmam Mâlik, Saîd b. Müseyyeb ve Muhammed el-Bâkır bazı şartlarla, İbn Sîrîn şartsız câiz kabul eder (bk. MUSKA). Bu şekilde hazırlanmış kâğıdın suya batırılıp suyunun şifa niyetiyle hastanın vücuduna dökülmesi, sürülmesi ya da ona içirilmesini de hastaya zarar verilmemesi şartıyla câiz görenler bulunmakla birlikte Hasan-ı Basrî ve İbrâhîm en-Nehaî gibi âlimlerce uygun görülmemiştir (Kurtubî, X, 318-319; Âlûsî, XV, 146).

Ortaya koyduğu ilkelerle insanların beden sağlığının korunmasına önem veren Kur'an, "Onda -balda- insanlar için şifa vardır" âyetiyle (en-Nahl 16/69) bedensel hastalıkların tedavisi için tıbbî müdahale ve ilâç kullanımının gerekliliğine dikkat çeker. Fiziksel ve ruhsal hastalıkların tedavisinde izlenecek yöntemlere dair işaretler taşıyan bu âyet hekimlere başvurularak hastalıkların iyileştirilmesi ve bu amaçla ilâç kullanılmasının İslâmîyet'in tevekkül, zühd ve takvâ anlayışına ters düşmediğini gösterir (Kurtubî, X, 138). Hz. Peygamber de Allah'ın ihtiyarlık ve ölüm dışında her hastalık için bir şifa yarattığını bildirmiş ve insanları tedavi olmaya teşvik etmiştir (*Müsned*, III, 156; IV, 278; Buhârî, "Tıb", 7; Müslim, "Selâm", 88, 89). Tıbbî gerçekleri dikkate alan müfessirler, bal hakkındaki âyetin umum ifadesini hususa yorarak balın ancak bazı hastalıklar için ilâç olabileceğini, hatta usulünce kullanılmadığı takdirde sağlığa zarar verebileceğini belirtirler (Semerkandî, II, 281; Zemahşerî, II, 418; İbn Atıyye, III, 406). Kur'an'daki ifadelerden ve hadislerden bedenî hastalıkların ilâcının esas itibarıyla maddî, ruhî hastalıkların ilâcının ise mânevî olduğu anlaşılmaktadır (Çetin, VII [1992], s. 73). Bu sebeple tıbbî müdahalenin gerektiği yerde sadece dua ve telkin yoluyla, rukye yapmakla yetinilmesi İslâmîyet'in hastalığa ve tedaviye yaklaşımına uygun düşmemektedir. Kur'an okumanın bazı fiziksel hastalıkların tedavisinde etkisinin görülmesi, sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde süreklilik arzeden fiziksel bir yasa (sünnetullah) niteliğinde değil Allah'ın meşietine bağlı olarak gerçekleşen doğa üstü bir lutuf ya da imanın kazandırdığı yüksek moral gücünün fiziksel yansıması şeklinde değerlendirilmelidir. Dolayısıyla bugün tedavi edilebilen bedensel ve ruhsal hastalıkların te-

davisi sürecinde şifanın Allah'tan olduğu inancıyla Kur'an-ı Kerim gibi kutsal sözlerin ruhanî şifa iksirinden de yararlanılabılır (bk. TEDAVİ). Pozitif bilimlerin alanıyla ilgili âyetlerin yanında Hz. Peygamber'in hastalık ve tedaviye dair sözleri ve uygulamalarının, İslâmîyet'in erken dönemlerinden itibaren tıp biliminin ilgi görmesinin en önemli sebepleri arasında yer aldığı bilinmektedir. İslâm âlimleri konuyla ilgili naslardan hareketle bir literatür oluşturmuş (bk. TİBB-ı NEBEVÎ) ve tıbbî dinî ilimlerden sayan Süyûtî gibi âlimler, bazı Kur'an âyetlerinden koruyucu ve tedavi edici hekimliğin temel ilkelerine işaretler çıkarmışlardır (*el-İtkân*, IV, 2).

Kaynaklarda, Kur'an'ın hastalıkların tedavisinde tesirinin görülebilmesi için hastanın ruhî bir hazırlığının bulunmasının (niyet / teslimiyet) önemine işaret edilmektedir (İbnü'l-Arabî, III, 139; Kurtubî, X, 138). Nitekim Kur'an'ın inananlar için şifa, inananlar için hüsrânlarını arttıran bir vesile (el-İsrâ 17/82) ya da kulaklarda sağırılık, gözlerde körlük (Fussilet 41/44) oluşu böyle bir hazırlığın bulunup bulunmamasıyla ilgilidir. Müfessirler bu durumu, aslında faydalı olan bir ilâcın bünyesi bunu kabul etmeyen kişi için fayda sağlamaması gibi Kur'an'ın da kendisine hürmet ve tâzim nazarıyla bakmayanlar için fayda vermeyeceği şeklinde izah ederler (Mâtürîdî, VIII, 345; krş. Zerkeşî, I, 280). Esasen Şuarâ sûresinin 80. âyetinde (yk.bk.), yaratıcılık sıfatının sadece Allah'a nisbet edilmesi gereğine işaretin yanı sıra tedavisine başlanmış bir hastalığın tedavisi sürecinde samimi bir iman ve tevekkül bilincinin sağlayacağı mânevî katkıya ima vardır.

Kur'an-ı Kerim tevhid öğretisiyle akla, gönüle ve davranışlara âhenk getirmesi, sağlam bir imanla tek yaratıcıya kulluğu öğretmesi, kalbi yanlış itikadlardan ve kişiyi kötü huylardan arındırması, insanı ruhsal bozukluklar ve cinsel sapıklıklardan koruması anlamında bir şifadır. Bugün materyalist ve septik felsefelerin etkisiyle yaygınlık kazanan fikrî ve dinî-ahlâkî sapmalar, sınırsız tüketim ve israf kültürünün yol açtığı sosyal hastalıklar ancak Kur'an'ın rehberliğinde tedavi edilebilir. Günah ve suçluluk psikolojisinden kaynaklanan korku, ümitsizlik, gerilim ve endişe gibi, bazan mânevîyatı zayıf kimseleri intihara kadar sürükleyebilen ruhsal rahatsızlıkların ve bunalmaların tedavi yolu da günahkâr kullar için tövbe kapısının açık tutulduğunu bildiren ve her zaman ümitvar olmayı

tavsiye eden Kur'an'da saklıdır. Şifa kavramı üzerine Rifai Erten (*Hıristiyanlık'ta ve İslâmiyet'te Şifâ*, 2004, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Selahattin Öz (*Kur'an'da Şifâ Kavramı*, 2004, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Bilal Umacı (*Kur'an'da Şifâ, Sekine ve Tuma'nine*, 2007, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) yüksek lisans tezi hazırlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, III, 156; IV, 278; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (nşr. Ahmed Ferîd), Beyrut 1424/2003, II, 269; Taberî, *Câmi'u'l-be-yân*, X, 90-91; XV, 152-153; XXIV, 127; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (nşr. Hatice Boynukalın), İstanbul 2006, VII, 82; VIII (nşr. Halil İbrahim Kaçar), s. 345; Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrü's-Semerkindî* (nşr. Mahmûd Mataracı), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), II, 281; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut), II, 418; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-veciz* (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Beyrut 1413/1993, III, 406; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. M. Abdülkâdir Atâ), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 139; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (nşr. Hâşim Mahallâtî – Fazlullah et-Tabâtabâî), Beyrut 1406/1986, V, 177, 673; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 147; II, 15; V, 22; X, 153; XVI, 4; XVII, 93-94; XX, 59; XXI, 29; XXIV, 125; Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 231; VIII, 87; X, 137-138, 318-319; XI, 39-40; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 280, 435-436; Süyûtî, *el-İtkân* (Ebü'l-Fazl), I, 147; II, 334; IV, 2, 137-144; a.mlf., *ed-Dürü'l-menşûr*, Beyrut 1993, IV, 138, 366; V, 144; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XV, 145-146; Elmallî, *Hak Dini*, IV, 3195; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîr*, Kahire 1394/1974, XI, 122-123; XV, 82; Mevdûdî, *Te'fihü'l-Kur'ân* (trc. Ahmed Asrar), İstanbul 1997, III, 70; Abdurrahman b. Nâsir es-Sa'dî, *Tefsîrü's-Sa'dî* (nşr. İbn Useymîn), Beyrut 1421/2000, I, 367; Abdülazîz Kâmil, "el-İmân ve eş-şifâ", *et-Tabbü'l-İslâmî*, sy. 2, Kûveyt 1402/1982, s. 79-96; Mustafa Çetin, "Kur'an'da Şifâ Kavramı", *DüİFD*, VII (1992), s. 67-82.



ADEM YERİNDE

eş-ŞİFÂ

(الشفاء)

İbn Sînâ'nın

(ö. 428/1037)

mantık ve nazarî felsefe disiplinlerine dair ünlü eseri.

İbn Sînâ'nın felsefî sistemini bütün yönleriyle kapsayan ve diğer eserlerinin anlaşılması için esas teşkil eden *Kitâbü's-Şifâ*², İslâm felsefesi geleneği yanında topyekün İslâm düşüncesi tarihinin de büyük bir klasiğidir. Filozofun kendi ilimler tasnifine dayalı olarak kaleme aldığı eser, onun terminolojisinde felsefî ilimler veya aklî ilimler diye geçen çok sayıda disiplini konu edinir. Eserde mantıkla temellenen felsefî araştırma tabiat felsefe-

si ve matematik ilimleriyle bilimsel boyutlar kazanır, metafizikle taçlanır, peygamberliğin ispatı meselesiyle son bulur. *eş-Şifâ*², Aristo külliyyatının İslâm felsefe geleneğindeki ismiyle "et-talîmü'l-evvel" in yeniden ele alınışı olup felsefî ilimlerin öğretim için kapsamlı bir kaynak şeklinde tasarlanmıştır. İbn Sînâ, felsefî çözümlerini Aristo külliyyatından hareketle derinleştirirken tıpkı onun yaptığı gibi Thales ve Pisagor'a kadar giden felsefî fikirlerle hesaplaştığı için *eş-Şifâ*² aynı zamanda İbn Sînâ'nın bakışıyla yazılmış bir Grek felsefesi tarihi görünümündedir. Bu eleştirel tutumu çağının kelâmcılarına da yöneltmiş olması eseri İslâm kelâm geleneği bakımından önemli kılmaktadır. Filozofun fizik ve matematiğin çeşitli dallarını, ayrıca zooloji ve botanigi sistemli biçimde ele alması esere bilim tarihinin bakış açısıyla da yaklaşmayı gerektiren özel bir hüviyet kazandırmıştır.

Filozofun *eş-Şifâ*²'ya yazdığı genel giriş eserin amacı ve yöntemi hakkında fikir edinmek için önemli bir kaynaktır. Fizik bölümünün başındaki ikinci giriş de eserin müellif tarafından tanıtılması yönüyle önemlidir. Talebesi Ebü Ubeyd Abdülvâhid el-Cûzânî'nin *eş-Şifâ*²'ya yazdığı sunuşla hocası hakkında kaleme aldığı *Târîhu's-Şeyh* adlı biyografi de eserin yazılı süreciyle ilgili değerli bilgiler içermektedir. İbn Sînâ, eserini yazmaktaki maksadını "Eskiçağ'lara ait felsefî ilimlerde doğruluğunu araştırarak tesbit ettiğimiz (mâ tahakkaknâhu) ilkeleri özünü ortaya koymak" diye açıklamaktadır. Bu ifadedeki "tahakkuk" kavramı, İbn Sînâ terminolojisinde bilgiyi bir filozofun ya da felsefe akımının otoritesinden hareketle değil ayrıntılı mantıkî analiz ve kanıtlamalarla doğrulamak anlamına gelmektedir (Gutas, s. 188). Filozofa göre bu ilkeler, uzun yıllar boyunca ortak felsefî aklın çabaları ve kabbulleriyile üretilmiş bir araştırma birikimini ifade etmektedir. Bu amacın, eski nesillerin ürettiği bilgileri aktarmakla yetinilmesi veya bu birikim karşısında pasif bir yorumcu konumunda bulunulması demek olmadığını vurgulamak üzere filozof, söz konusu ilkeler ve onlarla ilgili ikincil meseleler hakkında araştırmalar yaparken tam bir problem bilinci içinde davrandığını vurgulamaktadır. Klasik kaynaklarda yer alan bütün önemli birikimlerin esere alındığını özellikle belirten İbn Sînâ bu felsefî birikime kendisinin ulaştığı çok önemli hususları kattığını da belirtmektedir (*eş-Şifâ el-Mantık* [1], s. 9-10). *eş-Şifâ*²'da eleştirel bir yöntem izleyeceğini ve sonu gelmeyen tartışmalara girmek istemediğini fiziğe yazdığı girişte tekrar vurgulayan filozofun kendisinden önceki şârihlerce kaleme alınmış kitapları şerh veya tefsir etme yolunu seçmeyişi de bundandır. Ancak eseri Meşşâiler'in felsefesinde geçerli olana yakın bir tertip içinde düzenleme niyeti de açıkça dile getirilir (*eş-Şifâ et-Tabriyyât* [1], s. 3).

İbn Sînâ, Aristo'nun tertibine uyarak *eş-Şifâ*²'ya mantıkla başlamıştır. Mantığı fizik, matematik ve metafizik izler. Filozof, fizik ilimlerin öncüsü kabul edilen Aristo'nun *Fizika*'sıyla birçok hususta paralel düşmediğini vurgulama ihtiyacı duyar. Matematik alanında takip etmeyi düşündüğü yol ise konunun anlaşılıp öğrenilmesini kolaylaştıracak bazı ilâve, açıklama ve çözümler yanında esas alınan metinlerin sistematik biçimde özetlenmesidir. İbn Sînâ'nın bu alanda dayandığı kaynakların geometride Öklid'in *Kitâbü'l-Üstûkûs-sâ'î*, astronomide Batlamyus'un *Kitâbü'l-Mecistî'si*, aritmetikte Gerasalı Nicomachus'un *Kitâbü'l-Medhal fi'l-hisâb*'ı olduğunu yine kendisi söylemektedir. Filozof, matematiğin üçüncü fenni olan müzik hakkında yazdığı *Cevâmî'u 'ilmi'l-mûsikâ* adlı bölüm için kaynak adı vermez, fakat bu konuda giriştiği uzun ve zahmetli incelemelerden bahseder (*eş-Şifâ el-Mantık* [1], s. 11). Gutas, *eş-Şifâ*²'nin bu fenninde Batlamyus'un *Harmonikon*'undan yararlanıldığını kaydetmektedir (*Avicenna*, s.102). Son olarak filozof bütün bölümleri ve yönleriyle metafiziği ele almış, bu arada ahlâka ve siyasete -daha sonra bu konularda müstakil ve kapsamlı bir eser yazacağı gerekçesiyle- metafizik içinde temas etmiştir. Dolayısıyla bu bölümde ameli felsefeye sadece metafizik temelleri itibariyle değinmiştir. İbn Sînâ'nın bu eserin, felsefe sanatıyla ilgili doyurucu bilgilerin yanı sıra başka kitaplarda kolayca rastlanmayacak türden özgün katkılar (*ziyâdât*) içerdiği yönündeki vurgusu dikkat çekicidir (*eş-Şifâ el-Mantık* [1], s. 11).

Filozofun *eş-Şifâ*²'dan sonra bu kitaba bir şerhten, eserdeki temel ilkelerin açılması veya bir genişletme olmak üzere yazmayı planladığı *Kitâbü'l-Levâhık* adlı bir eserden söz etmesi, *eş-Şifâ*²'nin belli felsefî disiplinlerle ilgili hâlâ genişletilmeyi bekleyen bir eser şeklinde tasarlandığını akla getirmektedir. Nitekim *eş-Şifâ*²'nin kapsamının genişliğine rağmen hacminin küçük olduğunu özellikle belirtmektedir (*a.g.e.*, a.y.). Eserin tertibinde başlıklandırma sistemi "cümle, fen, makale, fasıl" biçiminde düzenlenmiş olup